

RELIGIONSSKIFTET I ROMERRIKET

Kristen identitetsdannelse i urmenigheten og kristendommens spredning

Joselyn Elizabeth Moen Pérez

Masteroppgave i historie
60 studiepoeng

Institutt for arkeologi, konservering og historie
Det humanistiske fakultet

Vår 2022



Forord

Endelig er et og et halvt års arbeid ferdig!

Jeg vil takke min veileder Knut Ødegård for å ha hjulpet meg gjennom dette arbeidet som har vært både spennende og lærerikt, men også tidkrevende og utfordrende. Jeg må takke Anna for alle de gode samtalene vi har hatt i løpet av studietiden og aller mest for ditt vennskap. Jeg vil også takke Marcella for de nyttige tilbakemeldingene og oppmuntringen det ga i slutfasen. Jeg må også takke min fantastiske mor som har vært en uvurderlig støttespiller gjennom det hele. Takk også til min mann Terje som har holdt ut med en kone som har hatt hodet begravd i bøker de siste par årene. Jeg vil gjerne vie dette arbeidet til mine to vidunderlige døtre som har vært min drivkraft gjennom det hele. Jeg håper at jeg kan være en inspirasjon for dere like mye som dere er det for meg. Nå skal vi ha mye mer tid til å ha det gøy sammen fremover

Sammendrag

Kristendommen oppstod i en verden preget av hellenistisk kultur og religion, en verden styrt av romere i det som er en av historiens største imperier. Denne provinsielle bevegelsen startet som en jødisk sekt, men utviklet seg til en gresk-romersk kult; en av flere i samtiden. Til forskjell fra andre religiøse praksiser ble den, på noen få århundrer, stående alene igjen som Romerrikets statsbærende religion. Flere historikere har sett på hva det var med akkurat denne spesifikke religiøse praksis og hva dens beskaffenhet hadde å si for dens spredning, fremvekst og endelige posisjon i Romerriket. Det er stor konsensus rundt det at bevegelsen hadde et jødisk teologisk grunnlag og en gresk-romersk sosialstruktur. Det er også flere sosiologiske studier som har forsøkt å forklare denne religiøse bevegelsens evne til å kristne Romerriket og med det, den vestlige verden. Denne oppgaven ser nærmere på urkristendommens rituelle aspekter. Hvordan de brukte eksisterende ritualiserte handlinger i omformet eller tilpasset form, for å etablere seg i det som enkelte sosiologer beskriver som det gresk-romerske religiøse marked. Dets sammensetning og dynamikk er da bakteppe for oppgaven, mens bevegelsens jødiske røtter og brytingen med jødedommen er der de første kristnes identitetsdannelse finner sted og blir oppgavens kjerne. Her undersøkes hvordan de definerte seg ulikt fra andre jødiske sekter ved å bruke ritualiserte handlinger og hvordan det kristne budskapet ble spredt gjennom disse, for å forsøke å kaste lys over hva som satte i gang en av historiens viktigste paradigmeskifter.

Innhold

Forord	i
Sammendrag	iii
Innhold	v
KAPITTEL 1 – Introduksjon	1
Målet med oppgaven	1
Hvorfor studere ritualer?	1
Kildene – Lukas og Paulus litterære verk	2
Metode	3
Oppgavens struktur	4
Avgrensning og forskningsobjekt	5
Hvor befinner denne forskningen seg?	6
Sosiologisk og sosiokulturell tilnærming til ritualer og identitetsdannelse	6
Hva er blitt gjort på forskningsfeltet.....	8
KAPITTEL 2 – Teoriene	10
Dimensjonsmodell	10
Graderingsmodell	12
Lokalitetsmodell	12
Fire ekspansjonsteorier - Charismatic Christianity as transnational religion	13
Den kritiske tilnærmingen – Den første ekspansjonsteorien	14
Den strukturelle tilnærmingen - Den andre ekspansjonsteorien	16
Den kulturelle tilnærmingen - Den tredje ekspansjonsteorien.....	17
Den rituelle tilnærmingen - Den fjerde ekspansjonsteorien	18
Ritualer som maktforhandlingsarena	19
Et konkret eksempel på ritualer – Jødiske ritualer og identitetsmarkører.....	20
Konklusjon.....	21

KAPITTEL 3 – Viktige begreper og den historiske konteksten	22
Primære grupper – fødsel og opprinnelse som identitetsmarkører	22
Etnisk identitet og forholdet til religion	23
Religion	23
Overtro.....	24
Familie og husholdskonseptet	26
Bystatshelligdomskulturen	26
Hellenismen	27
‘ <i>Greekness</i> ’	27
Romanisering.....	28
‘ <i>Paideia</i> ’	28
Æres kultur	29
 KAPITTEL 4 - Jødedommen og bakgrunnen til de aller første kristne	 31
Det Babylonske eksilet - Jødekristnes bakgrunn	31
Makkabeeropprøret - Jødekristnes bakgrunn	32
Jødiske identitetsmarkører	33
Kosherreglene og fellesmåltider	34
Omskjærelse som skillet – Proselytter og ‘gudfryktige’	35
Mellomleddsgruppene – Gudfryktige og proselytter i en kristen kontekst	36
Lukas bruk av mellomleddsgruppen – gudfryktige som overgangsledd	37
Gresk- og hebraisktalende jøder	38
Konklusjon.....	39
 KAPITTEL 5 - Dåpen - De første kristnes innvielsesritual som identitetsskapende	 41
Den hellenistiske konteksten for de første kristnes neddykkingspraksis	41
Jerusalemmøtet – nye grensesettinger og identitetsmarkører	43
De kristnes dåp– nytt innvielsesritual legemliggjøres	45
Dåpens negative konsekvenser	46

Døperen Johannes omvendelsesdåp og Jesus-bevegelsen.....	48
Et historisk tilbakeblikk og dåpens politiske betydning.....	49
Konklusjonen.....	52
KAPITTEL 6 - De første kristnes fellesmåltider - Samtidens maktforhandlingskultur .	54
‘Det gamle’ og ‘det nye’ - Den historiske bakgrunnen for måltidskulturen	54
Foreninger - Sekundære grupper – De ‘nye’ tette sosiale bånd.....	55
Måltidskulturens funksjon – Den gresk-romerske tradisjonen	56
Den daglige utdelingen i Jerusalemforsamlingen- Jødekristne fra Judea og diaspora.....	57
Jesus-bevegelsens første prøvelse – overvinnelsen og felles ære.....	58
Utdelingen – Forhandlinger og felleskapets kontekstuelle grunn.....	59
Å tjene ved bordene – Bevegelsens strukturendring- og organisasjonsevne.....	60
Antiokia og Jerusalem – ritualene forhandles – Et nytt grunnlag for ‘sektens’ identitet.....	61
Peter og Paulus som ulike retninger – Bordfelleskap med hedningkristne	62
Ulikheter i måltidspraksisen - Tegn på at ritualet ikke var konsolidert	63
Bordfelleskap – en hellig handling.....	64
Hva skal ‘det hellige’ og ‘det profane’ være - Hvordan helliggjøres som kristen.....	65
Korintermenigheten - Det hellenistiske bakgrunnsteppe.....	67
Fellesmåltidet som sosialiseringverktøy – Den interne moralen og etikken blir status ..	68
Paulus om mann og kvinne, slave og fri, jøde og greker - Kristen måltidspraksis.....	69
Herrens måltid – Korinterens egen prøvelse som må overvinnest.....	71
Konklusjon.....	73
KAPITTEL 7 – Skriften - Kulturell ritualisering og det litterære fortellernivået.....	76
Kulturell ritualiseringsstrategi – ‘Den Hellige Ånd’ og litterær karakterisering.....	76
Peter og Johannes - En ny ‘æres-basert’ ordning og Den Hellige Ånds gjerninger.....	78
Stefanus og Filip – Ordinasjonen og tiltredelse utfra konkrete rangbetegnelser.....	79
Forfølgelsen - Antiokia Episentre for budskapets ekspansjon og ‘lederskap’	82
Tidlig maktstrukturer - Desentralisert forsyndelse - Gresktalende’ versus ‘grekere’.....	83

Barnabas og Paulus – en levitt og en fariseer – representanter for Templet og Skriften	84
Levitten Barnabas	84
Fariseerne Paulus	85
Konklusjon.....	87
KAPITTEL 8 - Analyse og konklusjon	88
Om kapittel 4 - Jødedommen og bakgrunnen til de aller første kristne	88
Om kapittel 5 - Dåpen - De første kristnes innvielsesritual som identitetsskapende	89
Om kapittel 6 - De første kristnes fellesmåltider - Samtidens maktforhandlingskultur.....	91
Om kapittel 7 - Skriften - Kulturell ritualisering og det litterære fortellernivået	93
Konklusjon.....	94
LITTERATURLISTE	100

KAPITTEL 1 – Introduksjon

Målet med oppgaven

Denne oppgaven tar for seg religionsskiftet i romersk keisertid og studerer grunnlaget som førte til at kristendommen på noen få århundrer ble Romerrikets statsbærende religion. For å si hva det var med akkurat denne spesifikke religiøse praksis som gjorde den til ‘den triumferende’, slik enkelte forskere beskriver den, vil det som formet og utfordret kristen identitetsdannelse i tidlig konsolideringsfase granskes. Så, hva dens beskaffenhet hadde å si for dens spredning og fremvekst. Det som startet som en provinsiell bevegelse innenfor det jødiske sfæren, brøt opp og utviklet seg til en gresk-romersk kult. En av flere kulturer i samtidens mangfoldige religiøse marked, hadde da det gresk-romerske og det jødiske som kontekst og bakgrunn ¹. Med følgende problemstilling ønsker jeg å undersøke:

- *hvilken rolle ritualer hadde i de første kristnes identitetsdannelse og i Jesus-bevegelsens strukturering og ekspansjon i tidlig konsolideringsfase.*

Med ritualer menes det de første kristnes religiøse praksis i sin helhet. Både ritualer, men også ritualiserte skikker, seder og medfølgende symboler i dannelsen av en gruppeidentitet. Det kan belyse innvirkningen det hadde i deres maktstruktur internt i bevegelsen og interaksjon med omverden for å se om det eventuelt, fremmet ekspansjon. De tanker de la i disse og meningen med å utføre dem er da også av interesse. Konstruerte de første kristne en fellesidentitet, med sterkere og flere forbindelser mellom dimensjonene i det som utgjør en identitet? Utfordret det så det forskningsmiljøet kaller gresk kosmopolitisk eller romersk imperialistisk selvbildet? Disse to begrepene er ikke helt sammenfallende, men begge kan sies å peke på kulturell, sosial og politisk dominans. Gjorde altså de første kristne det romerne og Alexander før dem prøvde på; spre deres ideologi og leveste gjennom ritualer?

Hvorfor studere ritualer?

Min problemstilling vil forhåpentligvis være interessant for andre som vil forstå hvordan ritualiserte handlinger konstituerer et felleskap og hvordan de innkapsler idéer som siden fraktes til nye steder, sånn at religionen etablerer seg også der. Forskere mener at ritualer skaper en samtykke og oppførselsforventning, da de formidler et bestemt meningssystem til de som utøver dem. At ritualiseringsutøvelsen er offentlige anerkjennelser av fellesverdier til et samfunn, og hver gang de utøves tilbyr de deltakerne et forhandlingsrom der makt, status og identitet revurderes og reforhandles i nye kontekster. Identitetskonstruksjon innenfor

¹ Robert Alan Segal, red., *The Blackwell companion to the study of religion*, Blackwell companions to religion (Malden, MA: Blackwell Pub, 2006), 64.

bestemte grupper innebærer at kulturelle elementer overføres og opprettholdes fra generasjon til generasjon, og kan blant annet skje gjennom ritualer ². Det er de som hevder at intense eller krevende ritualer fremmer mer kulturell læring og samhold, noe som igjen fører til økt gruppemedlemskap ³. Derfor er det interessant å studere Jesus-bevegelsens ritualer i det tidsrommet de dannes.

Kildene – Lukas og Paulus litterære verk

Tidsrammen for nytestamentlige skrifter strekker seg utover det første århundret, men denne oppgaven begrenser seg til kilder som det er bred enighet om er de første 'kristne' produsert i perioden 'rett' etter Jesu korsfestelse, i det første århundret ⁴. 'Primærkildene' vil i hovedsak være tekster etter Lukas og Paulus. Disse er en kombinasjon av beretning som hos Lukas, og brever som hos Paulus og kan sies å være det vi har av en felles referanseramme for de første kristne. Disse kan belyse hvordan de forklarte tilværelsen, bygde konsensus og dannet felleskapet, men også hvordan de gjennom retorikk administrerte et religiøst, sosialt system. Samtlige er deler av Det Nye Testamente og ligger begivenhetene de beskriver nærmest i tid, bekrefter blant annet Hägg ⁵. Av den grunn brukes de ofte i dag når forskere skal si noe om de aller første kristne.

Kildene refererer tilbake til tiden rett etter Jesu død og starten på urmenigheten, men de skal ha blitt skrevet noen tiår etter begivenhetene inntraff. Noe ikke få lærde har fremhevet som en mulig ulempe når det kommer til bruk av disse kildene. Her brukes de som normative kilder og vil bli betraktet med kildekritisk forskningsblikk. De kildekritiske spørsmålene om troverdighet og objektivitet er i all høyeste grad relevante og vil prege denne oppgaven.

I en tidligere oppgave så jeg på oppfatningen om at kristendommens teologigrunnlag er jødisk og dens sosialstruktur hellenistisk ⁶. Her vil hvordan Jesu etterfølgere forstod og/eller omtolket sitt jødisk religiøse grunnlag granskes mer, da de aller første kristne var jøder. De fikk symbolene og mange konsepter fra jødernes hellige bok 'Toraen' og/eller 'Tanakh'; den hebraiske bibelen i utforming og tolkning av sin tro ⁷. En tredelt samling; profetene i delen kalt 'Neviim', 'Ketuvim' for Skriftene og Mosebøkene; 'Toraen' som er «den klart viktigste

² Wade C. Rowatt, Tom Carpenter, og Megan Haggard, «Religion, Prejudice, and Intergroup Relations», i *Religion, personality, and social behavior* (New York: Psychology Press, Taylor & Francis Group, 2014), 183.

³ Rowatt, Carpenter, og Haggard, 183.

⁴ Halvor Moxnes, *Historien om Det nye testamente* (Oslo: Verbum, 2015), 23; Joselyn Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse i urmenigheten» (Fordypningsoppgave i HIS3090L, Oslo, Universitetet i Oslo, 2020), 1.

⁵ Hägg, *Oldkirken kristendommen i Romerriket 30-395*, 10.

⁶ Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse», 1.

⁷ Bente Groth, *Jødedommen*, Pax Verdensreligionene (Oslo: Pax Forlag A/S, 2019), 34.

og helligste delen» i ‘*Tanakh*’⁸. Av den grunn mener professor i Det nye testament, Luke Timothy Johnson at “*the things that made Judaism distinct within the Greco-Roman world are also the things that, to a lesser degree, made Christianity distinct*”⁹. Ny testamentets verden, verdiene den representerer og felleskapene den skildrer kan nok ikke forstås uten å se hva den jødiske arven hadde å si for de kristnes identitet.

Lukas tilegnes evangeliet som bærer hans navn og Apostlenes gjerninger, som er den som brukes mest her. Den begynner med en kristen kjerne; i hovedsak jødiske disipler og Peters virksomhet, for så konsentrere seg om Paulus misjon. Så er det Paulus brev som antas «er de tidligste» kristne Skriftene, datert til 50 -70 årene, «en generasjon» tidligere enn Lukas skrifter¹⁰. Brevene til korinterne, romerne og galaterne er de som belyses her, men andre brukes for å danne et klarere bilde. At de skriftkyndige tilsynelatende skrev til de innenfor bevegelsen, så at deres meningsproduksjon også var ment for et større publikum enn kun de som eksplisitt adresseres, bør has i mente. De ser nemlig ut til å bære preg av antikkens retoriske og litterære tendenser, især særegenhetene av gresk-romerske fortellerstil¹¹. Kildene mine er ikke primærkilder i ordets rette forstand, men oversettelser. I hovedsak brukes det den 78/85 norske oversettelsen av Bibelen, fra Det Norske Bibelselskap. Det er dog enkelt ord og viktige begreper som granskes grundigere og da vil andre oversettelser, en studiebibel og en gresk-norsk bibelsk leksikon komme godt med. Det brukes en engelsk oversettelse av Flavius Josefus *The Antiquities of the Jews* og en engelsk oversettelse av en Plinius brev et brev til Keiseren Trajan. Dette er dog kun for bringe inn en utenfor perspektiv der det er nyttig. Bibeltekstene er hovedkildene.

Metode

Det er manko på kvantitativt kildemateriale for perioden og det historiske fenomenet som det forskes på, og begrenser naturlig nok studie til en kvalitativ tekstanalyse¹². Tanken er å tolke «meningsbærende kommunikasjon» som kommer til uttrykk i kristen tradisjon; alt fra seder skikker og ritualer, for slik søke innsikt i deres interne kultur¹³. Hermeneutikk vil da

⁸ Groth, 27.

⁹ Luke Timothy Johnson, *Among the gentiles: Greco-Roman religion and Christianity*, Anchor Yale Bible reference library (New Haven: Yale University Press, 2009), 111; «Luke Timothy Johnson», i *Encyclopedia.com*, 25. oktober 2021, <https://www.encyclopedia.com/arts/educational-magazines/johnson-luke-timothy-1943>.

¹⁰ Moxnes, *Historien om Det nye testamentet*, 21, 73–74.

¹¹ Moxnes, 74.

¹² Ina Louise Stovner, «kulturhistorie», i *Store norske leksikon*, 10. februar 2021, <http://snl.no/kulturhistorie>; Sigurd Skirbekk, Lise Kjølrsrød, og Aksel Tjora, «sosiologi», i *Store norske leksikon*, 27. oktober 2020, <http://snl.no/sosiologi>.

¹³ Thomas Hylland Eriksen, *Hva er sosialantropologi*, bd. 4, Hva er (Oslo: Universitetsforlaget, 2003), 91.

brukes for å undersøke kildene retorisk og litterært ¹⁴. Denne metoden vil egner seg med tanke på at de første kristnes historie formidles av skriftkyndige; de daværende religiøse ledere, pådrivere og formidlere av denne trosretningen ¹⁵. Disse brukte sine evner og innflytelse for å konkretisere en grunnvoll i bevegelsens litterære verk. Det er mulig tekstene ble til for å legge til rette for felleskapets struktur og funksjonalitet. Både Lukas verk og Paulus korrespondanse betraktes som et systemskapende begrepsapparat som først og fremst viser deres «subjektive meninger om virkeligheten» ¹⁶. Litterære verk som kan sies har formative funksjoner mer enn noe annet.

Ettersom denne forskningen tar for seg hva som konstituerte felleskapet, vil hovedfokuset ligge på det som 'faktisk' fungerte og ikke så mye på alle ulike faktorer historien viser, ikke fungerte. Ergo, kan det virke som om kildene tolkes for å vise til «en harmonimodell av samfunnet», at strid og maktforskjeller neglisjeres, og at Jesus-bevegelsen antas å ha vært godt integrert ¹⁷. Slik Eriksen beskriver Clifford Geertz hermeneutikk, og som antropologer ofte anklages for idet de utelukkende granske kultur i «en rent fortolkende antropologi» ¹⁸. Eriksen påpeker at det krever en «systematisk, vitenskapelig sammenligning» for å unngå det. I den forbindelse vil det her forsøkes å ha en mer weberiansk hermeneutikk som ifølge Bielo gikk ut på å «kontekstualisere religion i den levde sosiale verden», og utdyper med at det å se på årsakssammenhenger har med å søke «å forstå religion på dens egne premisser» ¹⁹. Det er blant annet derfor det er satt av plass for den gresk-romerske og den jødiske bakgrunnen, nettopp for å vise til den generelle kulturelle dynamikken. Samtidig er det ikke en systematisk sammenligning denne oppgaven har til formål, men heller å referere til forskjeller for å vise til utvikling. Så at de første kristne vil først og fremst sees i forhold til den gruppen de opprinnelig hørte til, jødene.

Oppgavens struktur

I kapittel 2 finnes teorien som skal anvendes. der presenteres det tre religionsmodeller først. Disse viser religionens ulike dimensjoner og dynamikk. Så gjengis fire ekspansjonstester om hvordan den karismatiske kristendommen sprer og etablerer seg, da de kan gi en pekepinn på Jesus-bevegelsens egen utvikling og spredning. Kapittel 3 er viet til innholdsbegreper som

¹⁴ Tor Busch, *Akademisk skriving for bachelor- og masterstudenter* (Bergen: Fagbokforl., 2013), 51.

¹⁵ E. L. Everett og Inger Furseth, *Masteroppgaven: Hvordan begynne - og fullføre*, 2. utg. (Oslo: Universitetsforlaget, 2012), 140; Busch, *Akademisk skriving for bachelor- og masterstudenter*, 66.

¹⁶ Busch, *Akademisk skriving for bachelor- og masterstudenter*, 51.

¹⁷ Eriksen, *Hva er sosialantropologi*, 4:91.

¹⁸ Eriksen, 4:91.

¹⁹ James S. Bielo, *Anthropology of religion: the basics*, The basics (London; New York: Routledge, 2015), 5.

forklarer mye av den gresk-romerske konteksten. Disse henvises til gjennom oppgaven og selv om enkelte ikke nevnes så ofte eller i det hele tatt, er det vesentlig å ha de i mente som forkunnskap for å skjønne de første kristnes referanseramme. I kapittel 4 tas den jødiske bakgrunnshistorien, da det kan ha preget kristne jøder noen ulikt og formet deres holdninger i samtiden. To historiske hendelser som kan belyse deres verdenssyn og deres selvoppfatning gjengis. Bakgrunnshistorien kan jo vise at måten vi oppfatter deres virkelighet viser seg å være mer kompleks enn først antatt og at de la mye symbolikk i det de gjorde.

Konkrete deler som undersøkes i oppgaven er de første kristnes ritualer, dåpen, som blir deres innvielsesritual i kapittel 5. Deretter, de kristnes fellesmåltid i kapittel 6. Det at forskere fremhever et idésystem som en forutsetning for ritualets anvendelighet, og at de bærer mening gjør at den kristne litteratur vies plass i kapittel 7, der den retoriske konstruksjonen sees på et litterært fortellernivå. Da for å se hvordan de brukte ritualiserte handlingene for å legitimere seg. Til slutt, i kapittel 8 analyseres de foregående kapitlene i lys av teorien i kapittel 2.

Bevegelsens ulike faser vil henvises som døperen Johannes, Jesu virksomhet, så de første kristne og Jesus-bevegelsen, som vil brukes vekselvis med jesusgrupper. Det er da de tre siste som er av interesse her, men det henvises til de to første fasene. Bevegelsens kronologiske utvikling følges etter beste evne. Jødekristne og Jerusalem menigheten kommer først, for så bevege seg til hedningkristne der de første kristne etablerte det som ble en mindre og mindre jødisk kristendom. Da ulike temaer dekkes i hvert kapittel, vil dog denne rekkefølgen gjentas i kapitlene, der ulike aspekter belyses ved en og samme hendelse.

Avgrensning og forskningsobjekt

Forskningen begrenser seg til urmenighetens konsolideringsfase og dens identitet internt i gruppen idet de beveger seg ut av den jødiske sfæren, før de befestet sin stilling i Romerriket. Deres egen selvdefinisjon vektlegges fremfor hvordan 'de utenfor' så på dem. Dog vil dette også trekkes inn der det er nyttig. Hvordan de første kristne skapte gruppetilhørighet ved å ritualisere seder, skikker og vaner og hvordan disse ble legitimert er forskningens kjerne.

Henny Fiskå Hæggs inndeler gruppene vi har med å gjøre i gudfryktige; «ikke-jøder som trodde på jødernes Gud», proselytter som hadde konvertert til jødedommen og var omskåret, og så hedninger; alle andre som ikke var jøder, sett fra et jødisk ståsted, verd å merke ²⁰. Så er det kristne, med distinksjon mellom «jødekristne; jøder som trodde på Jesus som Messias» og hedningkristne; «ikke-jøder som var kristne» ²¹. Disse er da de gruppene som denne oppgaven

²⁰ Hagg, *Oldkirken kristendommen i Romerriket 30-395*, 23, 25.

²¹ Hagg, 23.

vil sette søkelys på. Det er nok flere grupper som vil dukke opp blant disse i løpet av denne forskningen, ettersom de kan sies å komme inn i en brytningsprosess der deres identitet skal omdefineres. I denne tidlige konsolideringsfasen er det ulike meninger og idéer om hvordan en skal være kristen. Dette vil dog utdypes mer i kapitlet om den jødiske bakgrunnshistorien.

Hvor befinner denne forskningen seg?

Denne forskningen kan plasseres innen sosial- og kulturhistorie. Sosialhistorie forstås oftest som den delen av historien som tar for seg menneskers liv, især hverdagslivet og handlingene til de utenfor maktelitene ²². Den ser til samfunnsstrukturer, i søken etter årsakssammenhenger til at for eksempel et fenomen som den som er under forskning her «*bidreg til å føre systemet videre ved å bli til ein tradisjon*», medgir Astri Andresen ²³.

Kulturhistorie på sin side beskjeftiger seg med det som produseres av filosofi, litteratur og kunst. Både det materielle og immaterielle, alt fra gjenstander og symboler til tradisjoner og handlinger som ritualer og sedvaner ²⁴. Kulturhistorikere søker innsikt i holdninger, følelser og virkelighetsoppfatningen til de som produserte de og bruker derfor hermeneutikk som kontekstualiserende fortolkningsmetode, for å si noe om motivene folk før i tiden hadde ²⁵. Av den grunn brukes det også i dette studiet.

Forskningen kan nok også plasseres innenfor religionshistorie, men fordi et religiøst system, i likhet som vitenskapsteorier og filosofi har idéenes fremvekst som forutsetning, forstod blant annet Arthur O. Lovejoy religion innenfor idéhistorie ²⁶. Han så for seg at menneskets konkrete synspunkter kommer til uttrykk i litteraturen, der de også drøftes og videreutvikles ²⁷.

Sosiologisk og sosiokulturell tilnærming til ritualer og identitetsdannelse

Sosiologi er en samfunnsvitenskap som beskjeftiger seg med «sosialt liv i mennesker, i grupper og i samfunn» og dens formål er «å forklare og forstå hvorfor mennesker handler som de gjør» ²⁸. Sosiologen Émile Durkheim tok notis av religionens samfunnsstyrkende funksjon; de permanente og transcendent elementene av denne sosiale orden og mente at religion var

²² Astri Andresen mfl., *Å gripe fortida: innføring i historisk forståing og metode* (Oslo: Samlaget, 2015), 18.

²³ Andresen mfl., 148–49.

²⁴ Peter Burke, *What is cultural history?* 2nd ed. *What Is History?* Series. (Cambridge, U.K. ; Malden, MA: Polity Press, 2008), 3.

²⁵ Andresen mfl., *Å gripe fortida*, 18, 145.

²⁶ Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge, Mass: Harvard: Harvard University Press, 2001), 17, 187.

²⁷ Lovejoy, 17.

²⁸ Inger Furseth, Pål Repstad, og Ole Thornye, *Religionssociologi: en introduktion* (København: Hans Reitzel, 2007), 13.

sosial konstruert, mens kulturelle elementer var en konsekvens av sosial interaksjon, produkter fremstilt og overført av samfunnet til individet ²⁹. At sosiale grupper overskrider enkeltindividet og er identitetsskapende, i den forstand at de regulerer dets oppførsel idet den enkelte sosialiseres inn i slike fellesskap ³⁰. Det viser blant annet ritualers avgjørende rolle og forklare hvordan de første kristne kan ha preget den gresk-romerske verden over tid. Max Weber på sin side, forklarte maktutøvelse som tradisjonelle, typisk for patriarkatet og legitimert av «*the eternal past*» gjennom skikker og sedvaner, den karismatiske; der autoritet er basert på 'nådegaver' og den rasjonelle; juridiske vedtekter lovmessig iverksatt i samfunnet ³¹. Inndelingen kan belyse hvordan Jesusgrupper handlet, påvirket og strukturerte seg. Sosiologene Inger Furseth, Pål Repstad, og Ole Thornye opplyser om en økende konsensus om at identitet formes og påvirkes av interaksjon ³². «*Self-categorization*» teoretikere for eksempel, mener at identitet kalibreres kontinuerlig i en sosial kontekst, idet individer forholder seg til grupper og grupper forholder seg til andre relevante grupper ³³.

Mens religionssociologi mener at religiøse grupper opplever, reagerer og påvirker på de samme premissene som politiske, sosiale eller kulturelle kretser, ved at mennesker lar seg involvere og er aktører i et samfunn ³⁴. I likhet med ideologier og moral, er den en strukturell rammer som gir individer og grupper selvforståelse, da samtlige setter premissene for sosial handling, og på en annen side er de anvendelige verktøy til å påvirke ens omgivelser ³⁵.

En sosiologisk og/eller sosialantropologisk orientering egne derfor seg til å undersøke bruddet med jødedommen, hvordan kulturelle elementer som seder, skikker og ritualer ble brukt i bevegelsens sosiale organisering og identitetsdannelsen.

²⁹ Harvey Whitehouse, «Immortality, creation and regulation Updating Durkheim's theory of the sacred», i *Mental culture: classical social theory and the cognitive science of religion*, red. William W. McCorkle og Dēmētrēs Xygalatas, Religion, cognition and culture (Durham: Acumen, 2013), 76; Rowatt, Carpenter, og Haggard, «Religion, Prejudice, and Intergroup Relations», 183.

³⁰ Cristina Rocha, «Anthropology of Religion», i *The SAGE Encyclopedia of the Sociology of Religion*, red. Adam Possamai og Anthony J. Blasi, bd. 2 (Los Angeles London New Delhi Singapore Washington DC Melbourne: SAGE Publications, 2020), 36, 67; Farida Fozda, «Baha'i Faith», i *The SAGE Encyclopedia of the Sociology of Religion*, red. Adam Possamai og Anthony J. Blasi, bd. 2 (Los Angeles London New Delhi Singapore Washington DC Melbourne: SAGE Publications, 2020), 67.

³¹ Stephen Turner, *The Cambridge Companion to Weber*, red. Stephen Turner (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2000), 91; Furseth, Repstad, og Thornye, *Religionssociologi*, 65.

³² Furseth, Repstad, og Thornye, *Religionssociologi*, 28.

³³ Naomi Ellemers, Russell Spears, og Bertjan Doosje, red., *Social identity: context, commitment, content* (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), 1.

³⁴ Adam Possamai og Anthony J Blasi, red., *The Sage Encyclopedia of the Sociology of Religion*, bd. 2 (SAGE Publications, 2020), xxv.

³⁵ Jørgen Christian Meyer, Tønnes Bekker-Nielsen (medarb.), Ingvar Brandvik Mæhle (medarb.), *Antikkens historie: høvdingdømme, bystat, imperium*, overs. Bjørn Alex Herrman (Oslo: Cappelen, 2002), 26.

Hva er blitt gjort på forskningsfeltet

Wayne Meeks er en av de som mener at opprettholdelsen av samhold i et felleskap forutsettes av et sammenhengende idesystem³⁶. For at en gruppe skal gå fra å være kun en krets med individer til et reelt fellesskap, må det finnes et felles ideologisk grunnlag, eller en kulturell tilhørighet, medgir Randall Collins³⁷. Professor i religionsvitenskap og teolog, John Dominic Crossan har forsket på oppstandelsesfenomenet og Numa Denis Fustel de Coulanges som har sett nærmere på rollen religion hadde for samfunnslivet i antikken er av samme oppfatning. Crossan medgir at det må noe mere til enn kun en påstand, som den om Jesu oppstandelse, for at en gruppe skal evne å holde sammen og konstituere seg³⁸. Det trengs nemlig sterke sosiale bånd for at en vanlig krets med mennesker kan betraktes som et genuint felleskap, oppgir Fustel³⁹. Delte interesser, like vaner eller generell enighet, er ikke nok hevder Fustel⁴⁰. Sterke identitetsdannende elementer og konsise orienteringsinstrumenter er nok det som må til for å skape de båndene som konstituerer et felleskap.

Alle disse forskere beskriver verdien av ulike dimensjoner i dannelsen av et felleskap og gjengir slik deler av religionsmodellen til Ninian Smart som er en av teoriene som brukes her. Det kan tenkes at jo flere dimensjoner en gruppe med individer deler jo mer samstemt er felleskapet. Et rammeverk der felles tradisjoner og historie fastslås. Der ritualer som dåpen, nattverden og andre dannes for å minnes det foregående. Der gruppens ideologi, doktriner og eventuelt myter tar form, som jo ofte skjer idet disse gis skriftlig form og blir hellige skrifter. Dette rammeverket er noe James S. Bielo fremhever og det utdypes også i teoridelen.

Vince L. Bantus, professor i kirkehistorie på sin side hevder at kristendommen var en global religion fra starten av, at den spredte seg fra Jerusalem til Persia, flere områder i India, China og så videre, med «*syriac-speaking christians*»⁴¹. Noe Robert Louis Wilken; professor emeritus i kristendomshistorie bekrefter. Hans studie viser hvor «*energetic and enterprising the mission to spread the Christian gospel was*» blant arameisk talende kristne, «*and what a vast reach it had in the early centuries*»⁴². Når kristendommen kom i kontakt med andre folk

³⁶ Wayne Atherton Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale Univ. Press, 1983), 82, 136.

³⁷ Randall Collins, *Four sociological traditions* (New York: Oxford University Press, 1994), 74, 107, 130.

³⁸ John Dominic Crossan, *The birth of Christianity: discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus*, 1st ed (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1998), xi.

³⁹ Numa Denis Fustel de Coulanges, *The Ancient City: A Study of the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome*, overs. Willard Small (Mineola, New York: Dover Publications, 2006), 158.

⁴⁰ Fustel de Coulanges, 158.

⁴¹ Vince L. Bantus, *A multitude of all peoples: engaging ancient Christianity's global identity*, Missiological engagements series (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Academic, an imprint of InterVarsity Press, 2020), 7.

⁴² Robert Louis Wilken, *The First Thousand Years: A Global History of Christianity* (Erscheinungsort nicht ermittelbar: Yale University Press, 2014), 4.

og språk adapterte kristne sin trospraksis, men bevarte forenede kjerneelementer som «*transcended the deep cultural differences*», så at ritualer som dåpen og eukaristien virker transkulturell⁴³. Selv om disse studiene er fra andre steder enn hva som er under forskning her, viser de et viktig fellestrekk; at de kristne var ivrige i å spred budskapet og på grunn av den daværende verdens beskaffenhet, lot det seg gjøre. Perioden fra Aleksander av, inkludert den nytestamentlige, beskrives som under påvirkning av den greske kulturen og at de ulike erobrede kulturene smeltet i hverandre⁴⁴. At det romerske imperiet, dets veisystem og den romerske freden som preget perioden gjorde det mulig å reise fra et sted til en annen innenfor dets grenser, på 'kort' tid og relativt sikkert, takket være den romerske hæren⁴⁵.

De nevnes her først og fremst for å vise at antikkens mennesker var i interaksjon med hverandre, og at det førte til utvikling av både idéer og skikker⁴⁶. Lionel Obadia forklarer det med at kulturelle uttrykk; symbolske og materielle, omdannes og medvirker i samspillet i de strømmer av menneskers sosiale liv,⁴⁷. Antropologen Arjun Appadurais studie viser nemlig at identitet tenderer å miste geografisk forankring idet folks liv preges av varer og idéer som strømmer hit og dit i det han kaller «*a world of flows*»⁴⁸. Det viser altså at det var ytre faktorer som la til rette for at kristendommen kunne spred seg. At folks identiteter gikk fra å være knyttet et gitt opprinnelsessted, en stamme eller folk, til å adapteres i stadig skiftende omgivelser. Identitet og tilhørighet kan tenkes var noe mer tilbøyelig for forandring av den grunn. Dette aspektet ved antikkens verden er ikke en del av denne forskningen, men det er viktig å ha alt dette i mente. Av den grunn settes det av et eget kapittel (kap.3) der viktige innholdsbegreper er ment å gi den tilstrekkelige bakgrunnsinformasjonen til å sette dette forskningsobjektet i en større kontekst.

⁴³ Wilken, 4.

⁴⁴ Heikki Räisänen, *The rise of Christian beliefs: the thought world of early Christians* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010), 21.

⁴⁵ Per Bilde, *En religion bliver til: en undersøgelse af kristendommens forudsætninger og tilblivelse indtil år 110*, 2. utgave (København: Anis, 2006), 47; Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse», 8.

⁴⁶ Sebastian Conrad, *What is global history?* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 95.

⁴⁷ Lionel Obadia, «Deterritorialization and Reterritorialization», i *The SAGE Encyclopedia of the Sociology of Religion*, red. Adam Possamai og Anthony J. Blasi, bd. 2 (Los Angeles London New Delhi Singapore Washington DC Melbourne: SAGE Publications, 2020), 210.

⁴⁸ R. Jon McGee og Richard L. Warms, red., *Theory in social and cultural anthropology: an encyclopedia* (Thousand Oaks, California: Sage Publications, Inc, 2013), 23.

KAPITTEL 2 – Teoriene

For å finne ut hva som konstituerte Jesus-bevegelsen presenteres Ninian Smart todelt religionsmodell først, Den viser religionens ulike dimensjoner og gjør religionens ulike deler oversiktlige slik at det er mulig å se hva kristne la vekt på da de strukturerte bevegelsen. Graderingsmodellen gjengitt av Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson, i tillegg til Jonathan Z. Smiths lokalitetsmodell viser religionens dynamikk. Fire ekspansjonstester som tar for seg spredningen av karismatisk kristendom i moderne tid, vil kunne belyse hvordan urkristendommen kan ha strukturert, spred og etablert seg til nye steder. En kritisk og en annen strukturell som på hver sin måte peker på det Rodney Starks kaller ‘markedsåpningene’ i religiøse marked. Så, er det en kulturell og en rituell ekspansjonstese. Catherine M. Bells innsiktsfulle tese om ritualets maktforhandlingsaspekt kobles til Bielos rituelle tese. Den vil vise hvordan ritualer dannes og brukes i forhandling av ny identitet, posisjon og status. Avslutningsvis gjengis de tre viktigste jødiske ritualene. De har nemlig noen konkrete funksjoner som vil være nyttig å sammenligne med det som blir de første kristnes ritualer.

Dimensjonsmodell

Religion deles i to med tre ulike dimensjoner i hver del. Trosdelen, overskrider historiens grenser og har et doktrinært grunnlag med udiskutable sannheter, etisk; hva som er riktig og galt, og til slutt mytisk dimensjon,⁴⁹. Den sanselige delen har en rituell, sosial og en erfaringsmessig dimensjon ⁵⁰. To trenger nok mer forklaring. Den mytiske først. Sett bort fra dens dagligdagse mening, og heller fattet religionsvitenskapelig, er ‘myte’ fortellinger om betydningsfulle begivenheter, ofte overnaturlige hendelser, guder, mennesker og skikkelser fra en fjern fortid ⁵¹. Det inkluderer ofte skapelsesberetninger, forklarende historier om menneskets tilstand, men også overmenneskelige bragder. I likhet med ritualer og symboler overfører myter identitetsdannende elementer, opprettholdt i generasjoner. Myten danner identiteten til individet innenfor gruppe det tilhører. ‘Myten’ om Jesu gjenoppstandelse, som kom til å bli så sentralt i kristendommen for eksempel. Ikke bare ‘ny’, men ifølge Lane Fox også en ekstrem påstand i antikkens verden ⁵². Smart hevdet at myter har en grunnleggende

⁴⁹ John J Shepherd, red., *Ninian Smart on World Religions: Volume 2: Traditions and the Challenges of Modernity.*, 2017, 85, <http://www.myilibrary.com?id=1053553>.

⁵⁰ Furseth, Repstad, og Thornye, *Religionssociologi*, 49.

⁵¹ Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson, *Hva er religion*, 3. opplag, Hva er (Oslo: Universitetsforlag, 2017), 41.

⁵² Gilhus og Mikaelsson, 41; Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (London: Viking, 1986), 337.

rolle i tradisjoner, og konstituerer nasjoner, etniske grupper, og så videre ⁵³. Myter er noe av det mest karakteristisk ved religion, og har en viktig sosiologisk ‘overleverende funksjon’ ⁵⁴.

I den forbindelse påpeker Terence L. Donaldson, professor i nytestamentlige studier at i antikken var det, «*no clear division between the historical past and the mythical past*»⁵⁵. Iliaden og Odysseen; Homers ‘store’ eposer, kan ha konstituert det hellenere, ifølge Daniel R. Woolf, betraktet som deres ‘faktiske’ eldgamle fortid ⁵⁶. Selv om antikkens ‘historie’ kan virke uforenlige med vårt moderne, vitenskapelig syn på historie, er ikke det ensbetydende med «*lack of history or historical thinking*», hevder han ⁵⁷. Antikkens mennesker kan og antakeligvis «*almost certainly believed at some level either in their literal truth or at least in the moral principles that they embodied*» ⁵⁸. Myten hadde nok den viktige identitetsdannende funksjon som historie antas å ha. Myter plasserte folk i en virkelighetsforklarende kontekst. Selv om de ikke betraktes som vitenskapelige eller ‘historisk korrekt’. Det fungerte nok slik som den argentinske historieprofessoren Ricardo Rojas, skal ha argumentert for, om at hvis argentinere skulle evne å stå imot det han så på som «*foreign ideas*», var de nødt til å utvikle sin egen nasjonale identitet, og det gjennom å ta eierskap over egen historie ⁵⁹. Hans utgivelse av «*La Argentinidad*», ‘argentinskhet’ eller Argentinas essens, en samling heroiske historier og det som ‘ble’, ifølge Hunt Argentinas kollektive minne ⁶⁰. Så at svaret på ‘hvem en er?’, alltid forutsettes av spørsmålet om hvordan man, både i tid og sted er kommet dit man er. Identitet bygd med referanse til en historisk eller kvasihistorisk fortid, legitimeres som andre sosiale konstruksjoner, bevissthetsskapning, hevder Hall ⁶¹.

Den erfaringsmessige dimensjonen er «*the instantiation of that belief in human feeling and practice*», at ‘*belief*’ gjøres ‘*instant*’ som er tro i praksis og innebærer alt fra det å synge, tale i tunger, be, lese hellige skrifter, høre på en preken, og så ⁶². Ettersom denne dimensjonen inkluderer både subjektive følelser og emosjoner, sanser og aktiviteter er den sammensatt.

⁵³ Shepherd, *Ninian Smart on World Religions*, 85.

⁵⁴ Gilhus og Mikaelsson, *Hva er religion*, 41.

⁵⁵ Terence L. Donaldson, *Gentile Christian identity from Cornelius to Constantine: the nations, the parting of the ways, and Roman imperial ideology* (Grand Rapids, Michigan: William. B. Eerdmans Publishing Company, 2020), 70; «Terence L. Donaldson», Oxford Bibliographies, åpnet 7. mars 2022, <https://www.oxfordbibliographies.com/ViewContributor/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0252.xml?id=con8083>.

⁵⁶ D. R. Woolf, *A concise history of history: global historiography from antiquity to the present* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 16.

⁵⁷ Woolf, 16.

⁵⁸ Woolf, 16.

⁵⁹ Lynn Hunt, *History: Why it matters*, Why it matters (Cambridge: Polity Press, 2018), 54.

⁶⁰ Hunt, 54.

⁶¹ Jonathan M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 182.

⁶² Shepherd, *Ninian Smart on World Religions*, 85.

Den varierer også utfra hvilke andre dimensjoner det kombineres med. Det kan inkludere både filantropisk og misjonerende arbeid, men også det å sanse mat og drikke ved nattverden, vannet ved dåpen, berøringen ved håndspåleggelse og kan erfares uten et forståelseskrav.

Smart delte det i «*its beliefs on the one hand and its practical, experience side on the other*»⁶³. Det kan sies peker på ortodoksi og ortopraksis; riktig tro og riktig handlemåte. Inndelingen muliggjør det å se samspillet mellom dimensjonene og vurdere hvilken som konstituerte trosfellesskapet, samt om de første kristne vektla en framfor en annen, særlig i konsolideringsfasen og i deres identitetsdannelse.

Graderingsmodell

Denne modellen gjengis av Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson og søker å si noe om i hvor stor grad enkeltpersoner er investert i en religion ved å vise til tilknytningsgraden. Midten av et sett med sirkler representerer mest intensitet og grad av investering i en av religionens ulike deler. Enten de tre trosdimensjonene eller de tre i praksisdelen. I ytterkanten der folk viser mindre interesse svekkes investeringsintensiteten. Religion brukes mer 'sporadisk' jo lengere vekk fra kjernen en kommer⁶⁴. Så, de er ikke statiske. Hver dimensjon har en kjerne og medfølgende sirkler der investeringsgraden vises og kan variere i ulike dimensjoner, slik at den kan være flyktig, både variere i tid og bevege seg fra sentrum til periferien uavhengig av de andre⁶⁵. Enkelte vil da ha høy investering i religionens ritualer for eksempel, men ha lav sosial tilknytning. Det gjelder dimensjonene i trosdelen også. En bør altså kunne snakke om grader av investering i den mytiske, doktrinære og etiske dimensjon. Praksis påvirkes nok av investeringsgraden i trosdimensjonene⁶⁶. Ta Paulus vei til Damaskus for eksempel. En spirituell opplevelse som passer i den erfaringsmessige dimensjonen. Rekkefølgen inverteres dog, så at «*human feeling and practice*» blir «*belief*». Paulus erfarte først og så tolket og konsoliderte han det med sin ideologi; en eller flere av trosdimensjonene.

Lokalitetsmodell

Jonathan Z. Smiths modell «*Here, there and anywhere*», tar for seg religiøs utfoldelse og hvordan det lokaliseres i et religiøst landskap i en hvilken som helst mangfoldig kultur. Det er snakk om tre hoved aspekter av religion. Først ut er den type som har sin base i hjemmet og begravellesstedene som hører husholdet til; religion 'her'⁶⁷. En annen hadde templet eller

⁶³ Shepherd, 85.

⁶⁴ Gilhus og Mikaelsson, *Hva er religion*, 142.

⁶⁵ Gilhus og Mikaelsson, 142.

⁶⁶ Shepherd, *Ninian Smart on World Religions*, 85.

⁶⁷ Gilhus og Mikaelsson, *Hva er religion*, 143.

templene som sin primære lokalitet, og var den type religion som oftest var knyttet til den offentlige stats religionen; religion 'der' ⁶⁸. Den siste inndelingen er de 'ikke stedlige', de ble likevel administrert av ulike 'religiøse eksperter' som for eksempel spådomstydere, orakler og/eller magikere, og er aspektet Z. Smith kaller religion 'hvor som helst' ⁶⁹. Altså den har ikke en bestemt lokalitet som de andre to. Z. Smith «*all-inclusive*» regionale modell kan sies å fange samspillet i det gresk-romerske religiøse markedet og allsidigheten i religionsbruken blant antikkens mennesker. Dette kan belyse hvordan Jesus-bevegelsens kan ha spredt seg ⁷⁰.

Fire ekspansjonsteorier - Charismatic Christianity as transnational religion

Religionsantropologen James S. Bielo gjengir de fire mest aktuelle teoriene som søker å forklare hvordan moderne, karismatisk kristendom har spredd seg de siste 100 år. Empirien er hentet fra det «*the global south*»; Afrika, Asia og Sør-Amerika, der pinsebevegelsen fortsatt er i rask vekst. Hans metode er en «*large-scale*» demografisk undersøkelse publisert i 'Pew Research Center', 2006 ⁷¹. Den viser at på grunn av kristendommens spredning er så og si en fjerdedel av verdens ca. to milliarder kristne karismatikere eller pinsevenner ⁷². Bielo angir «*All Pentecostals are charismatic, but not all charismatics are Pentecostal*» og mener det er særlig to ting religionsforskere nevner som typisk for karismatikere, «*two sets of practices*» ⁷³

Først, vektlegges det ulike 'åndelige gaver' gitt av 'Den hellige Ånd', som tungetalen, helbredelse, men også 'motta visdomsord' og profetisk åpenbaring fra Gud direkte som «*a central part of identity*», ifølge Bielo ⁷⁴. 'Åndens gaver' er vesentlige i at de representerer en høy grad av medbestemmelsesrett og maktfordeling. «Nådegaver» mottas nemlig «alt etter den nåde Gud har gitt», slik Paulus forklarer det for Romerne. Hans bønn for Kolosserne om at de skulle fylles «av kunnskap om Guds vilje og få all den visdom og innsikt som Ånden gir», kan tyde på at alle og enhver kunne få 'kunnskap' ⁷⁵. Beckford mener alle potensielt kan utøve en «*constant interpretation and discernment*», og utvikle «*reflexivity*», et krav eller forutsetning som da reises ⁷⁶. «*Reflexivity*», er da det sosiologen Erving Goffman forstår som «*metaawareness*»; en av interaksjonens mange ulike dimensjoner, forklarer R. Jon McGee og

⁶⁸ Gilhus og Mikaelsson, 143.

⁶⁹ Gilhus og Mikaelsson, 143.

⁷⁰ Gilhus og Mikaelsson, 143.

⁷¹ Bielo, *Anthropology of religion*, 154.

⁷² Bielo, 154.

⁷³ Bielo, 154.

⁷⁴ Bielo, 154–55.

⁷⁵ Rom.12: 6, Kol.1:9.

⁷⁶ James A. Beckford, *Social theory and religion* (Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2003), 133.

Richard L. Warms⁷⁷. Å tyde og tolke, er ikke nok. Gudgitt 'visdom' må kontekstualiseres med «*framing devices*», slik at de blir «*reframed*» inn i nye situasjoner og kontekster⁷⁸. Ifølge sosiologen Anthony Giddens, øker «*reflexivity*» idet «individene tvinges til konstant å vurdere sine aktiviteter i lys av ny informasjon», da «ens sosiale relasjoner ikke lenger bare er knyttet til sin lokale sammenheng»⁷⁹. Å ha 'Den Hellige Ånds' hjelp krever «*keeping with the spirit of the times*», og kan sies skjuler krav til oppfatningsevne og rom for autonomi⁸⁰.

Det andre er en rekke «*multi-sensory*» aktiviteter som berøring, bønn, sang og dans, i en hverdagslig rituell kontekst⁸¹. Altså, dyptgående, innarbeidede seder og skikker sosialisert inn i fra fødselen av eller noe som starter alt med konverteringsopplevelsen. Det de kaller 'den åndelige gjenfødelse' eller det å «se Guds rike», som da henviser til 'frelseskravet' som Jesu ga Nikodemus i Joh.3:3-8⁸². «*Born-again*» kristne vektlegger nemlig Bibelens autoritet som «*moral framework to guide everyday life*»; et holdningsmønster og verdensanskuelse som oftest bygger både på doktriner, etikk og myter⁸³. Det utgjør idealet og høyeste mål for streben. Bielo gjengir altså både trossdelen og den sanselige, samt at de ofte virker sammen.

Den kritiske tilnærmingen – Den første ekspansjonsteorien

Denne ser til sosioøkonomiske forhold som fattigdom hos marginaliserte grupper, der pinsebevegelsen blir et middel til å møte økonomiske utfordringer. Individet blir hjulpet med materielle midler, men gir tilbake til trossamfunnet i form av tid; ved å investere seg selv. De møtes med en teologi som på en side gjør at de aksepterer sin situasjon, men gis også løfter om mulighet til sosial mobilitet. Forsker i tidlig kristendom, Thomas R. Blanton påpeker at 'en transaksjons flyt' som går begge veier; fra individ til organisasjon og omvendt og at overføringene er både av materielle og åndelige art⁸⁴. Trossamfunnet får 'tilbedere' og det forøker aktiviteten i organisasjonen. Bevisst eller ubevisst, fungerer medlemmene både som annonsører for trossamfunnet, i tillegg til at oppsamlingen av folk øker aktiviteten rundt og i organisasjonen. Potensielt øker det dens 'markedsverdi'. Disse transaksjonene har ikke «*the*

⁷⁷ McGee og Warms, *Theory in social and cultural anthropology*, 346.

⁷⁸ McGee og Warms, 347.

⁷⁹ Torben Hviid Nielsen, «Anthony Giddens», i *Store norske leksikon*, 20. oktober 2020, http://snl.no/Anthony_Giddens.

⁸⁰ Beckford, *Social theory and religion*, 133.

⁸¹ Bielo, *Anthropology of religion*, 154.

⁸² Joh.3:3-8.

⁸³ Bielo, *Anthropology of religion*, 154.

⁸⁴ Thomas R. Blanton, *A spiritual economy: gift exchange in the letters of Paul of Tarsus*, Synkrisis (New Haven; London: Yale University Press, 2017), 134; Universität Erfurt, «Blanton IV, Thomas R.», Universität Erfurt, åpnet 17. mars 2022, <https://www.uni-erfurt.de/max-weber-kolleg/personen/assoziierte/assoziierte-fellows/dr-thomas-r-blanton-iv>.

conditions of mercantile exchange», men bygger på en allmenn gjengjeldelsespraksis vanlig i eldre samfunn, presiserer Blanton, som studerer Paulus teologi, ⁸⁵. Donasjonen til Jerusalemmenigheten og det at Paulus ønsket å få dekket leve- og reiseutgifter, mat og/eller klær under diverse opphold, beviser tendensen og tankegangen, mener Blanton ⁸⁶.

Det romerske ordspråket ‘*do ut des*’ oversatt til «jeg gir for at du skal gi» i boken; ‘Antikkens Historie’ av Jørgen Christian Meyer og medforfatterne Tønnes Bekker-Nielsen og Ingvar Brandvik Mæhle, fanger idéen rundt denne tendensen ⁸⁷. Mennesket gir eller ofrer til gudene eller beskyttere, og ‘investerer’ i religion, med intensjonen om å få noe konkret tilbake, en ‘trospraksis’ som ifølge Carsten Lykke-Kjeldsen og medforfattere blir kalt «*velsignelsesreligion*» ⁸⁸. Her skimte noen likheter med den gresk-romerske patronasje eller klientalisme. En ‘vennskapsenhet’ bygd på gjensidig troskap og/eller avhengighet, men med ulike roller for den ressurssterke og den ‘svake’ partner ⁸⁹. Gjengjeldelsesforpliktelse gjaldt begge. Mottaker og giverroller var ikke faste, men mottakeren måtte da gjengi gaven og/eller tjenesten som tegn på en forening med giveren ⁹⁰. Det strukturerte både mellommenneskelige relasjoner, og den til gudene ⁹¹. Utvekslingssystemet er hvordan en viser «*proper respect*» til gudene og mennesker i det som kalles «*general reciprocity*», ofte «*asymmetrical*», men ikke alltid da utvekslinger skjedde også i kollegier der partnere var likemenn ⁹². Forskere eniges om at tendensen var gjennomgående i sosiale institusjoner i den eldgamle verden ⁹³.

En infrastruktur mer enn en tendens, mener Jonathan Schwiebert, for hellige steder der det ble ofret til guder; templer, offerhauger eller faste høyder, fantes det jo «*personnel*», som utgjorde en religiøs administrasjon ⁹⁴. Religiøse eksperter knyttet til ‘hvor som helst’ religionspraksisen, mon tro ⁹⁵. Lykke-Kjeldsen og medforfattere påpeker forresten det at ‘velsignelsesreligioner’, «*traditionelt set*» prioriterer gruppens overlevelse, som kan bety at gruppen må forsvares og beskyttes fremfor individene som utgjør den, da fellesskapet er viktigst og må prioriteres. ⁹⁶.

⁸⁵ Blanton, *A spiritual economy*, 134.

⁸⁶ Blanton, 135.

⁸⁷ Meyer, Bekker-Nielsen, og Mæhle, *Antikkens historie*, 12.

⁸⁸ Carsten Lykke-Kjeldsen mfl., *Begrebsnøglen til religion: teori og metode*, red. Christina Egholm, 1. udgave (Kbh.: Systime, 2016), 102.

⁸⁹ Meyer, Bekker-Nielsen, og Mæhle, *Antikkens historie*, 17.

⁹⁰ Meyer, Bekker-Nielsen, og Mæhle, 12.

⁹¹ Lykke-Kjeldsen mfl., *Begrebsnøglen til religion*, 102.

⁹² Jonathan Schwiebert, «Honoring the Divine», i *Early Christian ritual life*, red. Richard E. DeMaris, Jason T. Lamoreaux, og Steven C. Muir, 1 [edition] (London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018), 21.

⁹³ Schwiebert, 21.

⁹⁴ Schwiebert, 21.

⁹⁵ Gilhus og Mikaelsson, *Hva er religion*, 143.

⁹⁶ Lykke-Kjeldsen mfl., *Begrebsnøglen til religion*, 82.

Den strukturelle tilnærmingen - Den andre ekspansjonsteorien

Denne knyttes til politiske forhold og statsreformer i det 20. århundre med nyliberale ideologier som tillater mer privatisering i en tendens Bielo kaller «*the global neoliberal shift*»⁹⁷. Når offentlig sektor av ulike grunner, trekker seg tilbake åpnes tjenestemarkedet for private aktører, både transnasjonale og nasjonale. Frivillige institusjoner, især trossamfunn overtar og dekker en del sosioøkonomiske utfordringer i kjølvannet av reformer. De tilbyr marginaliserte grupper nødvendige tjenester, helsetjenester der det mangler for eksempel, angir Bielo⁹⁸. Så at teologien folk møtes med blir mer attraktivt. Det oppmuntres til egenomsorg og individuelt ansvar, i det såkalte *Neo-Pentecostalism's*, eller kapitalistiske og nyliberal frelsesteologi⁹⁹. Denne tesen antar at individer omfavne et nytt tankesett, medfølgende skikker og riter slik som William Sims Bainbridges og Rodney Starks tese om *compensators* hevder¹⁰⁰.

Deres teori inngår i sosiologigrenen som har en økonomisk tilnærming og ser på individer som preget og styrt av fornuft og logikk, så at de drives av ønsket om å maksimere utbytte og minimere tap, derfor velger de rasjonelt også når det kommer til valg av religion¹⁰¹. I 'rational choice theory' (RCT) deres beskrives en sett med trosbaserte handlingsregler, alle under forutsetningen av et religiøst idesystem; løfter om belønning, forhold eller tilstand som vil realiseres i en uforgjengelig eksistens, dog noen kan fås i dette liv¹⁰². «*Social exchange of compensators*» er altså både uhåndgripelige eller 'faktisk eksisterende'¹⁰³. Det kan blant annet være snak om sosial status og anerkjennelse i form av ære. Noe Dietmar Neufeld og Richard E. DeMaris mener var viktig for antikkens mennesker. Ettersom «*honor ranking determined one's place and potential in the ancient Mediterranean world*»¹⁰⁴

Så, når religiøse systemer, konkurrer, må nye religioner i begynnelsen søke å dekke et samfunnsbehov som ikke dekkes av de konvensjonelle religionene, mener Stark, de må benytte hullene i markedet¹⁰⁵. For i likhet med varer og tjenester som har ulikt verdi i økonomiske markeder, har religion i et slikt marked en verdi som bestemmer hvor aktuelt den

⁹⁷ Bielo, *Anthropology of religion*, 157.

⁹⁸ Bielo, 157.

⁹⁹ Bielo, 157.

¹⁰⁰ Grace Davie, *The sociology of religion: a critical agenda*, Second edition (Los Angeles, California: SAGE, 2013), 67–72; Segal, *The Blackwell companion to the study of religion*, 177.

¹⁰¹ Segal, *The Blackwell companion to the study of religion*, 177.

¹⁰² Segal, 177.

¹⁰³ Rodney Stark, *The Rise of Christianity A Sociologist Reconsiders History*, 1996, 36, 62; William Sims Bainbridge og Rodney Stark, «Cult Formation: Three Compatible Models», *Sociological Analysis* 40, nr. 4 (1979): 283, <https://doi.org/10.2307/3709958>; Lovejoy, *The Great Chain of Being*, 17.

¹⁰⁴ Dietmar Neufeld og Richard E. DeMaris, red., *Understanding the social world of the New Testament* (London; New York: Routledge, 2010), 5.

¹⁰⁵ Stark, *The Rise of Christianity A Sociologist Reconsiders History*, 37.

er for folk. Kompensasjonsevnen til enhver religion avgjør markedsverdien, altså 'transaksjonsflyten' der jordiske og åndelige belønninger utveksles. Kristendommen har blant annet løftet om oppstandelsen.

Forskere mener at religioner tilbyr ulike instrumentelle ressurser; et relasjonsnettverk, infrastruktur, legitimitet og økonomiske ressurser¹⁰⁶. Det øker enhver gruppers snarrådighet, og tilrettelegger nok for økt gruppedlemskap. I den forbindelse påstår Wade C. Rowatt, Tom Carpenter, og Megan Haggard at «*Groups with more intense and costly rituals foster more cohesion, more cultural learning, and, ultimately, more group members*»¹⁰⁷. Sett med Starks øyne grunnes dette at folk forstår det slik at høy investering er ensbetydende med høy avkastning. Høyt medlemskapskrav og investeringsgrad krever nok mer enn bistand eller konkurransedyktige 'compensators' til å utkonkurrere andre mulige religiøse aktører. Et godt sammensatt sikkerhetsnett er nok det som må til. Inngår de instrumentelle ressurser i noe slikt blir investeringsgraden sannsynligvis også påvirket, slik at forpliktelsesnivået kan bli høyt.

Den kulturelle tilnærmingen - Den tredje ekspansjonsteorien

Fokuset går her fra storsamfunnet til den karismatiske kristendommens egenart og praksis. Til dens suksess i «*internally coherent cultural system*», som kan kopieres, stedfestes og tilpasses enhver kontekst¹⁰⁸. Systemet innfatter alt fra «*positive confession*», en 'giverglede-kultur' og en altruistisk tjenermentalitet¹⁰⁹. Samtlige kobles til det at individet posisjonerer seg så at Gud kan velsigne, beskytte og forsørge, altså 'do ut des' og da i håp om mulig sosial mobilitet. Det forutsetter jo aktiv deltakelse av individet. Her settes det både doktrinære og etiske premisser for styrken til investerings- og tilknytningsgraden individer skal ha. Dog den troende kan fortsatt selv bestemme. Den tidligere nevnte kalibreringen, der en mal viser avvik fra 'normen' og idealet. Kalibrering inngår da i Goffmans allerede nevnte «*reflexivity*», en måte å integreres på der en selv blir kontekstualisert og «*reframed*». Så, Goffmans «*metaawareness*» skaper sosial tilpasning eller sosial kontroll; alt etter vurdering, i dette normative 'internt koherent kultursystemet'¹¹⁰. Slik Cristina Rocha mener skjer i vanlig sosialisering i andre fellesskap som konstituerer samfunnsorden¹¹¹. Systemene tilpasses og

¹⁰⁶ Rosemary Hancock, «Activism», i *The SAGE Encyclopedia of the Sociology of Religion*, red. Adam Possamai og Anthony J. Blasi, bd. 2 (Los Angeles London New Delhi Singapore Washington DC Melbourne: SAGE Publications, 2020), 5.

¹⁰⁷ Rowatt, Carpenter, og Haggard, «Religion, Prejudice, and Intergroup Relations», 183.

¹⁰⁸ Bielo, *Anthropology of religion*, 158.

¹⁰⁹ Bielo, 158.

¹¹⁰ McGee og Warms, *Theory in social and cultural anthropology*, 346; Leif Halbo og Knut Hofstad, «kalibrering», i *Store norske leksikon*, 31. juli 2019, <http://snl.no/kalibrering>.

¹¹¹ Rocha, «Anthropology of Religion», 36, 67; Fozda, «Baha'i Faith», 67.

omdefineres i de stadig skiftende historiske kontekstene. Individet vil til en viss grad kunne påvirke disse. Systemer ha dog en særegen evne til å overskride individet. De er der før og etter enkeltmennesket, og på en subtil eller åpenbar måte er identitetsskapende. Et 'internt koherent kultursystem' som jo fins i kulturfæren har da som nevnt egne sosiale spilleregler. 'Sosialstatus' kalte Weber det som da etterstrebes ¹¹². Det korrelerer med Neufeld og DeMaris utsagn om æres sosiale verdi ¹¹³. Det som etterstrebes bør samstemme med det som da blir en 'faktisk eksisterende belønning', altså sosialstatus i form av ære for eksempel. Individuelt og gruppevis, da enkeltmennesket definerer seg gruppevis også. Det virke nok inn på både identitet og motivasjon til sosial handling, men forutsetter spillereglene eller det religiøse idesystemet nevnt tidligere i RCT-teorien. Hvis dette kultursystemet ikke er, slik Bielo angir det koherent nok, svekkes kalibreringen ¹¹⁴. Det hindrer forsterkning av handlingsmønsteret; at en fellesidentitet formes og konsolideres. I denne tesen er 'det internt koherente kultursystemet' samlingen av alle Smarts dimensjoner, med den forutsetningen at de her, og er samstemt. De sanselige dimensjonene forutsettes av trodsdelen. Den begrunner motivasjonen for å handle etter dette bestemte idesystemet, men gruppens egendefinerte sosialstatus; ære versus skam blir systemets interne spilleregler. Systemets koherens betinges av at disse er evidente.

Den rituelle tilnærmingen - Den fjerde ekspansjonsteorien

Den siste teorien Bielo gjengir knyttes også til sosiokulturelle forhold og kan sies ligge ganske tett opp til 'den kulturelle'. Han forklarer at i det karismatikere tilbyr et «*ritual-filled institutional life*» evner den å overskride skillende elementer folk imellom, som for eksempel språklige barrierer ¹¹⁵. Den sensoriske og legemliggjorte dimensjonen av kristendommen blir da på en side både lett å praktisere og åpner for at de som lærer det kan enkelt utvikle rituell ekspertise ¹¹⁶. Rasjonell-valgteoretikere vil nok si at ritualer er å avvertere i et religiøst marked, da de er 'ikke-verbal kommunikative' og kjennelig for medlemmer og de utenfor ¹¹⁷. Ritualer, symboler og myter er nok de samfunnskonstruerte elementene Durkheim mente overskred individet. Sosiologi professor J. David Knottnerus sin «*structural ritualization*» teori (SRT) argumenterer for at ritualer ikke bør reduseres til kun religiøse sammenhenger, eller ignorere

¹¹² Collins, *Four sociological traditions*, . 84-85, 88-89.

¹¹³ Neufeld og DeMaris, *Understanding the social world of the New Testament*, 4-5.

¹¹⁴ Bielo, *Anthropology of religion*, 158.

¹¹⁵ Bielo, 157.

¹¹⁶ Bielo, 157.

¹¹⁷ Bielo, 157.

de relasjonelle og dannende rollene de spiller i det sosiale liv ¹¹⁸. En av disse er å «stadig holde ved like» et felleskap, forklarer Aksel Tjora ¹¹⁹. Som også henviser til historiske studier der det fremgår hvilken fundamental rolle ritualer får i ulike felleskap med diasporarelatert identitet ¹²⁰. Ifølge Knottnerus er ritualer hverken statiske eller tom for mening, de opererer både på mikro- og flere makronivåer og kan potensielt påvirke alt fra identitet, relasjoner i store eller mindre fellesskap og «*society as a whole, and the world*» ¹²¹. SRT ser altså ikke på ritualer som særegne for religion, men som ordensstrukturer «*hiding in plain sight*» ¹²².

Ritualer som maktforhandlingsarena

Motivasjonen bak det å danne og opprettholde ritualer antas jo å være det at folk har trodd de forenes med en guddom, dens kraft og beskyttelse, men behovet for å holde liv i felles historie og myter har jo også reist kravet om ritualisering. Det vanskeliggjør distinksjonen mellom seder, skikker og ritualer. Catherine M. Bell på sin side, ser på ritualiserte handlinger som arenaen der et maktforhandlingsspill finner sted i subtile eller åpenbare ritualer ¹²³. Både det historiske, og det forhandlende aspektet ved ritualet som vel påpeke gjør at de virker som et identitetsbeskyttende rammeverk der tradisjon og minner om fortiden bevares gjennom endringene i samfunnet ¹²⁴. Forhandlingen Bell peker på har å gjøre med at den sammenheng der dogmer, etikk eller ideologier virker i, er utslagsgivende for om ritualer evner å virke etter sitt formål ¹²⁵. Individenes og gruppenes verdenssyn og selvoppfatning stadfestes jo nettopp idet disse stadig kontekstualiseres ¹²⁶. Bell kaller dette den enkeltes «*contextual ground*» ¹²⁷. Ens posisjon i verden innrammes igjen og igjen gjennom samfunnsendringene og det er i den kulturelle ritualiseringsprosessen, slik Bell kaller arenaene og maktforhandlingsspillet at denne kalibreringen skjer. Arenaer er hva man gjør, men det det mekles en om ligger skjult i de ritualiserte handlingene. Ritualer, seder og skikker da er tilknyttet trodsdelen. De innkapsler historier, etikk eller ideologier som aksepteres eller forhandles i selve innlevelsesprosessen, i

¹¹⁸ J. David Knottnerus, *Ritual as a Missing Link: Sociology, Structural Ritualization Theory, and Research* (Boulder, Colo: Paradigm, 2011), 3.

¹¹⁹ Aksel Tjora, *Hva er fellesskap*, Hva er 63 (Oslo: Universitetsforlaget, 2018), 21.

¹²⁰ Tjora, 40.

¹²¹ Knottnerus, *Ritual as a Missing Link*, 5.

¹²² Erin Vearncombe mfl., *After Jesus before Christianity: A Historical Exploration of the First Two Centuries of Jesus Movements*, 2021, 267.

¹²³ Catherine M. Bell og Diane Jonte-Pace, *Ritual theory, ritual practice* (New York: Oxford University Press, 2009), 8.

¹²⁴ Bell og Jonte-Pace, 118.

¹²⁵ Bell og Jonte-Pace, 8; «contextual - ordnett.no», åpnet 18. mars 2022, <https://www.ordnett.no/search?language=no&phrase=contextual>.

¹²⁶ Bell og Jonte-Pace, *Ritual theory, ritual practice*, 8.

¹²⁷ Bell og Jonte-Pace, 8; «contextual - ordnett.no».

søken etter legitimering og posisjon, status og makt, forklarer Bell ¹²⁸. Sånn sett kan da Bells kulturelle ritualiseringsprosess se ut til å ramme eller forene alle Smarts dimensjoner, men hun tilegner ritualiserte handlinger større sosial dynamikk. Bells kulturelle ritualisering brukes vekselvis med ritualiserte handlinger. Disse inkluderer mer enn kun eksplisitte ritualer.

Et konkret eksempel på ritualer – Jødiske ritualer og identitetsmarkører

Et karakteristisk jødisk ritual er omskjærelsen. Et innvielsesritual, som også har vært en kulturell, etnisk og religiøs identitetsmarkør. Den skiller seg fra de to andre viktige ritualene, grunnleggende for jøder. Overholdelsen av sabbatsdagen og kosherreglene; loven som viser til mat som er lovlig for jøder å spise, men som også henviser til omstendighetene som disse skal inntas i ¹²⁹. De kan sies å være konstitutive ritualer, men ikke nødvendigvis innvielsesritualer, slik omskjærelsen er. De kan heller ikke sies å være tydelige overgangsritualer. En gang utført for aller første gang, dog med en repetitiv kvalitet som omskjærelsen av opplagte grunner ikke innehar. Sabbaten kategoriseres som kalenderritualet, mens kosherreglene er et fasteritual. De kan tenkes å ha en sosial forsterkende funksjon for felleskapet, da de er repetitive ritualer. På hver sin måte har de også respektive valideringsfunksjoner. Med omskjæring for omskårede validert sin inngang i samfunnet. Enten det skjer den åttende dag etter fødselen, eller som konvertitt senere i livet. Den forandrer vedkommendes status fra utenforstående, til medlem. De to andre ritualene, validerer ens tilhørighet på en 'dag til dag' basis. Sosialt, fungerer alle disse ritualene som en offentlig erklæring fra medlemmenes side. De viser at en hører til en bestemt gruppe. Stadfestelsens fysiske eller sanseliggjorte trekk skaper både skiller mellom de uten- og innenfor gruppen, i tillegg til et skille i tid, et 'før-og-nå'. En innvielse fremhever at individets status er forandret og repetitive ritualer vedlikeholder den over tid. En kontinuerlig manifestasjon av ens religiøse, kulturelle og etniske særegenhet gjør de identitetsdefinerende. Disse ritualer er konstante påminnelser av ens gruppeidentitet og har nok vært forbundet med jødisk selvopfatning. Skillet mellom de innenfor og utsidere vises ukentlig og/eller daglig, nettopp på grunn av ritualenes repetitive natur, mens omskjæring var et fysisk religiøst tegn. Samtlige kan tenkes frembrakte gruppemedlemmers hengivenhet, så at gruppetilhørigheten forsterkes. De kan ha satt opp krav til investeringsgraden hos hvert enkelt medlem, og kan og ha bidratt til at gruppens verdier og ideologi kunne internaliseres, og kunne overføres videre.

¹²⁸ Bell og Jonte-Pace, *Ritual theory, ritual practice*, 8.

¹²⁹ Meeks, *The First Urban Christians*, 92; Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse», 3; Gilhus og Mikaelsson, *Hva er religion*, 60.

Disse ritualer anskueliggjør verdssystemet medlemmene handler ut ifra, enten det er religiøst eller om det også skjulte en etnisk, sosial og/eller politisk referanseramme.

Konklusjon

Denne siste kategoriseringen har med hvilken funksjon ulike ritualer har. Hvordan de gjør individer delaktig i bevegelsen. Disse teoriene, modeller og ulike forklaringer belyse på en oversiktlig måte, hvordan de første kristne brukte ritualer og skikker i identitetsbygging. Hvordan det igjen, i så fall utfordret den romerske imperialistiske, den greske kosmopolitiske og/eller de jødiske identitetsidealene.

Smarts dimensjonsmodell vil nok brukes mest av de tre religionsmodellene, men de tas opp mot slutten av oppgaven, i analysedelen. Mens Bielos fire ekspansjonsforklaringer kan virker som flere ulike teorier som egentlig er ulike aspekter av et sammensatt fenomen. Det å belyse hvordan et trossamfunn sprer seg har nok ikke kun en forklaring, så disse kan ikke sees på som ulike og hver for seg. De utgjør hverandre, og kunne også ha blitt delt i to par, med den kritiske og den strukturelle i den første, der rasjonell valgteori er kompatibel med begge. Disse to sees ofte som for funksjonalistiske, fordi de vektlegger det at samfunnet påvirkes av religion fremfor å se den som en av flere deler i menneskets affære, derfor kritiseres de også i forskningsmiljøet. For religion påvirkes minst like mye som den influerer. Linken mellom belønning og religiøs deltakelse blir dessuten altfor simplifiserende, motivasjon for sosial handling er nok mer kompleks enn som så. Disse debattene kan dog ikke uttømmes her.

Den kulturelle og rituelle teori utgjør på sett og vis et annet par også. Enkelte vil hevde at ritualer er en del av kulturen, derfor blir disse teoriene ofte henvises og brukes parvis eller i kombinasjon med hverandre i denne forskningen. Det er nok ingen av dem som kan sies å være bedre enn den andre, men den kulturelle og rituelle teori er nok mest anvendelig for denne forskningen. Dog markedsmodellen henvises til også. Disse fire vil henvises til i ordlag som 'Bielos' teser eller teorier, dog det ikke er hans studier, men utdrag fra forskningsmiljøet.

Disse modeller og teorier er nyttige analyseredskap, men kun til et visst punkt. De kan fort virke reduksjonistisk ovenfor forskningsobjektet, noe leseren bør ha i mente. Valg av tilnærming, teori og metode gjøres med forbehold om at andre, uavvendelig kan vise seg å være bedre egnet til å belyse hva som ifølge kildene, var omstendighetene som førte til religionsskiftet i Romerriket. spørsmålene en forsker velger å stille og like mye det en ikke spør kildene om, påvirkes av samfunnsmessige faktorer, og kan prege slutningene en drar. Dette gjelder denne forskningsoppgaven også.

KAPITTEL 3 – Viktige begreper og den historiske konteksten

Enkelte begreper som brukes i denne oppgaven har ikke kun en mening eller bruk som det er konsensus innen forskningsmiljøene de brukes innenfor. Her vil ikke de problematiseres eller kunne drøftes. Andre begreper forklares fortløpende ved første bruk ellers i oppgaven, eller i teori kapitlet. Her gjengis det først hvordan antikkens mennesker definerte folk utfra primære grupper og så ‘rase’. Deretter religionsbegrepet og overtro slik den ble forstått i antikken. Så, bystatshelligdomskulturen og familiekonseptet, der det antas å være der ritualer oppsto. Avslutningsvis, viktige innholdsbegreper som inngår i realhistorien, hellenismen, *greeknes*, romaniseing, *paideia* og sist om æres kultur ¹³⁰. I den forbindelse må det has i mente at en del av disse er teoretisk konstruerte og gjengir ikke nødvendigvis hvordan antikkens mennesker oppfattet seg selv og sitt miljø eller at det er konsensus om deres bruk og betydning i dag. De brukes nok ikke så ofte gjennom teksten, men bør nok has i mente gjennom oppgaven.

Primære grupper – fødsel og opprinnelse som identitetsmarkører

Andre identitetsteoretikere vil da påpeke det at opprinnelsessted, stammetilhørighet og territoriet er identitetsmarkører som gjerne forsterkes når et sånt fenomen som sosialt kaos skjer, slik Taussig oppgir skjedde som en konsekvens av Alexanders erobringer. Philip Francis Esler, angir at romerne forholdt seg til menneskegrupper, som grekere før dem, ved å identifisere og kategorisere dem utfra opprinnelsessted ¹³¹. I Middelhavsverden viste blant annet språk etniske gruppetilhørighet ¹³². Romerne klassifiserte folk utfra forfedrenes opphavssted, deres geografiske og etnisk tilhørighet, uansett om individet hadde bodd der selv eller ikke, akkurat som grekerne ¹³³. En identitetsmarkør de også koblet sosial status til. Romerne arvet også et antagonistisk selvbylde grekere hadde ovenfor barbarer. I denne dualistiske verden, var deres sivilisasjon, ‘høykulturen’, mens andres var primitive eller mer lavtstående ¹³⁴. Historie og minner om felles aner la nok også premisser for ens tradisjoner og skikker, og kanskje aller viktigst her; ens tilknytning til en bestemt religion.

¹³⁰ Erik Lund, *Historiedidaktikk: en håndbok for studenter og lærere*, 5. utg. (Oslo: Universitetsforlaget, 2016), 20.

¹³¹ Philip Francis Esler, *Conflict and identity in Romans: the social setting of Paul's letter* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 62–63; Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse», 3.

¹³² Neufeld og DeMaris, *Understanding the social world of the New Testament*, 4; Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse», 3.

¹³³ Esler, *Conflict and identity in Romans*, 63.

¹³⁴ Judith Perkins, *Roman imperial identities in the early Christian era*, Routledge monographs in classical studies (London; New York: Routledge, 2009), 18, 25.

Etnisk identitet og forholdet til religion

Noe forskningslitteratur bruke begrepet 'rase', andre etnisitet eller etnisk. Inger Furseth og medforfattere oppgir at begge er sosialkonstruerte former for kollektiv identitet, med en faktisk eller innbilt tilknytning til en gruppe basert på «kulturelle, religiøse, nasjonale og subkulturelle elementer»¹³⁵. Det er denne kollektive identiteten som kobler seg til religionen. Gilhus og Mikaelsson mener at antikkens mennesker antok «at gudene var lik menneskene», så de lagde gudestatuene, «hver rase i en form som lignet deres egen»¹³⁶. Jonathan M. Hall på sin side, påpeker at Herodotos skrev at i motsetning til grekere var det ikke andre folks skikk å reise statuer, altere eller templer, og at andre folk ikke forholdt seg til antropomorfe guder slik grekere hadde for vane¹³⁷. Ved å konkretisere religiøse skikker og sammenligne de med andre folks, tror Hall at grekere søkte å få egen kultur til å virke mindre uensartet grekere imellom¹³⁸. Det er nemlig i vekselvirkningen av selvbetegnelser; hvem en selv er og hva de andres annerledeshet er, at ens selvbildet dannes og forsterkes, medgir Agnes Choi¹³⁹.

I NT brukes 'ἔθνος'; *ethnos* om en folkemengde, «en gruppe mennesker som sammen utgjorde en nasjon», et folk, men også i betydning ikke-jøder; hedninger, inkludert ikke-jødisk kristne¹⁴⁰. Begrepet bærer dessuten en religiøs betydning som angir at de er uten samfunn med Gud uten pakten eller loven; jødernes Gud JHVH; *Jahve*, vel å merke,¹⁴¹. 'ἔθος'; *ethos* er skikk, sed og vane og kan forklare Herodotos bruk, og/eller Halls tolkningen av ordet, som kan sies peker til 'et folk'¹⁴². Malen for 'ekte' eller 'riktig' måte å praktisere religiøse skikker og sedvaner, skilte mellom 'riktig kultus' og 'overtro', men fungerte som identitetsmarkørene som vise ens tilhørighet til et folk også¹⁴³. En oppfatning de første kristne også kan ha hatt.

Religion

Begrepet er omfattende og i behov av en kontekst og peke da på alt fra organisasjoner, et sett med doktriner og praksis, kulturelle særegenheter, den refererer ofte også til en samling myter og historier om en fjern fortid, idésystemer og religiøsitet¹⁴⁴. I den gresk-romerske

¹³⁵ Furseth, Repstad, og Thornye, 273–275.

¹³⁶ Gilhus og Mikaelsson, *Hva er religion*, 86.

¹³⁷ Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, 45.

¹³⁸ Hall, 45.

¹³⁹ Agnes Choi, «Boundary-crossing in Christian Baptism», i *Early Christian ritual life*, red. Richard E. DeMaris, Jason T. Lamoreaux, og Steven C. Muir, 1. utg. (London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018), 75.

¹⁴⁰ Studie bibelen V, ἔθνος (1334) *ethnos*

¹⁴¹ Studie bibelen V, ἔθνος (1334) *ethnos*

¹⁴² Studie bibelen V, ἔθος; (1335) *ethos*

¹⁴³ Rebecca I. Denova, *Greek and Roman religions*, Blackwell ancient religions (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2018), 16.

¹⁴⁴ Gilhus og Mikaelsson, *Hva er religion*, 11.

verden refererte det latinske ordet for religion, som allerede nevnt, til ‘den korrekte’ måten å vie gudene «*proper respect*» på ¹⁴⁵. Når romerne nå erobret så mye av den da kjente verden praktiserte de de «*reciprocal duties*»; en fredsbevarende strategi folk før dem også hadde til vane å gjøre og som gikk ut på å adoptere og tilbe gudene til folkeslagene de erobret, så at gudene beskyttet og begunstige hverandres territorium, mens folkene så seg nødt til å holde fred gjennom vennskapsbånd ¹⁴⁶. Ettersom «*war or peace between two religions*» var ifølge Fustel «*war or peace between two cities*», rette de oppmerksomheten fra separatistiske tanker til sameksistens ¹⁴⁷. Blant annet ble statuer satt opp der guddommen, etter en erobring hadde sitt utvidede domene som et symbol på den politiske alliansen, og det var ikke uvanlig at to eller flere guder ble representert sammen for å bevare ‘*pax romana*’; altså fred i riket ¹⁴⁸.

Politikk og religion var såpass innfløkte i hverandre at det er vanskelig å skulle dra et klart skille dem imellom, medgir Meyer ¹⁴⁹. Religiøs strid kunne utvikle seg til motstand og opprør internt i riket. Den var også de formelle reglene i det politiske spillet; å neglisjere eller fornærme gudene var straffbart og kunne faktisk føre til ens politiske fall ¹⁵⁰. Presise ofringer var da ensbetydende med det å vise gudene rett respekt. Å mislyktes i det, kunne påvirke hele bystater eller imperiet. Å vektlegge riktig handlemåte og korrekt utførelse av ritualer betegnes vitenskapelig som ‘Ortopraksi’ ¹⁵¹. Overtro og kult var da det motsatte av «*doing the right things to achieve the right results*», som jo varselydninger og tolkning av orakler handlet om, hevder Jack David Eller ¹⁵². Det skal ha gitt prester i den gresk-romerske ‘imperiums’ religionen en grunnleggende posisjon ¹⁵³. En religions ulike knyttede grupper omtales som sekter, mens avvikende kretser er kulter og «*a new religion*» ¹⁵⁴

Overtro

Superstitio; ‘*δε [τ] σιδαιμονία*’ er å finne hos , men også Tiberius som skrev om «*the Seleucid king Antiochus*» som søkte å innføre gresk sivilisasjon og avskaffet «*Jewish*

¹⁴⁵ Schwiebert, «Honoring the Divine», 21.

¹⁴⁶ Per Bilde, *En religion bliver til: en undersøgelse af kristendommens forudsætninger og tilblivelse indtil år 110* (Kbh.; [Køge: Anis; [Eksp. DBK, 2013), 47; Numa Denis Fustel de Coulanges, *The Ancient City: A Study of the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome*, overs. Willard Small (Mineola, New York: Dover Publications, 2006), 205–209.

¹⁴⁷ Fustel de Coulanges, *The Ancient City*, 209.

¹⁴⁸ Fustel de Coulanges, 209.

¹⁴⁹ Meyer, Bekker-Nielsen, og Mæhle, *Antikkens historie*, 138.

¹⁵⁰ Meyer, Bekker-Nielsen, og Mæhle, 138.

¹⁵¹ Michael Stausberg, red., *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*, Reprinted-digital bok (London: Routledge, 2009), 110, <https://doi.org/10.4324/9780203875926>.

¹⁵² Jack David Eller, *Introducing anthropology of religion*, Second edition (London ; New York: Routledge, 2015), 268.

¹⁵³ Meyer, Bekker-Nielsen, og Mæhle, *Antikkens historie*, 138.

¹⁵⁴ Stark, *The Rise of Christianity A Sociologist Reconsiders History*, 25, 33–34.

superstition», men at Hasmoneerne, Makkabeere «*fostered the national superstition, for they had assumed the priesthood to support their civil authority*», angir Eva-Marie Becker ¹⁵⁵. Så at i antikken var ikke kristendom, eller jødedommen før den, ‘religioner’ etter gresk-romerske forståelse, men ‘overtro’, medgir Hägg ¹⁵⁶. Også Plinius ‘den yngre’ som levde mellom 61-112 evt. brukte ‘*Superstitio*’ om de kristne i et brev til Keiseren Trajan ¹⁵⁷. «*Neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est; quae videtur sisti et corrigi posse*»; «*It is not only the towns, but villages and rural districts too which are infected through contact with this wretched cult*», og i «*Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam et immodicam.*»; «*I found nothing but a degenerate sort of cult carried to extravagant lengths*» ¹⁵⁸. På engelsk blir ‘*superstitionem*’ og ‘*superstitionis*’ oversatt til ‘*cult*’. Plinius brev gjengir på norsk i Häggs bok. Den viser romerstatens holdning ovenfor de kristnes ‘overtro’:

Det ble forelagt meg et anonymt anklageskrift som inneholdt mange navn. Jeg har ment at de som nektet å være eller å ha vært kristne burde løslates. Det samme burde gjelde for de som påkalte gudene med de ord som jeg dikterte og ofret røkelse og vin til det bilde av deg [keiseren] som jeg hadde befalt skulle bringes inn sammen med gudebildene og som dessuten forbannet Kristus. Til slike ting sies det at det er umulig å tvinge de til som virkelig er kristne. Andre som var blitt nevnt av angiveren, sa at de var kristne, men benektet det senere. De sa at de nok hadde vært det en gang, men hadde holdt opp, noen for tre år siden, andre for enda flere år siden, enkelte til og med for tjue år siden. Også alle disse tilba både ditt bilde og gudebildene og forbannet Kristus. Men de forsikret at deres forbrytelse – eller rettere feiltakelse – gikk ut på at de pleide å komme sammen før soloppgang på en bestemt dag og under vekselsang synge en hymne til Kristus liksom til en gud. I tillegg forpliktet de seg ved ed, ikke til noen slags forbrytelse, men til at de tvert imot ikke skulle begå tyveri, ran eller ekteskapsbrudd. De forpliktet seg også til at de ikke skulle bryte sine løfter eller å nekte å ha mottatt gods som var betrodd dem, når dette igjen ble avkrevd dem. Etter dette hadde de hatt for skikk å gå fra hverandre for så atter å komme sammen for å innta et ganske enkelt og uskyldig måltid. Men dette siste hadde de holdt opp med etter at jeg utstedte mitt edikt, hvor jeg i overensstemmelse med dine befalinger nedla forbud mot sluttede foreninger. Derfor anså jeg det for desto mer nødvendig å utspørre to slavinner som kaltes «tjenerinner» (diakoner) om sannheten, til og med ved anvendelse av tortur. Jeg fant ingenting annet enn en skammelig og grenseløs overtro.

Plinius skriver også at gresk-romerske religiøse ritualer hadde en gjenoppblomstring i perioden både i form av tempelbesøk og i ofringer av dyr, hvorpå kjøttet senere ble solgt på

¹⁵⁵ Eve-Marie Becker, *The birth of Christian history: memory and time from Mark to Luke -- Acts*, red. John J. Collins, The Anchor Yale Bible reference library (New Haven: Yale University Press, 2017), 56–57.

¹⁵⁶ Hägg, *Oldkirken kristendommen i Romerriket 30-395*, 31.

¹⁵⁷ Olivia Elder og Alex Mullen, *The language of Roman letters: bilingual epistolography from Cicero to Fronto*, Cambridge classical studies (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 4.

¹⁵⁸ Jeffrey Henderson, «The Letters of Pliny: Book X: Letter XCVII», Loeb Classical Library, åpnet 3. mars 2022, https://www-loebclassics-com.ezproxy.uio.no/view/pliny_younger-letters/1969/pb_LCL059.291.xml.

markeds plassene ¹⁵⁹. Barbette Stanley Spaeth hevder at Plinius skal ha ment at kristne avvek fra disse offerritualer, og satte seg derfor i konflikt med offentlig religion, og kommersielle interesser ¹⁶⁰. Ikke nok med det, Spaeth mener at Plinius karakteriserer de kristnes religiøse praksiser med feminiserende termer; ‘fordervet’ og ‘overdreven overtro’ som romerne assosierte med kvinners ‘svake’ natur ¹⁶¹.

Familie og husholdskonseptet

I antikken var husholdet basert på slektskap- og ekteskapsforbindelser, men som regel var den ‘interrelasjonell’ ¹⁶². Økonomiske og materielle aspekter avgjorde ofte både det sosiale grunnlaget og funksjon til ‘familien’, så både slaver, venner; patroner og klienter, nært knyttet til ‘familien’, men som ingen var i slekt med, var i ytre kretser av det antikke husholdet ¹⁶³. Det er dette som var ens primær gruppe og utgjorde ens og sikkerhetsnett ¹⁶⁴.

Bystatshelligdomskulturen

«*There was among the ancients a very definite and a very vivid belief*» om at hver bystat hadde sin egen guddom, at disse engasjerte seg i menneskers hverdagsliv og var også ytterst involvert i krigføring på vegne av folket i bystatshelligdomskulturen, forklarer Numa Denis Fustel de Coulanges ¹⁶⁵. Det var ofte ens «*ancestors*», prominente folk og bystatens velgjørere, som militære helter eller bystatens grunnleggere, som ble tilbedt og ble ‘familiens’ beskyttere først, men ble så «*the domestic gods and the city-protecting divinities*», angir Fustel ¹⁶⁶. Derfor var religiøs tilhørighet i antikkens greske og italienske byer geografisk og etnisk determinert. Religion før kristendommen «*was absolute master, both in public and private life; where the state was a religious community*» ¹⁶⁷. I bystatsæraen produserte den eldre helligdomsreligionen lover som regulerte all rettslige saker som arv og eiendom, samt alt annet mellommenneskelig forhold, bortsett fra «*principles of natural equity*» ¹⁶⁸. Den hadde ingen gudgitte normer eller moralsk kompass for folket, som i jødedom og/eller kristendom, angir Meyer ¹⁶⁹. Da Grekere og romere knyttet politikk og religion til husstanden,

¹⁵⁹ Barbette Stanley Spaeth, red., *The Cambridge companion to ancient Mediterranean religions*, Cambridge companions to religion (New York: Cambridge University Press, 2013), 181.

¹⁶⁰ Spaeth, 181.

¹⁶¹ Spaeth, 287.

¹⁶² Halvor Moxnes, *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, 2003, 2–3.

¹⁶³ Moxnes, 2–3.

¹⁶⁴ Moxnes, 3.

¹⁶⁵ Fustel de Coulanges, *The Ancient City*, 209.

¹⁶⁶ Fustel de Coulanges, 35, 148, 389.

¹⁶⁷ Fustel de Coulanges, 389.

¹⁶⁸ Fustel de Coulanges, 389.

¹⁶⁹ Meyer, Bekker-Nielsen, og Mæhle, *Antikkens historie*, 138.

patron-klientorden og kollegiale organer, alle konstituerende i bystatene, og så imperiet, kan religion uten 'ortodoksi' gjort retorisk evne, tungtveiende i det offentlig, til dens etterstrebelser¹⁷⁰. Alt i tidlig bystatshelligdomstid var religion ensbetydende med statsanliggende og ført til en kamp om å styre gudenes tegn, manipulere varselstydere og politiske utfall, for å forhindre konsuler eller pretorer i å legge frem folkevennlige lovforslag for eksempel, angir Meyer¹⁷¹.

Hellenismen

Hellenistisk periode betegner gresk makt og innflytelse og knyttes til tiden fra Aleksander til Augustus ca. år 31, inkluderer da makedonsk militær og politisk ekspansjon, men utenom erobringprosessen går begrepet 'hellenisme'; når ikke brukt i arkeologi og politisk historie forbi til et lengere periode¹⁷². «*Hellas, som er den græske betegnelse for Grækenland*» var den dominerende kultureksportøren, med en ekspanderende homogeniseringseffekt på kulturene i den daværende verden, angir Per Bilde¹⁷³. Aleksanders rike ble kosmopolitisk, mens bystatene og småkongedømmene ble multikulturelle, derfor gjengis tiden fra 300 fvt. som en kulturell sammensmelting av øst og vest¹⁷⁴. Persene utøvde «*en betydelig indflydelse i Grækenland*», og Alexander prøvde «*at forene græsk og persisk kultur*», makedonerne og grekerne utviklet enhetskulturen persene la grunnlag for, før de hellenistiske områdene endte hos romerne¹⁷⁵.

'Greekness'

Ordet peke på det gresk identitet gjennomgikk i møte med romersk overherredømme, forklarer Suzanne Saïd¹⁷⁶. Hellenere begynte å vektlegge egen opprinnelse, især avstamningen de hevdet var de opprinnelige hellenske stammene, forteller Perkins¹⁷⁷. Konseptet 'greekness' hos den greske historieskriveren Herodot, bygger på gresk egalitet; språk, skikker, slektskap og sånn, ifølge Jonathan M. Hall, men også grekernes fremheving av ulikhet fra antagonister som 'barbarer', især religiøse seder og skikker¹⁷⁸.

¹⁷⁰ Eivind Heldaas Seland, *Antikkens globale verden Asia, Europa og Afrika før islam* (Kristiansand: Portal, 2015), 208.

¹⁷¹ Meyer, Bekker-Nielsen, og Mæhle, *Antikkens historie*, 138.

¹⁷² Bilde, *En religion bliver til*, 41.

¹⁷³ Bilde, 41.

¹⁷⁴ Meyer, Bekker-Nielsen, og Mæhle, *Antikkens historie*, 248; Räisänen, *The rise of Christian beliefs*, 21.

¹⁷⁵ Bilde, *En religion bliver til*, 42, 43.

¹⁷⁶ Perkins, *Roman imperial identities in the early Christian era*, 18.

¹⁷⁷ Perkins, 19.

¹⁷⁸ Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, 44.

Romanisering

I lys av at romerne, selv skal ha vært i en helleniseringsprosess fra ca. 200 fvt., og utover keisertiden vært hellenismens fremste kultureksportører, blir hellenisme ifølge Bilde «*dels de hellenistiske riger dels Det Romerske Imperium*»¹⁷⁹. Den kulturelle og sosiale kontinuiteten forblir, mens det politiske bruddet markeres av enkelte ved å anvende ‘romanisering’ fremfor hellenisering sånn ca. etter Augustus, derfor knytter begrepene hellenisering og gresk-romersk seg både til romersk imperialistisk identitet og den romerske perioden etter 31 fvt.¹⁸⁰. Da den er innfattet i hellenismen, hender det at ‘romanisering’ uteblir fra litteraturen, ikke i samtiden dog. Historikeren Tacitus skrev at Gnaeus Julius Agricola; guvernør i Storbritannia fra 77 til 85 evt., promoterte romersk identitet blant Storbritannias elite, medgir Beard¹⁸¹. Først, ved å sørge for at provinselitens sønner ble utdannet i «*liberal arts*» som var forbeholdt frie, intellektuelle romerske borgere, som også skal begynt å kle seg i toga, benyttet seg av romerske bad og arrangert banketter, og gjort det på gresk-romersk vis.¹⁸² «*They called it, in their ignorance, "civilisation", but it was really part of their enslavement*», skal Tacitus ha ment, hevder Beard¹⁸³. Identitetsmarkørene Tacitus gjengir er hverdagslige og på tross av hån, evner han å avsløre bade- og måltidskulturen som mer enn kulturelle impulser, men ren «*romanizing force*»¹⁸⁴. Spredningen av gresk kultur og språk, romersk politisk administrasjon og veibygning og sikkerheten som ren romerske hæren stod for gjorde reising både enkelt og trygt, så imperiet var nok ‘et ordnet system’, sammenlignet med tiden før¹⁸⁵.

‘Paideia’

Utdanningstradisjonen startet da et handelsnettverk blant ‘før-doriske’ riker med et felles skrift og historie i Anatolia, Kreta og Hellas begynte; etter at Dorianernes ankom fastlandet å utvikle felles identitetsmarkører rundt bystaten, hevder Mack¹⁸⁶. ‘Paideia’; gresk for utdanning, innebar en intellektuell gresk tradisjon som vektla retorisk og litterær evne brukt i tidligere gresk kultur, og som Judith Perkins plasserer fra det femte og fjerde århundre fvt.¹⁸⁷.

¹⁷⁹ Bilde, *En religion bliver til*, 42.

¹⁸⁰ Bilde, 42.

¹⁸¹ Mary Beard, *SPQR: a history of ancient Rome*, First edition (New York - London: Liveright Publishing Corporation, a Division of W.W. Norton & Company, 2015), 495.

¹⁸² Beard, 495.

¹⁸³ Beard, 495.

¹⁸⁴ Janet DeLaine, «Recent Research on Roman Baths», *Journal of Roman Archaeology* 1 (1988): 11, <https://doi.org/10.1017/S104775940000996X>.

¹⁸⁵ Abraham J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, 2nd ed. (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 62.

¹⁸⁶ Burton L. Mack, *Myth and the Christian nation: a social theory of religion*, Religion in culture: studies in social contest and construction (London ; Oakville, CT: Equinox Pub. Ltd, 2008), 101.

¹⁸⁷ Perkins, *Roman imperial identities in the early Christian era*, 19.

De mest signifikante er nok tale; 'logos' og overtalelse; 'peitho', men visdom; 'sophia'; dømmekraft; 'themis' var også viktige dyder, i tillegg til likhet; 'isotes' og da med tanke på rettigheter; 'isonomia'¹⁸⁸. Forventningen om at dydene skulle brukes i det offentlig, især politikken ble et felles «*cosmopolitan Greek identity*» de første tre århundrene, angir Perkins, og definerer det som en eliteidentitet¹⁸⁹. «*Middelhavets forenende geografi, Det Romerske Imperiums relativt sikre ydre grænser og indre tryghed efter Augustus, bygningen af stadig bedre veje*» var homogeniserende elementer, mener Bildet¹⁹⁰. Om de var fredsbevarende nok er jo spørsmålet. Aleksander og hans etterfølgere skal ha basert seg på lokale maktstrukturer, og dannet ingen ny form for statsdannelse¹⁹¹. 'Paideia' var nok ment å forene elitene rundt omkring i imperiet, samtidig som denne 'overlegenhet' ikled ferdigheter og kunnskap, kunne legitimere elitens dominans¹⁹². Romerne skal nemlig ha sendt ungene sine til Etruria for å lære spådomskunsten; etruskernes religiøse skikk, som en del av deres utdanning og opptrening, sånn som de senere skal ha sendt dem til Athen, angir Grummond og Simon¹⁹³. Meyer at det var kulturelle likheter mellom elitene, på tross av makt og politisk rivalisering, derfor kaller nok Bildet det romerske styresettet ovenfor de lokale makthaverne «*en ensartet administration*»¹⁹⁴. En god nok identitetsdannende strategi som kunne bevare freden makthavere imellom var jo viktig å ha. Enkelte oppgir at slaver også hadde tilgang på utdanning, mens andre fastholder at *paideia* var forbehold aristokratiet, fordi formålet var å tilegne seg kunnskap om hvordan få guddommenes hjelp i å lede hærer i felten¹⁹⁵. Den jevne borgeren så seg nødt til å praktisere 'romerskap' ved å ta del i bade- og /eller måltidskulturen. Mens motivasjonen for å lære hvordan gjennomføre religiøse ritualer korrekt, kan ha blitt en del av det romerske religiøse konseptet; dog kanskje mest særegen for oligarkiet.

Æres kultur

Den viktigste sosiale verdien i antikkens verden, ifølge Neufeld og DeMaris, var ære¹⁹⁶. Å søke ære og unngå skam, og da selvfølgelig den offentlige sorten, var en gjennomgående dagligdags sosial affære. Da ens status og potensiale i den sosiale sfæren skal ha blitt rangert

¹⁸⁸ Mack, *Myth and the Christian nation*, 101.

¹⁸⁹ Perkins, *Roman imperial identities in the early Christian era*, 19.

¹⁹⁰ Bilde, *En religion bliver til*, 47.

¹⁹¹ Meyer, Bekker-Nielsen, og Mæhle, *Antikkens historie*, 255.

¹⁹² Perkins, *Roman imperial identities in the early Christian era*, 25.

¹⁹³ Erika Simon og Nancy Thomson De Grummond, *The Religion of the Etruscans* (Austin: University of Texas Press, 2006), 21.

¹⁹⁴ Meyer, Bekker-Nielsen, og Mæhle, *Antikkens historie*, 248; Bilde, *En religion bliver til*, 47.

¹⁹⁵ Simon og Grummond, *The Religion of the Etruscans*, 21.

¹⁹⁶ Neufeld og DeMaris, *Understanding the social world of the New Testament*, 5.

gruppevis var ærebestrebelse som gjennomsyret alle sfærer oftest kollektiv ¹⁹⁷. Gruppementalitet preget sosial anseelse. Slik evnet jo romerne å gjøre 'imperieidentiteten' til 'et aspirasjonsmål' i alle samfunnslag og ikke en bestrebelse kun blant eliten ¹⁹⁸. Romerne trengte visst ikke å påtvinge imperiets kulturelle normer eller utrydde lokale tradisjoner blant de erobrede, ikke at de hadde evnet det om de så ønsket det, mener Beard ¹⁹⁹. Prestisje ble promotert som imperiets romerske identitet. Idealet om å gjøre ting «*the Roman way*», og det Tacitus hånet som den såkalte "*civilisation*" var jo i stor grad gresk, tatt i betraktning hvor mye romerne selv tok til seg av hellenerne ²⁰⁰. Det skimter en viss overlegenhet; den sosialkonstruerte idéen om en gruppers superioritet og virtuositet. Ens selvbildet og tilhørighetsbehov gjør nok at en søker å tilhøre den mest prestisjefulle krets eller forsvare ens egen gruppe. I selvkategoriseringsteorien er det å forsvare ens selvbilde, person og integritet. Ære kan nemlig også være alias for autoritet, legitimering og makt. Å bygge identitet har nok med å bygge ens ukrenkelighet og innebærer bevaring av identitetsmarkører, sånn som ens språk, tradisjoner og med det, religiøs tradisjon og identitet. Som da ofte innkapsles enten i skikker, sedvaner og/eller ritualer.

¹⁹⁷ Neufeld og DeMaris, 5.

¹⁹⁸ Beard, *SPQR*, 496.

¹⁹⁹ Beard, 496.

²⁰⁰ Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, 45; Beard, *SPQR*, 495.

KAPITTEL 4 - Jødedommen og bakgrunnen til de aller første kristne

I forskningsmiljøet er det konsensus om at enkelte hendelser i jødisk historie skiller dem fra andre folk og var utslagsgivende i dannelsen og bevaring av deres identitet og religiøse uttrykk. Det Babylonske eksilet og tilbakevendingen til Jerusalem i årene 586–538 fvt. var et slik paradigmeskift ²⁰¹. Det var her det jødiske folket ble delt i fraksjoner. En annen hendelse er makkabeeropprøret rettet mot *seleukiderne* i 165-163 fvt.; etterkommerne av Seleukos en av Aleksanders feltherrer som førte til at det selvstyrte jødiske stat ble gjenopprettet i Juda ²⁰².

Det Babylonske eksilet - Jødekrstnes bakgrunn

Før eksilet var Judea erobret og styrt av Egypt, så Babylonia, helt til dens hær ødela byen sensommeren 586 fvt., satte fyr på Templet og endte den jødiske tempelkulten, på grunn av politiske uenigheter jødiske klientkonger og Babylonske herskerne imellom ²⁰³. Ifølge Groth, ble folket i det jødiske kongedømmet delt mellom «den fattige landbefolkningen» som de etterlatte versus de bortførte, hvorav kun få returnerte igjen til Jerusalem ²⁰⁴. Med tiden utviklet disse seg ulikt, blant annet i sitt forhold til guddommen og medfølgende forpliktelser. Likevel, skal alle ha sett på seg selv som jøder, med minnet om eksilet til felles, derfor skal det ha blitt gjort en innsats for å bygge en felles identitet rundt nettopp det, forteller Groth ²⁰⁵.

Datidens profeter og religiøse ledere var visst aktive i denne identitetskonstruksjonen. De står for de første profetiene om Messias, som Jesajas om en fredsfyrste som får Davids trone, og at hans kongerike gjøres fast og hans herreveldet bli stort, derfor trodde jøder flest at det var snakt om en fremtidig politisk leder ²⁰⁶. Prestenes utsagn om at tempelkultens utførelse var unyttig, uten folkets moralske forpliktelse, var deres viktigste bidrag ²⁰⁷. Uten prospekter til å kunne bygge et nytt templet i Babylonia, måtte jødene forandre gudsdyrkelsen sin og omtolke forholdet til Gud. Der ble det lagt mer vekt på studier og bønn som religiøst uttrykk, mens jødernes Gud gikk fra templet i Jerusalem; ergo ha spesifikk geografisk lokalitet til å bli allestedsnærværende, så at ritualene nå kunne utføres hvor som helst, også hjemmet ²⁰⁸. Disse beholdes selv om Templet bygges ved tilbakekomsten og kulten gjenopptas, oppgir Groth, ²⁰⁹.

²⁰¹ Groth, *Jødedommen*, 48.

²⁰² Räisänen, 22; Simon Sebag Montefiore, *Jerusalem: en biografi* (Kbh.: Lindhardt og Ringhof, 2014), 94 (fotnote), 103–104.

²⁰³ Groth, *Jødedommen*, 43.

²⁰⁴ Groth, 13, 43, 48.

²⁰⁵ Groth, 48.

²⁰⁶ Jes.9:6-7; Groth, *Jødedommen*, 44.

²⁰⁷ Groth, *Jødedommen*, 44.

²⁰⁸ Groth, 45.

²⁰⁹ Groth, 46.

Presteskapet står da for det forskere mener, er begynnelsen på 'forsamlingshushkulturen' «*beit kneset*», som på gresk heter 'συναγωγή'; synagoge, påpeker Groth ²¹⁰. Med vishet om at det mangeårige eksilet kunne ha endt i kulturell og religiøs desintegrering, ble hovedprioriteten til det som etter hvert utviklet seg til et teokrati, 'å finne grenser' for jødene, og slik forhindre en mulig assimilasjon ²¹¹. Tjora hevder at enkelte studier viser at det fins frigjøring og likestilling i at minoritetsdiaspora grupper bevarer «egen kultur heller enn å etterape majoriteten» ²¹². Ved å adaptere ritualene konkretiserte de identitetsmarkører som styrket jødisk selvopfatning, og det igjen, tror Groth kan ha reddet jødedom fra utslettelse ²¹³.

Makkabeeroprøret - Jødekristnes bakgrunn

Heikki Räisänen beskriver det jødiske folke som polarisert, delt i «*the Devout*» og «*the Hellenizers*» som det dominante politiske partiet med overherredømme i Jerusalem, noe han mener kommer frem i 1.Makk. 1:11-15 ²¹⁴. Utsagnet «helt siden vi skilte lag med dem,»; altså hedningene, «har ulykke på ulykke rammet oss», impliserer at 'hellenistene' vil å kvitte seg med det han mener er konsekvensene av kulturell segregasjon ²¹⁵. Kongen tillater dem «å følge hedensk lov og rett», samt inngå «en pakt med hedningfolkene omkring» og i et forsøk på å reformere religionen kvittet de seg med enkelte «*distinguishing characteristics*» som «å skjule sporene etter omskjæring», forklarer Räisänen ²¹⁶. Det gikk fredelig for seg lenge, men motsetningene førte til en indre-jødisk maktkamp og kulminerte da Antiokus i 167 fvt. inntok Jerusalem og et alter til Zeus ble reist i jødernes tempel ²¹⁷. Det opphisset «*the Devout*», mens forbudet og medfølgende trusler om dødsstraff som ble satt opp mot å eie Torah-ruller, mot å holde sabbaten, kosherreglene og omskjæring befeste helleniseringsmotstanden ²¹⁸. Forbudet førte til at jøder fra da av ga hendelser i for-, nå- og fremtiden religiøse interpretasjoner, og at jødisk religion og politikk ble sterkt sammenføyret ²¹⁹. Det begunstiget 'Devout-partiet' og fremmet et 'tradisjonell' jødisk identitet basert på nettopp de gamle religiøse skikkene og

²¹⁰ Groth, 45; *Studie Bibelen - Det Nye Testamentet Bind V. Gresk-Norsk Leksikon*, 5-bindsserie, 5.bind (Gjøvik: Hermon forlag, 1996), «συναγωγή» (4243) sun-agōgē.

²¹¹ Groth, *Jødedommen*, 45.

²¹² Tjora, *Hva er fellesskap*, 36.

²¹³ Groth, *Jødedommen*, 44, 46.

²¹⁴ Räisänen, *The rise of Christian beliefs*, 21.

²¹⁵ Räisänen, 21; *Det gamle testamentes apokryfiske bøker: De deuterokanoniske bøker* (Det Norske Bibelselskap, 1989), 1.Makk.1:11, http://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2007082801005.

²¹⁶ Räisänen, *The rise of Christian beliefs*, 21; *Det gamle testamentes apokryfiske bøker*, 1.Makk.1:11, 13, 15.

²¹⁷ Bilde, *En religion bliver til*, 60; Bilde, 21.

²¹⁸ Bilde, *En religion bliver til*, 60; Bilde, 21.

²¹⁹ Räisänen, *The rise of Christian beliefs*, 22.

Moseloven, da det ble oppfattet som en slags motstand, og ble fra da av selve definisjonen på det å være jøde ²²⁰.

‘De fromme’ støttet Makkabeernes hasmoneiske dynasti, men da jødisk selvstendighet ble gjenopprettet rundt år 142 fvt. fikk Juda en ‘prins’ som tok øversteprest embete ²²¹. ‘Devout-partiet’, inkludert fariseerne, var forferdet over at det siste gjenlevende familiemedlemmet tok eierskap over det, og attpåtil søkte å holde det innenfor egen arvefølge ²²². I motsetning til Saddukeerne; prestenes parti med tilhengere fra aristokratiet, var Fariseere med sin ‘folkelig’ tilhengermasse mer kritisk til «presteskapets rolle» og viste derav mer misnøye med denne maktkonsentrasjonen ²²³. Saddukeerne, og mye av den jødiske overklassen med dem, godtok helleniseringen og ønsket et godt forhold til romerne, ettersom de var interessert i å beholde tempelkulten og presteskapet, hevder Groth ²²⁴. I 63 fvt. da Judeas trone skulle få ny avtager, utnyttet den romerske generalen Pompeius kaoset det medførte, tok over dette Makkabeiske territoriet; også kalt *Hasmoneeres*, så at den jødiske selvstyrte regjeringstiden tok brått slutt ²²⁵. Senere innsatte romerne Herodes, som regjerte mellom 37-4 fvt., mens den jødiske religiøse makten falt igjen i hendene på saddukeerne rundt Jesu fødsel, som ikke motsatte seg det som for andre var en klar kulturell overtramp fra romerne ²²⁶. Saddukeernes samarbeid med romerne kan ha ‘skapt’ det eskatologiske læren om ‘krav for renselse’, som det jødiske folket søkte i døperens Johannes omvendelsesdåp, mener Vearncombes og medforfattere ²²⁷.

Jødiske identitetsmarkører

Langtidseffekten disse paradigmeskiftene hadde på jødisk identitet, kan blant annet sees i konverteringskriteriet. Nøyaktig hva det ‘å være jøde’ innebærer, variere noe jødiske grupper imellom, i ulike steder og til ulike tider. Jødisk og hellenistisk kultur var innvevd i hverandre i perioden, opplyser Halvor Moxnes, så at jøder i antikkens Judea og i diasporaen var integrerte i den hellenistiske kulturverden, ²²⁸. Det var dog større ideologiske ulikheter enn geografiske, hevder Crossan ²²⁹. Ifølge Meeks, er det konsensus rundt at ritualene; sabbaten, kosherreglene og omskjæring, som er uttrykk for å holde forskriftene i Moseloven, er ting jøder flest har til

²²⁰ Bilde, *En religion bliver til*, 61.

¹⁹ Räisänen, *The rise of Christian beliefs*, 22.

²²¹ Groth, *Jødedommen*, 51–52, 54; Räisänen, *The rise of Christian beliefs*, 22.

²²² Räisänen, *The rise of Christian beliefs*, 22; Groth, *Jødedommen*, 52.

²²³ Groth, *Jødedommen*, 52.

²²⁴ Groth, 54.

²²⁵ Räisänen, *The rise of Christian beliefs*, 22.

²²⁶ Flavius Josephus, *The Antiquities of the Jews*, *AJ*, 9, 1 (Footnote 23); Groth, *Jødedommen*, 53–54.

²²⁷ Vearncombe mfl., *After Jesus before Christianity*, 193.

²²⁸ Moxnes, *Historien om Det nye testamentet*, 21; Moxnes, *Constructing Early Christian Families*, 239.

²²⁹ Crossan, *The birth of Christianity*, xxiii.

felles og det de kjennes ved ²³⁰. Shaye Cohens studiet om grensesettinger i tidlig jødedom ovenfor omkringliggende kulturer, ifølge Choi, viser at “*becoming a Jew*”, var å holde jødiske lover og praktisere ritualene ²³¹. Ritualenes «*distinguishing characteristics*» skilte jøder ad fra andre, angir Räsänen ²³². Sann som grekernes egen ‘*greeknes*’. Sabbatens ukentlige oppmøtekrav i synagogen, sees på som en sann typisk jødisk identitetsmarkør. Dens habituelle aspekt, er jo så viktig for integreringen, mener Choi ²³³. Dette fordi det er i denne sosiale konteksten at Skriftene leses og læres og minner dem om et felles opphav og tro.

Kosherreglene og fellesmåltider

Uten Templet ble ofringer og medfølgende måltider flyttet fra prestene som administrerte den, over til hjemmene og med det konseptet om det hellige og det profane; prinsippene som deler mellom ren og uren mat, altså det som er tillatt; ‘*kosher*’ og ikke tillag mat; ‘*taref*’ ²³⁴. Den nye praksisen transformerte ritualene. De daglige måltidene minnet om offermåltidet og familiebordet symboliserte alteret, mens fellesmåltidene ble en hellig handling, angir Groth ²³⁵. Et samordnet regelverk foranlediget det å følge forpliktelsene i de daglige ritualer, det var nå gjennom ritualoverholdelsen at individet skulle oppnå helliggjørelse, hevder Groth ²³⁶. Det å avstå fra konkret mat har noe med å vise Jahve hengivenhet. Sosialt har det nok mest med disiplin å gjøre. Prestenes mål med ritene var jo å hindre assimilasjon og da jødernes spisevaner skiller seg fra «nabolandenes kultiske retter», har lærde jøder tolket disse matlovene som et identitetsdannende ritual, angir Groth ²³⁷. Medgangen disse identitetsmarkørene fikk blant hengivende jøder anskueliggjøres i at enkelte makkabeere skal, ifølge Henry Chadwick ha foretrukket å dø fremfor å tvinges til å spise svinekjøtt og slik bryte avholdelsen ²³⁸.

Jøder mente også at offerkjøttet fra offisielle hedenske seremonier som ble servert og spist i medfølgende banketter, i sin helhet var uren for jøder å spise, da de mente hedningene ofret til onde ånder ²³⁹. De avstod fra alt forbundet til det, så at det kan ha ført til at jøder flest ikke spiste med hedninger. Slike bordfelleskap hadde sosial signifikans, så vel som religiøse. Å bygge ens nettverk gjennom foreninger betød og å vise aktelse til dens guddom, derfor mener

²³⁰ Meeks, *The First Urban Christians*, 92; Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse», 3.

²³¹ Choi, «Boundary-crossing in Christian Baptism», 87.

²³² Räsänen, *The rise of Christian beliefs*, 21; *Det gamle testamentes apokryfiske bøker*, 1.Makk.1:11.

²³³ Choi, «Boundary-crossing in Christian Baptism», 87.

²³⁴ 3.Mos.11:3–23, 5.Mos.14:3–21; Groth, *Jødedommen*, 106.

²³⁵ Groth, *Jødedommen*, 106.

²³⁶ Groth, 106.

²³⁷ Groth, 108.

²³⁸ Henry Chadwick, *The Early Church*, Repr, bd. 1, The Pelican History of the Church (Harmondworth: Penguin Books, 1967), 10.

²³⁹ Chadwick, 1:9–10.

Numa Denis Fustel de Coulanges at «*human association was a religion*» i antikken ²⁴⁰. Om nå kun tendensene etter «*Hellenizers*» fortsatt fantes i Jesutid, kan ønsket og evnet til å tilpasse seg sine helleniserte omgivelser ikke ha vært helt fjern for jøder flest. Det er da ikke urimelig å anta at jøder fortsatte å søke innpass i hellenistiske sosiale kretser som foreninger, især handels- og arbeidskollegialiteter etter Makkaberopprøret også. Om ikke assimilasjon, så kanskje noe adaptoring, slik at en eller annen form for bordfelleskap med omskårne var mulig. Disse ritualer gjorde at daværende jøder ble oppfattet som sosial særegne, tilbaketrunkne, ofte sett på med skepsis, møt med fordommer og fiendtlighet. ²⁴¹. Til og med sett på som «*a race apart*», «*in Graeco-Roman society*», hevder Chadwick og ser i dette, tegn på at jøder ikke inngikk kompromisser med det som jo konstituerte tradisjonell jødedom ²⁴².

Omskjærelse som skillet – Proselytter og ‘gudfryktige’

Ritualet spores tilbake til patriarken Abraham og er ifølge jødernes Hellige Skrifter tegnet på pakten *Jahve* gjorde med ham. I tillegg til religiøst symbol, er det en uforanderlig identitetsmarkør knyttet til primærgrupperingene; opprinnelse og fødsel ²⁴³. Ifølge rabbinisk sed er dette ritualet forutsetningen for å ta del i «*the Pesach*» eller «*Passover*» måltidsritualet, da påskeofferet ble tilberedt og spist til minne om da Jahve passerte forbi husene til israelittene natten før deres utfrielse fra Egypt, mens de egyptiske førstefødte ble innhentet av døden ²⁴⁴. Omskjæring er både et tegn på pakten med Gud og et ritual som innviet menn til felleskapet. De ikke født jødisk kunne entre jødedommen som konvertertitt ved å bli fullt innlemmet i det jødiske samfunnet og slik også distingveres fra gudfryktige ²⁴⁵. Hva ‘innlemmet’ innbefattet varierer nok for ulike jødiske grupper, i ulike steder og til ulike tider. Konverteringskriteriene innebærer å vise «*proper respect*», ærbødighet og ærefrykt ovenfor Jahve, «*(almost) exclusively*» ifølge Cohens utsagn ²⁴⁶. Det er dog konsensus om at det som forventes av konvertitter i de aller fleste jødiske retninger, kretser rundt de tre allerede nevnte ritualene; omskjæring, kosherreglene og sabbatsoverholdelsen ²⁴⁷.

²⁴⁰ Fustel de Coulanges, *The Ancient City*, 158.

²⁴¹ Chadwick, *The Early Church*, 1:9, 10.

²⁴² Chadwick, 1:9, 10.

²⁴³ Eric M. Orlin mfl., red., «Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions» (New York London: Routledge, 2016), «Pesach».

²⁴⁴ Orlin mfl., «Circumcision» og «Pesach»; 2. Mos.11:4-7.

²⁴⁵ Shelly Matthews, *First Converts: Rich Pagan Women and the Rhetoric of Mission in Early Judaism and Christianity* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001), 57; Hägg, *Oldkirken kristendommen i Romerriket 30-395*, 23, 25.

²⁴⁶ Schwiebert, «Honoring the Divine», 21; Choi, «Boundary-crossing in Christian Baptism», 87.

²⁴⁷ Meeks, *The First Urban Christians*, 92; Schwiebert, «Honoring the Divine», 21.

På en annen side hevder Chadwick at de 'hengivne' hedningene som oppsøkte synagoger i diasporaen, ble sett som mulige proselytter og ble ofte tatt imot av 'glade' diasporajøder som ikke insisterte på omskjæring som nødvendig for frelse ²⁴⁸. Helleniserte jøder i diasporaen, der det var mange fromme hedninger, kan ha sett det hensiktsmessig å være fleksible med det å omskjære gode synagogemedlemmer, tror Chadwick ²⁴⁹. Fellesskap med proselytter ville nok enkelte av de religiøse lederne i Palestina ha tillatt, men ikke med gudfryktige, vedgår han, da «*God-fearers*» og «*would-be proselytes*», til deres forargelse ikke alltid ble omskåret ²⁵⁰. «*That class of Gentiles who had been attracted to the synagogues without becoming proselytes*» var noe jøder tydeligvis måtte forholde seg til ²⁵¹. Denne jødiske persepsjonen var nok gjeldende for jødekristerne mens det kristne verdenssynet var under konstruksjon.

Mellomledsgruppene – Gudfryktige og proselytter i en kristen kontekst

Malherbe tror Lukas interesse for de gudfryktige, kanskje skyldes at de var fra en høyere sosial status og da en viktig ressurs for sine omgivelser ²⁵². Andre vil argumentere med at selv om det er kjent at noen gudfryktige hadde høyere status enn proselytter flest, blir det helt feil å generalisere ²⁵³. Matthews hevder at noen tolker det til å være Lukas litterære uttrykksmåte; en fiktiv oppfinnelse, mens andre tilkjennevirer at det kan tolkes slik opptil flere ganger, men at tekstens kontekst er behjelpelig til å navigere gjennom mulig tvetydigheter ²⁵⁴. Som adjektiv kan ordet nemlig tolkes som generell fromhet, uten at en konkret gruppe distinktiv fra jøder, peker seg ut. Matthews argumenterer dog for at Lukas bruker de 'gudfryktige' litterært for å vise til en gradvis utvidelse av hvem som skulle inkluderes i frelsesplanen og pakten med hebreernes Gud ²⁵⁵. De 'gudfryktige' var jo allerede innenfor den jødiske sfæren, og det å starte med de etter å ha overholdt nødvendigheten av å forkynne til jødene først, ord Lukas tilegner Paulus i Apg. 13:46, virket noe smidigere enn en brå dreining i misjonsvirksomheten, fra jøde til hedninger. For jødekristerne var det gitt at frelsesplanen kom til jødene først, slik at de fikk anledning til å avvise budskapet', før den kunne gis til utenforstående, altså hedningene. Frelsesplanen er et universelt misjonsoppdrag, som kan sies gjør Jesus-bevegelsen vesensforskjellig fra jødedommen. Kanskje noe utenkelig for den jødiske mentaliteten. Det er det inntrykket Lukas gir leseren idet Peter i Apg.11:17 sa at «Gud har gitt

²⁴⁸ Chadwick, *The Early Church*, 1:11.

²⁴⁹ Chadwick, 1:11.

²⁵⁰ Chadwick, 1:11.

²⁵¹ Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, 64.

²⁵² Malherbe, 30 (Fotnote 4).

²⁵³ Meeks, *The First Urban Christians*, 70.

²⁵⁴ Matthews, *First Converts*, 55–56, 59; Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse», 3, 6.

²⁵⁵ Matthews, *First Converts*, 59; Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse», 6.

dem den samme gave som vi fikk da vi kom til tro på Herren Jesus Kristus, hvem er da jeg, så jeg skulle kunne hindre Gud?». Lukas sløyfer så mellomleddene; gudfryktig og proselytt.

Lukas bruk av mellomleddsgruppen – gudfryktige som overgangsledd

2011-Bibelen bruker «*προσήλυτον*» og «*προσήλυτος*» om proselytt, og i 1930 og 1978/85 versjonene utdypes hva ordet betyr. I Apg.2:11 bruker Lukas 'proselytt' om 'folkemengden' der disse og andre hørte apostlene tale i ulike tungemål på pinsedagen. At det var «både jøder og tilhengere av jødernes tro» der, at de var «jøder eller har gått over til jødedommen og har flyttet hit fra Roma»²⁵⁶. I tillegg bruker Lukas «*προσηλύτων*»; proselytt, senere i Apg.13:43 om de som fulgte etter Paulus og Barnabas i Antiokia; «både jøder og hedninger som hadde sluttet seg til jødernes tro» i 1978/85-Bibelen. «Jødene og av de gudsyndere som hadde tatt ved jødernes tro» i 1930 og «gudfryktige proselytter» i 2011. *Greek New Testament* oversetter «*προσήλυτο*» til «*convert*» eller «*proselyte*», og begge brukes i andre bibeloversettelser²⁵⁷.

Konteksten tilsier at Kornelius kan være «i en faktisk klasse 'gudfryktige'²⁵⁸. Det at «hele det jødiske folk har bare godt å si om» offiseren fra Cæsarea, bekrefter at han er i «en gruppe distinktiv fra jøder», og Peters utsagn om det «å være sammen med eller besøke noen fra et annet folk» for han som jøde, idet han kom til Kornelius hus, der mange «hadde samlet seg» bekrefter også at han ikke ble betraktet som reell jøde, men som 'gudfryktig'²⁵⁹. Lukas bruker også de «omskårne» i Jerusalem versus en «uomskåret», på en generaliserende måte om Kornelius husstand²⁶⁰. Da Peter tok inn hos denne 'uomskåret', spiste sammen med ham og hans familie, gjorde han det som var «forbudt for en jøde» å gjøre; «å være sammen med eller besøke noen fra et annet folk»²⁶¹. Det var det Peters jøde kristne følge klandret ham for. At budskapet ble meddelt og hele husholdet døpte seg, virket uproblematisk påpeker Abraham J. Malherbe²⁶². Lukas spesifiserer ikke om Kornelius var omskåret eller ikke. Han var nok først tiltrukket av jødisk tro. En 'gudfryktig' og uomskåret som selv etter å ha tatt imot det kristne budskapet, forble utilnærmelig ifølge jødisk skikk²⁶³. Lukas bruker både «*προσήλυτον*» og «*προσήλυτος*» om proselytten Nikolaus fra Antiokia i Apg.6:5, men ikke om Kornelius²⁶⁴.

²⁵⁶ Apg.2:11.

²⁵⁷ Goodrich og Lukaszewski, *A reader's Greek New Testament*, Apg.13:43 (Fotnote 119).

²⁵⁸ Matthews, *First Converts*, 55–56, 59; Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse», 3, 6.

²⁵⁹ Apg.10:22, 28; Joselyn Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse i urmenigheten» (Fordypningsoppgave i HIS3090L, Oslo, Universitetet i Oslo, 2020), 6.

²⁶⁰ Apg.11:2-3.

²⁶¹ Apg.10:28; Malherbe, *Social aspects of early Christianity*, 66; Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse», 5.

²⁶² Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, 66; Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse», 6.

²⁶³ Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse», 6.

²⁶⁴ Goodrich og Lukaszewski, *A reader's Greek New Testament*, Apg.2:11 (Fotnote 33), 6:5 (Fotnote 24).

Hvis de gudfryktige nå er en overgangsledd, er det ikke utenkelig at Lukas da presenterer progresjonen fra Peter og Kornelius, mannen først så til kvinnen Lydia og til Paulus, som jo er den han følger videre. Slik ble frelsesplanen anset som 'riktig' for samtidens mennesker mon tro. Med disse to karakterene understrekes jo nettopp hvor langt disiplene her var villige til å bryte med sosiale normer i sin misjon om å utvide frelsesverket. Det var en ting for en jøde å måtte omgås med en ikke-jøde, Kornelius for eksempel, men det var nok noe annet at jødiske menn henvendte seg til en kvinne, især en ikke-jødisk en ²⁶⁵. Lydia kan jo ha vært jøde. Andre kaller Lydia var en 'portens proselytt', de som møttes ved elven utenfor byporten i Philippi ²⁶⁶. Det var tydeligvis ikke noe synagoge der, da det var det første Paulus pleide å oppsøke, og ikke mer enn ti jødiske menn mon tro, som var minstekravet for å få byggetillatelse ²⁶⁷. Meeks mener dog at Lydia er en gresktalende lokalselger fra Tyatira i Asia, overhode i eget hushold av en viss formue, da «*purple was a luxury item*», en hedensk kvinne som hadde sluttet seg til jødedommen, så gudfryktig ²⁶⁸. Av opplagte grunner beskrives ikke Lydia som 'uomskåret' i Skriften, noe som ville ha forenklet ting. Meeks mener hun er en av tre navngitte individer i Skriften som nevnes fordi, de «*have served as hosts or patrons of Paul and his associates*» ²⁶⁹. Både Kornelius og Lydia får hele sitt hushold til å høre, tro og la seg døpe. De presenteres som viktige tilretteleggere for mulige husmenigheter. Lukas understreker Lydias gjestfrihet ovenfor Paulus og hans følge. Det jamføres med tegn på tro, som kan sies er en statusmarkør.

Gresk- og hebraisktalende jøder

I tillegg til tilhengerne og de som hadde gått over til jødedommen i Apg.2:11, fantes det i folkemengden, fromme jøder «fra alle folkeslag under himmelen» bosatt i Jerusalem, og med ulikt «tungemål» ²⁷⁰. Lukas utdyper dette med 'gresk- og hebraisktalende' jøder i Apg.6:1. Forskjellen er at «*the Greeks are the opposite of the Jews*» når en snakker om religion, mens «*because of a distinction of race, the Hellenists are opposed to the Hebrews*», oppgir Paul R. Trebilco og påstår at «*they are deceived who think that the Jews who were scattered among the nations were called Hellenists*» ²⁷¹. Trebilco mener at alle disse var jødekrystne og snakket noe gresk i tillegg til å ha arameisk som morsmål, mens de såkalte 'Hellenists', forstod lite

²⁶⁵ Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse», 5.

²⁶⁶ *Studie Bibelen - Det Nye Testamentet Bind III*, 5-bindsserie, 3.bind (Gjøvik: Hermon forlag, 1996), Apg.16:13.

²⁶⁷ *Studie Bibelen III*, Apg.16:13.

²⁶⁸ Meeks, *The First Urban Christians*, 17, 62.

²⁶⁹ Meeks, 62.

²⁷⁰ Apg.2:5-11; Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse», 4.

²⁷¹ Esther Chung-Kim, Todd R Hains, Timothy George, mfl., red., *Reformation Commentary on Scripture: New Testament VI - Acts*, bd. 6, Reformation Commentary on Scripture (Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2014), Annotations on Acts 6:1.2.

eller ingen arameisk, men snakket kun gresk ²⁷². Hellenistene var opprinnelig diasporajøder, men flyttet i Jerusalem, oppgir han ²⁷³. Theodore Beza, påpeker at ‘*Hellenists*’ og ‘*Greeks*’ er forskjellige. Sistnevnte brukes ofte i kontrast til jøder og refereres også ofte som hedninger av hebreerne, slik Paulus gjør ²⁷⁴. Hvis en forstår Beza riktig, så er sikkert skillet mellom de i Apg.6:1-6, både etnisk og kulturelt. Hellenister kan i større grad ha vært prege av gresk kultur og leveste. Kanskje mer enn de som bodde nærmere ‘den religiøse kjernen’; Jerusalem og templet, men at begrepet ikke eksisterte i de første kristnes samtid. På norsk, er en hellener en fra Hellas; en greker, mens hellenist er en gresktalende jøde ofte med «sterke impulser fra den hellenistiske omverdenen», oppgir Einar Thomassen og Tarald Rasmussen som nevner at de leste Toraens greske oversettelse; «*Septuaginta*» i de fleste synagogene²⁷⁵. Det er nok ikke et skarpt skille mellom diasporaen og Palestina, sistnevnte var også mer eller mindre hellenisert.

Et godt eksempel på det er Timoteus med gresk far, men «født av en jødisk mor», så jøde etter jødisk skikk ²⁷⁶. Han skal ikke ha vært omskåret, så Paulus omskar han «av hensyn til de jødene». Tilsynelatende kan han plasseres både innenfor ‘hellener’ og ‘hellenist’ betegnelsen; da før og etter omskjæringen ²⁷⁷. Til Galaterne skriver dog Paulus at hvis de lar seg omskjære, gagne ikke Kristus dem ²⁷⁸. I samme brev forklarer han hvordan han, Barnabas og Titus stod imot «falske brødre», som krevde greske Titus omskåret ²⁷⁹. Det er forskjell mellom jøder og greker når det kommer til ‘medlemskapskravene’. Paulus kan sies ha ulike verdenssyn, der den ene som angår Timoteus, virker influert av jødisk persepsjon, da han gir akt på jødene. I Titus tilfelle argumenterer han mot kravet til det fysiske tegnet. Det er ikke et jødisk, men heller en ‘hedningsvennlig’ verdenssyn han henvender seg til galaterne med. Det er tegn på en kristen praksis der ritualer brukes som identitetsmarkører. Jødiske ritualer gjennomgår ikke bare forandringer, de til og med forkastes. Slik det virker at Paulus gjør her med omskjæring.

Konklusjon

Både det Babylonske eksilet og makkabeeroppøret kan sies skiller jøder fra andre folk og var utslagsgivende i dannelsen og bevaring av deres identitet og religiøse uttrykk. Dette ser ut

²⁷² Paul R. Trebilco, *Self-designations and group identity in the New Testament* (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2012), 185.

²⁷³ Trebilco, 185.

²⁷⁴ Chung-Kim, Hains, George, mfl., *Reformation Commentary on Scripture: New Testament VI - Acts*, 6:Annotations on Acts 6:1.2.

²⁷⁵ Tarald Rasmussen og Einar Thomassen, *Kristendommen: en historisk innføring* (Oslo: Universitetsforlaget, 2008), 32, 35; Räsänen, *The rise of Christian beliefs*, 21.

²⁷⁶ Apg.16:1-3; Groth, *Jødedommen*, 26.

²⁷⁷ Apg.16:1-3.

²⁷⁸ Apg.5:2.

²⁷⁹ Gal. 2:3-4.

til å legemliggjøres blant annet i omskjæring, kosherreglene og sabbatsoverholdelsen. Studie og bønn, en konsekvens av eksilet og tilpassing fra tempel til forsamlingshuskulturen ble vektlagt også senere. Omskjæring var en klar jødisk identitetsmarkør, kosherreglene viser ikke kun til lovlig mat for jøder, men henviser og til omstendighetene som disse skal inntas i, slik at den har en sosial grensesettende aspekt. Synagogen kretset rundt høytopplesning av Toraen og ble nok også et viktig identitetsbevarende ritual etter forbudet mot å eie slikke skriftruller.

Bordfelleskapet skulle ideelt utøves med ens egne, versus gresk-romerske foreninger der en i større grad måtte forholde seg til andre folk og deres guder. Det regelmessige var viktig for å styrke samholdet og i individets kalibrering. Interaksjonens normative dynamikk kunne vise avvik fra fellesskapsidealet. De jødiske ritualene ble da et definerende rammeverk, og et kulturell bevaringsredskap i en tid av trengsel. Eksilet og opprøret gjorde jødedommen mer flerfoldig og nidkjært. Et tegn på at de evnet å innrette seg ved lignende hendelser.

Folket måtte bidra med moralsk dedikasjon. Tempelkulten og prestenes evne til å utføre ritualene korrekt, var ikke nok. Det kan ha virket forsterkende på forpliktelsesnivået, og økt religionens verdi. Begunstigelsen 'Devout-partiet' fikk kan jo være et tegn på det. Sett på som religiøst og politisk motstand, er det også tegn på disse sfærenes sterke kobling. Til dette føyes forventningene om en politisk leder som utfrir og gjennomretter det jødiske riket, som da forsterket jødernes Messias-tendenser. Gjennom kristne jøder preget det nok ikke bare kristen eskatologi, men deres tolkningstendens, og verdenssyn. Det kan ha vært bestemmende i at de satte sitt litt på en Messias-kikkelse som døperen Johannes og Jesus, i søken på renselse fra religiøst, kulturell og politisk deprivasjon. Gapet er mellom å vise Gud ærbødighet i riktig tilbedelse eller tillatte sosial og kulturell assimilasjon og risikere selvutryddelse, slik enkelte så ut til å oppfatte det. Det skapte et skille mellom såkalte hellenister og fromme jøder.

Ulike grenser og praksis, diverse steder kan ha vært vanlig rundt omskjæring og grenser for bordfelleskap. Det fantes flere distinksjoner jøde imellom, og mellom hedning og jøder som kan ha påvirket; gudfryktige for eksempel. Noe Kornelius og Lydia kan ha vært. De fremmet spredning og ekspansjon i egen hushold. De kan ha vært velstående og navngis kanskje for å gi dem aktelse som mulige velgjørere, da patroner kan ha legitimert Jesus-bevegelsen lokalt i de første fasene. Dog Paulus alltid oppsøkte jødene først, var nok gudfryktige et mykende mellomledd i misjonsoppdraget til hedninger, iallfall ifølge Lukas.

KAPITTEL 5 - Dåpen - De første kristnes innvielsesritual som identitetsskapende

Ordene «βάπτω» og «βαπτίζω» som brukes i kildene betyr å dyppe, dykke, nedsenke, og impliserer både å vaske og rense noe eller noen ²⁸⁰. Renhetskonseptet knyttet seg både til det kroppslige så vel som en kultisk dimensjon. Rituelte renselsesbad skal nemlig ha vært vanlig i eldre religioner. Så, renselsesritualer var allerede mye i bruk i den gresk-romerske verden, før de kristne begynte med sin neddykkingspraksis, dåpen ble deres innvielsesritus, og kanskje en av deres viktigste identitetsmarkør ²⁸¹. Her skal dens kontekst sees på. Så, jødernes holdninger til egen innvielse. Deretter gjengis neddykking kristne brukte som innvielsesritual. og dens negative sider. Så sees den i lys av Johannes omvendelsesdåp og Jesu virksomhet, med et historisk tilbakeblikk på dåpens politiske betydning. Til slutt konkluderes det.

Den hellenistiske konteksten for de første kristnes neddykkingspraksis

Blant jøder kan renselsesregler og renhetskonseptet føres tilbake til Tempels fall, da den renselse som ifølge Groth kun gjaldt prestene eller før folk besøkte Tempel, ble overført til hjemmet og gjaldt vanlige menneskers daglige liv ²⁸². Ifølge Groth skal «de aller fleste jødiske retninger» faktisk ha brukt og krevd renselsesbading, blant annet av proselytter i forkant av innvielsen; omskjærelsen ²⁸³. Jøder var også påvirket av samtidens badekultur.

Både grekere og romere hadde nemlig en offentlig badekultur som ekspanderte takt med erobringer, og var både av kulturell, sosial, politisk og religiøs art ²⁸⁴. Innfløkt i de ulike samfunnssfærene, som annet i antikken. Arkeologiske funn viser dog at romersk badekultur hadde en sen innpass i Israel, sammenlignet med den greske som hadde en jevn kontinuitet i området ²⁸⁵. Så, selv om romerne tok til seg mye fra gresk kultur, var de i jødernes øyne ulike. Grad av makt og voldsbruk kan jo være en forskjell. Det var jo romerne som på opportunistisk vis, utnyttet arverekkestriden i Judea og endte det jødiske selvstyret i 165-163 fvt.²⁸⁶. Mens da Aleksander, som makedonsk; ergo gresk, dog ikke ifølge grekerne, erobret hele Midtøsten i 334–323 fvt. fikk øverstepresten og de eldste, til forskjell, lov til å lede Jerusalem og dens omegn, «som en slags tempelstat», forteller Groth ²⁸⁷. De tre nevnte jødiske ritualer som skal

²⁸⁰ Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, 1. ed (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2009), 60; *Studie bibelen V*, «βαπτίζω», (823) Baptízo.

²⁸¹ Choi, «Boundary-crossing in Christian Baptism», 75.

²⁸² Groth, *Jødedommen*, 106.

²⁸³ Groth, 181; Bilde, *En religion bliver til*, 110.

²⁸⁴ Vearncombe mfl., *After Jesus before Christianity*, 193.

²⁸⁵ Choi, «Boundary-crossing in Christian Baptism», 80.

²⁸⁶ Räisänen, *The rise of Christian beliefs*, 22; Montefiore, *Jerusalem*, 103–4.

²⁸⁷ Groth, *Jødedommen*, 49.

ha blitt forbudte ved makkabeeropprøret bør derfor has i mente når dåpen studeres her nå, især omskjæring som jo er deres innvielsesritual. Det belyser holdninger de kristne kan ha hatt da de utviklet egne og omdefinerte eksisterende identitetsmarkører som så skilte dem helt fra andre jøder. Noe som kan sies startet i Antiokia nettopp med striden om deres innvielsesritual og Jerusalemmøtet der Jakob anmodet Paulus å ikke vende seg fra Moses ved å unnlate den.

Stefanie Hoss sammenligner Palestina med andre romerske provinser og bekrefter at en mulig jødisk motstand ovenfor romersk badekultur, kan føres til makkabeeropprøret ²⁸⁸. Palestinas sene urbanisering; at den nødvendige infrastrukturen som krevdes for utbygging av romerske bad manglet og at det var en større tilbakeholdenhet mot offentlig nakenhet blant jøder, er faktorer Choi gjengir fra Hoss' funn ²⁸⁹. Jødernes romerske motstand kan også skyldes at bad skal ha blitt bygd rundt tempelet da Jerusalem ble erobret ²⁹⁰. Romersk badekultur kan jo ha vært propaganda, tror Erin Vearncombe og medforfattere, tatt badenes og akveduktens steinarbeid i betraktning, da den virker noe overdrevet, føler de ²⁹¹. Det ha blitt sett på som en underminering av «mikve», jødernes rituelle bad og dens prosedyre ²⁹². Noen jøder mente nok at romernes politiske overmakt krenket tempelkulten og kulturpåvirkningen demoraliserte deres moralske og religiøse uttrykk ²⁹³. Det kan ha dreid seg om «*protests by devotees of the Temple*», som ikke likte ettergivelsene fra den jødiske klientkongen ovenfor romerne ²⁹⁴. I 44 fvt. da Korint ble en romersk koloni, startet de med flere «*water projects*»; Lechaion havnen, offentlige bad og akvedukten fra «*Lake Stymphalus in the Arcadian uplands*» for eksempel ²⁹⁵. Ifølge DeMaris er det tegn på at romerne «*understood the mastery of water as a key indicator of Roman control and influence, as a form of imperialism, as a means of romanizing the environment or world*» ²⁹⁶. «*One of the most prominent strategies by which political rituals define a community of ordered and legitimate power relationships*», kan også Bell bekrefte ²⁹⁷.

Agnes Choi derimot, gjengir Hoss argument om at «*the strong embrace of Hellenistic culture*» generelt var det som førte til jødisk motstand ovenfor romerne, en motstandsiver tror

²⁸⁸ Choi, «Boundary-crossing in Christian Baptism», 80.

²⁸⁹ Choi, 80.

²⁹⁰ Vearncombe mfl., *After Jesus before Christianity*, 193.

²⁹¹ Vearncombe mfl., 191.

²⁹² Groth, *Jødedommen*, 181.

²⁹³ Vearncombe mfl., *After Jesus before Christianity*, 193.

²⁹⁴ Vearncombe mfl., 193.

²⁹⁵ Richard E. DeMaris, *The New Testament in its ritual world* (London; New York: Routledge, 2008), 46.

²⁹⁶ DeMaris, 46.

²⁹⁷ Catherine M. Bell og Reza Aslan, *Ritual: perspectives and dimensions* (New York: Oxford Univ Pr, 2009), 129.

Choi også fins blant jødekristne, og at deres bruk av vann «*at least in part*» kan tolkes som utrykk for religiøs og politisk motstand ²⁹⁸.

Jerusalemøtet – nye grensesettinger og identitetsmarkører

I Jerusalem forhandles det da nye grensesettinger og gruppeidentitet etter at Paulus og Barnabas kom «i heftig strid og diskusjon med» folk fra Judea som hadde forvirret «brødrene av hedensk ætt i Antiokia», så at begge og andre endte med å reise «til Jerusalem» for å drøfte saken «med apostlene og de eldste» ²⁹⁹. Det dreide seg om hedningene måtte følge Moseloven som tegn på hengivenhet, og omskjæres. Jesu bror Jakob, forstander i Jerusalem forsamlingen og andre jødekristne erfarte nok en sterkere kontinuitetstrang med Loven, især-ritualene som tegn på tilhørighet og hengivenhet. Paulus på sin side og Peter akkurat da, så seg ikke lenger underlagt Moseloven, men benektet ikke dens praktiske anvendelse. Et omtolkningsbehov om hvordan vise Gud ærbødighet oppstod ³⁰⁰. I sin tale begrunnet Peter unntaket om omskjæring, med at hedningene hadde fått «Den Hellige Ånd» over seg, akkurat som jødekristne før dem ³⁰¹. Deres fellesoppfatning til da var at denne erfaringsmessige dimensjonen, ikke var tilgjengelig uten jødernes innvielsesritual. Den ble vektlagt blant en del jødekristne, akkurat som i tidligere tider av fromme jøder ³⁰². Dette er en av flere øyeblikk da rituell praksis søkes reformert og jødernes teologiske kontinuitet settes på prøve. Viktige jødiske identitetsmarkører: kosherreglene og omskjæring skulle ikke pålegges hedningkristne, og at Paulus og Barnabas skulle «gå til folkeslagene» og de i Jerusalem «til jødene» ble da bestemt ³⁰³. At hedning- og jødekristne omtales ulikt og at de deler gruppene seg imellom avslører en skillelinje de er innforstått med, mens varianter av Jesusgrupper mer eller mindre aksepteres. Iallfall ifølge Lukas fremstilling.

Hedningene skulle ikke bli jøder, men enkelte jøder tvihold på sine jødiske røtter og identitet. I mangfoldet av religiøse grupper med hver sine meninger som fantes før de kristne, er det særlig to hovedtendenser som er verd å nevne. Matt Jackson-McCabe gjengir den tyske lærde; Ferdinand Christian Baur's inndeling av jødekristne. På en side mener «*Judaists*» at «*it is in vain to be a Christian without being a Jew also*», men i den andre enden er Paulus som representant for «*Gentile Christianities*» som hevder at «*it is in vain to be a Christian if, as a*

²⁹⁸ Choi, «Boundary-crossing in Christian Baptism», 80.

²⁹⁹ Apg. 15:2, 23.

³⁰⁰ Schwiebert, «Honoring the Divine», 21.

³⁰¹ Apg. 11:15.

³⁰² Apg. 21:21; Joselyn Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse i urmenigheten» (Fordypningsoppgave i HIS3090L, Oslo, Universitetet i Oslo, 2020), 5–6.

³⁰³ Gal. 2:9.

Christian, one chooses to be a Jew as well», altså «*Pauline Christianity*»³⁰⁴. Sett slik kan en postulere at ifølge jødekristne som Jakob, skulle omskjæringen i Jesusbevegelsen virke ovenfor hedningkristne som den hadde i jødedommen ovenfor proselytter; et 'synlig' tegn på omvendelse som kunne synliggjøre 'før-og-nå' og 'innen- og utenfor' skillet.

Jesu etterfølger måtte vise sin tilknytning til Gud og tilhørighet i felleskapet gjennom et innvielsesritual, men Jesu virke skapte et brudd med fortidens jødedom og frembrakte nok ulike syn på medlemskapskriteriene og hvordan vise Gud ærbødighet idet som startet som en jødisk sekt. Det skapte tydelig friksjon og fraksjoner etterfølgere imellom. Jesuetterfølgere «*were struggling to understand the meaning of his fulfillment of the law*», mener Philipp W. Rosemann³⁰⁵. Jerusalemmøtet, spørsmålet under drøfting og svaret de kom frem til er sånn sett starten på å definere en kristen identitet. Identitetsforhandling, ifølge Rosemann medfører grensesetting, som innebærer «*defining what one is not*», og da dukke det ofte opp problemer³⁰⁶. Et problem som Paulus begynner å henvise til som 'ιουδαΐζειν' «*Judaizing*»; å «*judaisere*» som tilsier det å «leve som jøde», men det er mer enn som så³⁰⁷. Begrepet knyttes direkte til «*the incident at Antioch*», brukt i Gal.2:14; Paulus brev til Galaterne, oppgir Rosemann³⁰⁸. Lukas nevner brevet sendt til Antiokia fra Jerusalemmøte, og om utsendingene, men ikke om 'prøvelsen'. Paulus forteller at jødekristne splittes mellom de to hovedtendensene igjen, tross vedtekten om å ikke pålegge hedningkristne omskjæring.

Motstanden mot at omskjæringskravet skulle erstattes av et nytt innvielsesritual, kan være en slags kontinuitet av fortidens 'devout og hellenist-striden' jøder imellom. De religiøse lederne i Palestina som ifølge Chadwick, omskjæringsavviket forarget, kan ha vært de samme eller tilhørt den tradisjonelle fløyen jødekristne med 'devout' tendenser. Chadwick hevder jo at Helleniserte jøder i diasporaen var fleksible med omskjæring av gudfryktige og potensielle proselytter³⁰⁹. I jødisk tradisjon ble nemlig de som rensset seg i det rituelle badet 'mikve', også fornyet, slik at det gamle ble lagt vekk, og det impliserer renselse fra syn, påstår Raisänen³¹⁰. 'Mikve' peker jo tilbake på Guds Ånd som svevde over vannet før det tørre land steg opp og symboliserer faktisk opprinnelsestilstanden i skapelsesberetningen³¹¹. For disse, noe mer

³⁰⁴ Matt Jackson-McCabe, *Jewish Christianity: the making of the Christianity-Judaism divide*, The Anchor Yale Bible reference library (New Haven: Yale University Press, 2020), 69, 74–75.

³⁰⁵ Philipp W. Rosemann, *Charred root of meaning: continuity, transgression, and the other in Christian tradition*, Interventions (Grand Rapids, Michigan: William E. Eerdmans Publishing Company, 2018), 66.

³⁰⁶ Rosemann, 66.

³⁰⁷ Rosemann, 66; *Studie bibelen V*, ιουδαΐζειν (2193) ioudaΐzein.

³⁰⁸ Rosemann, *Charred root of meaning*, 66; *Studie bibelen V*, ιουδαΐζειν (2193) ioudaΐzein.

³⁰⁹ Chadwick, *The Early Church*, 1:11.

³¹⁰ Groth, *Jødedommen*, 182; Raisänen, *The rise of Christian beliefs*, 35.

³¹¹ Groth, *Jødedommen*, 182.

‘liberale’ jøder var kanskje tanken, om ikke også praksisen av neddykking ‘god nok’ renselse til å integrere gode, dog ikke omskåret synagogemedlemmer i det jødiske samfunnet ³¹².

De kristnes dåp– nytt innvielsesritual legemliggjøres

For de kristnes del begynte det hele «i Galilea etter at Johannes hadde forkynt sin dåp», både «omvendelse og dåp for hele Israels folk» ³¹³. Ord om «at Jesus fra Nasaret ble salvet av Gud med Hellig Ånd og kraft» «spredte seg over hele Judea», forklarer Peter til Kornelius hushold ³¹⁴. Mens i Rom. 6:1-7 forklarte Paulus dåpen til romerne slik:

Eller vet dere ikke at alle vi som ble døpt til Kristus Jesus, ble døpt til hans død? Vi ble altså begravet med ham da vi ble døpt med denne dåp til døden, for at vi skal leve det nye livet, likesom Kristus ble reist opp fra de døde ved Faderens veldige kraft. Har vi vokst sammen med Kristus i en død som er lik hans, skal vi også være ett med ham i en oppstandelse som er lik hans. Vi vet at vårt gamle menneske ble korsfestet med ham, for at det legeme som er under synden, skulle gjøres til intet og vi ikke lenger være slaver under synden. For synden har ikke lenger noen rett over den som er død.

Dåpen til den etiopiske hoffmannen kan sies illustrere dette. «Hoffmannen sa: «Her er vann. Er det noe til hinder for at jeg blir døpt?» ³¹⁵. Her kan man se at det var et tilfeldig vann de stoppet ved, ikke et bestemt badested knyttet til templet eller en synagoge. Et scenario som minner om Johannes dåp. Slik skapes det en kontinuasjonlinje mellom de ulike bevegelsene og/eller gruppene, men en ser også konturen av en kristen dåpspraksis. En som ikke begrenset seg til Jordanelven og/eller spesifikke vannkilder. Ifølge evangeliet etter Johannes skal nemlig døperen Johannes også døpt «i Ainoen ved Salim, der det var mye vann», men hverken Lukas eller Paulus nevner det ³¹⁶. Noen vil hevde at kristne foretrakk rennende framfor stillestående vann, men det at «her er vann» impliserer at hvilket som helst sted og vann var anvendelig, er det viktigste. Geografiske begrensninger for de kristnes dåp fjernes nemlig. Som da *Jahve*, gikk fra å ha spesifikk geografisk lokalitet i jødernes Tempel til å bli allestedsnærværende.

Vend om og la dere døpe i Jesu Kristi navn, hver og en av dere, så dere får tilgivelse for syndene, og dere skal få Den Hellige Ånds gave. For løftet gjelder dere og deres barn og alle som er langt borte, så mange som Herren vår Gud kaller på.

Slik Peter skal ha sagt det i Apg.2:38. For å nå alle de som er langt borte, er det nyttig at meddelelsen er enkelt for alle og enhver å formidle; ergo, lett å huske. Så, at innvielsesritualet kan ‘fraktes’ og utøves av alle og enhver. Verd å merke at den som vendte om ikke skulle døpe seg selv, men ‘la seg’ døpe, slik at noen andre skulle ta seg av neddykkingen. Den dømte

³¹² Choi, «Boundary-crossing in Christian Baptism», 87.

³¹³ Apg.10:38, 13:24-25.

³¹⁴ Apg.10:38, 13:24-25.

³¹⁵ Apg. 8:36.

³¹⁶ Joh. 3:23.

var så og si passiv i dåpshandlingen. Det er ikke mange detaljer om Filips fremgangsmåte, kun det at «begge to steg ned i vannet, både han og hoffmannen, og Filip døpte ham». Jødisk rensesritual var en selveddykking, fordi den døptes kropp måtte i sin helhet berøres av vannet ³¹⁷. Hvis de første kristne ønsket å følge denne jødiske ritus, kunne hånden til den som døpte ha blitt fjernet før den døpte kom ut av vannet, men uten flere detaljer er det vanskelig å drøfte dette inngående. Det som er verd å fremheve er det at Jesus-bevegelsen hadde døpere som steg ned i vannet med den som skulle døpes, sånn som døperen Johannes ser ut til å ha praktisert ³¹⁸. Begge skiller seg fra en jødisk selveddykking, men også i at både Johannes dåp til omvendelse og de kristnes dåp var engangstilfeller. Det jødiske rensesritualet i 'mikve' var nemlig et repetitivt rituelt bad, da renhet var en kontinuerlig «nødvendig forutsetning for å kunne oppsøke Tempelet», oppgir Groth ³¹⁹. At det 'trengtes' assistanse i begge, kan på en side ha tilrettelagt for sosiale bånd, men på en annen kan forpliktelsesnivået ha vært mer konkret i Jesus-bevegelsen enn i Johannes dåp, som krevde 'kun' omvendelse. Døperrollen gir mest mening i en kontekst der den døpte ikke er i stand til å utføre sin egen renselse, slik at det som ble de kristnes dåp bærer preg av den samme underkastelsen som omskjæring ³²⁰.

Symbolikken om ens død og begravelse impliserer også et mulig krav om å gi avkall på noe; en tidligere livstil, ens politiske ståsted, verdier eller lignende. Paulus tydeliggjør det i formaningen om å ikke la seg «prege av den nåværende verden», men heller forvandles «ved at sinnet fornyes», og det løfte om at de slik «kan dømme om hva som er Guds vilje: det gode, det som er til hans behag, det fullkomne» ³²¹. Å begraves og å få nytt liv, er begge tilfeller der assistanse er uunnværlig. En som gravlegges, må legges ned i jorden av andre, og den som fødes likeså fødes av en annen. Begge symbolene peke på nære relasjoner.

Dåpens negative konsekvenser

I 1.Kor.1:10 alluderer Paulus til at de døpte utviklet en for sterk tilknytting til sine døpere.

noen av dere sier: «Jeg holder meg til Paulus», andre: «jeg til Apollos», «jeg til Kefas» og «jeg til Kristus». Er da Kristus blitt delt? Var det kanskje Paulus som ble korsfestet for dere? Eller ble dere døpt til Paulus' navn? Jeg takker Gud for at jeg ikke har døpt noen andre av dere enn Kristus og Gaius, slik at ingen skal si at dere ble døpt til mitt navn. Jeg har riktignok også døpt Stefanus og hans familie.

Dåpen ble nok også en prøvelse som virket splittende for bevegelsen, derfor formaner Paulus de i Korint om å vise enighet og nevner så dåpen som mulig grunn til strid blant dem

³¹⁷ Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 117.

³¹⁸ Apg. 4:33

³¹⁹ Groth, *Jødedommen*, 181.

³²⁰ Apg. 8:38.

³²¹ Rom.12:2.

³²². Han skriver: «Kristus har ikke utsendt meg for å døpe, men for å forkynne evangeliet, og det ikke med talekunst og visdom, for at ikke Kristi kors skal miste sin kraft» ³²³. I tillegg til å minimere dåpens verdi, omstendighetene rundt den og især døperen, prøver han å få dem til å verdsette, 'Kristi kors', Jesu 'verk' og det Paulus mener at han 'valgte' å utsette seg for. Altså handlingen i all sin enkelhet. For selv om budskapet bør aksepteres bør ikke det skje på grunn av dens overbevisende ord. Han kan med det påståes søke å bryte strukturen korinterne, som del av Jesus-bevegelsen forstod seg selv innenfor. Det minne om antikkens filosofiske skoler, der studentene identifiserte seg med lærernes talekunst og visdom. Paulus vil heller at kristne forenes rundt det han mener er det mest smålig som kan tenkes, nemlig læren om korset ³²⁴. Kristi kors og det at syndenes forlatelse finnes i hans død og oppstandelse, som jo er det dåpen symboliserer, er ifølge Paulus dårskapen som «vil ødelegge de vises visdom», og det som vil gjøre «de klokes klokskap» til intet ³²⁵. Oppstandelsesmyten er erklæringen som skulle vise seg å være 'den ekstreme påstanden' som skilte jesu-etterfølgere fra andre, skal en tro Robin Lane Fox som hevder at den ble både sentral for de kristne, men også eksklusiv for akkurat denne gruppen ³²⁶. «*These stories were very explicit and had no pagan counterpart*», påstår Fox og mener at det er på grunn av at denne frelsesskikkelsen steg 'fysisk' opp fra de døde, og ifølge hans disipler var han også blitt sett av mange ³²⁷. Crossan viet oppstandelsen en del oppmerksomhet i sitt studium og undres over at denne erklæringen skulle ha gjort et utslag, i og med at verken visjoner og/eller åpenbaringer, var ekstraordinære eller helt unike i den hellenistiske verden ³²⁸. Det er likevel et tankekors at bevegelsen som skulle ha blitt lagt til grus med den romerske korsfestelsen og Jesu død ikke skjedde, skriver Crossan forundret ³²⁹. Tvert imot, Jesus følgesvenner som var med ham før korsfestelsen, som interagererte med han over tid begynte å spre budskapet om hans oppstandelse. Dette på tross av å skulle ha sett han bli ført framfor romersk rett, dødsdømt og drept ³³⁰. Ikke en så utenkelig skjebne for dem hvis de insisterte på dette. I den forbindelsen mener Crossan at Jesus instruerte sine disipler i en bestemt livsstil som innfatter både oppdraget og målet og som de forpliktet seg til å

³²² 1.Kor. 1:10-16.

³²³ 1.Kor. 1:17.

³²⁴ 1.Kor. 1:18.

³²⁵ 1.Kor. 1:19, viser til Jes. 29:14.

³²⁶ Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, Repr (New York, NY: Viking [u.a.], 1987), 377; «Robin Lane Fox», i *Encyclopedia.com*, 25. oktober 2021, <https://www.encyclopedia.com/arts/educational-magazines/lane-fox-robin-1946>.

³²⁷ Lane Fox, *Pagans and Christians*, 377.

³²⁸ Crossan, *The birth of Christianity*, ix, x, xi, xviii,17.

³²⁹ Crossan, xxxii.

³³⁰ Crossan, xxi, xxxii, 2.

etterleve, i tillegg til å ta på seg å be og vie andre til det han kaller «*incarnation*»³³¹. Denne 'livstilen' kom da til å bli definisjonen på det å være en etterfølger av Jesus Kristus, hevder Crossan³³². Denne 'personifiseringen' kan innebære å forene etterfølgerne med guddommen, men også manifestere hans essens, slik at «*the historical Jesus*», ifølge Crossan virkeliggjøres av og for de troende; de tar da del i essensen som er idealet som utgjør det høyeste mål for deres streben³³³. De ble oppmuntret til å identifisere seg med Jesus og da han korsfestet, slik Paulus skrev til korinterne i sitt første brev, kapittel 2, vers 2. De skulle finne prestisje i et 'lidende' ideal, være ledet av den Hellige Ånd og aktivt søke Guds visdom og vilje.

Det som også kan deduseres er at denne 'livstilen' som Crossan peker på virker for å ha fått overført den samme nidkjærheten som de jødiske identitetsmarkærene i det at de virker like ufravikelig for kristen som omskjæring, kosherreglen og overholdelsen av sabbaten var for jødene. Ideologien ble knyttet til et moralsk ramme, som jøder jo hadde og var kjent med og preget til flittighet. Nå knyttet den seg til guden og overhodet for deres forening som også ble malen til etterfølgelse. Et 'enkel' budskap kan forene kristne under samme lære. Det for å hindre splittelse i bevegelsen, og utvikling av ulike kulter med avvikende lære fra hoved doktrinen og at nye ledere danner konkurrerende grupperinger. Noe kildene impliserer var et pågående problem og noe Paulus også adresserer i sine brev.

Døperen Johannes omvendelsesdåp og Jesus-bevegelsen

Noe annet som er verd å merke seg, er at Jesus-bevegelsens dåpspraksis ikke hadde kun en designert døper, men at flere ser ut til å påta seg denne jobben til forskjell fra hvordan det var i døperen Johannes virksomhet, som naturlig nok ville ha begrenset den fra å spe seg. Det virker som om de første kristne viker fra denne malen i en tidlig fase. Filip er et eksempel på det. Det er ikke utenkelig at Johannes disipler også dømte. I evangeliet etter Johannes står det jo at Jesu disipler også dømte, men hverken Lukas eller Paulus nevner dette³³⁴. Poenget er at den malen Jesus-bevegelsen anvender virker 'friere' en forgjenger. Noe som kan sies er et resultat av at ikke kun en bestemt person, eventuelt noen få, hadde 'døper-oppgaven'. Dog en ordinasjon ble knyttet til dåpstjenesten i form av at de syv ble ført frem for apostlene, som ba «la hendene på dem», virker de kristnes innvielse ustrukturert og friere³³⁵.

³³¹ Crossan, xxx.

³³² Crossan, xxx.

³³³ Crossan, xxxi.

³³⁴ Joh. 3:26-28, 4:1-2.

³³⁵ Apg.6:6

Et klart bekjennelsesvilkår trer så frem i: «hvis du tror av hele ditt hjerte, kan det skje», og hoffmannen bekjente: «Jeg tror at Jesus Kristus er Guds sønn»³³⁶. Til forskjell ble ikke de som oppsøkte Johannes dåp, døpt til ham slik de kristne døpte i Jesunavn, men heller til et håp om guddommelig intervensjon³³⁷. De som lot seg døpe av Johannes, manglet tilknytning til en sosial struktur. Iallfall en som var konkret nok, med tanke på at det Johannes satte i gang, ble så å si lagt dø idet hovedaktøren var borte. Ifølge Apg.19:4 sa Johannes «til folket at de skulle tro på ham som kom etter ham, det er Jesus», samtidig som Lukas beskriver Jesus som en som gang på gang oppsøkes av folk med klare og konkrete behov³³⁸. «Syke som hadde mange slags plager»³³⁹. Ting som går på et personlig plan. Noe mer subjektive enn kollektive grunner, slik at det kan argumenteres for at døperen Johannes representerte en allment sak, som angikk hele folket; vende seg vekk fra syn og til guddommen, mens Jesus mer det som går på et menneskelig plan. Ting som frelse, helbredelse fra fysiske og psykiske lidelser og/eller såkalte befrielse fra onde ånder³⁴⁰. Altså ren subjektive ting folk søkte for seg selv.

Et historisk tilbakeblikk og dåpens politiske betydning

Samtidig, kan dåpen som startet med døperen Johannes sees på som et politisk uttrykk, Johannes virksomhet som en form for aktivisme og at individer som oppsøkte Johannes dåp i større grad hadde en kollektivistisk politiskbasert motivasjon. Vearncombes og medforfattere er blant de som mener at det som samlet Johannes disipler og etterfølgere var et ønske om å bli satt fri fra fremmed herredømme³⁴¹. Minne om Makkabeer opprøret i år 167 fvt., håpet om en befrier som kunne gjenskape denne ‘gylne tiden’ med selvstyret, var da latent i det jødiske samfunnet³⁴². Jesu samtid; tiden før «det andre tempelets fall», skal ha vært preget av store messiasforventninger, og Groth oppgir at det fortsatte etter det også³⁴³. Blant annet med den jødiske hærføreren Bar-Kokhva, deklartert Messias kun 50 år etter år 70; året da det andre tempelet falt³⁴⁴. Johannes og Jesus var da bare to av flere oppropt til Messias i jødisk historie.

Det kan være flere grunner til at denne tendensen tredde i kraft og, ifølge Groth, eskalerte³⁴⁵. Konteksten omvendelsens dåp og de kristnes neddykkingsritual fins i, kan være grunnen

³³⁶ Apg. 8:37.

³³⁷ Apg.2:38, 19:1-5.

³³⁸ Apg.19:4.

³³⁹ Luk. 4:40-41.

³⁴⁰ Luk. 4:40-41, 8:2,26-55.

³⁴¹ Vearncombe mfl., *After Jesus before Christianity*, 194.

³⁴² Groth, 13, 51–52; Räsänen, *The rise of Christian beliefs*, 21–22

³⁴³ Groth, *Jødedommen*, 94.

³⁴⁴ Groth, 94.

³⁴⁵ Groth, 94.

til at enkelte forskere ser på som det som et tegn på aktivisme. Disse har kanskje det at folk tolket ting utfra et religiøst verdenssyn i mente, som jo mer eller mindre preget perioden. At guddommene ble antatt å involvere seg i menneskers affære, også politikken, slik Josefus for eksempel, skriver om at noen av jødene mente at ødeleggelsen av Herodes hær kom fra Gud, fordi han hadde drept døperen Johannes ³⁴⁶. Johannes sa selv at han ikke var Messias, likevel kan romerne ha sett på ham som en politisk trussel. Han skal blant annet ha lokket med seg flere hundre mennesker til Jordanelven, vekk fra både templet i Jerusalem og de romerske badestedene som fantes der og/ellers i byen ³⁴⁷. Lukas på sin side skriver at «folket gikk nå med forventninger, og alle tenkte i sitt stille sinn at Johannes kanskje var Messias» ³⁴⁸. Denne 'hemmelighetsholdelsen' kan sies bærer preg av frykt for å utale seg. Med tanke på at jødene som alle andre i riket skal ellers og som hovedregel ha full mulighet til å utøve sin religion, kan ha tilbakeholdelsen antas å ha hatt politiske grunner.

Det må has i mente at 'Χριστός', *kristós* som på gresk betyr 'den salvede', 'Mashaiah'; messias på hebraisk, hadde og har politiske konnotasjoner. For jøder flest var jo en Messias en politisk lederskikkelse ³⁴⁹. Det, fordi det er en tittel som innenfor en jødisk historisk kontekst pekte på ledere innsatt av Gud og refererer til tidligere konger, profeter og prester ³⁵⁰. Mens i en eskatologisk, ble tittelen knyttet til en mektig leders komme, som ifølge rabbinerne skulle være av Davids slekt og som skulle gjenopprette Israels kongedømme og storhetstid ³⁵¹. For jøder i denne perioden innebærer det befrielse fra det romerske herredømmet, påpeker Groth ³⁵². Det kan dermed argumenteres for at anvendelsen av denne tittelen i dåpen, sammen med Jesu-navn, i seg selv er et tegn på motstand mot romersk styre. Derfor mener blant annet Choi at de kristnes valg av dåpsritualet og bruken av 'Messias-tittelen' signaliserte klare politiske mål ovenfor romerne, truet jødisk samarbeid med Roma og kompromitterte jødisk tradisjonen ³⁵³. Kanskje derfor omfavnet Jesus-bevegelsen dens greske versjon i tidlig konsolideringsfase. Den språklige barrieren jøder og den helleniserte verden imellom legges på den ene siden ned, men tittelens greske versjon kan ha hatt færre politiske konnotasjoner, om noen i det hele tatt.

Lukas og Paulus hadde kanskje et ønske om å assosiere seg med det som betegnet Jesu og Johannes virke. En allment dimensjon; folket vender seg til *Javhe* og en subjektiv. Jesus og

³⁴⁶ Josefus, *The Antiquities of the Jews*, AJ, 5, 2.

³⁴⁷ Vearncombe mfl., *After Jesus before Christianity*, 193–94.

³⁴⁸ Luk. 3:15.

³⁴⁹ Groth, *Jødedommen*, 94.

³⁵⁰ Groth, 94.

³⁵¹ Groth, 94.

³⁵² Groth, 94.

³⁵³ Choi, «Boundary-crossing in Christian Baptism», 80.

døperen Johannes opparbeidet seg nok en fast følgekrete, forbindelser og verdier som Jesus-bevegelsen kunne benytte seg av. Disse antas å være samme bevegelse, men kanskje er det en kobling noen i Jesus-bevegelsen gjør, rent litterært. I så fall er løftet om oppstandelsen eller et 'nytt liv' og ikke minst det systemskapende begrepet om 'Den Hellige Ånds' virke eller gaver det som kobler disse til Jesus-bevegelsen. Samtidig som at det oppdraget gitt i siste fase av Jesu virke, begynner virkelig å vektlegges etter Apg.2; pinsedagen. Befaling om «at i hans navn skal omvendelse og syndenes forlatelse forkynnes for alle folkeslag, fra Jerusalem av»³⁵⁴. Det ser ikke ut som om Døperen Johannes ga sine etterfølgere et slikt oppdrag om å være 'vitner'. «For Johannes døyte med vann», begynner Lukas beretningen om Jesu etterfølger med, som skulle «bli døypt med Den hellige ånd», og legger sånn sett et lag på det grunnlaget døperen Johannes alt hadde lagt. Det er tegn i kildene på at døy i Ånden og i vann er ulike erfaringer, men de er ofte å finne tett opp mot hverandre. Det vesentlig er at blant de kristne medfølges døyinnvielse av 'Ånden', og det igjen innebærer delaktighet i misjonsbefalingen. Et konkret oppdrag, som fikk en klar universell proporsjon. Så, døyen assosieres med Jesu død og oppstandelse, men i tillegg kobles ritualet med 'Den Hellige Ånds' gaver, som innebærer visdom og kunnskap. Ikke nødvendigvis at en får det der og da, men forventninger om at den døyte skal 'få' eller 'vokse' i innsikt og evne er ilagt i ritualet.

Hvis en derimot betrakter Vearncombes og hennes medforfatteres tolking av Johannes døypraksis, om at jøder trengte en renselse fra det politiske samarbeidet med sine romerske erobrere, samt ydmykelsen okkupasjon innebær, kan den kristne døyen sees på som et politisk ritual, slik Choi også påpeker³⁵⁵. De velger å assosiere seg selv med døperen Johannes, som jo var et omstridt individ i politiske kretser³⁵⁶. Hans omvendelses budskap var grunnlaget og kan ha vært opphav til forestillingen om et nytt liv, 'i Kristus'. Et alternativ til det jødiske og det gresk-romerske. Choi tror at motivet til at de første kristne foretrakk døy som innvielsesritual kan ha vært et ønske om å utfordre romersk makt og jødisk tradisjon³⁵⁷. Choi postulerer jo at døyen kan ha vært en målbevisst rituell handling, anvendt som middel til makt; et politisk ritual, og det andre kaller aktivisme³⁵⁸. Ritualets sanselige trekk bør da vies mer oppmerksomhet enn selve symbolikken³⁵⁹. At renseseskravet begrenset seg til engangstilfelle, slik at i teorien kunne kristne avstå helt fra å bruke både jødiske og andre

³⁵⁴ Luk.24:47.

³⁵⁵ Vearncombe mfl., *After Jesus before Christianity*, 193; Bilde, *En religion bliver til*, 61; Choi, «Boundary-crossing in Christian Baptism», 80.

³⁵⁶ Josefus, *The Antiquities of the Jews*, AJ, 5, 2.

³⁵⁷ Choi, «Boundary-crossing in Christian Baptism», 78, 80.

³⁵⁸ Choi, 75, 76; Hancock, «Activism», 5.

³⁵⁹ Choi, «Boundary-crossing in Christian Baptism», 78.

offentlige bad. Dette mener han, fordi Jesus-bevegelsen ønsket en plass for seg selv innenfor Romerriket og i forhold til jødedommen ³⁶⁰. Det er da ritualets teologiske aspekt som spiller en viktig definerende rolle i konsolideringsfasen. Jesus-bevegelsen kan sies er den andre hovedtendensen i Baur's inndeling som Paulus fremmer, et såkalt 'hedning kristendom, mens det Choi kaller jødedommen kan være 'judaistene' som krevde at hedningkristne måtte omskjæres. Som fariseerne i jerusalemmøtet som jo mente at å bli en jøde var forutsetning for å bli jødekristen. De kristnes neddykking kan altså ha spilt en avgjørende rolle i tidlig kristen selvforståelse. Sett slik, er det jo tenkelig at ritualets evne til å påvirke deres politiske ideologi og verdensanskuelse, slik disse angir, var en del av Jesus-bevegelsens konsolideringsprosess og faller så inn i antikkens samfunnsmønster om at religion og politikk var sammenføyde.

Jesus-bevegelsens dåp sees altså ofte i korrelasjon med døperen Johannes dåpspraksis ³⁶¹. Akkurat hvordan fremgangsmåten i døperen Johannes og/eller Jesus-bevegelsens dåp var, er vanskelig å si med sikkerhet, prosessen er ikke detaljert forklart i kildene. Det er enkelte ting av det som nevnes som Jesus-bevegelsen ser ut til å etterlikne. Ritualets sanseliggjøring; selve neddykkingen og omgivelsene lignet. Andre fremhever ritualets formål.

Konklusjonen

Renselsesritualer skal ikke ha vært ukjent for antikkens mennesker. Tvert imot var det brukt av både jøder og andre i den gresk-romerske verden. Da religion gjennomsyret de fleste sfærene i samfunnet er det ikke et klart skille mellom fysisk og rituell renset. Det er innenfor denne konteksten at romerne brukte det som assimileringverktøy. Ifølge kildene velger de kristne å ikke bruke de jødiske eller de romerske badeplassene, de fjerner kravet om kontinuerlig rensetbehov, til et engangstilfelle i dåpen. Nå de kristne velger dåpen, som sitt innvielsesritual, vender de seg vekk fra omskjæring pålagt dem ved Moses. Sett fra en from jøders øyne, truer de kristne jødisk identitet og er da 'på romernes side'. Antagelig, skiller de seg ut når det kommer til bruk av vann og i forhold til deres definisjon på det hellige eller profane; de ser på seg selv som godt nok renset å integreres i fellesskaper, uten behov for flere 'fornyelser'. Det kan tolkes som en distansering eller opprør både ovenfor jødene og Roma, i danning av nye ritualer, og med det forhandlingen av en ny identitet. Det som da endte med å bli kristne 'vei' ble kanalisert gjennom Paulus. Han var nok ikke den første til å fremme separatistiske tanker. Hellenistene før ham hadde tøyde grensene angående innvielsesritualets krav. Forskjellen var at Paulus og de første kristne nå omtolket messiasskikkelsens politiske

³⁶⁰ Choi, 77, 78.

³⁶¹ Luk. 3:3, Apg. 13:24, 19:4.

konnotasjoner til å gjelde en universell metafysisk form for frelse, koblet det til dåpen, igangsatte forhandlingen av ritualets referanseramme og inkluderte hedningene som et nytt aspekt i frelsesplanen som dåpen symboliserte. Hedningkristne ble altså brakt inn forhandlingsarenaen som ritualet ifølge Bell innebærer. Konseptet om korset reiste opp kravet og legitimerte den nye innvielsen og rituelle praksis. Dens spredning ble et felles oppdrag, vektlagt blant de ulike kristne i kildene.

Dåpen ble også en strukturerende ramme. Det ble behov for døpere da den dømte ikke evnet å dømpe seg selv, som taler om økt fokus på nettverkbygning, som kan ha vært sosial forsterkende. Den var nok ikke uten politiske konnotasjoner. Religiøse bevegelser, især en sekt som blir kult, som de kristne ble ved å tolke seg rent teologisk, ut av den jødiske sfæren, ble nok oppfattet som truende avvik av både jøder og romere. Det var nettopp hele denne omtolkningen, både av Messias, deres plass og oppdrag her i verden og håpet om et nytt liv skapte behovet for å ritualisere det i en ny innvielsespraksis, og da innvielse i en ny gruppe, tro og identitet.

KAPITTEL 6 - De første kristnes fellesmåltider - Samtidens maktforhandlingskultur

At flere viktige hendelser som kan sies definerte de første kristne, kretser rundt mat og det å samles om et fellesmåltid, tyder på at Jesus-bevegelsen i likhet med samtiden, tok denne sosiale institusjonen på alvor, mener Hal E. Taussig som har skrevet om kristen og jødisk måltidspraksis ³⁶². Som i den øvrige litteraturen; skrevet for et publikum, ble måltidstemaet brukt som et meningsskapende middel, ergo fant den også veien inn i de kristnes skrifter ³⁶³. Her vil den gresk-romerske måltidskulturen tas opp først, som er den historiske konteksten. Det første måltidsmotivet som undersøkes finnes i Apg. 6:1-6, og er da Jesu etterfølgere for aller første gang, ter seg som et fellesskap, tilsynelatende handler det om at Jerusalem forsamlingen søker å forbedre sitt daglige distribusjonssystem. Så, Antiokia og striden mellom Peter og Paulus som skjedde etter Jerusalemmøtet. Der blir bordfelleskap diskutert i igjen. Deretter hvordan de kristne praktiserte fellesmåltidet i Korint. Så konkluderes det.

‘Det gamle’ og ‘det nye’ - Den historiske bakgrunnen for måltidskulturen

Fra gamle tider av hadde måltidsritualet knyttet folk til opprinnelse og fødsel, de hadde vært en definerende sosial og religiøs ramme som bandt dem til deres primære gruppe som de ofret sammen med ³⁶⁴. Flere forskere mener at fellesritualer, inkludert måltidspraksisen startet med familier som tilba og ofret i et og samme alter, så kun familieoverhodene ettersom småsamfunnet økte og utviklet seg så til det Meyer kaller «bystatshelligdomskultur» ³⁶⁵. Deltakere spiste av samme måltid og utførte så «*the libation*», som er et drikkoffer; oftest vin som enten tømmes ut eller drikkes av alle fra samme kopp ³⁶⁶. Forfedre og beskyttende guder ble antatt å være til stedet ³⁶⁷. Folk i middelhavslandene på tvers av region og sosiale lag, ila vist måltidet nokså likt tolkning og mening, eksempelvis det at når gjestene «*dine in complete embarrassmen*», kunne altså «*even the god will cover his face and depart, abandoning not only the house but also the entire city*», ifølge Richard S. Ascough ³⁶⁸. Trass kulturelle variasjoner og spektret av anledninger var antikkens måltidskultur nokså homogen, mener

³⁶² Hal E. Taussig, *In the beginning was the meal: social experimentation and early Christian identity* (Minneapolis: Fortress Press, 2009), 45.

³⁶³ Taussig, 45.

³⁶⁴ Meyer, Bekker-Nielsen, og Mæhle, *Antikkens historie*, 97.

³⁶⁵ Meyer, Bekker-Nielsen, og Mæhle, 97.

³⁶⁶ Matthias Klinghardt, «A Typology of the Communal Meal», i *Meals in the early Christian world: social formation, experimentation, and conflict at the table*, red. Dennis E. Smith og Hal E. Taussig (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 12, 14.

³⁶⁷ Meyer, Bekker-Nielsen, og Mæhle, *Antikkens historie*, 97.

³⁶⁸ Philip A. Harland, «Banqueting Values in the Associations: Rhetoric and Reality», i *Meals in the early Christian world: social formation, experimentation, and conflict at the table*, red. Dennis E. Smith og Hal E. Taussig (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 68. Taussig, *In the beginning was the meal*, 23.

Taussig ³⁶⁹. «*Reclining*», som opprinnelig kun privilegerte borgere fikk nyte, ble da en symbolsk handling som spredte seg vertikalt gjennom alle sosiale lag som aspirerte til frihet og likhet, ifølge Matthias Klinghardt ³⁷⁰. På en annen side, mener Fustel at «*this holy communion piously accomplished in the presence of the gods of the city*», var viktig i relasjonsbygging og i det å konstituere ulike fellesskap ³⁷¹.

Aleksanders erobringer og imperiets herredømme førte til «*combined forces of social chaos*», og et klart brudd med fortidens samfunnsstruktur, som blant annet mangel på samhörighet og fremmedgjøring blant rikets befolkning, opplyser Taussig ³⁷². Samfunnet kom inn i en brytningsperiode. Ifølge Fustel, var både lovene, idéene, statsstyret og religionen under endring, og oppgir at samfunnsfærene, især politikk og religion var under en ‘distanseringsprosess’ ³⁷³. Flere endte med et nedbrutt sosialt sikringsnett som i ‘den gamle verden’ knyttet seg til ens opphav og det som utgjør ens primære grupper. Samtidig skal jo tradisjonelle gresk-romerske ritualer, som nevnt ha hatt en gjenoppblomstring ³⁷⁴. De fleste fellesmåltider var også knyttet til en eller annen guddom. Å kjøpe kjøtt på markedet for eksempel var en slags deltakelse, da dyrene var blitt ofret i et offentlig ritual. For jødekristerne flest, som for jøder var alt dette, offer «til avgudene», derfor skulle en avstå fra å spise offerkjøttet, da det bandt de som spiste av det med avguder ³⁷⁵. Men, å neglisjere gudene var straffbart og å avstå fra imperiets offentlige ritualer «*was considered treason*» ovenfor imperiets «*mythic foundation*», «*and the very fabric of the social order*», gjengir Taussig Karen King ³⁷⁶. Aleksander «*wildly ambitious attempts*» om å styre imperiets erobrede områder som en klassisk hellenistisk bystatshelligdom, og befolkningens tilhørighetsbehov la til rette for nye koblinger og dannelse av sekundære grupper ³⁷⁷.

Foreninger - Sekundære grupper – De ‘nye’ tette sosiale bånd

Etableringen av foreninger økte markant i Romerriket i perioden og de som utgjorde foreningenes medlemsmasse var som regel av ulikt sosial status, etnisitet og kjønn, nettopp på grunn av mangel på nære relasjoner som slekt og stamme, fremhever John S. Kloppenborg ³⁷⁸.

³⁶⁹ Taussig, *In the beginning was the meal*, 23.

³⁷⁰ Klinghardt, «A Typology of the Communal Meal», 9.

³⁷¹ Fustel de Coulanges, *The Ancient City*, 158.

³⁷² Taussig, *In the beginning was the meal*, 34.

³⁷³ Fustel de Coulanges, *The Ancient City*, 390.

³⁷⁴ Spaeth, *The Cambridge companion to ancient Mediterranean religions*, 181.

³⁷⁵ 1.Kor.5:10-11.

³⁷⁶ Taussig, *In the beginning was the meal*, 117.

³⁷⁷ Taussig, 34.

³⁷⁸ John S. Kloppenborg, *Christ's associations: connecting and belonging in the ancient city* (New Haven: Yale University Press, 2019), 152.

Dog ikke alle sier seg enig i det, og mener at medlemmene oftest var av samme sosiale lag. De hadde enten en kontingent eller var basert på frivillighet, så noen kan ha vært gratis. Foreninger tjente som sikringsnett, slik stamme- og slektskapsbånd hadde garantert for, i tidligere tider. Å være del av en forening ble nokså vanlig for mennesker i alle sosiale lag, da det var slik sosiale nettverk ble bygd, oppgir Fustel og forklarer at «*human association was a religion*» og måltidsritualet var da dens hoved aktivitet og symbol ³⁷⁹. Taussig mener at det er ‘her’ «*early proto-Christian identity*» mest sannsynlig ble til ³⁸⁰. John S. Kloppenborg oppgir at hedninger og kristne brukte «*thiasoi*» om Jesusgrupper ³⁸¹. Et gresk begrep han mener ble brukt om et veldedig eller religiøst ‘brorskap’, «*used to denote the associations*», opplyser Abraham J. Malherbe ³⁸². De tilsvarer «*collegia*», de romerske «*associations*» som skal ha spilt en rolle i «*the factional violence of the late Republic*», og ble derfor lovregulerte og setter det Plinius skrev om hans «forbud mot sluttede foreninger» mer i kontekst ³⁸³. De var innvandrings, kultisk, yrkes- eller husholdningsbaserte ³⁸⁴. Så, organisert rundt «*a common ethnic identity*», «*the worship of a deity or hero*», «*around a common trade or profession*», et nabolag eller et stor hushold ³⁸⁵. Ulike forskere mener Jesusgruppene, har på sett og vis en del likheter med disse, derfor pekes ofte foreningsmodellen ut som den Jesus-bevegelsen strukturerte seg etter.

Måltidskulturens funksjon – Den gresk-romerske tradisjonen

Etter «*a depoliticization of the meal*» overtok foreninger polisens sosiale funksjoner og «*served as a guarded space*», så at banketten var der det offentlig livet ble utøvd, overført og lært, forklarer Klinghardt ³⁸⁶. Hvem en spiste sammen med definerte ens status i samfunnet, ifølge Kloppenborg ³⁸⁷. Folk ble gjerne behandlet utfra status og gjenspeilet samfunnet utenfor foreningen, så at gjestene i en bankett kunne for eksempel få ulikt mengde mat, eller få servert ulike retter, både ‘finere’ og bedre mat, selv om idealet, ifølge Taussig var å jevne ulikhetene innad og tilsynelatende behandle alle i broderskapet likt ³⁸⁸. Klinghardt mener «*The Greco-*

³⁷⁹ Fustel de Coulanges, *The Ancient City*, 158.

³⁸⁰ Taussig, *In the beginning was the meal*, 8.

³⁸¹ Kloppenborg, *Christ's associations*, 19.

³⁸² Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, 88.

³⁸³ Hägg, *Oldkirken kristendommen i Romerriket 30-395*, 42–43; Orlin mfl., «Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions», «*Collegia*».

³⁸⁴ Orlin mfl., «Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions», «*Collegia*».

³⁸⁵ Kloppenborg, *Christ's associations*, 24–25.

³⁸⁶ Klinghardt, «A Typology of the Communal Meal», 10.

³⁸⁷ Kloppenborg, *Christ's associations*, 151; «John Kloppenborg, FRSC», Department for the Study of Religion, 19. mai 2020, <https://www.religion.utoronto.ca/people/directories/all-faculty/john-kloppenborg-frsc>.

³⁸⁸ Taussig, *In the beginning was the meal*, 27.

Roman Banquette» var faktisk det romere 'romaniserte' nye erobrede folk med ³⁸⁹. Mary Beard henviser faktisk til Tacitus beskrivelse av fenomenet som «*slavery masquerading as sophistication*», og avslører slik forbindelsen mellom kultur og makt ³⁹⁰. «*The Britons*» var de Tacitus mente «*were doing the conquerors' work for them*», så det gjaldt nok ikke over alt i imperiet, tror Beard som også hevder at en sånn assimileringstrategi ville ha vært utenkelig ovenfor grekerne, som hevdet å ha en høykultur ³⁹¹. Måltidspraksisen baserte seg på folkets aspirasjoner og var nok en mer effektiv romaniseringsplan enn tvang.

Borgere fra alle sosiale lag kunne nå ta del i *reclining*-kulturen forbeholdt frie borgere, og ble derfor symbol på «*leisure and luxury*», hevder Taussig ³⁹². Plutarks sitat «*I have eaten but not dined today*», beviser bankettens sosiale aspekt og at dets hovedmål ikke var å spise, tror Smith som bruker 'bankett' fremfor 'fellesmåltid', da det ordet innkapsler «*upper-class luxury*» aller best ³⁹³. Omfanget av maten, måten denne ble presentert og servert på var ment å vise rikdommen og overfloden det respektive felleskapet besatt og at medlemmene hadde det de trengte. Det igjen knyttet seg til det som på sett og vis var ens rekommandasjonsbrev, ens nettverks særtrekk og eksklusivitet ³⁹⁴. Selv om kristne beskrev seg selv som et hushold og borgere i en alternativ 'bystat' peker flere på foreningsmodellen som den de da valgte å strukturere seg etter. Som blant annet beretningen om Jerusalem menigheten her nå vil vise, er det det at folk hadde en forståelse av hva bordfelleskapet innebar sosialt det som er viktig, i den forstand at det knyttet ære eller skam, derav sosial status til disse gruppene.

Den daglige utdelingen i Jerusalemforsamlingen- Jødekristne fra Judea og diaspora

Beretningen tar for seg «den daglige utdelingen» til enkene i menigheten. Her kommer det frem en distinksjon; kjernen til en konflikt. I Apg.6:1-2 klagde de gresktalende jøder, fordi deres enker skal ha blitt forsømt i forhold til de hebraisktalende. Gresktalende brukes her om jøder og det virker som om det felles religiøse og kulturelle gruppeidentitetsmarkøren; jøde ble utfordret av en annen; en språklig, som splittet gruppen mellom gresk- og hebraisktalende. Beretningen impliserer at samfølelsen ikke var så sterk blant jødekristne ³⁹⁵. Gruppen i Apg.6:1-7 skildres som fromme jøder bosatt i Jerusalem, med ulikt «tungemål» og «fra all verdens

³⁸⁹ Dennis Edwin Smith, «The Greco-Roman Banquet as a Social Institution», i *Meals in the early Christian world: social formation, experimentation, and conflict at the table*, red. Hal E. Taussig og Dennis Edwin Smith (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 23, sitat hentet fra: Plutarch, Quaest. conv. 697C [LCL].

³⁹⁰ Beard, *SPQR*, 495.

³⁹¹ Beard, 495.

³⁹² Smith, «The Greco-Roman Banquet as a Social Institution».og Taussig, 23, 25.

³⁹³ Smith, 23.

³⁹⁴ Fustel de Coulanges, *The Ancient City*, 158.

³⁹⁵ Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse», 4.

land» eller «alle folkeslag under himmelen» som immigrert til Jerusalem ³⁹⁶. Gresktalende diaspora jøder var formodentlig mer helleniserte enn hebraisktalende, især i sammenligning med de som hadde bod hele livet i Palestina. Hägg mener dog at jøder i diasporaen praktiserte sin religion og behold sine særegenheter ³⁹⁷. At Lukas bruker denne språklige distinksjonen, er betydningsfullt og bør derfor vies oppmerksomhet.

Jesus-bevegelsens første prøvelse – overvinnelsen og felles ære

I Apg. 6:2 skal «de tolv» ha ment at det ville ha vært galt å forsømme «Guds ord for å gjøre tjeneste ved bordene». Noe som på en side taler om et ønske om å gjøre en distinksjon mellom det som kan oppfattes som høytstående embeter og praktisk arbeid. Syv velges ut til å ta seg av utdelingen blant de hebraisk- og gresktalende jødiske enkene, Filip og Stefanus er to av dem ³⁹⁸. Mens proselytten Nikolaus skiller seg ut blant de syv, har de andre greske navn og kan av den grunn ha vært tilhengere av hellenismen ³⁹⁹. Samtidig er både Andreas og Filip eksempler på jøder med greske navn blant de tolv, så at de utvalgte faktisk var gresktalende 'hellenister' kan ikke konstateres ⁴⁰⁰. Konteksten og målet med narrasjonen, kan dog tale for at de var det. Som alias for hellenister, begynner altså gresktalende jøddinner, 'rent litterært' med en degradert sosial aktelse internt i gruppen. Blant 'de gresktalende jødene' velges det syv menn; verd å merke seg. Trolig må æregjenopprettingen gå til mennene i kvinnenens krets, selv om sistnevnte opplevde uretten. Jobben disse gresktalende menn får, kan først se lite prestisjefull ut, men deres inntreden i beretningen har en spesifikk gruppefunksjon. De representerer delen av kretsen som opplevde urett, slik at hele den sosiale gruppens æresrangering kan løftes. Etersom de opprinnelig er jøder, har de Makkabeernes regjeringstid som felles historisk bakgrunnsteppe. Splittelsen mellom fortidens «*devout*» og «*hellenizers*» kan være vedvarende identitetsmarkører mellom palestinske og diaspora jøder. De så på hverandre som etniske antagonister, hevder Beza. Selv om 'hellenist' og 'fromme' ikke brukes kan Lukas sies å alludere til dette skillet ved å bruke de språklige identitetsmarkørene som indiser på status. Så at, idéen om at gresktalende ikke var fromme nok, kan være til stedet. Lukas velger identitetsmarkører som kan ha hatt politiske konnotasjoner. Sett slik, alluderes det til at det som utfolder seg i Apg.6:2-6 har en dypere betydning for jødekristerne, både gresktalende og hebraisktalende jøder'.

³⁹⁶ Apg. 2:5-11-12; Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse i urmenigheten», 4.

³⁹⁷ Hägg, *Oldkirken kristendommen i Romerriket 30-395*, 16–17.

³⁹⁸ Apg. 6:2

³⁹⁹ Apg. 6:3-6; *Studie bibelen - Det Nye Testamentet Bind III*, 5-bindsserie, 3.bind (Gjøvik: Hermon forlag, 1996), Apg. 6:5.

⁴⁰⁰ *Studie bibelen III*, Apg. 6:5.

Utdelingen – Forhandlinger og felleskapets kontekstuelle grunn

Sett i lys av den kulturelle segregasjonen i 1.Makk.1:13, kan Lukas ønske å forsone disse eldgamle partiene, slette fortidens kulturelle, sosiale og politiske ulikheter idet kristne jøder skulle inn i det nye fellesskapet. De skulle slutte å skille jødefolket imellom ‘*devout*’ og ‘*hellenizers*’, eller hebraisk- og gresktalende jøder. I et forsøk på å legge fortiden bak seg og begynne å se på hverandre som likestilte i Jesus; deres Messias, det de nå hadde til felles, kan de sies å ha omtolket Skriften og hvordan de fra nå av skulle vise Gud ærbødighet ⁴⁰¹. Skillet mellom de som viet seg til denne ‘nye jødiske kulten’ og de utenfor, skulle fra nå av heller være grunnlaget for en ny fellesidentitet. Samtidig som at «*the experience of community could not be envisioned without some connection with the transcendent*», oppgir Klinghardt ⁴⁰². Da kan episoden som framstilles i Apg.6:2-6, og som Paulus viderefører i romerbrevet om at det ikke er «forskjell på jøde og greker» være et forsøk på å avvikle ulike skiller ⁴⁰³. Om språkdistinksjonen faktisk konnoterer en strid fra fortiden, kan det utfra et ‘æres perspektiv’ typisk for perioden, ha reist kravet om at gresktalende jøder måtte gis offentlig anerkjennelse. Det gjaldt å skape samhold jødekristne imellom. Å løse denne gamle striden, kan tenkes også legger premissene for forholdet med hedningkristne. Rohrbaugh opplyser om at ære var noe å trakte etter, mens skam var en av det aller verst tenkelig og noens skjensel var vanære for alle i vedkommendes krets, især familien ⁴⁰⁴. Jesus-bevegelsen fremmes nettopp som en «familie i troen» i Gal.6:10. Paulus skriver og at de kristne i Korint har tusen lærere, har de ikke mange fedre. Paulus ble deres far i Kristus Jesus da han gav dem evangeliet, skriver han i 1.Kor.4:15.

Så, da er det hensiktsmessig å ta et oppgjør med den slags strid og skiller, så at ikke hele gruppen fornedres. Dette handlet tilsynelatende om å fastsette kristne verdier. Her dannes også malen for hvordan de kristne skal te seg når de kommer sammen i et fellesmåltid. Å bøte på unnlattelse de gresktalende opplevde, kan dog være viktigst i at det er identitetsdannende, ved at nye grensesettinger blir til, mens andre ‘rent normativt’, slettes. Altså, på et litterært fortellernivå. Dessuten kan diakoni ha åpnet for mer sosial mobilitet. Filip, som startet som tjener ved bordene i Apg. 21:8-9, omtaler Lukas som «evangelisten Filip», far til døtre med «profetisk gave» senere i beretning. Noe markedsmodellen ville ha betraktet som avertering.

⁴⁰¹ Schwiebert, «Honoring the Divine», 21.

⁴⁰² Klinghardt, «A Typology of the Communal Meal», 11.

⁴⁰³ Rom.10:12; Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse», 6.

⁴⁰⁴ Richard L. Rohrbaugh, «Honor: Core Value in the Biblical World», i *Understanding the social world of the New Testament*, red. Dietmar Neufeld og Richard E. DeMaris (London; New York: Routledge, 2010), 112.

Å tjene ved bordene – Bevegelsens strukturendring- og organisasjonsevne

Den nye tjenesten er nok tegn på at bevegelsen struktureres. Både ansvarsfordeling, skille og konkretisering av myndighetsområder finner sted her ifølge Lukas beretning. Å tilby marginaliserte gruppe hjelp var nok en kontinuasjon for jødekristne, da det var pålagt jøder fra tidligere tider ⁴⁰⁵. Støtten til enker og farløse ble utbetalt ved Templet, som i antikken «tjente» «som landets ‘nasjonalbank’», angir Groth ⁴⁰⁶. Dette omfattende sosialsystemet dreide seg mer om gaver enn om tjenester, da dets ideologiske utspring fins i et nestekjærlighetsbud, forklarer forfatterne av *Studiebibelen* ⁴⁰⁷. Jødekristne var bevisst det sosioøkonomiske ansvaret, og det var like religiøst-ladet som alt annet av det som foregikk i Templet. Det var jo slik de kunne forsikre seg at ‘Herren deres Gud’ kunne velsigne dem i alt deres arbeid ⁴⁰⁸. Jødekristne var altså fortrolig med systemet og den kunne lett anvendes i det nye fellesskapet.

Tjenesteskap ble også koblet til lydighet og undergivelse til Gud i jødedom, det var en æresbenevnelse, brukt blant annet for omtale jødiske ‘helte’ som utrettet store gjerninger for sitt folk ⁴⁰⁹. I primærkildene mine brukes andre ord som: ‘τὸν παῖδα’; *tón paída*; ungdom, sønn eller tjener, om blant annet Jesus, ‘δοῦλος’; *doúlos* for slave, træll og tjener, ‘ὑπηρετέω’; *hup-ēretéō* om en roer på et skip med ‘tjener’ som overført betydning ⁴¹⁰. Ifølge Studiebibelens gresk-norske leksikon brukes ikke ‘διακονεῖν’, *dia-konéo* i Septuaginta, men andre ord som uttrykker tjenesteskap og slavearbeid skaper konseptet om det å tjene andre ⁴¹¹.

At det greske ‘διακονεῖν’; *dia-konéo*, dukker opp i kildene og spesifikt i versene belyst over som omhandler ‘gresktalende’ er interessant. Det er stor sannsynlighet for at især helleniserte jøder viste om grekernes oppfatning av tjenesteskap. Ordet er opprinnelig brukt om det å ivareta husholdet; enten et kvinne- eller slavearbeid, derfor var det ikke høyt aktet blant grekere ⁴¹². Husholdets slaver stod ofte både for tillaging av måltidet, de serverte maten og vinen, underholdt og «*provided sexual services*» for gjestene i gresk-romerske banketter, hevder Nancy A. Evans ⁴¹³. Ikke bare betød *dia-konéo* å være underordnet en annen og det

⁴⁰⁵ 5.Mos. 24:19-21.

⁴⁰⁶ Groth, *Jødedommen*, 50.

⁴⁰⁷ *Studie Bibelen - Det Nye Testamentet Bind V. Gresk-Norsk Leksikon*, 5-bindsserie, 5.bind (Gjøvik: Hermon forlag, 1996), διακονεῖν (1109) dia-konéo.

⁴⁰⁸ 5.Mos. 24:19.

⁴⁰⁹ *Studie Bibelen V*, διακονεῖν (1109) dia-konéo; Apg. 4:25.

⁴¹⁰ Apg. 3:13, 13:36, Rom. 1:1; *Studie Bibelen V*, «τὸν παῖδα» (3296,2) *tón paída*, «ὑπηρετήσας» (4585,3) *hup-ēretésas*, «δοῦλος» (1259,1) *doúlos*.

⁴¹¹ Apg.6:2; *Studie Bibelen V*, διακονία (1109,4) *dia-konía*.

⁴¹² *Studie Bibelen V*, διακονία (1109) *dia-konía*.

⁴¹³ Nancy A. Evans, «Evidence for Slaves at the Table in the Ancient Mediterranean: From Traditional Rural Festivals to Urban Associations», i *Meals in the early Christian world: social formation, experimentation, and conflict at the table*, red. Dennis E. Smith og Hal E. Taussig (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 151.

motsatte av ære, 'Å tjene', var imot alt det grekerne, især sofistene mente var meningen med livet ⁴¹⁴. Jødekristerne kan sies gjøre 'det å tjene andre' til en livsholdning akkurat her, men det er viktig å forstå at 'διακονεῖν' *dia-konéo* ifølge Studiebibelens greske ordbok, var «et foraktet» ord i samtiden ⁴¹⁵. Nå som jødekristerne viderefører praksisen, knyttes støtten til et fellesmåltid og diakonien. Å 'διακονεῖν τραπέζαις'; '*diakoneín trapézais*', å tjene ved bordene, antyder jo en eller annen form for fellesmåltid.

Ordets kobling til husholdet peker kanskje også på idealet om tette sosiale bånd. Kanskje er det det at Jesusgrupper strukturerte seg som husholdforeninger. Med tanke på Kornelius og Lydias hushold, som utgjorde husmenigheter. Nettopp det kan ha gjort at forestillingen om 'en universell Guds husfolk' ble virkelighetsnær. Det kretset jo rundt husholdskonseptet. Hvis de første kristne hadde husholdet som mal for fellesskapet eller alluderte til slektskap, er det tenkelige at de som tok del i Jesus-bevegelsen, kan ha hatt forventninger om å bli ivaretatt som i en vanlig hushold. Det omdefinerte nok deres plass i verden og deres selvoppfatning ⁴¹⁶.

Antiokia og Jerusalem – ritualene forhandles – Et nytt grunnlag for 'sektens' identitet

Ifølge kildene er Antiokia det første stedet hvor en ser en spire, som ikke er initiert eller koblet til basen i Jerusalem og ifølge forskningsmiljøet skal den kristne spredningen ha vært en serie med flere, ulike Jesus-bevegelser. At det alluderes til nettverksbygging i Jesusgrupper imellom, mens spredninger skjer, er dog noe som bør påpekes. Som da kjernen i Jerusalem sendte Barnabas til Antiokia, da Paulus ble med han til Jerusalem, og så til Antiokia, der begge var stasjonert «et helt år», er jo tegn på nettverksbygging ⁴¹⁷. Det Lukas skriver om Jerusalemmøtet vitner også om en pågående interaksjon med Antiokia. Dette er viktig å påpeke, fordi i det var i Jerusalem at nye grensesettinger rundt det å besøke, spise eller interagere med folk på tvers av etnisitet, kultur og religiøs bakgrunn drøftes, nettopp som følge av utviklingen i Antiokia, der hedninger tar del i det som til nå har vært en jødisk sekt.

Vedtaket om å holde seg borte fra hedensk offerkjøtt, blod, kjøtt av kvalte dyr og hor utelukker kosherreglene, men kretset likevel rundt nye matbestemmelser ⁴¹⁸. På møtet drøftes ulikhetene i Jesusgruppene representerer, grensesettinger reforhandles og variasjoner mellom disse aksepteres. Så, entes de om at Paulus og Barnabas skulle «gå til folkeslagene», mens de i Jerusalem «til jødene» ⁴¹⁹. Ifølge Paulus skal Johannes, Kefas og Jakob gitt ham og Barnabas

⁴¹⁴ *Studie Bibelen V*, διακονία (1109) dia-konía.

⁴¹⁵ *Studie Bibelen V*, διακονία (1109) dia-konía.

⁴¹⁶ Moxnes, *Constructing Early Christian Families*, 2–3.

⁴¹⁷ Apg.11:26.

⁴¹⁸ Apg.15:29.

⁴¹⁹ Gal.2:9.

«hånden som tegn på fellesskap», idet de «som blir regnet som selve søylene» innså ‘nåden’ Paulus hadde fått ⁴²⁰. Det taler om enighet og at det var et felles grunnlag. Som kan tolkes som evne til å strukturere videre ekspansjon, en strategi for effektiv og ‘korrekt’ teologisk vekst. Barnabas og Paulus, en levitt og en fariseer, hadde antageligvis kyndighet i Skriftene, og ble tiltrodd det å misjonere blant hedningene. Dette kan være Lukas rettferdiggjørelse av Paulus misjonsgjerning. Det samme gjelder Galaterbrevet der Paulus skriver sitt eget syn om hva som skjedde i dette møtet. Det de i Jerusalem sa og gjorde skildres av disse to som jo kan dele meninger og det Jakob og jerusalemmenigheten egentlig stod for, forblir sånn sett ukjent.

Peter og Paulus som ulike retninger – Bordfelleskap med hedningkristne

«Gud som kjenner menneskets hjerte, viste at han godtar dem ved at de fikk Den Hellige Ånd likesom vi. Han gjorde ikke noen forskjell på oss og dem, for ved troen renses deres hjerter», argumenterte Peter i Jerusalemmøte. om det å spise med hedningkristne, men en ny prøvelse om nettopp det å ha bordfelleskap oppstod igjen i Antiokia en gang etter dette ⁴²¹. Da Peter ifølge Paulus, var i Antiokia, spiste han sammen med hedningkristne, men etter at «det kom noen fra Jakob» trakk han seg tilbake, og holdt seg unna og rev med seg andre jødekristne, til og med Barnabas. Kun på grunn av det Paulus tror er redsel for «de omskårne» ⁴²². Paulus kontrasterer da «syndere av hedensk ætt» og hedensk skikk versus jødisk fødsel og levesett. Han siterer nærmest diskursen Peter holdt i Jerusalemmøte. Han mener at Peter som jøde, ikke lever etter jødisk, men etter hedensk sed, og lurer hvordan han kan «tvinge hedningene til å leve som jøder?» ⁴²³. Dette fordi Peter har allerede vist seg villig til å ha bordfelleskap med hedningkristne, men når ‘streng-lov-tolkere’ kommer, byttes praksisen.

Hedningene får signal om at de må følge «skikken» jøder «har fra Moses»; altså la seg omskjære ellers kan de ikke dele bord med jødekristne, eller «bli frelst», som jo er definisjonen på «*Judaize*», påpeker Rosemann ⁴²⁴. En streng tolkning av Loven altså, og i dette tilfelle praksisen rundt bordfelleskapet, som er forutsatt av omskjærelseskravet. I Jerusalemmøtet ble det, Ifølge Lukas, bestemt at hedningkristne ikke skulle følge disse, men bordfelleskap jøde- og hedningkristne ble ikke diskutert. Især mangel på omskjærelse kan ha skapt uorden og splittelse. Det er her stridens kjerne ligger. Enkelte jødekristne kan ha vært

⁴²⁰ Gal.2:9.

⁴²¹ Gal. 2:12.

⁴²² Gal. 2:12-13.

⁴²³ Gal.2:14.

⁴²⁴ Apg.15:1; Philipp W. Rosemann, *Charred root of meaning: continuity, transgression, and the other in Christian tradition*, Interventions (Grand Rapids, Michigan: William E. Eerdmans Publishing Company, 2018), 69.

for eller imot. Det tyder på at ritualene og sedene krevd av jødiske proselytter; kosherreglene, omskjærelsen og sabbatoverholdelsen fortsatt stod sterkt, og betinget bordfelleskapet.

At Peter initierer dette er overraskende, med tanke på det Lukas beretter om visjonen han hadde i forkant av møte med Kornelius. Da Gud befalte ham å spise av «alle slags dyr» og ikke «kalle noe menneske vanhellig eller urent»⁴²⁵. Det i tillegg til hans tale i Jerusalem gjør det vanskelig å forstå hvorfor Paulus måtte si Peter «imot like opp i ansiktet»⁴²⁶. En kan spekulere i hvorfor Lukas ikke har fått med seg denne episoden. Han følger jo Paulus i sin beretning, og etter Jerusalemmøtet blir ikke Peter nevnt igjen. Det avhenger jo at Paulus brev var tilgjengelig for Lukas når han skrev dette⁴²⁷. Noen vil si at, det at Paulus selv får dette på papiret, har med hans ytterliggående distansering fra jødedommen, at han også representerte minoriteten i det som var en ny uensartet sekt med flere holdninger og tolkninger av hvordan være kristen. For å distingvere denne fra andre Jesusgrupper som befant seg innenfor den jødiske sfæren betegnes det som ‘paulinsk kristendom’, en til da mer hellenistisk orientert retning. Rosemann tror Paulus år i Antiokia og hendelsene som fant sted der, blant annet bordfelleskapspraksisen som ble innført, var avgjørende for dannelsen av en mindre jødisk preget identitet⁴²⁸. Mulig derfor de og var de aller første til å kalles ‘kristne’⁴²⁹.

Ulikheter i måltidspraksisen - Tegn på at ritualet ikke var konsolidert

Lukas skildrer en velsignelse og bryting av brødet, mens brødet blir ‘Kristi legeme’ idet det velsignes av Paulus i starten av «*deipnon*»; måltidet før «*symposion*»; underholdnings og drikkedelen, der bordsamtalene pågikk⁴³⁰. I Lukas 22:20 står det at kalken «er den nye pakt i mitt blod, som utøses for dere». Den tømmes ut som det jo var vanlig. Mens 1.Kor.11:24-26:

I den natt Herren Jesus ble forrådt, tok han et brød, takket, brøt det og sa: «Dette er mitt legeme, som er for dere. Gjør dette til minne om meg!». Likeså tok han kalken etter måltidet og sa: «Denne kalk er den nye pakt i mitt blod. Gjør dette så ofte som dere drikker det, til minne om meg!». For så ofte som dere spiser dette brødet og drikker av kalken, forkynner dere Herrens død, inntil han kommer.

Det kan jo tolkes som at måltidspraksisen var under utforming da kildene ble til og at de kan ha vært ulikt påvirket av samtiden. Av den grunn tror Rosenann at bordfelleskapet i

⁴²⁵ Apg.10:12; Taussig, *In the beginning was the meal*, 169.

⁴²⁶ Gal.2:11.

⁴²⁷ Moxnes, *Historien om Det nye testamentet*, 21; Reidar Hvalvik, Terje Stordalen, og Det Norske Bibelselskap, red., *Den store fortellingen: om Bibelens tilblivelse, innhold, bruk og betydning* (Oslo: Norske Bibelselskap, 1999), 223, 249; Rosemann, *Charred root of meaning*, 67.

⁴²⁸ Rosemann, *Charred root of meaning*, 67.

⁴²⁹ Apg.11:26.

⁴³⁰ Taussig, *In the beginning was the meal*, 42, 44; Susan Marks, «Introduction», i *Meals in early Judaism: social formation at the table*, red. Hal Taussig og Susan Marks, 1. utg. (New York, NY: Palgrave Macmillan, 2014), 4; Klinghardt, «A Typology of the Communal Meal», 12; «symposion», i *Store norske leksikon*, 18. november 2018, <http://snl.no/symposion>.

Antiokia «*by no means abandoned the relevant Jewish customs*», men at «*a certain slackening*» kan ha funnet sted for å gi de nye medlemmene rom ved deres jødiske bord; altså hedningene⁴³¹. Professor og teolog James D. G. Dunn tror at svinekjøtt mest sannsynlig ble unngått, og at de var påpasselige med at dyret «*had been properly slaughtered*», hvis kjøtt nå ble servert i fellesmåltidene⁴³². Han postulerer altså at det som ble krevd av menigheten i Antiokia gikk på enkeltes «*much more scrupulous observance of the rulings on what the dietary laws involved*», og sikter særlig til rituell renhet som var en forutsetning for ethvert måltid, men legger også til tiende⁴³³. Han ser ut til å forstå det som ble krevd av hedningene som det 'å holde hele Moseloven'. Professor Richard B. Hays på sin side mener at det heller har med «*any close association with gentiles*», inkludert bordfelleskapet, uavhengig av om Toraen ble overholdt eller ikke⁴³⁴. Mens Michele Murray tror Paulus motstandere i brevet til Galaterne ikke var praktiserende jøder, men omskårne hedningkristne som var fullt og helt konvertert med omskjærelse, og «*urged fellow gentiles to do the same*», slik enkelte gjorde i Antiokia⁴³⁵. Disse hedninger ønsket å unnsnippe forfølgelse og spilte «*a Jewish game*»⁴³⁶. Hverken Dunns, Hays eller Murrays postulering kan dog fastslås med full sikkerhet. Det er verd å ha i mente at de kristnes måltidsbegrensinger kan ha vært under fariseisk påvirkning.

Bordfelleskap – en hellig handling

Det skal i hovedsak ha vært fariseerne som praktiserte «*mikdash me'at*», de gjorde og «*non-temple table*» til en slags «*mini-temple*» mener Susan Marks, Jonathan Brumberg-Kraus og Jordan D. Rosenblum⁴³⁷. At de i likhet med Qumran-essenerne og de første kristne brukte fellesmåltidene som «*priestly service to God outside the temple*»⁴³⁸. Fariseere skal ha hatt en «*overwhelming majority of meal rules ascribed to them to do with meal preparation.*» så at 'gudstjenesten' skulle fremføres som om de var prester⁴³⁹. Fariseerne skal også ha referert til jøder som ikke fulgte disse måltidsreglene for «*ammei ha-'aretz*»; «landets folk», 'vanlige' «jøder som ikke overholdt alle lovene», forteller Groth⁴⁴⁰. Det forklare blant annet at de som

⁴³¹ Rosemann, *Charred root of meaning*, 68.

⁴³² James D. G. Dunn, *Jesus, Paul, and the law: studies in Mark and Galatians* (London: SPCK, 1990), 154.

⁴³³ Dunn, 154.

⁴³⁴ Rosemann, *Charred root of meaning*, Kap.2, fotnote 38.

⁴³⁵ Rosemann, Kap.2, fotnote 38.

⁴³⁶ Rosemann, Kap.2, fotnote 38.

⁴³⁷ Susan Marks, Jonathan Brumberg-Kraus, og Jordan D. Rosenblum, «Ch.1 - Ten Theses Concerning Meals and Early Judaism», i *Meals in early Judaism: social formation at the table*, red. Susan Marks og Hal Taussig, 1. utg. (New York, NY: Palgrave Macmillan, 2014), 25.

⁴³⁸ Marks, Brumberg-Kraus, og Rosenblum, 25.

⁴³⁹ Marks, Brumberg-Kraus, og Rosenblum, 25. 27.

⁴⁴⁰ Groth, *Jødedommen*, 72, 220; Marks, Brumberg-Kraus, og Rosenblum, «Meals in early Judaism», 25.

«stod fram» i Jerusalemmøtet og krevde at hedningkristne måtte «omskjæres og pålegges å holde Moseloven» var «troende fra fariseerpartiet»⁴⁴¹. Ifølge Marks og medforfattere var ikke kun maten og riktig forberedelse viktig, kriteriene gjesten måtte oppfylle i ‘gudstjenestene’; deltakernes «*eligibility*» i det som utviklet seg til det som kalles «*rabbinic table*» og hva den symboliserte, var også viktig. Dette betinget altså bordfelleskapet for ‘streng-lov-tolkere’. De kristnes ‘bordgudstjeneste-tendens’ kan også ha vært påvirket av lærde som fremmet andre idéer, skikker eller sedvaner preget av samtidens kulturflyt. «*Tannaim*»; jødiske lærde som arbeidet med den religiøse loven som til da eksisterte kun i muntlig form, anvendte fariseernes «*nonpriests eat like priests*» tendens, men adopterte ikke deres standard på rituell renhet⁴⁴².

Hva skal ‘det hellige’ og ‘det profane’ være - Hvordan helliggjøres som kristen

Idet Jesusbevegelsen, som jødisk sekt begynte å ‘godta’ ikke-jøder inn i kretsen, uten å kreve at de skulle bli omskårede proselytter, må skillet mellom slike fullverdige medlemmer og gudfryktige sympatisører ha blitt uunngåelig utydelig. Paulus la vekt på det han selv så på som det ‘ene viktige’. Noe man finner spor av i Paulus brev til Galaterne.

Men vi vet at et menneske ikke blir rettferdig for Gud på grunn av gjerninger som loven krever, men bare ved troen på Kristus Jesus. Men hvis også vi jøder blir stående som syndere, når vi vil bli rettferdige i Kristus, er da ikke Kristus blitt en tjener for synden? Slett ikke! Hvis jeg bygger opp igjen det jeg har brutt ned, da kan det med rette sies at jeg er en lovbrøyer. Jeg forkaster ikke Guds nåde. For hvis en kan vinne rettferdighet ved loven, da døde jo Kristus til ingen nytte⁴⁴³.

Satt i et motsetningsforhold, tilsidesetter troen ikke bare deler av Loven, den krever en helhetlig nedleggelse av det som er ‘brutt ned’. Paulus; en fariseer valgte her å ta avstand fra de ‘strengeste’ mat- og bordfelleskapsrestriksjonene. Dette er den slags identitetsforhandling som skape problemene, Rosemann henviste til. Peters fremtreden i Antiokia vitner om at jøder har et ambivalent forhold til hedningene. Noen av de som kom til Antiokia kan ha vært kristne fariseere, de som ble nevnt i Jerusalemmøte blant annet. På en annen side kan Peter ha vært en såkalt ‘landets folk’, så da de fra Jakob kom, noen med et anstrengt forhold til det å ha felleskap med hedninger, opplevde Peter et dilemma⁴⁴⁴. På en annen side er jo det han sier i møtet mellom Peter og Kornelius tegn på en streng bordfelleskapspraksis. Jødernes bruk av matrestriksjonene; kosher «*in the Greek and Roman periods*» var ifølge Marks, Brumberg-Kraus, og Rosenblum først og fremst en måte å «*distinguish themselves both from non-Jews*

⁴⁴¹ Apg. 15:5.

⁴⁴² Marks, Brumberg-Kraus, og Rosenblum, «Meals in early Judaism», 24; Groth, *Jødedommen*, 230; Bente Groth, «tannaim», i *Store norske leksikon*, 29. desember 2020, <http://snl.no/tannaim>.

⁴⁴³ Gal. 2:11-21.

⁴⁴⁴ Gal. 2:12-13.

*and from other Jews»*⁴⁴⁵. De jødiske matlovene som var ment å skille mellom jøde og hedning, skal ha vært under tilblivelse da, og innføringen av disse skapte nok stride jøder imellom⁴⁴⁶. Jødisk, derav jødekristsnes identitet, var altså under omdannelse i perioden.

På en annen side påpeker Malherbe det at kristne hedninger kan ha vært mindre estimert, så at de ikke likestilles med jødekristsne⁴⁴⁷. Mulig det er kristne jøder med en strengere livstil, som avviser disse, slik det fremgår i Apg.11:19 at Ordet først ble forkynt kun for jøder. Det er da ikke kun bordfelleskapet og samholdet blant kristne som i så fall 'står i fare'. Den strenge lovtolkningen som preget disse, kan potensielt ha hindret for ekspansjon. Dette er det Paulus kan sies tar et oppgjør med i det han velger en mer 'hedning-vennlig' holdning. Han stod for at hedningkristsne skulle slippe å følge hele Moseloven; den strenge religiøse tendensen som preget ham selv som fariseer, så at jøde- og hedningkristsne kunne forenes, men det endte med at flere jøder i hans samtid tolket ham som en motstander av jødedommen⁴⁴⁸.

En gang etter Jerusalemmøtet var nemlig Paulus hos Jakob igjen. Sistnevnte fortalte da om «mange tusen jøder» som var «kommet til troen», som og hadde en «brennende iver for loven», ifølge Apg. 21:20-21. De hørte rykter om at Paulus lærte «de jødene som bor blant hedningene, å vende seg fra Moses», slutte å «omskjære barna sine» og «ikke leve etter våre skikker», jødiske skikker altså. Ifølge Lukas, skal Jakob igjen ha oppgitt at når det gjaldt de hedningkristsne, hadde de skrevet til dem og gitt beskjed om at de skulle holde seg unna hedensk offerkjøtt, blod, kjøtt av kvalte dyr og hor. Ved å gjenta vedtaket i dette møte mellom to individer som rent litterært, står for ulike holdninger innad Jesus-bevegelsen understreker Lukas på en side enigheten de tross alt har. Det at Lukas ikke skrev om Paulus og Peters strid i Antiokia kan jo tolkes dit hen at han er noe mindre ytterliggående enn Paulus.

I Apg 21:26 hevder Lukas at Paulus fikk krav fra de i Jerusalem om å 'rense' seg, som tegn på at det ikke var «noe i det» disse «mange tusen jøder» hadde hørt, at ham levde selv «etter loven» og holdt den. Noe han gjorde, og etter rensesestiden utløp gikk han til templet og ofret. Paulus har ikke separatistisk idéer om å danne en hel ny trosretning akkurat her. Ved å viser ærbødighet for jødiske skikker viser han jo at han 'fortsatt' er jøde. Ryktene om Paulus såkalte motvirkning av Moseloven og jødiske skikker, virker enda mer grunnløse i lys av Timoteus som han omskar på grunn av jødene som bodde i de traktene, da «hans mor var en

⁴⁴⁵ Marks, Brumberg-Kraus, og Rosenblum, «Meals in early Judaism», 23.

⁴⁴⁶ Marks, Brumberg-Kraus, og Rosenblum, 23.

⁴⁴⁷ Malherbe, *Social aspects of early Christianity*, s. 67, fotnote:18.

⁴⁴⁸ Apg.23:6.

kristen jøde og faren greker»⁴⁴⁹. Her krever han jo det å holde de jødiske skikkene av andre som går under betegnelsen 'jøde'. Igjen, Paulus holder seg innenfor den jødiske sfæren.

Korintermenigheten - Det hellenistiske bakgrunnstepp

Paulus korintbrevet 1.Kor. 8, svarer på ting om blant annet «kjøtt som har vært ofret til avgudene». De kristne økte provokasjon med erklæringen:

Det er jo mange 'guder' og mange 'herrer'. Men for oss er det bare én Gud, Faderen. Av ham er alle ting, og vi er skapt til ham. Og for oss er det bare én Herre, Jesus Kristus.

Proklamasjonen 1. Kor.8:6 kan tenkes rokket både ved sosiale, religiøse og politiske strukturer, inngrodd i det gresk-romerske samfunnet på dypinngripende måter. Internt ville da kone, barn og husherre-, samt slave og herreinteraksjonen unngåelig ha blitt påvirket, da alle i jesusgruppen skulle forholde seg til den ene 'Herren'. Iallfall intellektuelt, doktrinært og etisk påvirkning først, dog det er tenkelig at de kan ha hatt en mer 'håndgriplig' effekt når det først tok del i deres tro. I form av prioritering av det som hører Gud til, da «de som lever slik Ånden vil, er opptatt av det som hører Ånden til»⁴⁵⁰. Her kan en intern statusmarkør sies å dukke frem. Hvis de som søker å være 'åndelig' fremfor kjødelig, 'følge Herrens vilje', og nedprioriterer andre herrer, både menneskelige og gudelige, kan det ha forøkt aktiviteten i bevegelsen. Investeringsgraden til den enkelte kan påvirkes når det er kun en Herre å forholde og vie seg til. Den aktivistiske konnotasjonen kan ikke legges skjul på. De holder jo på å forenes om det samme og de oppmuntres til å investere seg selv i det og vise det hver gang de kommer sammen for å dele 'Herrens måltid'. Det minner om motstandsiveren Choi mente fantes blant jødekristne, som hos jødene. Så at deres måte å holde måltidet på kan tolkes som uttrykk for motstand ovenfor maktstrukturene, både de religiøse og politiske.

Den sterke jødiske monoteismen ovenfor imperiets såkalte 'guder' opprettholdes og er ment å opptas av hedningkristne. Det impliserer en ekskludering fra en elementær del av det som konstituerte det gresk-romerske samfunnet. For kristne som for jøder er det da kun en Gud, Jahve de kan 'bli ett' med gjennom et slik ritual. Hedningkristne var også klar over denne tilknyttingen, medgir Malherbe, men hevder at det først og fremst var de fra «*he lower ranks than the upper*» som hadde spørsmål rundt dette med offerkjøtt⁴⁵¹. Det var nemlig ikke vanlig for folk flest å spise kjøtt annet en når den var tilgjengelig i offentlige ritualer De med

⁴⁴⁹ Apg.16:1-3; Groth, *Jødedommen*, 26.

⁴⁵⁰ Rom.8:5.

⁴⁵¹ Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, 77.

midler hadde tilgang til dyr som ikke var forbundet med ofringene og kunne spise med god samvittighet ⁴⁵². I Korint skulle de få velge å spise kjøtt, men måtte vise hensyn til de svake.

Fellesmåltidet som sosialiseringstøy – Den interne moralen og etikken blir status

se til at den frihet dere her har, ikke fører de svake til fall! Om nå noen ser at du som har kunnskap om dette, sitter til bords i et avgudstempel, vil ikke samvittigheten til den svake bli «bygd opp», slik at han spiser offerkjøtt? Da går den svake fortapt som følge av din kunnskap, den bror som Kristus døde for. Når dere synder mot brødrene på denne måten og sårer deres svake samvittighet, synder dere mot Kristus selv. Dersom mat fører min bror til fall, da vil jeg aldri i evighet spise kjøtt! ⁴⁵³.

«Én har tro til å spise alt, den svake spiser bare grønnsaker» og «alt er nok rent», skriver han jo til romerne, og forklarer det med at «det blir noe ondt for den som spiser og kjenner det som et fall» «Derfor er det riktig ikke å spise kjøtt eller drikke vin eller gjøre andre ting som fører din bror til fall» ⁴⁵⁴. For «i troen på Herren Jesus vet jeg, ja, er fullt viss på at ingenting er urent i seg selv. Men for den som mener at noe er urent, er det urent» ⁴⁵⁵. Tilsynelatende gir han dem en frihet til å velge, men de formaner på det sterkeste å ta hensyn til hverandre for å bevare felleskapet. Han kan sies å alludere til at de har enerådighet. Helliggjørelsen kobles fra matreglene idet han skriver at «den som spiser, gjør det for Herren; han takker jo Gud. Og den som ikke spiser, gjør det for Herren og takker Gud» i Rom.14:6, Mens i vers 5 skriver han at «Én holder den ene dagen for å være viktigere enn den andre, en annen mener at alle dager er like. Men enhver skal være fullt overbevist om sitt syn». Her undermineres sabbaten også. «La oss altså ikke dømme hverandre! Fell heller den dom at ingen må få sin bror til å snuble og falle» fortsetter han, og virker for å gå inn for å underminere de strengt religiøse seder ⁴⁵⁶

Gerd Theissen mener dog at 'de svake' Paulus taler om er både jøder og hedninger som, uavhengig av sosial status «*found it difficult to deal with the public distribution of meat*» ⁴⁵⁷. Det kan se ut som Paulus forsøker å få dem til å holde seg vekk fra bordene ved avgudstemplene. I 1.Kor.10:25 skriver han jo «Alt det som selges på torget, kan dere spise med god samvittighet uten å spørre om det er offerkjøtt» og så fortsetter han:

Hvis dere blir innbudt av en ikke-troende, og dere sier ja til å komme, kan dere med god samvittighet spise alt som blir satt fram, uten å komme med spørsmål. Men om noen sier: «Dette er offerkjøtt», så

⁴⁵² Malherbe, 79.

⁴⁵³ 1.Kor. 8.

⁴⁵⁴ Rom.14:2, 20-21.

⁴⁵⁵ Rom.14:14

⁴⁵⁶ Rom.14:13

⁴⁵⁷ Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, 79.

spis det ikke av hensyn til ham som sa det, og for samvittighetens skyld. Det er hans samvittighet jeg mener, ikke din egen! For hvorfor skal min frihet bli dømt av en annens samvittighet? ⁴⁵⁸

Samtidig skriver han at de ikke kan «drikke både Herrens beger og de onde ånders beger» eller «være med ved Herrens bord og ved de onde ånders bord» i 1.Kor.10:21. Han formaner dem jo til å holde seg «borte fra avgudsdyrkelsen» i vers 14. Det virker som om han 'innser', iallfall bestemmer seg for at en snevert og selvekskluderende gruppe ikke er nyttig, sett i lys av hans «alt gjør jeg for evangeliets skyld» påstand i 1.Kor.9:23. For grensesetting innebærer å unngå kontakt med 'verden', som for disse hedningkristne ville nok ha betydning å miste sitt sosiale nettverk. Noe som i så fall ville ha hindret ekspansjonen. Han har ingen interesse i å ekskludere dem fra verden, og ser ut til å innse nødvendigheten av at de kristne interagerer med de utenfor gruppen, dog uten å synke kravene mellom kristne, internt i gruppen.

Da måtte dere jo gå ut av verden. Det jeg mente, var at dere ikke skal omgås en som går for å være en kristen bror, men lever i hor eller er pengegrisk, dyrker avguder, er en spotter, en drukkenbolt eller en ransmann. Et slikt menneske skal dere heller ikke spise sammen med ⁴⁵⁹.

Paulus ser ut til å ha to ting i sikte. Det ene er å skape samhold internt i gruppen og det andre er å legge til rette for ekspansjon gjennom sosial interaksjon med omverden. Det innebære jo også det å sette klare grenser, slik han jo gjør her. Denne korrespondansen tilsier at det interne kultursystemet var under bearbeidelse og at det enda ikke var satt klare definisjoner på det profane og det hellige. Ergo grenser for de kristnes sosiale liv på en daglig plan. I 10:23 oppsummerer han med «Jeg har lov til alt, men ikke alt tjener til det gode. Jeg har lov til alt, men ikke alt bygger opp». Dette er nok ikke noe sånn gjelder alle. I hvert fall ikke kvinnene i de kristne menighetene, der de skal tie i menighetssamlingene, ifølge Paulus.

Paulus om mann og kvinne, slave og fri, jøde og greker - Kristen måltidspraksis

Det er ikke tillatt for dem å tale, de skal underordne seg, slik også loven sier. Hvis det er noe de vil lære, så la dem spørre sine menn hjemme. For det sømmer seg ikke for en kvinne å tale i menigheten ⁴⁶⁰.

Om de så hadde noe å bidra med til bordsamtalene ved symposiet; som flere forskere mener at 'menighetssamlingene' refererer til, måtte de altså forblir passive ⁴⁶¹. I Galaterbrevet 3:28-29 hevder Paulus at det fra nå av «er alle én, i Kristus Jesus», ikke bare jøde og greker, også vesensforskjellige identitetsmarkører som slave og fri, mann og kvinne oppheves. Dog her virker det ut som om kvinner ikke er likeverdige medlemmer i Jesus-bevegelsen likevel. I

⁴⁵⁸ 1.Kor.10:27-29.

⁴⁵⁹ 1.Kor.5:10-11.

⁴⁶⁰ 1.Kor.14:33-35

⁴⁶¹ Angela Standhartinger, «Women in Early Christian Meal Gatherings: Discourse and Reality», i *Meals in the early Christian world: social formation, experimentation, and conflict at the table*, red. Dennis E. Smith og Hal E. Taussig (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 87.

samtiden var det vanlig med den «*inclusive meal praxis*», som «*corresponds to prevalent practice of Roman times*», der kvinner deltok både i det greske drikkelaget «*symposia*», men «*respectable women*» ble da som regel utestengt fra all form for deltakelse i disse, da ting kunne gå «*slightly out of control*», hevder Angela Standhartinger ⁴⁶².

Matthew B. Roller hevder på en annen side at den tilsvarende romerske «*convivia*» «*never excluded women*», mens Kathleen Corley hevder at kvinners nærvær i bankettene ble utfordret i romersk keisertid, at «*many Greco-Roman writers slander those women overstepping ideal womanly roles by accusing them of sexual misconduct or unchastity*», gjengir Standhartinger ⁴⁶³. Smith gjengir for eksempel en satirisk idealisert historie om gresk høykultur fra Lucian, som han tror en kan dra slutning fra om at både kvinner og slaver var fullverdige deltakere på foreningsbankettene, da de omtales slik ⁴⁶⁴. Så selv om flere studier indikerer at disse er i «*at the table*» i enkelte kontekster og at de kristne ikke var de første til å inkludere dem, viser også studiene at kristen måltidspraksis «*would have been noticed*» ⁴⁶⁵. Kvinner fikk nok «*reclining*» med nærmeste familie, alt annet skapte nok «*a degree of social criticism even during the Roman period*», mener Corley ⁴⁶⁶. På en annen side ville ikke jødiske menn distraheres av kvinners nærvær i «*minyán*»; den jødiske gudstjeneste, derfor hadde kvinner en egen avdeling å være i når de var i synagogen og selv om det var forventet at de skulle be, var de ellers ikke aktive deltakere under gudstjenesten ⁴⁶⁷.

Når det er sagt, bør det jo nevnes at Paulus faktisk samarbeidet med diakonisser «*δῆακονοῦν*»; tjenerinner i misjonsfeltet, mens Lukas er den som, ifølge Matthews beskriver kvinner i «*diminutive and socially acceptable roles*» ⁴⁶⁸. Verd å merke at diakonisser har samme tittel som de syv som ble valgt til å tjene ved bordene i Apg.6:1-6. Det er nok lite tvil om at denne tjenesten var høyt verdsatt, bare ut fra kriteriene som ble krevd av de som skulle utføre den ⁴⁶⁹. Verd å huske Lukas framheving av Lydias gjestfrihet som en mulig

⁴⁶² Standhartinger , 87; Matthew B. Roller, *Dining posture in ancient Rome: bodies, values, and status* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 2006), 65, 67, 120.

⁴⁶³ Standhartinger, «Women in Early Christian Meal Gatherings: Discourse and Realit», 87.

⁴⁶⁴ Dennis Edwin Smith, *From symposium to Eucharist: the banquet in the early Christian world* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 209; Susan Marks, «Present and Absent: Women at Greco-Roman Wedding Meals», i *Meals in the early Christian world: social formation, experimentation, and conflict at the table*, red. Dennis E. Smith og Hal E. Taussig (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 123.

⁴⁶⁵ Standhartinger 87; Dennis Edwin Smith, *From symposium to Eucharist: the banquet in the early Christian world* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 209.

⁴⁶⁶ Standhartinger , 87; Roller, 65, 67, 120.

⁴⁶⁷ Groth, *Jødedommen*, 98, 99, 101, 103, 104.

⁴⁶⁸ Shelly Matthews, *First Converts: Rich Pagan Women and the Rhetoric of Mission in Early Judaism and Christianity* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001), 53; Bibelen, Rom.16:1; *Studie bibelen III*, Rom.16:1.

⁴⁶⁹ *Studie bibelen V*, «*δῆακονοῦν*», (1110) *diákonos*.

statusmarkør og en måte å gi kvinner innflytelse og approbasjon innad på. På en annen side, kan Spaeths tolkning av Plinius feminiserende karakteristikk av de kristnes religiøse praksis, skyldes det at det faktisk ble en overvekt av kvinner blant kristne over tid ⁴⁷⁰. Ifølge Stark er den skriftlige ordren fra keiser Valentinian til pave Damasus i år 370, med krav om at «*Christian missionaries cease calling at the homes of pagan women*», et bevis på at kvinner faktisk utgjorde en betydelig andel av kristenheten på lengre sikt ⁴⁷¹. Dog grunnlaget kan ha blitt lagt til i denne tidlige konsolideringsfasen. Som et permanent element som varer over tid og overskrider historiens grenser slik Durkheim og Smart enigens om at trodimensjonene gjør. Andre forskere som Chadwick, Harnack og Fox medgir, ifølge Stark det at kvinner «*enjoyed far higher status*» innenfor de kristne felleskapene enn ellers i den gresk-romerske verden ⁴⁷².

Herrens måltid – Korinterens egen prøvelse som må overvinnnes

Slikt det var i menigheten i Jerusalem, der enkene som symbol på de vanskeligstilte står de kristne i Korint ovenfor en prøvelse som må overvinnnes. Paulus søker å få de kristne til å 'innse' ritualets egentlige mening i 1.Kor. 11:17-22.

Dere samles på en slik måte at det ikke blir til gagn for dere, men til skade. For det første hører jeg at det er splittelse blant dere når dere kommer sammen som menighet, og jeg tror at det er noe i det. For det må være partier blant dere, så det kan bli klart hvem det er som holder mål. Når dere da kommer sammen, er det ikke Herrens måltid dere holder. For når dere spiser, holder enhver straks sitt eget måltid; den ene er sulten, og den andre fyller seg. Kan dere ikke spise og drikke hjemme? Eller forakter dere Guds menighet, og lar dere dem skamme seg som ingenting har?

Akkurat denne ukulturen var nok vanlig i bankettlitteraturen og er blant annet skildret av Plutark. følgen av en bankett der folk tar med maten de selv spiser, der alle har ulike måltider bryter jo fellesskapet, gjengir Malherbe ⁴⁷³. Paulus intensjoner kommer klart og tydelig frem, de troende skal ikke skape skam hos andre troende. Det var jo snakt om ekte måltider og ikke symbolske, selv om det snakkes om 'brød' og 'vin' eller brødsbrytelsen, medgir Klinghardt ⁴⁷⁴. De velstående tenkte nok at de gjorde det som var påkrevd av dem, ovenfor de som ingenting har, da det å tilby brød var minste kriteriet ⁴⁷⁵. Paulus ville nok at 'Herrens måltid' skulle ha en annen innvirkning på de troende og ikke være et sted der velstående medlemmer fikk utøvd filantropien sin, mens de selv spiste bedre eller før andre. Sjansen for at den del av de i denne menigheten gikk fra fellesmåltidet like sultne som da de kom, attpåtil kjenne på

⁴⁷⁰ Spaeth, *The Cambridge companion to ancient Mediterranean religions*, 287.

⁴⁷¹ Stark, *The Rise of Christianity A Sociologist Reconsiders History*, 94.

⁴⁷² Stark, 94.

⁴⁷³ Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, 82.

⁴⁷⁴ Klinghardt, «A Typology of the Communal Meal», 10.

⁴⁷⁵ Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, 83.

den offentlige skammen knyttet til det å være fattig, var nok ille for individet, kan man tro, men opprivende for samfølelsen og skammelig for felleskapet. Det var rom for aktelse og status, men gruppens konsolidering og strukturering er viktigst. Ved å sette strenge krav for deltakere i 'Herrens måltid', slik han gjør i vers 5:11, kan bordfelleskapet da være det som «formed the dining group into a community whose identity was defined internally by means of social bonding and externally by means of social boundaries», ifølge Smith ⁴⁷⁶. Som gjengir Plutarks utsagn; «A guest comes to share not only meat, wine, and dessert, but conversation, fun, and the amiability that leads to friendship» ⁴⁷⁷. Måltidet var en sanselig og fysisk kobling mellom deltakerne og symboliserte slik en nokså sterk sosial binding. Paulus gjenga det slik:

Velsignelsens beger som vi velsigner, gir det oss ikke del i Kristi blod? Brødet som vi bryter, gir det ikke del i Kristi legeme? Fordi det er ett brød, er vi alle ett legeme. For vi har alle del i det ene brød ⁴⁷⁸

De blir et, fordi det de spiser forvandles i deres legeme og blir en del av deres kropp, så at Herrens måltid utgjør fellesskapet som om det var en organisme, Kristi legeme. Det må derfor være koordinert, fellesmåltidene bør dermed være fri for alt som forurensrer kroppen. Da var det viktig at de fulgte vanlig «Symposium laws», og «the statutes of the associations» om bankettatferd, som ifølge Smith, Paulus refererte ut fra idet han manet til «building up the community». Det minner om at velsignelsesreligion prioriterer gruppen framfor alt ⁴⁷⁹. Herrens måltid skulle forene dem som i en kropp. At ritualets maktforhandlingsarena skulle øke solidariteten blant individer som ikke evnet å spile på lag, var nok Paulus mål. I 1.Kor.12: 18-26 brukes 'kroppen' billedlig i det som kan sies er rolle- og statusdifferensiering. Enkelte lemmer får mer ære en andre, men den skal ikke komme foran gruppens kollektive ære.

Termen *εὐφροσύνη*; «festive joy» derimot står for alt det banketten skulle være, det var dessuten alles plikt å bidra til orden '*εὐκοσμία*'; *eukosmi*, som skildres i 1.Kor.14 ⁴⁸⁰. «Når dere kommer sammen, har den ene en salme, en annen har lære, én har åpenbaring, én har tungetale, en annen har tydning. Men la alt tjene til å bygge opp» og tal «én om gangen, slik at alle kan lære og alle motta formaning». Dette var altså et gjensidig underholdningsansvar ved symposiet, som utfra en rekke referanser «could extend to learned discussion and to religious speech» og for mange var det trening i det å tale offentlig ⁴⁸¹. Som igjen blir måten som de kristne på mange måter definerer det å tjene Gud, og det å gjøre Guds verk.

⁴⁷⁶ Smith, «The Greco-Roman Banquet as a Social Institution», 28.

⁴⁷⁷ Smith, 28 (Quaest. conv. 612D, 660B).

⁴⁷⁸ 1.Kor.10:16-17

⁴⁷⁹ Smith, «The Greco-Roman Banquet as a Social Institution», 28, 30.

⁴⁸⁰ Smith, 30; Klinghardt, «A Typology of the Communal Meal», 16.

⁴⁸¹ Klinghardt, «A Typology of the Communal Meal», 13–14.

Paulus skriver jo at: «Guds rike består ikke i mat og drikke, men i rettferdighet, fred og glede i Den Hellige Ånd. Den som tjener Kristus» slik «er til behag for Gud og aktes av mennesker»⁴⁸². Han indikerer hvordan kristne får ære og status i jesusgruppen. «ødelegg ikke Guds verk på grunn av mat» skriver han også til romerne, der verk eller gjerning ‘τὸ ἔργον’; «τό ἐργον» impliserer innsats og er en involveringshandling, Guds gjerning⁴⁸³. Korinterne får vite at de «er hans verk i Kristus Jesus» eller ‘de er av ham i Kristus Jesus’, selv om ‘ἐργον’ ikke brukes her, utdypes dette i Apg.15:17⁴⁸⁴. Først skriver Lukas at Gud verk og gjerninger faktisk er «at resten av menneskene skal søke Herren, alle folkeslag som mitt navn er nevnt over. Så sier Herren, han som gjør dette». Ergo, hedningen som er kommet til tro er ‘av ham’, hans gjerninger og verk, ‘ἔργα’⁴⁸⁵. Dette står i kontrast til det å ofre til en avgud som er «et verk av menneskehender»⁴⁸⁶. ‘Ἐργον’ brukes både om menneskers som onde, men er «betinget dets gudsforhold» og Guds gode gjerninger⁴⁸⁷. Jesu etterfølger formaner til å legge vekk menneskers verk, behage Gud og heller søke ære og status hos mennesker ved å tjene, bygge på og jobbe i Hans verk. Her knyttes altså tjenesteskap til måltidsritualet og den igjen kobles til misjonsbefalingen. Så, avgudsdyrkelse, i likhet med strid og statusdifferensiering ønskes vekk til fordel for strevet om å forøke gruppen. Noe både Lukas og Paulus skriver om.

Konklusjon

Sett fra det som kan være en større måltidslitteratur kan menigheten i Jerusalem og den i Korint sies å virke normativt. I likhet med moralfilosofen skriver disse til formaning for de gruppene det gjelder. Viktigst er at de blir stående som mal for andre. De kristnes samhold kan sies er det som er i fokus for de som forfattet kildene. Alt det måltidet symboliserte tok de kristne til seg. Det at skikken var godt etablert og spredt i samfunnslagene kan ha lettet for spredningen av det kristne budskapet via den. Det var nok av anledninger der de kristne kunne, ‘uten anstrengelse’ få et publikum, selv om det kan ha vært få individer i hvert måltid var det slik Plutark skrev en kunne danne vennskap. Denne ritualiserte aktiviteten strak seg etter idealet om brorskap, likhet og frihet, og var noe de kristne og gjorde. Individer skulle ikke fratras muligheten for å søke sosialstatus, hverken de som ingenting har eller de i topp sjiktet, men gruppens ære og ry måtte prioriteres. Det å måtte ta mer hensyn kan ha skjerp

⁴⁸² Rom. 14:18.

⁴⁸³ *Studie Bibelen V*, ἔργον (1860,1) ἐργον; Rom.14:20.

⁴⁸⁴ Rom.14:20, 1.Kor.1:30; Cipriano de Valera mfl., *El Nuevo Testamento interlineal, griego-español*, 2011, 1.Kor.1:30 (egen oversettelse fra spansk: "Mas de él sois vosotros en Cristo Jesús", <https://www.overdrive.com/search?q=454D4186-7C2A-47E5-B13D-EBE17572DEC3>).

⁴⁸⁵ *Studie Bibelen III*, Apg.15:15; *Studie Bibelen V*, ἔργα (1860,4) ἐργα; Apg.15:18.

⁴⁸⁶ Apg. 7:41.

⁴⁸⁷ *Studie Bibelen V*, ἔργον (1860) «ἐργον».

den sosiale kalibreringen. Kretsen måtte bli mer unisont skulle de overleve som felleskap. Ritualets repetitive aspekt kan ha forsterket kalibreringen. Hvis de gjorde nettopp det, sett i lys av Plinius utsagn om at kjøttmarkedets økonomiske liv kunne settes på spill på grunn av de kristnes avholdelsesstandpunkt, så kan det bety at Paulus formaning om at kristne skulle ta mer hensyn til 'de svake' blant dem, la heller være å spise kjøtt og unngå å føre sine brødre til fall, faktisk ble fulgt ⁴⁸⁸. I så fall må det ha vært først når de kristne ble en stor nok gruppe som kunne merkes på det settet.

Det at menn med 'godt ry' settes til å betjene kvinner og det at kvinner ellers virker for å være med i måltidene virker nok inn på datidens kjønnsideal. Det er ikke likestilling blant mann og kvinne, herre og slave slik Paulus formulerer det, men noe mulighet for sosial aktelse er det jo. Det igjen kan føre til sosial mobilitet, slik Filip blir et eksempel på.

Det Paulus og flere av Jesu etterfølger ser ut til å streve etter er å gjøre de kristne til mer enn en krets; et felleskap. Det at å 'skape' statusbasert skam hos hverandre bannlyses og at det legges vekt på likestilling, tilsier at de drives innenfor en ny 'mal' for rettferdighet. Slik fremstiller jo Lukas effekten av fellesmåltidets maktforhandling i Jerusalemennigheten. Det er dog det korinterne ser ut til å mangle og det er i det Paulus setter all sitt fokus i å få innført. Det er nok slik en kan tolke 'denne måten' å tjene Kristus på; å bygge videre på 'verket', alias for felleskapet, som utgår fra Gud, er både til behag for Ham og aktes av mennesker.

Å flytte helliggjørelsen, alias for ære og status, fra det å holde en mengde regler om å spise eller la være, legge mer moralsk tyngde på det sosiale, især knytte prestisje til gruppens forøkning, er en strategi som kan være identitetsdannende. Sånn at det kunne være særegent for akkurat denne 'jødiske sekten'. Strukturerende, ved at å tjene bevegelsen ble etisk riktig. Det lå også en sjanse for sosial mobilitet i det. La medlemmene oppleve seg likeverdige, ved at de måtte spise samtidig og av samme mat økte nok fokus på å bedre samhold innad. Å fjerne kontrastfylte skillelinjer bidro nok også til utjevning av sosialstatus. Paulus fremgangsmåte, både i Korint og blant romerne kan tenkes var strukturerende og ekspansjonsfremmende.

Tilhørigheten skaper en oppførselsforventning som kan innebære tilgjengeliggjøring av ens ressurser; gods og ytelser som er ment å vedlikeholdet den initierte interaksjonen av å 'komme til tro' og/eller adopteres inn i Guds familie. Budskapet i kildene fremhever forpliktelsen mottakeren har som takk og kanskje heller som en nå, representant for 'Guds familie' ⁴⁸⁹. Det at korinterne ble bedt om å vente på hverandre og så å si, presses moralsk til å blant annet dele av sin mat ved måltidene, er dannelsen av et mer koherent internt

⁴⁸⁸ Spaeth, *The Cambridge companion to ancient Mediterranean religions*, 181.

⁴⁸⁹ Blanton, *A spiritual economy*, 134.

kultursystem, basert på et broderlig verdisyn. Korintermenigheten var i dissonans med bevegelsens verdi og selvoppfatning. Idet den enkelte selv får avgjøre, og kosherreglene undermineres, legges det til rette for dannelsen av 'en moralsk ramme' som kan styrer de kristnes hverdag. Slik som de jødiske repetitive ritualene antas å ha bidratt til å internalisere deres verdier og ideologi. Gjennom fellesmåltidet og med Paulus ord som rettesnor, ble de kristnes etikk basert på det å ta hensyn til hverandre, især de svake. Dette kan ha fulgt med dem ut av fellesmåltidet, som moralsk press om å fortsette å ta hensyn til søsknene i Kristus i andre situasjoner, især med tanke på at de utgjorde en minoritet. Måltidskulturen de første kristne ble instruert i ble i så fall kun en del av hverdagsveilederen som viser gruppens forventede holdningsmønster. Viktigst er dog det at denne tendensen kunne overføres videre.

De kristne begynte tilsynelatende med å 'rive ned' statusbaserte skiller slik det kan tenkes at en krets med stor heterogenitet ser seg nødt til å gjøre for å 'overleve' uten at mulige konflikter tar over og river i stykker samholdet. Slike felleskap må skape samhold basert på likheter akkurat slik grekerne en gang også gjorde i møtet med romersk imperialisme og jøder i tilbakekomsten fra det babylonske eksilet. Det de hadde til felles ble bevart med nidkjærhet og innkapslet i seder og skikker. De kristne brukte myten om Jesus og misjonsbefalingen som 'det de hadde' til felles. I likhet med andre, søkte de å skape et alternativt samfunn for seg.

Å la alt kretse rundt myten om Jesu, kan ha økt koherensen i det interne kultursystemet. Noe som er lettfattelig, om ikke direkte 'lett å ta imot' og godta, så kanskje lettere å formidle for alle og enhver. Som for eksempel i måltidsritualet, sånn som i dåpen. Jesu død kan være et slik kjerneelement som forener og evner overskride kulturforskjeller. Det er nok derfor Paulus velger å underminere matreglene, slik han også gjorde dåpen og døperen, få å heller bruker Jesu død også i forbindelse med brødsbrytelsen. Bevegelsens oppdrag om å spre det kristne budskapet og etablere religionen nye steder, ble altså prioritert fremfor 'alt' annet. Ved at deltakerne i fellesmåltidet ble gjort oppmerksom på at det var Herrens død, inntil han kommer de forkynte hver gang de utførte ritualet for eksempel. Å legge andre ideologier, teologi og filosofier til side og ha fokus på konfliktløsning og forlik, gjør at det å spre budskapet får økt fokus, både i praksis gjennom ritualer og trosmessig, virker karakteristisk for kristne i denne første fasen. Driftigheten som 'blomstret i Jesu navn' kan også sies er en slik forenede kjerneelement som kristne med ulike meninger hadde til felles. Sett slik kan det argumenteres for at selve misjoneringskulturen ble ekspansjonsframdriften i gruppene som kildene brukt her beskriver.

KAPITTEL 7 – Skriften - Kulturell ritualisering og det litterære fortellernivået

Flere forskere fremhever ‘et system’; et religiøst i rasjonell valgteori, et koherent kulturelt nevnt i den kulturelle tesen, Meeks og Collins ideologiske idesystem, Goffmans *reflexivity* som stadig selvvurdering og selvkontekstualisering som selv kategoriseringsteoretikere mener skjer i sosiale omgivelser ⁴⁹⁰. Det Crossan mener Jesus instruerte sine disipler i, som er den kristne livsstilen og Kristi legemliggjøring, som må formidles som del av misjonen. Vektlegging av idesystemet som forutsetning for ritualen, tas opp her. Det interne systemet, som i dette tilfellet er en litterær forhandlingsarena der kristne forfattere forhandlet for sin kontekstuelle grunn; deres verdenssyn og selvoppfatning, i søk etter legitimitet. Først, om Lukas litterære karakterisering av tre par som utgjør en ideal maktstruktur. Deretter om første par Peter, Johannes og embeter som en ny ‘æres-basert’ ordning. Så, neste par Stefanus og Filip, deretter om forfølgelsen og om tidlig maktstruktur. Så, tredje par Barnabas og Paulus.

Kulturell ritualiseringsstrategi – ‘Den Hellige Ånd’ og litterær karakterisering

Sett sånn, var Skriften nok skrevet med en ritualiserende tendens og formål. Sånn som Luke Timothy Johnson påpeker at Lukas bruker «*literary characterization*», en måte å vise til kontinuitet i bevegelsens ‘gudgitte dynamikk’, hos jødekristne, så hedningkristne ⁴⁹¹. Altså, Lukas alludere til at den ‘karisma’ eller nådegave som Jesus besiktet, har også hans apostler og etterfølgere ⁴⁹². Richard L. Rohrbaugh vedgår at i det evangeliet som bærer hans navn, søker Lukas å erverve Jesu offentlige anerkjennelse, som er måten å få ære på i Lukas verden ⁴⁹³. Å forbinde hendelsene før og etter korset, ved å alludere at Jesu etterfølgere virker under samme ‘Ånd’, er det Lukas prøver på i Apostlenes gjerninger, ifølge Johnson ⁴⁹⁴. I Apg.10:38. skriver han «at Jesus fra Nasaret ble salvet av Gud med Hellig Ånd og kraft, og at han gikk omkring overalt og gjorde godt og helbredet». Idet Jesu etterfølgere gjengis i lignende termer i for eksempel Luk. 4:1, skapes det kontinuitet i beretningen, men viktigst; det skapes en kobling til en som kan tenkes alt var validert i det religiøse markedet. Utsagnene ‘mektige gjerninger’ og at de også ‘gjør tegn og under’ kan sies gjenspeile Jesus ⁴⁹⁵. Det gjøres da krav på hans ‘guddommelige goder’, status og anseelse som Jesu virksomhet opparbeidet seg i det religiøse markedet opptil henrettelsen.

⁴⁹⁰ McGee og Warmes, *Theory in social and cultural anthropology*, 346; Halbo og Hofstad, «kalibrering».

⁴⁹¹ Luke Timothy Johnson, *Among the gentiles: Greco-Roman religion and Christianity*, Anchor Yale Bible reference library (New Haven: Yale University Press, 2009), 150; Luk. 2:32, 3:6, Apg. 2:38–39, 13:47.

⁴⁹² Johnson, *Among the gentiles*, 150; Apg. 4:8, 7:55, 8:14-17, 10:47-48, 11:15, 13:9, 19:2-6.

⁴⁹³ Rohrbaugh, «Honor», 121–122.

⁴⁹⁴ Johnson, *Among the gentiles*, 150.

⁴⁹⁵ Johnson, *Among the gentiles*, 150; Apg. 2:43; 4:16, 22, 30; 5:12; 6:8; 8:6, 13; 14:3; 15:12.

Johnson påpeker at Lukas presenterer Peter og Johannes, Stefanus og Filip, Barnabas og Paulus i en litterær sammenvevd rekkefølge som angir en guddommelig prolongasjon. En forlenging av den 'ordning' som Jesus hadde med guddommen og muliggjorde hans virke ⁴⁹⁶. Denne 'avtaleforlengelsen' henvises til som 'Den Hellige Ånds virke, som jo egentlig begynte med Johannes, Jesus, så disiplene, fra jøder til hedninger ⁴⁹⁷. Termen 'fylt med den hellige ånd' om Jesu etterfølgere, er ifølge Johnson Lukas litterære avtrykk; et mønster som fins i teksten ⁴⁹⁸. De seks utgjør tre par, der individene i hver par kan sies har noe fellestrekk med den andre i paret og at de på et litterært fortellernivå ser ut til å gi et bilde av det som nok er søylene i det som så holder på å bli konstruksjon av et kristen 'internt koherent system'.

Rekkefølgen gjenspeiler nok flere enn kun den ene progresjonen; altså den med Gud. Progresjonen fra Peter, Kornelius, Paulus og Lydia er alt nevnt. En til litterær progresjon fins fra Jerusalem; jødene som først utgjorde 'menigheten', for så gå over til Paulus; hedningenes apostel og hovedaktør, men med alle Jesu etterfølgere videre i misjonshistorien ⁴⁹⁹. Når han tar for seg møtet mellom Peter og Kornelius i Apg.10:11-29, er det større motstand i møte med en hedning; han egen og fra jødene han møtte i etterkant. Selv om Peter i Apg.16:11-15 argumenterte med sin jødekrystnefølget og de ble enige om «at Gud ikke gjør noe forskjell på oss og dem». Paulus og Silas var nok mer føyelig i møte med Lydia ⁵⁰⁰. I en tidligere oppgave påpekte jeg hvordan Lukas litterært, skaper progresjon i frelsesberetningen ⁵⁰¹. Denne var opprinnelig forbeholdt kun jøder og eventuelt proselytter gjennom Abrahams pakt med gud; omskjæring. Så, fra jøde- og hedningkristne; med Kornelius, Lydia og selvfølgelig de i Antiokia som eksempler på hedningkristne ⁵⁰². En gradvis innbefatning med hele menneskeheten i sikte. En 'inkluderende fellesfrelse', ifølge Matthews, sammenfattet i ordlagt som 'vis enighet', 'vis det samme sinnelag', 'ha samme Ånd' og 'Kristi sinnelag' ⁵⁰³. Som minner om 'Den Hellige Ånds handling' og Lukas forsøk på å skape kontinuitet. Det brukes her som formaninger i konstruksjonen av etikk og doktriner ⁵⁰⁴.

⁴⁹⁶ Francis Martin, Evan Smith, og Thomas C. Oden, red., *Acts: Ancient Christian Commentary on Scripture - New Testament V*, 1[st printing in paperback], Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament 5 (Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 20), xix.

⁴⁹⁷ Martin, Smith, og Oden, xix; Johnson, *Among the gentiles*, 150.

⁴⁹⁸ Johnson, *Among the gentiles*, 150; Apg. 2:4; 4:8, 31; 6:3, 5; 7:55; 8:29, 39; 9:17; 13:9.

⁴⁹⁹ Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse», 7.

⁵⁰⁰ Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse», 7; Apg.16:11-15.

⁵⁰¹ Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse», 7.

⁵⁰² Moen Pérez, 7.

⁵⁰³ Shelly Matthews, *First Converts: Rich Pagan Women and the Rhetoric of Mission in Early Judaism and Christianity* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001), 57–59; Rom 12:16, Fil 1:27, 2:5, Luk 1:17, 1.Kor.12:8-9,11,18; Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse», 7.

⁵⁰⁴ Martin, Smith, og Oden, *Acts*, xix; Johnson, *Among the gentiles*, 150.

Peter og Johannes - En ny 'æres-basert' ordning og Den Hellige Ånds gjerninger

Lukas begynner med Peter og Johannes, av de 'opprinnelige tolv' i oppbygningen av sin beretning. Kanskje som et forsøk på å etablere en direkte forbindelse med Jesuvirksomhet. De hadde nok høy sosial status innad, alt som 'de utvalgte' og de første til å ta imot ordet. Det å være 'kvikk til å tro' uten reservasjoner kan sies blir en hederstittel innad i bevegelsen ⁵⁰⁵. De tilegnet seg nok mer enn sosial status i den 'frimodige' opptreden de viste ved Templet. Ifølge Lukas var det opplagt for de religiøse jødiske lederne som forhørte dem i Apg.4:1-7, etter at de utførte et under i full offentlighet, at de var «ulærde lekfolk». I samme episode samlet de dessuten en del mennesker og talte til dem, og mange «rundt fem tusen» kom til tro etter at de hadde hørt budskapet, ifølge Lukas. De jødiske lederne anerkjente at det var en 'kraft' over dem som ga dem 'evne'. De kunne ikke benekte det disse ulærde menn av folket hadde gjort, så de spurte i «Hvilken kraft og hvilket navn gav dere makt til å gjøre dette?» og forbød dem å tale i navnet de oppgav som kilde for kraften, likevel ble det «klart for alle» i Jerusalem ⁵⁰⁶.

Ordet Lukas bruker i Apg.4:7 for makt, 'δύναμις'; *dúnamis*, er den også den fra Luk. 24:49 om løfte Jesus ga om at de skulle «blir utrustet med kraft fra det høye», i Apg.10 om «at Jesus fra Nasaret ble salvet av Gud med Hellig Ånd og kraft». Rotorde 'τῶνάμαι'; *dúnamai*, betyr kraftig, men også (ha) makt, gjøre (noe), dyktig. Ergo, kobles det til det å tiltre i embeter ⁵⁰⁷. Peters og Johannes offentlig handle- og talerett utfordres, og det interessante er at 'kravet' står på hvor makten; altså deres myndighet og autoritet til å utføre et under kom fra. ikke minst til å samle folk slik Peter og Johannes gjorde ⁵⁰⁸. Det har med å få det offentlige bifallet som måtte til for å legitimere budskapet, noe begge kan sies fikk. Det skjer nemlig idet ens ære anerkjennes i påsyn av andre, angir Rohrbaugh, da det avgjorde ens sosialstatus og ga rett til å utøve myndighet og makt, også det å tale offentlig ⁵⁰⁹. Internt skal Den Hellige Ånds gaver, som nevnt før, implisert visdom og kunnskap også. En forventning ilagt fra innvielsen av. I dåpsritualet posisjonerte den dømte seg så at Gud kunne gi visdom og kunnskap. Det har en kobling 'Den Hellige Ånds' virke og gaver, så til autonomi som da blir status eller ære ⁵¹⁰.

Bielo mener nettopp dette er en sentral del av den kristne identiteten. Denne har også grenser, idet at det er «kunnskap om Guds vilje og få all den visdom og innsikt som Ånden gir». Her får medlemmer mulighet til, men forventes og å utøve selvrefleksivitet. Det reiser da

⁵⁰⁵ Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse», 9.

⁵⁰⁶ Rohrbaugh, «Honor», 116; Apg.4:7.

⁵⁰⁷ *Studie Bibelen V*, τῶνάμαι (1267) *dúnamai*, δύναμις (1268) *dúnamis*; Apg.1:5, 4:8, 6:3-5, 7:55, 11:24.

⁵⁰⁸ Rohrbaugh, «Honor», 116; Luk. 20:1, Apg. 4:1-22.

⁵⁰⁹ Rohrbaugh, «Honor», 111.

⁵¹⁰ James A. Beckford, *Social theory and religion* (Cambridge, U.K; New York: Cambridge University Press, 2003), 133.

kravet om stadig tolkning og skjelneevne. I sitt andre brev til korinterne skriver for eksempel Paulus at han «er lekmann i veltalenhet», dog «ikke i kunnskap, og at den har han «alltid og i alle spørsmål lagt fram for» dem⁵¹¹. Tidligere skrev ham, å ikke ha forkynt «med fremragende talekunst eller visdom», «overtalende argumenter og visdomslære, dog med Ånd og kraft som bevis»⁵¹². Her virker det som om Paulus søker å befri taleretten fra veltalenhet; tungtveiende i den offentlige sfære. Han anvender retoriske virkemidler for å dra leserne og/eller tilskueres oppmerksomhet bort fra språklige utfordringer. I likhet med Lukas som fremviser de første kristne offentlig ære, med mål om å gi medlemmer i bevegelsen offentlig talerett. Det kan dog også tolkes som et forsøk på å ta avstand fra Perkins såkalte greske kosmopolitiske identitet⁵¹³. Det gresk-romerske identitetsidealet som peker tilbake på utdanningsregimet '*paideia*'.

Med termer om 'Den Hellige Ånd' hevde de første kristne å ha hatt *Jahve* på sin side. Det var nok flere lag med 'opprørskhet' ovenfor de jødiske religiøse ledere. I jødisk tradisjon var det nemlig kun ledere innsatt av Gud som ble salvet med olje og fikk 'Herrens ånd' over seg for å tre inn i sitt embete. Mest opprørsk ovenfor Saddukeerne mon tro; prestenes gruppe, ofte fra det jødiske overklassen som kan ha sett for seg disse som sitt domene. 'Ånden', Messias tittelen og navnet Jesus ser ut til å brukes i startfasen, i et oppdrag og et felles mål om å ikle seg «kraft fra det høye», muligens «Faderens veldige kraft» akkurat slik Jesus selv «ble salvet av Gud med Hellig Ånd og kraft», og forkynne «for alle folkeslag» at «omvendelse og syndenes forlatelse» skjer «i hans navn»⁵¹⁴. Med «ingen må søke sitt eget beste, men den andres beste» som 'eneste bud', og i deres forståelse, oppfyllelsen av Loven⁵¹⁵.

Stefanus og Filip – Ordinasjonen og tiltredelse utfra konkrete rangbetegnelser

Neste par er Stefanus og Filip, og hvordan disse ble valgt ut fra konkrete kriterier og interne sosialstatuskategorier⁵¹⁶. For å tjene ved bordene måtte de ha «godt ord på seg» og være «fylt av Ånd og visdom». Som på en side kan sies er måten hellenistene anerkjennes på og likestilles med jødekristerne, men personbetegnelsen disse da har tilfelles taler om det de nå skal ordineres til. Gresktalende Filip, ikke en av de tolv opprinnelig er et eksempel på 'neste generasjons' døpere, evangelister og ledere. En som er fullt av ånden, både vitner og døper. Han har ikke levd et asketisk liv slik døperen Johannes hadde, det 'eneste' han hadde gjort før

⁵¹¹ 2.Kor. 5:6.

⁵¹² 1.Kor. 2:1, 4.

⁵¹³ Perkins, *Roman imperial identities in the early Christian era*, 19.

⁵¹⁴ Luk.24:46-49, Apg.10:38, 13:24-25, Rom. 6:1-7.

⁵¹⁵ 1.Kor.10:24, Rom. 13:9.

⁵¹⁶ Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse», 11.

var å tjene ved bordene. I tillegg til utvelgelsen, ble han i likhet med de andre seks «ført fram for apostlene, som ba og la hendene på dem»⁵¹⁷. Bevilgningen av ære som statuskategoriene var på en side en måte for bevegelsen å finne balanse og til enhver tid tydeliggjøre hvor folk passet inn i det interne statusskalaen, og er grunn nok til å aktualisere sånne sosiale gestuser, skal vi tro Rohrbaugh⁵¹⁸. De kristne innføring av håndspåleggelse som 'åpenbar' ritualisering kan i lys av Bells kulturelle ritualiseringsstrategi, sies er en initiert maktforhandling med den jødiske kretsen særlig, men med omverden. Det er det som bli deres ordinasjonsordning og slik 'kraften', og taleretten inkludert, vil komme til å overføres mellom medlemmene.

Beretningens formål i Apg. 6:1-6 kan sies er å legitimere de syv, især Stefanus og Filip som følges videre i kommende kapitler⁵¹⁹. Disse skulle nemlig gjøre noe mye mer avgjørende for bevegelsen; nemlig det å erverve audiens. Skulle deres ord få allmennhetens gehør, måtte de også få autoritet til å snakke offentlig først som Peter og Johannes fikk det i Apg.4:1-22. Så det gjelder nok alle. Lukas ser ut til å bygge opp fortellingen slik at de som ikke har en klar rett eller status til å tale offentlig 'tildeles' det, når disse knyttes til ting som «store og mektige gjerninger» og «fylt av Ånd og visdom», «tegn og under». «Ingen andre våget å være sammen med dem, men folket satte dem høyt», skriver han i Apg.5:13 også. Rohrbaugh mener Jesus også fikk sin adferd vurdert utfra ærestatus, især retten til å 'lære' folke, akkurat som disse⁵²⁰.

Stefanus; den første som nevnes, er også den eneste som eksplisitt gjengis som «en mann fylt av tro og Hellig Ånd»⁵²¹. Dette kan peke frem mot den fremtredende rollen han får som bevegelsens aller første martyr og vitne. Ifølge kildene iallfall. Det impliserer hvilken status nivå selvpoffrelse har bland disse første kristne. Selvpoffrelse i seg selv er nok ikke det mest unike ved det Lukas prøver å formidle. Folk var nok vant med helter som ofrer livet for sitt folk, sin bystat og for imperiet, det interessante er jo omstendighetene. Stefanus mistet nemlig livet, bokstavelig talt, mens han 'vitnet' og meddelte budskapet om Jesus. Det minner jo om det Lykke-Kjeldsen og medforfattere nevnte om velsignelsesreligioner som oftest så til fellesskapets 'overlevelse', fremfor de som utgjør den⁵²². Her signaliseres det at budskapet og misjonen er viktigst. Hvis Lukas mente å gjøre en slags 'ideal' av Stefanus 'uselviske' død, i håp om å mane til like mye hengivenhet hos de som hørte eller leste denne historien i ettertid, så kan det passe i en større hellenistisk litterær tradisjon, ofte lest ved fellesmåltider.

⁵¹⁷ Apg. 6:6; Dietmar Neufeld og Richard E. DeMaris, red., *Understanding the social world of the New Testament* (London; New York: Routledge, 2010), 5–6; Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse», 5.

⁵¹⁸ Rohrbaugh, «Honor», 111.

⁵¹⁹ *Studie Bibelen*, 1996, Apg.6:5.

⁵²⁰ Rohrbaugh, «Honor», 116.

⁵²¹ Apg.6:5.

⁵²² Lykke-Kjeldsen mfl., *Begrebsnøglen til religion*, 82.

Martyrlitteraturen fra æraen faktisk, der edel- eller martyrdød ble satt i en 'nasjonalistisk' selvoppofringslitteratur. Denne kulturelle tendensen var vanlig både blant jøder, som minnet egne 'helter', eksempelvis de som ble drept av seleukidene, mens romere og greske minnet militærheltene og andre prominente individer som døde heltemodig; Sokrates blant andre, angir Taussig⁵²³. Så, Stefanus martyrdød føyes på det allerede selvoppofrende idealet som Jesus «han som Gud reiste opp fra de døde», som blant annet Peter og Johannes «vitner om» i Apg.3, og blir konturen av de kristnes egne 'myter' om heltemodighet. Peter og Johannes gledet seg også «over at de var funnet verdige til å bli vanæret for Jesu navns skyld»⁵²⁴. Denne kulturlitterære tendensen var forresten også utslagsgivende i utformingen for 'brødvelsignelsen', slik Susan Marks kaller det⁵²⁵. Det jødiske bordfelleskapet var nok også utslagsgivende i jesusgruppene og det som utviklet seg til å bli «*Rabbinic table ethics*», især det at fokuset gikk fra tilberedelse av mat over til bordsamtaler⁵²⁶.

De kristne innlemmet også kravet om retorikk eller å bidra i underholdningen under «*symposion*». Der jøder praktiserte opplesning av Skriftene. Like tungtveiende som 'riktig retorisk evne' hadde i den gresk-romerske verden, ble det en måte for mulige evangelister, lærere og andre å få trene på det å holde taler. Først innenfor den 'trygge' setningen som fellesmåltidene ga, for så kunne bevege seg ut mot et større publikum. Mulig det ble veien både Filip og Stefanus tok fra å tjene ved bordene til å bli forkynnere. Det som er interessant er hvilken betydning denne tendensen fikk i kombinasjon med kristen litterær produksjon i form av brev og det som skulle bli en høytlesningskultur. Hvis man for eksempel tar Kolosserbrevets utsagn om at 'brevet' skulle først bli lest hos dem, så skulle de sørge for at det også ble lest i laodikeernes menighet, deretter skulle de selv passe på å få lese brevet fra menigheten i Laodikea⁵²⁷. Noe som kan tyde på en høylesningskultur som lignet den jødiske, men som også kan ha hatt ligningstrekk til den hellenistiske skikken rundt lesing av martyrlitteraturen. Dog forskerne strides om Kolosserbrevet er Paulus, er det vesentlige at det alluderes til at den kristne litteraturen skulle sirkulere mellom menighetene og tilrettelagt for en voksende nettverksbygging, som økte i takt med brevproduksjonen og utvekslingen⁵²⁸.

Om disse kristne martyrhistorier ikke skulle eller evnet å mane til selvoppofrelse, med tanke på at så å si alle Jesu etterfølgere i Jerusalem faktisk flyktet fra forfølgelsen, så kanskje

⁵²³ Taussig, *In the beginning was the meal*, 137.

⁵²⁴ Apg.5:41.

⁵²⁵ Marks, «Present and Absent: Women at Greco-Roman Wedding Meals», 137.

⁵²⁶ Marks, Brumberg-Kraus, og Rosenblum, «Meals in early Judaism», 31.

⁵²⁷ Kol.4:16

⁵²⁸ Turid Karlsen Seim, «Kolosserbrevet», i *Store norske leksikon*, 18. februar 2020, <http://snl.no/Kolosserbrevet>.

bør det forstås utfra Bielos utsagn angående de karismatikernes 'altruistisk tjenermentalitet'. Det er ikke selvpoffrelse Lukas vil få frem med Stefanus død som ideal, det er heller kanskje det at budskapet må prioriteres og det å få det ut i verden er alt. Det er hva denne hendelsen forårsaket, og kan leses om rett etter som i så fall vitner om det. Det er den utløsende årsaken som 'tvang' arbeiderne ut. Det må spekuleres i om disiplene hadde spred seg ut av Jerusalem og evangeliet med dem, hvis de ikke hadde følt seg tvunget.

Forfølgelsen - Antiokia Episentre for budskapets ekspansjon og 'lederskap'

Lukas setter nemlig Stefanus martyrdød som episentret for spredning av budskapet og vektlegger at det er snakk om «en kraftig forfølgelse mot menigheten i Jerusalem». Lukas hevder også at «alle unntatt apostlene ble spredt omkring i Judea og Samaria» etter Stefanus død ⁵²⁹. Om bevegelsesmengden og dens hastighet og dimensjon beskrevet av Lukas stemmer med virkeligheten, kan nok diskuteres. At Lukas alluderer til at forfølgelsen var det som ga spredningen av ordet framdrift, kan være det som er poenget. Han ble myrdet, fordi jøder fra ulike steder diskuterte «med Stefanus. Men de kunne ikke stå seg mot den visdom og Ånd som hans ord var båret av», de grep ham, slepte ham for Råde og anklaget ham for å ikke holde opp «med å tale mot det hellige sted og mot loven» at de «hørte ham si at denne Jesus fra Nasaret skal rive ned helligdommen og forandre de skikker» de har «fra Moses», og for å ha satt Jesus inn i jødisk historie og rokket ved deres verdenssyn og selvpofffatning da han sa:

Har det noen gang vært en profet som fedrene deres ikke forfulgte? De drepte dem som forut forkynte at Den Rettferdige skulle komme. Og nå har dere forrådt og myrdet ham, dere som fikk loven overgitt ved påbud fra engler, men ikke har holdt den ⁵³⁰.

Hägg mener at Antiokia kan ha vært det første steget til en ny identitet og sånn sett et viktig brudd. Fra Antiokia av var ikke de som utgjorde Jesus-bevegelsen kun lenger jøder.

Under den forfølgelse som brøt løs på grunn av Stefanus, var noen av de fordrevne kommet så langt som til Fønikia, Kypros og Antiokia. Men de hadde forkynt Ordet bare for jøder. Noen av dem, folk fra Kypros og Kyréne, kom til Antiokia, hvor de også talte til grekere og forkynte evangeliet om Herren Jesus. Og Herrens hånd var med dem, slik at mange kom til tro og vendte om til Herren. Det som var skjedd, kom også menigheten i Jerusalem for øre, og de sendte Barnabas til Antiokia. Da han kom dit og fikk se Guds nådes gjerning, ble han glad, og han oppfordret alle til å holde fast ved Herren av hele sitt hjerte. For han var en god mann, fylt av Den Hellige Ånd og tro. Og en stor mengde mennesker ble vunnet for Herren. Han drog så til Tarsus for å oppsøke Saulus, som han fant og tok med seg til

⁵²⁹ Apg.8:1.

⁵³⁰ Apg.6:8-15, 7:1-53.

Antiokia. Et helt år var de sammen i menigheten der og gav mange mennesker opplæring i troen. Det var i Antiokia disiplene for første gang ble kalt kristne ⁵³¹.

I *'Acts: Ancient Christian Commentary on Scripture'* hevdes det at tale ble betraktet som en form for handling og at retorikk var ekvivalent med makt i antikken, enten det var snakk om foredragsholdere eller forfattere ⁵³². De fordrevne vi møtte i Apg.11:19-26, folk fra Kypros og Kyréne som kom så langt som til Fønikia, Kypros og Antiokia og forkynte der, utgjorde en 'tidlig' form for lederskap. Ut fra den forestillingen om retorikernes sentrale posisjon i antikken, kan disse navnløse Jesu etterfølgere betraktes som individer som mestrer de riktige retoriske virkemidler, de 'handlet' og 'utøvde' makt idet de talte.

Tidlig maktstrukturer - Desentralisert forsyndelse - Gresktalende' versus 'grekere'

Dog denne beretningen om Antiokia er fins etter Peters møte med Kornelius og etter oppgjøret mellom de omskårne i Jerusalem og Peter, slik at å forsynde 'Ordet' til ikke-jøder etter det kan antas var tillatt. Peters jødiske følge slo seg til ro og sa: «Så har da Gud også latt hedningene få vende om og vinne livet!» ⁵³³. Her kommer det frem at det å forsynde til ikke-jøder er i gang. Dette er nok noe ikke alle jødekristerne har fått med seg eller er enig i. De første fordrevne som var kommet til Fønikia, Kypros og Antiokia holdt nemlig fortsatt seg til sine egne. Noen av dem; de 'navnløse' folk fra Kypros og Kyréne kan ha enten av eget initiativ og/eller med visshet om og som konsekvens av Peters møte med Kornelius valgt å forkynde for grekere. Hvorfor Lukas har valgt å få med seg dette er interessant i den forstand at en kan få et glimt av hvor uorganisert, lite sentralisert og muligens også lite lederstyrt denne prosessen kan ha vært i begynnelsen. At de sendte Barnabas til Antiokia kan tyde på at de som var igjen i Jerusalem, altså apostlene ifølge Apg.8:1 ønsket å få oversikt over og muligens forsøke å ha kontroll på utviklingen i det som kom til å bli et viktige episenter for kristen ekspansjon.

I Andre oversettelser heter det at de fra Kypros og Kyréne forkynte også for 'de gresktalende' istedenfor til 'grekere'. Hvorfor dette er relevant å dvele ved er at tidligere i teksten; i Apg.6:1-7 virker det som om menigheten i Jerusalem utelukkende var satt sammen av to grupper ⁵³⁴. I Antiokia kan betegnelsen gresktalende derimot gjelde 'ikke-jøder'. Det er snakt om 'hellenere', og/eller grekere slik det også er gjengitt i et annet oversettelse; grekerne som da naturlig nok snakket gresk, men ikke var jøder, hellenister og etter alt å dømme heller

⁵³¹ Apg.11:19-26.

⁵³² Martin, Smith, og Oden, *Acts*, xx.

⁵³³ Ap.11:18.

⁵³⁴ Apg.6:1.

ikke proselytter. Dette konkretiseres ved at denne gruppen settes i et antagonistisk forhold til jødene i diasporaen, de som ordet alt var delt med. Disse var gresktalende hellenere, grekere altså, og ikke hebraisktalende versus gresktalende som i tilfelle i Apg.6:1, der «*Ἑλληνιστῶν*» er brukt om en hellenist; en gresktalende jøde ‘preget’ av hellenisme,⁵³⁵. «*Ἑλληνιστάς*,» som er brukt i Apg.9:29 blir også forstått og oversatt til gresktalende jøder og/eller jødene som snakket gresk, men ikke om en greker eller hellener; en som ikke er omskåret, kan en også si⁵³⁶. De er altså en distinktiv gruppe; som ble nådd av ‘navnløse folk’ fra Kypros og Kyréne.

Barnabas og Paulus – en levitt og en fariseer – representanter for Templet og Skriften

Barnabas og Paulus kan sies fungerer i beretningen som representanter for levittene og fariseerne, i kontrast til lekmennene i Apg. 4:13. I den tankerekken kan Barnabas deltakelse i bevegelsen antyde religiøst grunnfestelse, ovenfor jøder. Han var jo fra stammen som ifølge Mosebøkene, Gud skilte ut «til å bære Herrens paktkiste og til å stå for Herrens åsyn og gjøre tjeneste for ham og lyse velsignelse i hans navn»⁵³⁷. Dette trolig presteviede individet, setter Lukas i par med Paulus, og er nok et litterært virkemiddel. Trolig som representanter for hver sin konservative jødisk krets i det som en gang utgjorde ‘de fromme’⁵³⁸. Lukas alluderte altså kanskje til den gamle antihelleniseringsbevegelsen som gjenerobret Juda og rensset Templet for avgudsdyrkelse tilbake i 167 fvt.⁵³⁹. Å ta et oppgjør med uenighetene som oppstod rundt 142 fvt. om hvem som skulle ha religiøst makt i Juda. Barnabas og Paulus kan da være nøkkelkarakterer Lukas bruker for å definere Jesus-bevegelsens religiøse og politiske ståsted.

Levitten Barnabas

Levitten Barnabas nevner Lukas først i forbindelse med sin gave til menigheten. Lukas forteller at han er «en levitt fra Kypros som hette Josef», at han kalles Barnabas av apostlene og at han eide en åker; «den solgte han, kom med pengene og la dem for apostlenes føtter»⁵⁴⁰. Det er verdt å få med seg hvordan enkeltindivider opparbeidet seg sosial status innad, hvordan enkeltindivider får nøkkelposisjoner i menigheten. Barnabas beskrives av Lukas som ‘en god mann’, muligens som følge av åkersalget og handling ovenfor apostlenes som angis av Lukas slik at handlingen virker uoppfordret og selv initiert. At han er levitt kan Lukas ha valgt å få med seg for å vise til at slett ikke alle individer utvalgt til tjeneste blant Levi stammer, av det

⁵³⁵ Goodrich og Lukaszewski, *A reader's Greek New Testament*, Apg.6:1, fotnote 3.

⁵³⁶ Goodrich og Lukaszewski, Apg.9:29, fornote 51; Apg.9:29; George M Lamsa, *Holy Bible: From the Ancient Eastern Text* (HarperCollins, 2014), Apg.9:29, <http://toowoombarc.wheelers.co/title/9780062225092/epub>.

⁵³⁷ 5.Mos. 10:8.

⁵³⁸ Räisänen, *The rise of Christian beliefs*, 21.

⁵³⁹ Groth, *Jødedommen*, 13, 51–52; Räisänen, *The rise of Christian beliefs*, 21–22.

⁵⁴⁰ Apg.4:36-37.

arvelige presteskapet som tjenestegjøre i templet og som skal ha fungert frem til år 70, skal ha vært motstandere av den nye læren ⁵⁴¹. Det er verd å si at det spesifiseres ikke at Barnabas var aktiv involvert i presteskapet, men det er interessant at Lukas da velger å nevne hans ‘embete’ dog denne personbetegnelsen angir nok også rang og status. Det at Barnabas blir sendt ut til Antiokia som observatør kan være et tegn på tillit fra apostlene i Jerusalem og at han på denne måten selv får innflytelse i bevegelsen. De i Jerusalem fester lit til det han rapporterer tilbake. En tillit som understrekes igjen senere da han, sammen med Paulus skulle få ansvaret for å frakte ‘gaven’ fra de troende i Antiokia til de eldste i Jerusalem.

På et litterært fortellernivå anvender Lukas denne karakteren; Levitten Barnabas for å vise til at bevegelsen ikke kan og ikke bør forstås som en ‘lekmannsbevegelse’. Det fins jo også ‘presteviede’ individer i den. Kanskje en måte å verifisere bevegelsen teologisk ovenfor for Jesu etterfølgere. Som først utelukkende så å si, dreide seg om det jødiske samfunnet, men nå også inkluderer ‘de utenfor’, hedningene. Verifisere at det de kristne tror på er legitimt.

Fariseerne Paulus

Beretningen ender jo med å kretse mest rundt Paulus, fariseeren som kan sies Lukas gjør til agent for bevegelsen. Lukas appellerer og allierer seg litterært til den jødiske gruppen Paulus da representerte. Som «fariseer fra en familie av fariseere» bringer Paulus et spesifikt religiøst og politisk syn inn i Jesus-bevegelsen. Som troen på oppstandelsen, engler og ånder som *saddukeere* og/eller *essenerne*, da ikke hadde ⁵⁴². Viktigst er nok det Josefus skrev om de forskjellige tankene jødiske grupper hadde «*At this time*» angående menneskelig handling ⁵⁴³.

there were three sects among the Jews, who had different opinions concerning human actions; the one was called the sect of the Pharisees, another the sect of the Sadducees, and the other the sect of the Essens. Now for the Pharisees, (11) they say that some actions, but not all, are the work of fate, and some of them are in our own power, and that they are liable to fate, but are not caused by fate. But the sect of the Essens affirm, that fate governs all things, and that nothing befalls men but what is according to its determination. And for the Sadducees, they take away fate, and say there is no such thing, and that the events of human affairs are not at its disposal; but they suppose that all our actions are in our own power, so that we are ourselves the causes of what is good, and receive what is evil from our own folly

Det forklarer hvorfor Lukas følger fariseeren Paulus videre. Jesus-bevegelsen får det som grunnvoll for hva de skal tro på. Som jo utfor dette ser ut til å være det at ‘skjebnen’ ikke styrer de troendes handlinger, dog de kan være tilbøyelig for den. Hvorfor dette er relevant,

⁵⁴¹ Bente Groth, «jødedom», i *Store norske leksikon*, 15. juni 2021, <http://snl.no/j%C3%B8dedom>; *Studie Bibelen III*, 71.

⁵⁴² Apg.23:6.

⁵⁴³ Josefus, *The Antiquities of the Jews*, AJ, 5, 9.

har med hvilket ansvar individet skulle få i forbindelse med misjonsbefalingen. 'Feil' allianse med en av de andre jødiske gruppene kan nemlig knyttes til passivitet eller flittighet. At de kristne potensielt deltok i det som skjebnen alene ikke kunne volde eller ble passive. Forente de seg med *essenerne*, eller adopterte deres religiøse oppfatninger, vil nødvendigheten av å være delaktig i misjonsbefalingen eller legge til rette for den, så å si ende med å falle bort.

Den selvbebreidende troen til *Saddukeere* var ikke uforenlig med misjonsbefalingen, men det politiske samarbeidet eller religiøse kompromisset med romerne kan ha gjort dem uforenelige med Jesus-bevegelsen. Antatt at en viss andel av de opprinnelige Jesu etterfølger faktisk var datidens 'fromme'. Ifølge Lukas, definerte de jødekristne seg i lys av den jødiske Skriften, især de messianske profetiene. Han gjengir for eksempel at disiplene etter Jesu død snakket om håper de hadde hatt om «at det var han som skulle utfri Israel» og om Jesus skulle «på den tid gjenreise riket for Israel?»⁵⁴⁴. De tilsier at de første kristne jøder befant seg innenfor den konservative leieren, de 'fromme'. Saddukeerne hadde jo tempelkulten som sin hovedvirksomhet og kan derfor tenkes var en motivasjon til å samarbeide med romerne⁵⁴⁵. Så lenge de fikk ha Tempelkulten i fred kan de ha vært villige til å tilsidesette andre aspekter av religionen og/eller tradisjonen som andre jødiske grupper betraktet som fundamentale⁵⁴⁶. Saddukeere kan altså 'ha vært' inkompatible på et politisk plan. I dette tidlige tidspunktet kan Jesus-bevegelsen jo også ha hatt mer separatistiske holdninger overfor romerne; politiske og religiøse, enn dem. Etter Tempels fall år 70, ble saddukeerne antageligvis mindre relevante⁵⁴⁷.

Fariseerne på sin side fikk igjen forøkt politisk innflytelse, slik de hadde hatt det under Makkabeerne. I motsetning til saddukeerne skal de ha vært mer opptatt av å fortolke Skriften, og i motsetning til hva de kristne kildene sier, vurderte de nye religiøse idéer og var åpne for nye tolkninger av tekstene, forteller Groth⁵⁴⁸. Fariseere vektla dessuten individets «personlige tro og moralske handlinger», var nidkjære i å observere rituell renhet og hadde en klar mening om folkes forsømmelse⁵⁴⁹. De endte med å samarbeide med romerne, men kan ha lagt en god del av grunnlaget for det som ble kristendommen⁵⁵⁰. Noe teologisk og politisk enighet gjør at Fariseere potensielt kan ha utgjort en betydelig andel av Jesus-bevegelsen. Fariseiske kristne fremla også kravet om omskjærelse i Jerusalemmøtet, samt det å holde Moseloven, overfor hedningkristne, så selv om de kan etter alt å dømme ha vært den jødiske gruppen som utfra

⁵⁴⁴ Luk.24:21, Apg.1:6.

⁵⁴⁵ Groth, *Jødedommen*, 54.

⁵⁴⁶ Groth, 54.

⁵⁴⁷ Groth, 55.

⁵⁴⁸ Groth, 54.

⁵⁴⁹ Groth, 55. Rohrbaugh, «Honor», 11.

⁵⁵⁰ Rohrbaugh, «Honor», 11.

kildene, 'best egnet seg' i utviklingen av Jesus-bevegelsens tidlig jødekristne-fase, var det ikke uten uenigheter.

Konklusjon

På et litterært fortellernivå har jo Lukas en 'prestisje økingsmønster' som er påpekt før angående prøvelse og overvinnelse, men statusmarkørene og bakgrunnen parene har, tyde på at det han gjør er å bygge opp en koherent ideal, representert med ulike folk i maktstrukturen. Deres bakgrunn, egenskaper og status har til hensikt å legitimere Jesus-bevegelsen, da de på sett og vis ser ut til å utfylle hver andre. Det er nok veloverveide valg, med tanke på hvilket religiøst og politisk ståsted de første kristne ønsket å innta. Paulus og Barnabas for eksempel, kan sies hadde kunnskap, ergo legitimitet til å argumentere for nye tolkninger av Loven, samt tilpasse og tilrettelegge troen og praksisen til hedningkristne. De andre representerte lekfolket og helleniserte jøder. Det er dog Paulus 'hedningsvennlige' skrifter som virker tungtveiende for ettertiden, og er også den Lukas følger videre i sitt litterære verk. Det må understrekkes at Lukas meninger, som i likhet med Paulus velger utfra hva som best gagnar 'deres' bevegelse, mål og vilje.. Tenk bare på effekten omvendelsen hans hadde rent averteringsmessig. En som opprinnelig forfulgte «de hellige» og mente «at det var en plikt å sette alt inn på å bekjempe nasareeren Jesu navn», ga bevegelsen nok nokså stor kredibilitet idet han selv tok del i den ⁵⁵¹.

På et litterærfortellernivå kan jo hver historie; menigheten i Jerusalem, Jerusalemmøtet, osv., vise til en ny prøvelse og dens overvinnelse, den ene etter den andre. Lukas narrativ er nemlig en vekselvirkning mellom motstand og overvinnelse, som peker på hvordan den antikke verdens æretankegangen ser på triumf. Etter en prøvelse, som overvinnes hver gang, kan individer eller en hel gruppe få offentlig erkjennelse etter å ha overkommet prøvelsen. Samholdet jesusgruppene viser eller viljen til løsningsforhandling, kan ha vært æreforøkende for bevegelsen som helhet og god reklame utad. Hver gang de som gruppe, får bukt med et problem, som 'å volde skam' blant gruppemedlemmene, som jo er det aller verste innen den gresk-romerske konteksten, og mest sannsynlig forhatt av både jøder og grekere, tilegnet de seg prestisje som gruppe, da som konsekvens av å ha løst konflikten samstemt ⁵⁵². Det er dog verd å ha i mente at kildene i stor grad kan ha hatt et normativt formål og at de kan idealisere hendelsene. Paulus uenighet med Peter og judaistene kan være et slik langvarig uløst problem.

⁵⁵¹ Apg.26:9.

⁵⁵² Moen Pérez, «Kristen identitetsdannelse», 5; Neufeld og DeMaris, *Understanding the social world of the New Testament*, 5–6.

KAPITTEL 8 - Analyse og konklusjon

Her skal de fire siste kapitlene; kap. 4 - Jødedommen og bakgrunnen til de aller første kristne, kap. 5 Dåpen og de første kristnes innvielsesritual som identitetsskapende, kap. 6. Fellesmåltider blant de første kristne og den gresk-romerske maktforhandlingskultur og kap. 7. Skriften som kulturell ritualisering og det litterære fortellernivået, gjennomgås i lys av teoriene presentert i kapittel 2, for å si noe om hvilken rolle ritualiserte handlinger hadde i de første kristnes identitetsdannelse, i struktureringen og i Jesus-bevegelsens ekspansjon i tidlige konsolideringsfase. Avslutningsvis presenteres funnene i konklusjonen.

Om kapittel 4 - Jødedommen og bakgrunnen til de aller første kristne

Som vi har sett i kapittel 4, tilpasset jøder ikke bare ritualene i det Babylonske eksilet, de konkretiserte sin identitet og utviklet et internt kulturelt system. Den ser ut til å inneha alle dimensjonene i Smarts modell og virker godt sammensatt, med stort fokus på den doktrinære dimensjon. Utviklet som respons på en identitetstruende situasjon. Mangel på Tempelet, skapte en teologisk aksept for tilpasningen av ritualene; som ble flyttbare og en oppfatning om at guddommen var allestedsnærværende. Især tre ritualer; et innvielsesritual og to repetitive ritualer hadde interne validerings- og sosiale funksjoner; å forsterke kalibrering etter det internt kulturelle systemet, især sabbaten som forbindes med høytlesning og studie av Skriften. Det kan ha lagt til rette for at jøder utviklet seg til en befolkning som evnet å forstå, vurdere og anvende doktriner til å ta 'kunnskapsbaserte' beslutninger som bygget på Skriften, som representerer et sammensatt ideologisk system. Kravet om folkets moralske forpliktelse og monoteismen gjorde jødedommen vesensforskjellig fra gresk-romersk religion. De jødiske profetiene la til rette for messiasforventningene, som kan sies er en grunnleggende årsak til at Jesus-bevegelsen oppstod. Messiasskikkelsen ble et gjennomgående tema i de første kristnes ritualer i konsolideringsfasen. Brukt både i trosdelen og i den sanselige.

Makkabeeroppøret og forbudet mot jødiske skikker i 167 fvt. er et annet identitetstruende hendelse som forsterket de rituelle identitetsmarkørene igjen. Det økte nok investeringsgraden i alle religionens dimensjoner. Det er nok mulig at den sosiale dimensjonen ble innadvendt og at dette manet til et beskyttende og selvforsterkende internt kulturelt system. Alt dette var del av de første kristnes religiøse grunnlag.

Jesus-bevegelsen kan også ha søkt å skape en kontinuasjonlinje til Johannes døperen og Jesu virksomhet ved å bruke noe av de samme religiøse aktivitetene . Noe både dåpsritualet og fellesmåltidet vitner om. Slik kunne Jesusbevegelsen overta medlemmer og sympatisører fra disse to som sett utfra Starks markedsmodell, hadde opparbeidet seg en plass i markedet.

Idet jødene kalibrerte gudsforholdet til en ny kontekst åpnet de samtidig for et universelt tankesett innenfor den doktrinære dimensjonen. Dette ble avgjørende for de første kristnes kontekstuelle grunn; forståelse av frelsesplanen og misjonsbefalingen. De tre hovedritualene de første kristne utviklet; dåpen, nattverden, litterær og muntlig forkynnelse hadde også interne validerende og sosiale kalibrerende funksjoner. De arvet en doktrinær og mytisk dimensjon som allerede var godt sammensatt. Samtidig fikk de nok jødernes diasporarelaterte identitet. Ifølge Tjora, finner disse ofte frihet og likestilling ved å ta vare på egen kultur; især ritualer som er essensielle for felleskapet, heller enn å gjøre seg lik majoriteten (s. 29, 34). For Jesus-bevegelsen ble også jødens boklæring avgjørende i utvikling av egne Skrifter. Da med tanke på karismatikere i dag som bruker Ordet som en moralsk referanseramme og egenutvikling.. En moralsk dimensjon som eksisterte i den gresk-romerske verden i form av filosofi og etikk, men som ikke skal ha vært direkte koblet til religionsutøvelsen.

Om kapittel 5 - Dåpen - De første kristnes innvielsesritual som identitetsskapende

Som vi har sett i kapittel 5, startet forhandlingsspillet i Antiokia der jøder hadde bordfellesskap med omskårne. Det og Paulus lære truet jødisk livsførsel sett fra en devout sitt ståsted. Her brukte en del av Jesus-bevegelsen, med Paulus i spissen, ritualer ovenfor andre kristne som tegn på doktrinær besluttsomhet. Avkallet av omskjæring og kosherreglene på vegne av hedningkristne var nok sett på som en opprørsk handling fra den såkalte 'judaistiske' leieren. Mens kravet om det ovenfor hedningkristne, truet den kontekstuelle grunnen; verdenssyn og selvoppfatning til tilhengerne av 'hedningskristendommen'. De hadde de jo i utgangspunktet, alle de religiøse dimensjonene til felles, men ble splittet på grunn av grensedefinisjonen rundt det hellige og det profane. Sosialt har det med hvor innadvendt eller utadvendt Jesus-bevegelsen skulle få lov til å være, men også hvor sterk ortopraksis de skulle ha. I Antiokia utviklet de en religiøs praksis som viste at de hadde omdefinert grensene for interaksjon. Det virker som om 'folk fra Jakob; de i Jerusalem vektla den rituelle dimensjonen og den erfaringsmessige; spise riktig mat, i riktig omstendigheter med egnede folk. Hedningkristne fikk iallfall ingen doktriner, etikk eller myter å forholde seg til da. Alle kristne, men især Paulus nidkjærhet kretset rundt budskapet om Jesus og de kristnes hoved myte. Den 'hedningsorienterte' kristendommen kan sies å ha underminert det sensoriske. Når han skriver at dåpen ikke er noe og at mat hverken hindrer eller fører en nærmere Gud, viser han mindre akt for noe av det 'streng' ortopraksi innebærer. Riktig handlemåte som var viktigst i den gresk-romerske religionen, knyttet han til den sosiale dimensjon, men underminerte kravet om korrekt utførelse av ritualene.

Det åpnet for at lekfolk enkelt kunne utvikle rituell ekspertise, slik den rituell teori tilsier. Det kan ha økt medlemsmassen noe, med tanke på de som kan ha søkt sosialstatus og/eller sosialmobilitet. Sett med en rasjonell valgteoretikers øyne, verd å merke. Dåpen bærer også preg av den samme geografiske løsrivelsen døperen Johannes dåp hadde. Det kan ha lagt til rette for at nye medlemmer lett kunne innvies. At dåpen var 'hvor som helst' praksis virket nok også ekspansjonsfremmende. Mens håndspåleggelsen var nok en ritualisert handling som delegerte ansvar; misjonsfordeling og tjeneste. Det kan sies viser de kristnes organiseringsferdigheter som sammen med deres vilje og evne i nettverksbygging kan ha virket strukturerende og ekspansjonsfremmende. Håndspåleggelsen ble nok brukt for å øke embetets verdi, men også for å legitimere internt aksepterte forkynnere og ha kontroll på de kristnes offentlige tale.

Dåpspraksisen kan sies å ha hatt en skjult hierarkikonstruksjon som ser ut til å ha svekket investeringsgraden i Korint. Utfordringen var nok ikke de kristnes søk etter status. Det var nok det at det ikke var gruppens, men omverdens type status de kristne hadde tilbøyelighet for. Det truet det interne koherente systemet Paulus søkte å bygge. Det var ikke en klar nok distinksjon på interne og eksterne sosialstatusmarkører. De manglet det rasjonell valgteori kaller trosbaserte handlingsregler. Det flere nevner er essensielt for å konstituere et fellesskap.

Andre ting dåpen kan ha ført til, er det at distinksjonen mellom proselytter og gudfryktige ble mindre eller forsvant helt. Hvis gudfryktige faktisk var velstående velgjørere, ville en og samme innvielseskrav for alle, gjøre forskjellene mellom proselytt og gudfryktige noe mindre. Dåpen er også kjønnsnøytral i sammenligning med omskjæringen. Både kvinner og menn gikk gjennom samme innvielsen som valideres på lik linje. Det impliseres at kvinner også kan ta eierskap over de 'compensators' som fremmes blant de kristne. Mye fordi det ser ut som de første kristne brukte dåpen for å signalisere likestilling mellom rik og fattig, kvinne og mann, især jøde og hedning. De brukte den også for å skille seg fra andre. Det virket nok opprørsk ovenfor gruppen de hadde tilhørt før de ble kristne. Akkurat det kan ha avvertert for bevegelsen på en 'ikke-verbal kommunikatív', men kjennelig måte i det religiøse markedet og promotert deres *compensators*. De posisjonerte seg altså slik at de kunne være synlige. Mulig i søk etter å øke medlemsmassen. Sett i lys av rasjonell valgteori tilpasset de den, slik at det ble ekspansjonsfremmende. Innvielsesritualet var på mange måter kjernen av forhandlingsspillet.

Den relasjonelle rollen, Knottnerus fremhever at ritualer har, kunne ha virket mot sin hensikt, med tanke på at enkelte utviklet en relasjon som tok vekk fokuset fra Kristus, og med det gruppen, noe Paulus alluderer til som en splittende tendens. Det er nok her de trosbaserte handlingsreglene og det samstemte idesystemet er nyttige. Både rasjonell valgteori og Bielos

kulturelle tese fremhever blant annet den doktrinære dimensjonen (side 2, 27). Grunnen er at den er forutsetningen for at ritualer skal fungere slik de er ment, mener Tjora, som blant annet er det å stadig holde ved like et felleskap (s. 29). Noe det ikke gjorde i Korint. En av Smarts trosdimensjoner pekes altså ut som avgjørende for at individet skal etablere riktig tilknytning, og at investeringsgraden plasseres i felleskapet (side 28). Det er jo det Paulus søker å gjøre.

Om kapittel 6 - De første kristnes fellesmåltider - Samtidens maktforhandlingskultur

Som vi har sett i kapittel 6, søkte de første kristne å bruke fellesmåltidene som arenaen der skillelinjer ble revet ned. Etniske; jøder imellom, politiske; mellom fromme og hellenister og sosiale; mann og kvinne, fattig og rik. Det at kvinner var til stede i samme rom som menn de ikke var nær beslektet til, tilsier at de kristne kan ha ergret både jøder og romere. Måltidene var jo arenaen for maktforhandlingsspillet i perioden og foreningene et sikkerhetsnett for flere medlemmer. Jøder hadde det som et religiøst plikt å ta seg av enker og foreldreløse. Kristne jøde adopterte denne skikken, slik det kommer frem i historien om Jerusalemennigheten og i Korint med de som ingenting hadde. Både ifølge den kritiske, den strukturelle og rasjonell valgteorien (RCT) vil det være nok grunn for at folk, marginaliserte uten et sikringsnett iallfall, søker bevegelsen. Historien om Barnabas som ga pengene fra åkersalget til apostlene, tilsier at Jesus-bevegelsen hadde ressurser, og kunne nok tilby økonomisk hjelp. Noe som jo kan ha økt disse enkenes tilknytningsgrad. Som en konsekvens av det, ville de, ifølge den kritiske tesen, ha 'gitt' tilbake til bevegelsen i form av tid, derav øke aktiviteten i og rundt bevegelsen. Det ville jo i hvert fall rasjonelle valgteoretikere konkludert med. De kristne kan dog sies å ha prøvd å anvende ritualiserte handlinger på en integrerende måte. Ikke helt problemfritt, slik kildene, især Paulus selv gjengir det.

Det interessante er at på tross av ressurser som kan ha blitt samlet inn, forteller kildene om en oppsamling som de andre menighetene gir som gave til Jerusalemennigheten; den Paulus og Barnabas får ansvar for å frakte dit. Uten å vite eller her kunne betrakte andre medvirkende eller utløsende faktorer kan det at de 'sliter' økonomisk kanskje ha noe med bistanden å gjøre. Kanskje ble det slik Bielos strukturerende tilnærming og rasjonell valgteori hevder; at en god del folk faktisk søkte bevegelsen med intensjoner om å få økonomisk hjelp. Eventuelt søkte de instrumentelle ressurser som den strukturelle tesen, hevder en religion tilbyr. Tilbud om et relasjonsnettverk var nok en minst like viktig *compensator*, i en periode med samfunnsomveltninger som rokket ved folks primære tilknytninger. Denne tesen nevner også legitimitet og ikke minst prospektet om sosial mobilitet. Slik Lukas alluderer til, kan diakoni ha åpnet for det. Hvis det er mulig for lekfolket som Peter og Johannes, var det mulig for

‘hvem som helst’ å ta individuelt ansvar og involvere seg i slike bevegelser som viser å dekke sosioøkonomiske utfordringer. Slik det kommer frem at de gjorde for enkene i Jerusalem, men som ikke fungerte så godt for de ‘som ingenting har’ i Korint. Det er dog verd å ha i mente at disse beretningene på et litterært fortellernivå, kan ha blitt utformet som normative eksempler og ikke som faktiske hendelser. Utfra rasjonell valgteori og den strukturelle tesen, vil både den marginaliserte og den som søker status, være motivert til å omfavne et nytt tankesett, medfølgende skikker og riter og investeres seg i en slik bevegelse.

De første kristne kan ha eksperimentert rundt tjenesten i konsolideringsfasen for å øke bevegelsens aktivitetsevne, strukturere seg og fremme ekspansjon. Kvinner kan tenkes å ha fått avgjørende posisjoner i enkelte husholdningsbaserte Jesusgrupper. Spredningen kan da skje sånn som Kornelius og Lydias hushold skildres. At alle tok imot og lot seg døpe.

Det kan spekuleres i at hvis medlemsmassen ble utgjort av kvinner, ville det kanskje ha blitt underminert i Skriftene. Da både med tanke på Valentinians ordren i 370 evt. og Plinius omtale av de kristne som en overtro, dog begge skildrer forhold en god del frem i tid, peker de kanskje på en tendens som de kristne innehar. De kristne forfatterne kan tenkes ville avvertere bevegelsen som mer allsidig, sterk og intellektuell. Altså, ‘mannlig’ etter datidens standard. For forfatterne var det nok viktig å promotere Jesusgruppene som samstemt, og i tråd med forventningene ilagt foreningene. Måltidsritualet kan da ha fungert som avertissement til omverden, men det kan også ha vært en reell kalibreringsarena som krevde koherens.

I den forbindelsen er noe av det mest avgjørende for kristendommen at den kan ha vært preget av fariseere; slik Paulus var. De verdsatte både ortodoksi og ortopraksi; tolket Skriften, vurderte nye religiøse idéer, og hadde også bordgudstjenesten med dens mange måltidsregler. De kristne arvet begge, men verdsatte den sosiale dimensjonen aller mest. Paulus ser ut til å gå vekk fra vedtaket fra Jerusalem idet han gir rom for å vurdere å spise kjøtt kjøpt på markedet i brevet til Korinterne. I kombinasjon med romerbrevet kan han sies å ha lagt mest vekt på den enkeltes overbevisning om hva som er riktig og galt. En tilsynelatende frihet til å velge, kan være et retorisk virkemiddel for å forsterke uselviskhet i Jesusgruppene. En sterk framheving av den etiske dimensjonen, knyttet tett opp mot den sosiale. Å gjøre ‘det riktige’ har mindre å gjøre med grensesettinger for kristne, men ‘alt’ å gjøre med misjonsbefalingen og det å fullføre Guds verk, som er alias for å øke medlemsmassen

At Paulus knytter den etiske dimensjonen til den sosiale, gjør at den type kristendom han fremmer har fokus på nettverksbygging, internt og utad. Medlemmer manes til økt kalibrering etter fellesverdiene, som i konsolideringsfasen kan sies er tjenesteskap og offervilje. De bes posisjonere seg så at Gud kan velsigne, beskytte og forsørge; *compensators* de kan tenkes

aspirerte til, vil rasjonell valgteori si. De gir i så fall tilbake. Ved å ta ansvar for å øke medlemstallet og alltid sette fellesskapet først, som er typisk for velsignelsesreligioner (s. 84).

Selv om de kristne splittes angående hvor de sosiale grensene for å ha bordfelleskap skulle gå, forente myten om Jesus og misjonsbefalingen dem. Strid og splittelser kristne jøder imellom, forhindret nok samarbeid og nettverksbyggingen, slik at de ulike gruppene ikke fikk strukturert seg som en samlet kristenhet. Det kan potensielt ha hindret for ekspansjonen. På en annen side har nok medlemmene i de ulike Jesusgruppene internalisert idéen om at de som individer måtte bidra i det skjebnen alene ikke kunne volde. Det kan ha medført til at den enkelte ble stilt ansvarlig for dens virkeliggjøring. Det igjen kan ha tilrettelagt for misjoneringskulturen som Wilken mener preget de kristne han har studert viste (s. 8). Det viser også det globale trekket som Bantus hevder kristendommen, hadde fra starten av (s. 8).

Om kapittel 7 - Skriften - Kulturell ritualisering og det litterære fortellernivået

Som vi har sett i kapittel 7, brukte de kristne forfatterne sine litterære verk slik Bell angir det, som en 'kulturell ritualiseringsstrategi'. Gjennom Skriften argumenterte disse jo for de kristnes kontekstuelle grunn, eller forfatternes type kristendom. De kalibrerte også doktrinene, mytene og etikken de hadde fra den jødiske Skriften til den nye konteksten, som for dem ble budskap om at Jesus var jødernes Messias; lederen de ventet på. Så, i likhet med de religiøse ekspertene i eksil, omtolket de kristne Skriftene og utformet ritualer til å passe inn i dette paradigmeskiftet.

Det kan argumenteres for at roten til stridighetene, og forhandlingsbehovet rundt ritualene i hovedsak var doktrinært. De kristnes opprørskhet ovenfor den tradisjonelle og lovbestemte autoriteten kan da i så fall også knyttes til det at jøder, derav jøde kristne som utgjorde kristenheten i den tidligste konsolideringsfasen kan ha vært sammensatt av en krets med en betydelig andel boklærte individer. Fariseere, men også lekfolket Lukas søker å legitimere, talte og handlet offentlig uten, ifølge kildene å ha myndighet til det. Det er ikke nødvendigvis ensbetydende med at de manglet innsikt i Skriftene eller ikke evnet å lære folket og drøfte sine standpunkter. I tillegg til det ser de som forfattet disse kristne kilder ut til å ha hatt nidkjærheten og evnen; altså høy investeringsgrad og nødvendige ekspertise til å forhandle for, konkretisere og drive en slik bevegelse. Især med tanke på Paulus som selv var fariseer, men også Lukas verk med trekk fra den gresk-romerske litterære stilen. Skrevet noe senere enn Paulus kan han ha søkt og nå utover den kristne kjernen slik kanskje Paulus brev bærer mer preg av.

På en side kan de første kristne ha søkt å øke medlemsmassen og ekspansjonspotensiale ved å bruke beretningene som avertering ovenfor det religiøse markedet. I den sammenheng anvendte de 'Den Hellige Ånd' for å alludere til en kontinuasjonslinje med to allerede, ifølge kildene, kjente virksomheter; døperen Johannes og Jesus. Antageligvis for å legitimere bevegelsen, men nok også for å fremstå som koherent i søken etter å øke medlemsmassen og ekspansjonspotensiale. Da med tanke på at 'orden' var en av foreningens viktigste ideal.

På en annen side kan formaningene Paulus gir menigheten og de normative eksemplene Lukas skildret, ha blitt skrevet slik at det kunne bli brukt for å strukturere gruppene og for at nye konvertitter skulle kunne lære den kristne moralen, doktrinene og historien om det som hadde skjedd. Når det er sagt, er det verd å minnes Rojas 'argentinskhet', som fremmet det å ta eierskap over egen historie, ergo ens identitet som måten å stå imot uønskede idéer på, og kan en tilføye medfølgende skikker og livsførsel. Noe både jødekristne, de såkalte 'judaistene' versus Paulus med sin 'hedningsvennlige' tilnærming og medarbeidere hans, på hver sin side av datidens kristenhet kan sies gjorde. Slik kildene gjengir det, verd å merke. Skriftene var nok ment å brukes på en identitetsdefinerende og bevisstgjørende måte.

Derfor kan det argumenteres for at selve Skriften ble ritualisert. Den blir jo ærbødig vektlagt som en hellig bok, men kan allerede da, i de kristnes tidlig konsolideringsfase ha virket som et moralsk ramme. Grunnlaget for karismatikeres hverdagsveileder som Bielo gjengir ble nok lagt her. Jesu etterfølgere ble allerede da oppmuntre til å 'leve etter kristne skikker'. Det ville ha synliggjort dem som en distinktiv og konkret gruppe i det religiøse markedet. Slik de da også gjorde i Antiokia der de ble utpekt som kristne.

I den tidligste 'pre-konsolideringen' kan Paulus brev ha hatt en avgjørende strukturerende og ekspansjonsfremmende rolle, med høytlesningen han selv manet til. Det at den til da 'nye historien' om Jesus ble ideologisk argumentert for i Skriftene kan ha ført til det Smart mener trosdelen evner, nemlig det å overskride historiens grenser. Skriften viser både doktrinene, etikken og mytene karismatikere i dag betrakter som et forventet holdningsmønster de skal følge. Det som Bielo beskriver som idealet og høyeste mål for streben for dagens karismatikere kan også ha vært det blant de første kristne (s. 14). Skriften ble også til på relativt få generasjoner, iallfall de anvendt her, noe som kan tenkes forsterket den overleverende tendensen i senere perioder.

Konklusjon

Ritualiserte handlinger ser ut til å ha spilt en avgjørende rolle i dannelsen av kristen identitet, i hvordan de strukturerte seg og i bevegelsens utvidelse. Første gang ritualer viser

seg å ha en identitetsdannende rolle, var i møte med den jødiske bakgrunn. På en side og sett i lys av Smarts modell og den kulturelle tilnærmingen kan forutsetningen for utformingen av en egen sanselige del vært lagt idet de arvet en så ferdig trosdimensjonsdel. Denne overtagelsen spilte nok en grunnleggende ekspansjonsfremmende rolle, med tanke på at jøder flest kan ha vært godt investert i trosdelens dimensjoner. Så, potensiale for å 'nå' og overbevise andre jøder om deres omtolkede versjon av Skriften var til stede. Det er nok grunnen til at Paulus strategisk valgte å oppsøke synagoger først (s. 37). Dette kan da stemme i forhold til det Jakob forteller Paulus angående de «mange tusen jøder som var kommet til troen» (s. 66).

På en annen side hadde ritualer en splittende rolle. Det viser seg nemlig at ritualene som denne opprinnelige jødiske sekten hadde som utgangspunkt ble arenaen de forhandlet om hvordan kontekstualisere og gi uttrykk for den nye læren; Jesus som Messias. Dette som da ble et paradigmeskifte startet med 'avvikende' praksis av jødiske skikker. Alt ble praktisert uten og/eller i forkant av en avtale. De praktiserte troen, slik Smart beskriver den erfaringsmessige dimensjonen. Med et annet innvielsesritual, andre sosiale grenser for bordfelleskapet og en forkynnelsekultur preget av en karismatisk 'nådegavebasert' autoritet. Lekfolk som spontant utøvde ritualiserte gjerninger utenfor de sosiale, religiøse og politiske normene. Dette er nok konturene av 'det institusjonslivet fylt av ritualer' Bielos rituelle tese mener karismatikere i dag tilbyr (s. 17). Som angir at gjerninger ritualiseres for å legitimeres.

Dette reiste et kalibreringskrav av trosdelen, som ifølge Bells tese er slik individers og gruppers kontekstuelle grunn foregår; altså forhandling av ens verdenssyn og selvoppfatning (s. 18). Dette er det som skjedde i Jerusalemmøtet. Et møte som kan sies avslører den konstituerende rolle som ritualiserte handlinger hadde i Jesus-bevegelsens tidlige konsolideringsfase. I dette møtet kom nemlig det som til da utgjorde det kristne lederskapet sammen og vedtok forskriftene for stiftelsen av jesusgruppene; både de jødiske og hedning baserte. Disse kretser utelukkende rundt det 'å leve etter jødisk skikk', alias for det å utøve de jødiske ritualene (s. 66).

Denne splittende rollen som ritualer viser seg å ha, har nok sin rot i de grensesettende mekanismene som identitetsdefinisjonen innehar. Bell gjengir det, med at ens verdier, holdninger og tro, symbolsk blir innkapslet i ritualer, der de bevares som tradisjoner og minner gjennom samfunnsendringene (s. 18). Ritualene fikk altså en identitetsdefinerende og bevisstgjørende funksjon. Idet finnes det jo også et behov for å definere hva en ikke er, slik Rosemann påpeker (s. 44). Nokså typisk for perioden, med tanke på hvordan mennesker i antikken kategoriserte og skilte ad folk ut fra deres religiøse skikker (s. 21). Dette er da det skillende aspektet ved identitetsdefinisjonen som gir ritualer et aktivistisk preg eller rolle,

slik Choi hevder fantes hos kristne, som hos jøder før dem (s. 42). Så det aktivistiske preget er nok det Bell beskriver som tegn på ens aksept av den nye viten. Denne aksepten, som da i søken etter legitimering, kommer til uttrykk i ritualer.

Med tanke på Bells beskrivelse av ritualers tradisjon og historiebevarende rolle kan to hovedaspekter fremheves. Et er tilbakeskuende og et fremadrettet. Ritualenes retrospektive aspekt er i det at den lange og kan man kanskje også si 'tradisjonsrike' jødiske historie; altså den mytiske dimensjonen innkapslet i ritualiserte handlinger som for eksempel høyopplesning av Skriften og bordfelleskapet, ikke bare kan ha gitt de kristnes selvbylde en kontekst, men også en ærverdig historisk kulturarv, i egne øyne verd å merke. Det kan da ha vært noe de kunne hevde seg ved.

Det andre med ritualets historiebevarende rolle Bell belyser, er det prospektive kravet om ritualisering som behovet for å holde liv i ens myter reiser. Ritualiserte handlinger kan da sies å ha blitt brukt, ikke bare for å gi Jesus-bevegelsen en tilhørighetssans basert på jødernes historie, men blitt anvendt på en overleverende måte også. Ved at den til da 'nye historien' om Jesus, selv ble innkapslet i deres ritualer. Ved dåpen, brødsbrytelsen, osv. I kombinasjon med den etiske dimensjonen de overtok fra jødedommen, ble ritualene også brukt på en strukturerende måte internt i Jesusgruppene. Sosial atferd ble regulert i samtidens måltidskultur, men det kan ha vært mer som etikett i forhold til den uselviske moralske dimensjonen som de kristne kildene, søkte å innføre. Blant annet ved formaninger om fellesmåltidene; å dømme i hva som var riktig eller galt og til fordel for felleskapet. Lukas i forhold til Jerusalem menigheten og brødsbrytelsen og Paulus ovenfor hedningene, koblet disse dimensjonene; den etiske og den sosiale til hverandre og så til den rituelle. De søkte å bruke den rituelle dimensjonen på en integrerende måte, slik Bell gjengir ritualets forenende egenskap mellom de ulike dimensjonene ofte blir brukt. Ifølge graderingsmodellen kan en si at enkelte dimensjoner ble normativt vektlagt mer, med det formål å øke integriteten. Det er dette Bielos kulturelle tilnærming mener er det å skape et koherent kulturelt system.

Et annet viktig aspekt i de ritualiserte handlingene til de aller første kristne, som de også arvet fra jødedommen, var det at den evnet å tilpasse seg nye omstendigheter, under trengselstid verd å merke. Ganske likt som det grekerne også gjorde i møte med romersk overherredømme. Forfølgelsen som startet med Stefanus martyrskap ble de kristnes trengselstid. Den kan ha vært en tilskyndelse for geografisk ekspansjon, slik at Jesu etterfølgere fungerte som spredere av 'Ordet' i omkringliggende områder og kan sees på som en ekspansjonsfremmende mekanisme. Både grekere, jøder og kristne definerte og forsterket egne kulturelle identitetsmarkører først i møte med sterk motstand som truet deres

selvoppfatning og eksistens. Som respons, vernet de om sin kollektive identitet ved å praktisere ritualer, seder og skikker særegen for seg. Romerne på sin side praktiserte en 'gjensidig plikt religion', der de adopterte mange guder. Selv om de samme eller lignende ritualer ble utført i forhold til de ulike guddommene, var ikke disse nødvendigvis godt nok knyttet til hverandre til å gi en samstemt tilhørighetsfølelse. Det er verd å huske at antikkens mennesker skapte sin tilhørighet utfra ortopraksi; altså ved å utføre de 'riktige' ritualer til de respektive guddommene. Når de var spredt på mange guder, kan tilknytningseffekten ha vært spredt utover i den rituelle dimensjonen. Mangfoldigheten som preget ritualiserte handlinger, kan ha gjort at de ritualiserte aktivitetene som var ment å skape tilknytning og høy investeringsgrad ble for mange. Grekerne hadde jo denne tradisjon også, men delte opplevelsen av en identitetstruende situasjon med jødene og de første kristne. Dette kan ha vært det mest avgjørende da det manet til bruk av ritualer som grensesettende ritualisert aktivitet, i motsetning til romerne som brukte religionen som vennskapsbånd med ulike folk; tilsynelatende uten grenser. Denne kombinasjonen kan ha lagt premissene for ulik investeringsgrad i hver av disse trossystemene.

Så, den sterke monoteismen som preget jødedommen og de kristne arvet er nok en grunnleggende årsak til at Jesus-bevegelsen startet med en komprimert rituell dimensjon som konsentrerte så å si alle de rituelle aktivitetene rundt en og samme guddom. Derav konsentrert tilhørighetsfølelsen og tilknytningsgraden på et mye mindre internt kultursystem, sammenlignet med den gresk-romerske. Den kristne troen kan ha fremstått som noe mer oversiktlig, Dessuten brukte de flere av antikkens kjente og godt etablerte rituelle handlinger som formidlingsarena for å vise og spre budskapet og livsførsel og innførte sånn sett ikke noe nytt eller fremmed, men ting folk flest var vant med. De kristne kan altså sies benyttet seg av den eksisterende religiøse dimensjonen, brukte den som et middel til hovedformålet som var å assimilere andre til deres livsmønster, og da på en utadvendt og ekspansjonsfremmende måte, i bordfelleskap med ikke kristne, for eksempel. Ifølge Bielos rituelle tese og slik kildene gjengir det; er de kristnes ritualiserte sysler, i forhold til paideia, lett å lære og enkle å praktisere, altså den sensoriske og det Smart kaller den erfaringsmessige dimensjonen tilgjengeliggjøres, slik at det tilrettelegger for utvikling av rituell ekspertise uten krav til skoling, i for eksempel misjonerende arbeid. (s. 10, 17). I lys av den rituelle tilnærmingen ville det ha økt sjansen for at nyomvendte raskt og relativt enkelt kunne lære seg det, men minst like viktig; den kunne like enkelt læres videre. Den rituelle dimensjonen spilte en simplificerende rolle i de kristnes interne kultursystem, slik at summen at deres religiøse uttrykk kan ha fått et mer allment preg sammenlignet med andre i det religiøse markedet. Dette

aspektet av det kristnes ritualiserte handlinger kan ha overskredet ulike skiller mellom folk og tilrettelagt for misjoneringskulturen (s. 8). Så, de kristnes enkle og til da også relativt få ritualer, prioritering av den sosiale dimensjonen og Paulus vektlegging av; kun 'Jesus og han korsfestet' som det som binder det hele, gjør at sirklene som representerer trossamfunnets ulike dimensjoner ble sammenbundet tettere opp mot hverandre. Alle ritualiserte gjerninger kretset rundt denne ene guddommen. Potensielt konsentrerte det tilknytnings- og investeringsgraden om trossamfunnet i sin helhet.

Samtidig, sett i lys av lokalitetsmodellen kan det se ut som om de første kristne ikke manet til 'religion her'; husguder og gravhauger, og selv om kristne i Jerusalem hadde en forbindelse med templet, forholdt de kristne seg jo ellers ikke til tempelkulten slik andre jødiske sekter gjorde. Selv om de kan ha brukt faste møteplasser var det av praktiske grunner, mer enn av religiøs signifikans. Det er også verd å ha i mente at iallfall Lukas forfattet sine verk etter det andre templets fall. Noe som kan ha spilt en rolle for hvordan hans verk forholdt seg til Templet også; 'religion der', ifølge lokalitetsmodellen. Det kan da sies at de kristnes ritualer ikke var betinget av hellige steder. Det at jøder; derav jødekristne vektla studier og bønn som religiøst uttrykk, kan ha tilrettelagt for internalisering av det kristne budskapet og tro. I kombinasjon med ritualenes overskridende særpreg kan sies å ha sin rot i jødernes doktrinære dimensjon som åpnet for et universelt tankesett og kan være noe av det mest avgjørende i det å utfordre den gresk kosmopolitiske og romersk imperialistiske livsmønstre.

Dette 'hvor-som-helst' fokus, ingen eller lite krav ekspertise, foreningsstrukturen som var såpass mye brukt i perioden, kombinert med den verdensomspennende misjonsbefalingen de religiøse lederne i eksilet, kan ha gitt de kristnes religiøse dimensjon en ekspanderende særegenhet. Det som en innadventd jødedom før dem ikke hadde og romerne med få identitetsbeskyttende mekanismer og lavere assimilasjonsiver ikke klarte å få til i like stor grad som de kristne.

Det denne forskningen har belyst er at det er ikke nok at et trossamfunn har alle dimensjonene Smart mener utgjør en religion, disse bør også være samstemt, tett og godt forbundet til hverandre, slik Bielos kulturelle tilnærming medgir. Utfra funnene i denne forskningen kan det argumenteres for at et samstemt internt kultursystem er det som evner å forme en fellesidentitet, påvirke en krets beskaffenhet slik at denne kan konkretisere seg, påvirke, vokse og utvide sitt innflytelsesområde.

På en annen side viser funnene at ritualer og den rituelle dimensjonen ikke kan sies å være en som står for seg. I et trossystem kobler det meste seg til den og kan sies er avgjørende i å skape koherensen den kulturelle tilnærmingen vektlegger. Når hverdagssysler; etablerte

skikker og vanlige sedvaner ritualiseres kan de bli et utmerket middel til å spre innkapslede budskap. Disse har større sjanse for å overføres, både over tid og sted. Ettersom ritualer ikke er tom for mening, slik Knottnerus i den rituelle tilnærmingen hevder, endte det med å påvirke ikke bare noens selvopfatning, men også relasjoner i større og mindre fellesskap (s. 18). De kristne endte altså opp med å utfordre jødisk ideologi og kultur, men også greske kosmopolitiske og romerske imperialistiske idealer, og skapte en egen kristen identitet.

Det Bielo mener styrer og motiverer karismatikernes hverdag i dag, preget antakeligvis også de første kristne i tidlig konsolideringsfase. Slik den gresk-romerske verden knyttet sin kulturelle og religiøse identitet til badekulturen, banketten, paidea og de retoriske dydene, gjorde de første kristne livsførselen Jesus instruerte sine disipler i, det Crossan kaller 'personifiseringen' av den historiske Jesus til noe å strebe etter (s. 50). Dette må sees i lys av Rowatts, Carpenters og Haggards påstand om at det er de gruppene som har enten intense eller kostbare ritualer som fremmer mest samhold og at det er de gruppene, som evner å få medlemmene til å lære den interne kulturen som gjør at det til slutt blir flere gruppemedlemmer (s. 17). Å vie seg til å dele det kristne budskapet kan sies å være et slik kostbar ritual, som på dette tidlige konsolideringsstadiet var åpen for alle og enhver. Selv om ikke alle kristne ville ha viet seg, eller vært så godt investert, ville effekten av denne allmengjøring av en sånn type ritualisert handling potensielt ha hatt stor effekt i at kristendommen ble, på noen få århundrer, Romerrikets statsbærende religion.

LITTERATURLISTE

- Andresen, Astri, Sissel Rosland, Teemu Ryymin, og Svein Atle Skålevåg. *Å gripe fortida: innføring i historisk forståing og metode*. Oslo: Samlaget, 2015.
- Bainbridge, William Sims, og Rodney Stark. «Cult Formation: Three Compatible Models». *Sociological Analysis* 40, nr. 4 (1979): 283–95. <https://doi.org/10.2307/3709958>.
- Bantu, Vince L. *A multitude of all peoples: engaging ancient Christianity's global identity*. Missiological engagements series. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Academic, an imprint of InterVarsity Press, 2020.
- Beard, Mary. *SPQR: a history of ancient Rome*. First edition. New York - London: Liveright Publishing Corporation, a Division of W.W. Norton & Company, 2015.
- Becker, Eve-Marie. *The birth of Christian history: memory and time from Mark to Luke -- Acts*. Redigert av John J. Collins. The Anchor Yale Bible reference library. New Haven: Yale University Press, 2017.
- Beckford, James A. *Social theory and religion*. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2003.
- Bell, Catherine M., og Reza Aslan. *Ritual: perspectives and dimensions*. New York: Oxford Univ Pr, 2009.
- Bell, Catherine M., og Diane Jonte-Pace. *Ritual theory, ritual practice*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Bielo, James S. *Anthropology of religion: the basics*. The basics. London; New York: Routledge, 2015.
- Bilde, Per. *En religion bliver til: en undersøgelse af kristendommens forudsætninger og tilblivelse indtil år 110*. 2. udgave. København: Anis, 2006.
- Blanton, Thomas R. *A spiritual economy: gift exchange in the letters of Paul of Tarsus*. Synkrisis. New Haven; London: Yale University Press, 2017.
- Burke, Peter. *What is cultural history?* 2nd ed. What Is History? Cambridge, U.K. ; Malden, MA: Polity Press, 2008.
- Busch, Tor. *Akademisk skriving for bachelor- og masterstudenter*. Bergen: Fagbokforl., 2013.
- Chadwick, Henry. *The Early Church*. Repr. Bd. 1. The Pelican History of the Church. Harmondworth: Penguin Books, 1967.
- Choi, Agnes. «Boundary-crossing in Christian Baptism». I *Early Christian ritual life*, redigert av Richard E. DeMaris, Jason T. Lamoreaux, og Steven C. Muir, 1. utg., 74–91. London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018.

- Chung-Kim, Esther, Todd R Hains, Timothy George, Scott M Manetsch, og Cindy Kiple, red. *Reformation Commentary on Scripture: New Testament VI - Acts*. Bd. 6. Reformation Commentary on Scripture. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2014.
- Collins, Randall. *Four sociological traditions*. New York: Oxford University Press, 1994.
- Conrad, Sebastian. *What is global history?* Princeton: Princeton University Press, 2016.
- «contextual - ordnett.no». Åpnet 18. mars 2022.
<https://www.ordnett.no/search?language=no&phrase=contextual>.
- Crossan, John Dominic. *The birth of Christianity: discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus*. 1st ed. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1998.
- Davie, Grace. *The sociology of religion: a critical agenda*. Second edition. Los Angeles, California: SAGE, 2013.
- DeLaine, Janet. «Recent Research on Roman Baths». *Journal of Roman Archaeology* 1 (1988): 11–32. <https://doi.org/10.1017/S104775940000996X>.
- DeMaris, Richard E. *The New Testament in its ritual world*. London; New York: Routledge, 2008.
- Denova, Rebecca I. *Greek and Roman religions*. Blackwell ancient religions. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2018.
- Det gamle testamentes apokryfiske bøker: De deuterokanoniske bøker*. Det Norske Bibelselskap, 1989. http://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2007082801005.
- Donaldson, Terence L. *Gentile Christian identity from Cornelius to Constantine: the nations, the parting of the ways, and Roman imperial ideology*. Grand Rapids, Michigan: William. B. Eerdmans Publishing Company, 2020.
- Dunn, James D. G. *Jesus, Paul, and the law: studies in Mark and Galatians*. London: SPCK, 1990.
- Elder, Olivia, og Alex Mullen. *The language of Roman letters: bilingual epistolography from Cicero to Fronto*. Cambridge classical studies. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Ellemers, Naomi, Russell Spears, og Bertjan Doosje, red. *Social identity: context, commitment, content*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.
- Eller, Jack David. *Introducing anthropology of religion*. Second edition. London ; New York: Routledge, 2015.

- Erfurt, Universitat. «Blanton IV, Thomas R.» Universitat Erfurt. Apnet 17. mars 2022.
<https://www.uni-erfurt.de/max-weber-kolleg/personen/assoziierte/assoziierte-fellows/dr-thomas-r-blanton-iv>.
- Eriksen, Thomas Hylland. *Hva er sosialantropologi*. Bd. 4. Hva er. Oslo: Universitetsforlaget, 2003.
- Esler, Philip Francis. *Conflict and identity in Romans: the social setting of Paul's letter*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Evans, Nancy A. «Evidence for Slaves at the Table in the Ancient Mediterranean: From Traditional Rural Festivals to Urban Associations». I *Meals in the early Christian world: social formation, experimentation, and conflict at the table*, redigert av Dennis E. Smith og Hal E. Taussig, 149–64. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Everett, E. L., og Inger Furseth. *Masteroppgaven: Hvordan begynne - og fullfore*. 2. utg. Oslo: Universitetsforlaget, 2012.
- Ferguson, Everett. *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*. 1. ed. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2009.
- Fozda, Farida. «Baha'i Faith». I *The SAGE Encyclopedia of the Sociology of Religion*, redigert av Adam Possamai og Anthony J. Blasi, 2:66–68. Los Angeles London New Delhi Singapore Washington DC Melbourne: SAGE Publications, 2020.
- Furseth, Inger, Pal Repstad, og Ole Thornye. *Religionssociologi: en introduktion*. Kobenhavn: Hans Reitzel, 2007.
- Fustel de Coulanges, Numa Denis. *The Ancient City: A Study of the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome*. Oversatt av Willard Small. Mineola, New York: Dover Publications, 2006.
- Gilhus, Ingvild Saelid, og Lisbeth Mikaelsson. *Hva er religion*. 3. opplag. Hva er. Oslo: Universitetsforlag, 2017.
- Goodrich, Richard J., og Albert L. Lukaszewski, red. *A reader's Greek New Testament*. Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2003.
- Groth, Bente. «jodedom». I *Store norske leksikon*, 15. juni 2021.
<http://snl.no/j%C3%B8dedom>.
- . *Jodedommen*. Pax Verdensreligionene. Oslo: Pax Forlag A/S, 2019.
- . «tannaim». I *Store norske leksikon*, 29. desember 2020. <http://snl.no/tannaim>.
- Halbo, Leif, og Knut Hofstad. «kalibrering». I *Store norske leksikon*, 31. juli 2019.
<http://snl.no/kalibrering>.

- Hall, Jonathan M. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hancock, Rosemary. «Activism». I *The SAGE Encyclopedia of the Sociology of Religion*, redigert av Adam Possamai og Anthony J. Blasi, 2:4–5. Los Angeles London New Delhi Singapore Washington DC Melbourne: SAGE Publications, 2020.
- Harland, Philip A. «Banqueting Values in the Associations: Rhetoric and Reality». I *Meals in the early Christian world: social formation, experimentation, and conflict at the table*, redigert av Dennis E. Smith og Hal E. Taussig, 73–85. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Henderson, Jeffrey. «The Letters of Pliny: Book X: Letter XCVII». Loeb Classical Library. Åpnet 3. mars 2022. https://www-loebclassics-com.ezproxy.uio.no/view/pliny_younger-letters/1969/pb_LCL059.291.xml.
- Hunt, Lynn. *History: Why it matters*. Why it matters. Cambridge: Polity Press, 2018.
- Hvalvik, Reidar, Terje Stordalen, og Det Norske Bibelselskap, red. *Den store fortellingen: om Bibelens tilblivelse, innhold, bruk og betydning*. Oslo: Norske Bibelselskap, 1999.
- Hägg, Henny Fiskå. *Oldkirken kristendommen i Romerriket 30-395*. KRL-biblioteket. Bergen: Fagbokforl., 2004.
- Jackson-McCabe, Matt. *Jewish Christianity: the making of the Christianity-Judaism divide*. The Anchor Yale Bible reference library. New Haven: Yale University Press, 2020.
- Department for the Study of Religion. «John Kloppenborg, FRSC», 19. mai 2020. <https://www.religion.utoronto.ca/people/directories/all-faculty/john-kloppenborg-frsc>.
- Johnson, Luke Timothy. *Among the gentiles: Greco-Roman religion and Christianity*. Anchor Yale Bible reference library. New Haven: Yale University Press, 2009.
- Josefus, Flavius. *The Antiquities of the Jews*. New York: Start Publishing LLC, 2014. <https://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=5699387>.
- Klinghardt, Matthias. «A Typology of the Communal Meal». I *Meals in the early Christian world: social formation, experimentation, and conflict at the table*, redigert av Dennis E. Smith og Hal E. Taussig, 9–22. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Kloppenborg, John S. *Christ's associations: connecting and belonging in the ancient city*. New Haven: Yale University Press, 2019.
- Knottnerus, J. David. *Ritual as a Missing Link: Sociology, Structural Ritualization Theory, and Research*. Boulder, Colo: Paradigm, 2011.
- Lamsa, George M. *Holy Bible: From the Ancient Eastern Text*. HarperCollins, 1933. <http://toowoombarc.wheelers.co/title/9780062225092/epub>.

- Lane Fox, Robin. *Pagans and Christians*. London: Viking, 1986.
- Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Mass: Harvard: Harvard University Press, 2001.
- «Luke Timothy Johnson». I *Encyclopedia.Com*, 25. oktober 2021.
<https://www.encyclopedia.com/arts/educational-magazines/johnson-luke-timothy-1943>.
- Lund, Erik. *Historiedidaktikk: en håndbok for studenter og lærere*. 5. utg. Oslo: Universitetsforlaget, 2016.
- Lykke-Kjeldsen, Carsten, Bodil Junker Pedersen, Tine Rask Markvard, Tine Roost Overlund, og Hans Wagner. *Begrebsnøglen til religion: teori og metode*. Redigert av Christina Egholm. 1. udgave. Kbh.: Systime, 2016.
- Mack, Burton L. *Myth and the Christian nation: a social theory of religion*. Religion in culture: studies in social contest and construction. London ; Oakville, CT: Equinox Pub. Ltd, 2008.
- Malherbe, Abraham J. *Social Aspects of Early Christianity*. 2nd ed. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- Marks, Susan. «Introduction». I *Meals in early Judaism: social formation at the table*, redigert av Hal Taussig og Susan Marks, 1. utg., 1–12. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2014.
- . «Present and Absent: Women at Greco-Roman Wedding Meals». I *Meals in the early Christian world: social formation, experimentation, and conflict at the table*, redigert av Dennis E. Smith og Hal E. Taussig, 123–148. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Marks, Susan, Jonathan Brumberg-Kraus, og Jordan D. Rosenblum. «Ch.1 - Ten Theses Concerning Meals and Early Judaism». I *Meals in early Judaism: social formation at the table*, redigert av Susan Marks og Hal Taussig, 1. utg., 13–42. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2014.
- Martin, Francis, Evan Smith, og Thomas C. Oden, red. *Acts: Ancient Christian Commentary on Scripture - New Testament V*. 1 [st printing in paperback]. Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament 5. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 20.
- Matthews, Shelly. *First Converts: Rich Pagan Women and the Rhetoric of Mission in Early Judaism and Christianity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001.

- McGee, R. Jon, og Richard L. Warms, red. *Theory in social and cultural anthropology: an encyclopedia*. Thousand Oaks, California: Sage Publications, Inc, 2013.
- Meeks, Wayne Atherton. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale Univ. Press, 1983.
- Meyer, Jørgen Christian, Tønnes Bekker-Nielsen, og Ingvar Brandvik Mæhle. *Antikkens historie: høvdingdømme, bystat, imperium*. Oversatt av Bjørn Alex Herrman. Oslo: Cappelen, 2002.
- Moen Pérez, Joselyn. «Kristen identitetsdannelse i urmenigheten». Fordypningsoppgave i HIS3090L, Universitetet i Oslo, 2020.
- Montefiore, Simon Sebag. *Jerusalem: en biografi*. Kbh.: Lindhardt og Ringhof, 2014.
- Moxnes, Halvor. *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, 2003.
- . *Historien om Det nye testamentet*. Oslo: Verbum, 2015.
- Nettbibelen. I *Bibelselskapet*. Åpnet 3. september 2021. <https://bibel.no/>.
- Neufeld, Dietmar, og Richard E. DeMaris, red. *Understanding the social world of the New Testament*. London; New York: Routledge, 2010.
- Nielsen, Torben Hviid. «Anthony Giddens». I *Store norske leksikon*, 20. oktober 2020. http://snl.no/Anthony_Giddens.
- Obadia, Lionel. «Deterritorialization and Reterritorialization». I *The SAGE Encyclopedia of the Sociology of Religion*, redigert av Adam Possamai og Anthony J. Blasi, 2:208–10. Los Angeles London New Delhi Singapore Washington DC Melbourne: SAGE Publications, 2020.
- Orlin, Eric M., Lisbeth S. Fried, Jennifer Wright Knust, Michael L. Satlow, og Michael E. Pregill, red. «Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions». New York London: Routledge, 2016.
- Perkins, Judith. *Roman imperial identities in the early Christian era*. Routledge monographs in classical studies. London; New York: Routledge, 2009.
- Possamai, Adam, og Anthony J Blasi, red. *The Sage Encyclopedia of the Sociology of Religion*. Bd. 2. SAGE Publications, 2020.
- Rasmussen, Tarald, og Einar Thomassen. *Kristendommen: en historisk innføring*. Oslo: Universitetsforlaget, 2008.
- «Robin Lane Fox». I *Encyclopedia.Com*, 25. oktober 2021. <https://www.encyclopedia.com/arts/educational-magazines/lane-fox-robin-1946>.

- Rocha, Cristina. «Anthropology of Religion». I *The SAGE Encyclopedia of the Sociology of Religion*, redigert av Adam Possamai og Anthony J. Blasi, 2:35–37. Los Angeles London, New Delhi, Singapore, Washington DC, Melbourne: SAGE Publications, 2020.
- Rohrbaugh, Richard L. «Honor: Core Value in the Biblical World». I *Understanding the social world of the New Testament*, redigert av Dietmar Neufeld og Richard E. DeMaris, 109–125. London; New York: Routledge, 2010.
- Roller, Matthew B. *Dining posture in ancient Rome: bodies, values, and status*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2006.
- Rosemann, Philipp W. *Charred root of meaning: continuity, transgression, and the other in Christian tradition*. Interventions. Grand Rapids, Michigan: William E. Eerdmans Publishing Company, 2018.
- Rowatt, Wade C., Tom Carpenter, og Megan Haggard. «Religion, Prejudice, and Intergroup Relations». I *Religion, personality, and social behavior*, 170–192. New York: Psychology Press, Taylor & Francis Group, 2014.
- Räisänen, Heikki. *The rise of Christian beliefs: the thought world of early Christians*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010.
- Schwiebert, Jonathan. «Honoring the Divine». I *Early Christian ritual life*, redigert av Richard E. DeMaris, Jason T. Lamoreaux, og Steven C. Muir, 1 [edition]., 18–37. London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018.
- Segal, Robert Alan, red. *The Blackwell companion to the study of religion*. Blackwell companions to religion. Malden, MA: Blackwell Pub, 2006.
- Seim, Turid Karlsen. «Kolosserbrevet». I *Store norske leksikon*, 18. februar 2020. <http://snl.no/Kolosserbrevet>.
- Seland, Eivind Heldaas. *Antikkens globale verden Asia, Europa og Afrika før islam*. Kristiansand: Portal, 2015.
- Shepherd, John J, red. *Ninian Smart on World Religions: Volume 2: Traditions and the Challenges of Modernity.*, 2017. <http://www.myilibrary.com?id=1053553>.
- Simon, Erika, og Nancy Thomson De Grummond. *The Religion of the Etruscans*. Austin: University of Texas Press, 2006.
- Skirbekk, Sigurd, Lise Kjølrsrød, og Aksel Tjora. «sosiologi». I *Store norske leksikon*, 27. oktober 2020. <http://snl.no/sosiologi>.
- Smith, Dennis Edwin. *From symposium to Eucharist: the banquet in the early Christian world*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

- . *Meals in the early Christian world: social formation, experimentation, and conflict at the table*. Redigert av Dennis Edwin Smith og Hal E. Taussig. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- . «The Greco-Roman Banquet as a Social Institution». I *Meals in the early Christian world: social formation, experimentation, and conflict at the table*, redigert av Hal E. Taussig og Dennis Edwin Smith, 23–34. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Spaeth, Barbette Stanley, red. *The Cambridge companion to ancient Mediterranean religions*. Cambridge companions to religion. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Standhartinger, Angela. «Women in Early Christian Meal Gatherings: Discourse and Reality». I *Meals in the early Christian world: social formation, experimentation, and conflict at the table*, redigert av Dennis E. Smith og Hal E. Taussig, 87–108. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Stark, Rodney. *The Rise of Christianity A Sociologist Reconsiders History*, 1996.
- Stausberg, Michael, red. *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*. Reprinted-Digital bok. London: Routledge, 2009.
<https://doi.org/10.4324/9780203875926>.
- Stovner, Ina Louise. «kulturhistorie». I *Store norske leksikon*, 10. februar 2021.
<http://snl.no/kulturhistorie>.
- Studie bibelen - Det Nye Testamentet Bind III*. 5-bindsserie, 3.bind. Gjøvik: Hermon forlag, 1996.
- Studie bibelen - Det Nye Testamentet Bind V. Gresk-Norsk Leksikon*. 5-bindsserie, 5.bind. Gjøvik: Hermon forlag, 1996.
- «symposion». I *Store norske leksikon*, 18. november 2018. <http://snl.no/symposion>.
- Taussig, Hal E. *In the beginning was the meal: social experimentation and early Christian identity*. Minneapolis: Fortress Press, 2009.
- Oxford Bibliographies. «Terence L. Donaldson». Åpnet 7. mars 2022.
<https://www.oxfordbibliographies.com/ViewContributor/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0252.xml?id=con8083>.
- Tjora, Aksel. *Hva er fellesskap*. Hva er 63. Oslo: Universitetsforlaget, 2018.
- Trebilco, Paul R. *Self-designations and group identity in the New Testament*. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2012.
- Turner, Stephen. *The Cambridge Companion to Weber*. Redigert av Stephen Turner. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2000.

- Valera, Cipriano de, César Vidal Manzanares, Casiodoro de Reina, og Graciela Lelli. *El Nuevo Testamento interlineal, griego-español*, 2011.
<https://www.overdrive.com/search?q=454D4186-7C2A-47E5-B13D-EBE17572DEC3>.
- Vearncombe, Erin, Bernard Brandon Scott, Hal E. Taussig, og Sue Monk Kidd. *After Jesus before Christianity: A Historical Exploration of the First Two Centuries of Jesus Movements*, 2021.
- Whitehouse, Harvey. «Immortality, creation and regulation Updating Durkheim's theory of the sacred». I *Mental culture: classical social theory and the cognitive science of religion*, redigert av William W. McCorkle og Dēmētrēs Xygalatas, 66–79. Religion, cognition and culture. Durham: Acumen, 2013.
- Wilken, Robert Louis. *The First Thousand Years: A Global History of Christianity*. Erscheinungsort nicht ermittelbar: Yale University Press, 2014.
- Woolf, D. R. *A concise history of history: global historiography from antiquity to the present*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.