

## KAPITTEL 8

# «Å vandre livets vei»

*Jostein Ådna*

### Innledning

De spørsmål som denne boken søker å sette i fokus ved hjelp av stikkordene *makt*, *eiendom* og *rettferdighet*, angår i høyeste grad måten vi mennesker innordner våre liv på, individuelt og kollektivt. Både i Bibelen og i annen litteratur fra antikken kan det menneskelige liv omtales som en «vandring». De normer og regler som et menneske legger til grunn for livsvandringen sin, eller også rett og slett det konkrete preg som dets livsførsel har, kan analogt betegnes som «veien» vedkommende «vandrer» på.<sup>1</sup> Jeg tror at en presentasjon av hvordan dette perspektivet på menneskelig liv og atferd kommer til uttrykk i Det nye testamente, kan formidle en fruktbar bakgrunn for moderne og dagsaktuell refleksjon over makt-, eiendoms- og rettferdighetsproblemer.

I Bibelen gis «veien» i den overførte betydningen som vi nå skal ta for oss, dels negativ og dels positiv omtale, avhengig av hvordan livsførselen det siktes til, blir vurdert i det enkelte tilfelle. Jesus kan for eksempel si om døperen Johannes at han «kom til dere på rettferds vei» (Matt 21,32), og i et forsøk på innsmigrelse hører vi fariseere og herodianere si til Jesus: «Mester, vi vet at du sier det som er sant, og virkelig lærer hva som er Guds vei» (Matt 22,16). Den trolig mest typiske kvalifiseringen som brukes i den bibelske tradisjon av «veien» mennesker vandrer på, representeres av kontrastparet *liv/død*. For eksempel benytter profeten Jeremia seg av denne kontrasten i sin henvendelse til folket i den uhyre kritiske situasjonen da babylonerkongen Nebukadnesar truet Jerusalem:

Jer 21,8:

Så sier Herren: Jeg legger nå fram for dere livets vei og dødens vei.<sup>2</sup>

Metaforen «livets vei» møter vi ellers i Det gamle testamente i Salmenes bok og – ikke overraskende – i den såkalte visdomslitteraturen:<sup>3</sup>

Sal 16,11:

Du lærer meg livets vei. For ditt åsyn er det en fylde av glede, ved din høyre hånd en evig fryd.

Ordsp 5,6:

Hun [dvs. den fremmede kvinne] akter ikke på livets vei, hun går seg bort, men merker det ikke.

Ordsp 12,28:

På rettferds sti er livet å finne, den veien fører ikke til døden.

Retter vi oppmerksomheten mot Det nye testamente, kan vi interessant nok registrere at de tidlige kristne før det ble vanlig å kalle dem «kristne» (jf. Apg 11,26), rett og slett kunne omtales som de «som hørte til 'veien'» (Apg 9,2; jf. 19,9.23; 22,4;<sup>4</sup> 24,14.22; se også 16,17; 18,25 f). Til menigheten i Korint skriver apostelen Paulus at medarbeideren Timoteus, som han har sendt til dem, «skal minne dere om mine veier [flertall i grunnteksten!] i Kristus Jesus, slik som jeg lærer overalt, i alle menighetene» (1 Kor 4,17). Paulus kan altså omtale det undervisnings- og opplæringsprogrammet som han gjennomfører i alle sine menigheter, som «veier i Kristus», og de som kommer til tro på Kristus og knyttes til en menighet, tilhører dermed «veien».<sup>5</sup>

## Bergprekenen

### Bergprekenen som beskrivelse av «livets vei»

Den mest fyldige og tydelige beskrivelse av «livets vei» i Det nye testamente finner vi i Bergprekenen i Matteusevangeliet (kap. 5–7). Jeg tenker i den forbindelse ikke bare på det forhold at Bergprekenen innholdsmessig saklig lar seg forstå som en livsveibeskrivelse;<sup>6</sup> faktisk benytter Jesus i denne talen uttrykkelig vei-metaforen sammen med den beslektede metaforen «port». Den første av de avsluttende formaningene<sup>7</sup> er kledd i disse metaforenes språk:

Matt 7,13 f:

(13) Gå inn gjennom den trange port! For vid er den port og bred er den vei som fører til fortapelsen, og mange er de som går inn gjennom den.

(14) Men trang er den port og smal er den vei som fører til livet, og få er de som finner den.

De tiltalte har valget mellom to veier i betydningen to kontrære livsførsler, og den av de to som er kjennetegnet av at den er smal og fører fram til den trange porten, er identisk med den «oppskriften» som den mektige talen Jesus er i ferd med å avslutte, gir.

Det foreligger en tydelig korrespondanse mellom ordet i Matt 7,13 f som åpner avslutningsdelen av Bergprekenen, og billedfortellingen om de to husbyggerne i 7,24–27 som avrunder avslutningsdelen og dermed også hele Bergprekenen som sådan. Begge opererer med en skarp og absolutt kontrastering mellom to alternative måter å forholde seg på; og når den husbyggeren som forholder seg forbilledlig ved å bygge huset sitt på fjell, slik at det blir stående når det utsettes for naturkreftenes angrep, av Jesus identifiseres som «den som hører disse mine ord og gjør etter dem» (7,24), blir det klart at denne «gjøreren» av Jesus-ordene svarer til den som ifølge 7,13 f går på den smale veien til livet.

Når Bergprekenen på denne måten avsluttes med oppstillingen av de to kontrære mulighetene for menneskers liv og den positive av de to verbaliseres med vei-metaforen og innholdsmessig lokaliseres til en praktisering av Jesu ord i denne talen, følger det at hele Bergprekenen kan bestemmes som en utfoldelse av hva det innebærer «å vandre livets vei».

### Bergprekenen som kommunitaristisk livsprogram for kirken<sup>8</sup>

Som den gode forfatter og redaktør han er, har Matteus etterlatt tydelige disposisjonelle signaler i evangeliet sitt som viser hvordan han oppfatter Bergprekenen. Noen få vers forut for selve begynnelsen på talen – i 4,23 – gir han sine lesere følgende sammendrag av Jesu virke: «Siden drog Jesus omkring i hele Galilea; han lærte folket i synagogene deres, forkynte evangeliet om riket og helbredet alle sykdommer og plager hos folket.» Litt mer enn fem kapitler lenger ute – i 9,35 – sammenfatter han på ny Jesu virksomhet, så å si ordrett med de samme ordene som første gang: «Jesus vandret nå omkring i alle byene og landsbyene. Han lærte folket i synagogene deres og forkynte evangeliet om riket, og han

helbredet alle sykdommer og plager.» Disse to sammenfatningene summerer Jesu virksomhet i to kategorier, henholdsvis lære/forkynnelse og helbredelse av sykdommer og plager. Den observante leseren går det naturligvis ikke hus forbi at kapitlene som befinner seg mellom disse to versene, nettopp inneholder lære og forkynnelse fra Jesu side i form av Bergprekenen i kap. 5–7 og en rekke enkelttilfeller av helbredelses- og undergjæringer i kap. 8–9. Ved å omkranse Bergprekenen og de etterfølgende underne med den likelydende sammenfatningen i *inclusio*versene 4,23 og 9,35 viser Matteus at denne talen og disse helbredelsene er typiske og representative for Jesu virke i det hele.

### *Fortellingsrammen rundt Bergprekenen som adressatnøkkel*

Til en presis identifisering av adressatene for Jesu livsvei-lære i Bergprekenen er det nødvendig å fokusere nøye på den nærmere rammen rundt talen.<sup>9</sup> Den finner vi i Matt 5,1 f og 7,28 f:<sup>10</sup>

Matt 5,1f:

(1) Da Jesus så folkemengden, gikk han opp i fjellet. Der satte han seg, og disiplene samlet seg om ham.

(2) Han tok til orde og lærte dem.

Matt 7,28 f:

(28) Da Jesus var ferdig med å tale, var folket slått av undring over hans lære. (29) For han lærte dem med myndighet, og ikke som deres skriftlærde.

Som vi ser, skjelner åpningsverset Matt 5,1 mellom folkemengden som omgir Jesus, og disiplene hans som samlet seg om ham etter at han hadde steget opp på fjellet og satt seg ned der. Når det i fortsettelsen (5,2) heter at han åpnet munnen og «lærte dem», er det syntaktisk uklart om objektet viser tilbake bare på disiplene eller også på den store folkemengden. Det er faktisk først den avsluttende rammen i 7,28 f som skaper klarhet i denne saken. Når den beretter at folket var slått av undring over Jesu autoritative lære, forutsetter denne reaksjonen naturligvis at alle tilstedeværende virkelig hadde hørt og fått med seg innholdet i talen.

Men selv om Matteus altså lar hele folkemengden være ørenvitne til Bergprekenen, må vi like fullt regne med at skjelningen han foretar mellom folkemassene og Jesu disipler i åpningen i 5,1 er bevisst og har teologisk relevans. Vi kan bl.a. merke oss at termen han der benytter til å plassere disiplene i en indre krets rundt Jesus, også brukes på andre markerte steder i evangeliet nettopp om *disiplenes* kvalifiserte hentreden

til Jesus (jf. 13,36; 18,1; 24,1).<sup>11</sup>

Selv om de to versene 5,1 f – slik det er vanlig – i snever forstand lar seg forstå som den narrative innledningen til Bergprekenen, foreligger det fra Matteus' side også en nær forbindelse tilbake til de umiddelbart forutgående versene 4,24-25, som han har plassert mellom den overgripende karakteristikken av Jesu virke i inklusioverset 4,23 (se ovenfor) og selve talen. Innholdsmessig byr 4,24 på et mer detaljert summarium av den «gjerningsdelen» av Jesu virke som 4,23b omtaler og som siden 8,1–9,34 bringer konkrete eksempler på, mens 4,25 presiserer hvem de folkemassene er som 5,1 sikter til:

Matt 4,25:

Store folkemengder fulgte ham fra Galilea og Dekapolis, fra Jerusalem og Judea og fra området øst for Jordan.

Sammenlignet med det tilsvarende utsagnet i Mark 3,7b–8 om hvorfra mennesker fulgte etter Jesus, er det påfallende at de hedenske landområdene Idumea og Tyrus–Sidon-landet ikke forekommer i Matt 4,25.<sup>12</sup> I lys av utsagnene i Matt 10,5 og 15,24 er det i det hele tatt usannsynlig at et Jesu virke overfor hedninger er intendert på dette tidspunkt i evangeliet.<sup>13</sup> Hvis vi derimot sammenholder landområdene i 4,25 med det gammeltestamentlige Israels maksimale geografiske utstrekning, vil vi konstatere et samsvar. Matteus vil derfor trolig i (4,25–)5,1 bringe følgende moment til uttrykk: Jesus har idet han skal til å holde sin programmatisk tale, samlet *hele Israel* rundt seg, dvs. det folket han er kommet for å frelse (1,21). Faktisk har han allerede innledet den messianske frelestiden ved å forkynne evangeliet om riket (4,23a) og ved å la Israel-folket få smake frelestidens goder ved å helbrede «alle sykdommer og plager hos folket» (4,23b; jf. 4,24). Folkemassene som er forsamlet rundt fjellet, står med andre ord for det Israel som Jesus er sendt til med kallet om omvendelse i møtet med gudsriket (4,17). Disiplene, som trer nærmere hen til ham og utgjør en indre sirkel (5,1), representerer dem innenfor gudsfolket som allerede har svart på kallet hans og har lagt alt bak seg for å følge ham (jf. 4,18-22).

At «fjellet» som sted for framføring av programtalen er bærer av et teologisk innhold, er allment erkjent. Nærmere bestemt har vi her å gjøre med en Sinai-typologi: Jesus er ikke kommet for å oppheve loven fra Sinai, men for å oppfylle den (5,17), og slik som Sinailoven ble åpenbaret på et fjell, blir også den eskatologisk-messianske fullbyrdelsen av

den – «Kristi lov» – det. Med henblikk på adressatene innebærer dette at deres rettferdighet langt må overgå de skriftlærdes og fariseernes minutiøse overholdelse av Sinailoven (5,20). At Jesu utgangspunkt virkelig er Sinailoven slik den hadde fått sitt skriftlige nedslag i Mosebøkene og ikke «bare» den såkalte muntlige loven, viser antiteserekken i 5,21-48 entydig, for der siterer Jesus fire ganger eksplisitt fra Mosebøkene (5,21. 27.38.43). Dermed står også «de gamle/fedrene» som «det er blitt talt til» (5,21.33), for Sinai-generasjonen. Nå når Messias på terskelen til gudsriket igjen har samlet hele Israel rundt åpenbaringsfjellet, utlegger han Loven og hele Guds vilje for dem med en enestående myndighet (jf. 7,29). Han fordrer av sine tilhørere en fullkommen oppfyllelse av Loven (5,48). Dette innebærer å gå inn gjennom en trang port og langs en smal vei (7,13 f), men det finnes ingen annen vei til livet enn å handle i samsvar med Jesu ord; bare den som gjør etter dem, vil kunne bestå i møte med dommens brottsjø (7,24-27).

Jesu ord er radikal tale, og de tvinger fram en stillingtaken. For det forsamlede Israel rundt fjellet består alternativet i enten å ta skrittet fullt ut og bli Jesus-disipler eller å vende seg bort fra ham fordi hans selvbestaltede utleggelse av Loven blir for drøy kost (jf. Joh 6,60). Som vi vet fra fortsettelsen av Matteusevangeliet, valgte storparten av Israel å avvise Jesus og hans nytolkning av Sinailoven (jf. 13,14 f; 21,41-43; 23,37). Dette innebærer likevel ikke noen fallitt for Jesus og gudsriket: Den lille kjernen i Israel som lød omvendelseskallet og ble disipler i etterfølgelse av Mesteren (jf. 4,17 med 4,18-22; 9,9; 10,1), gis – igjen på fjellet i Galilea (28,16) – oppdraget om å gjøre alle folkeslag til disipler idet de døper dem til Faderens, Sønnens og Den Hellige Ånds navn og lærer dem å holde alt Jesus har befalt (28,19 f). Her utsies det eksplisitt at læren retter seg til dem som blir Jesu disipler.<sup>14</sup> Den dåpen som nå i tiden etter påsken skal gå forut for opplæringen i Jesu «veier», tilsvarer innenfor rammen av Jesu forutgående jordiske virke den omvendelse som der markerte inngangen i disippelskapet. I lys av evangeliets slut-tord og med henblikk på Bergprekenens adressater i tiden etter Jesu oppstandelse kan vi presisere og videreføre det som ovenfor er sagt, på denne måten: Bergprekenen er disippelundervisning,<sup>15</sup> og disiplene som samler seg som en indre krets rundt Jesus under talen (5,1), henholdsvis foregriper og representerer kirken (jf. 28,19 f). Forbindelsen mellom folkemassene rundt fjellet og disiplene som den indre sirkel er slik å forstå at disiplene/kirken står for det sanne gudsfolk («det sanne

Israel») som i første omgang hele Israel og dernest – etter Jesu død og oppstandelse – alle folkeslag er kalt til å slutte seg til. At brorparten av det i kap. 5–7 forsamlede Israel siden viste seg å unndra seg kallet, blir stående som en varig advarsel også til de hedningfolkene som kallet fra og med 28,19 f går ut til, ja til disiplene og kirken selv.<sup>16</sup>

Vi kan konkludere angående spørsmålet om hvem som er adressaten for Jesu Bergpreken: Innenfor rammen av Matteusevangeliet er det klart at Bergprekenen verken retter seg til det enkelte menneske som isolert individ eller til alle mennesker som samlet kollektiv («verden», «samfunnet» etc.). *Adressaten er* heller ikke en avgrenset gruppe – en elite – innen kirken, men *Kirken i sin helhet*, alle Jesu disipler.<sup>17</sup>

### *Bergprekenens praktikabilitet*

Klassifiseringen av Bergprekenen som et kommunitaristisk livsprogram for kirken har klare følger for spørsmålet om dens *praktisering*. Den lar seg dermed verken redusere til «evangeliske råd» med gyldighet kun for en avgrenset gruppe innenfor kirken, til mer eller mindre luftige sinnelagsnormer for den enkelte eller til et syndespeil av uoppfyllelige fullkommenhetskrav.<sup>18</sup> Evangelisten Matteus lar det ikke herske noen tvil: Hele kirken – alle Jesu disipler – er forpliktet på å praktisere Bergprekenens «bedre rettferdighet» (5,20), og dette er ikke noe utopistisk og ugjennomførlig program, men praktikabelt. «Livets vei» er å gjøre som Jesus har befalt (7,13 f.24; 28,20) – intet mindre enn som så.<sup>19</sup>

Naturligvis må det presiseres nærmere hva denne Bergpreken-praksisen består i, ikke minst må den avgrenses i forhold til truende misforståelser og misbruk. Selv om Bergprekenens virknings- og tolkningshistorie i stor grad er en historie om hvordan man har søkt å svekke og ufarliggjøre den (jf. de stikkordmessige hentydningene ovenfor: evangeliske råd, sinnelag, syndespeil), gjelder det like mye å avgrense den mot for eksempel en *heroisk*, *moralistisk* og *rigoristisk* forståelse. Et tydelig advarende signal har vi allerede i den synoptiske ekvivalenten til klimaksutsagnet i antiteserekken i Matt 5,48 («Vær da fullkomne, slik som deres himmelske Far er fullkommen») i Luk 6,36, hvor motsvarigheten til *fullkommen* er *barmhjertig*: «Vær barmhjertige, slik deres Far er barmhjertig.» Den fullkommenhet som Jesus krever, står ikke i noen motsetning til barmhjertighet; tvert imot er den barmhjertig i sin framtredelesform! Det benyttede greske adjektivet i Matt 5,48 er *teleios*, som ellers i evan-

geliene kun forekommer én eneste gang, også det hos Matteus (Matt 19,21). Det går tilbake på det hebraiske *tamim* og står for fullkommen i betydningen «hel(hetlig), udelt tvers igjennom» e.l.<sup>20</sup> Etter å ha fått høre fra den rike unge mannen at han har holdt alle budene i den andre dekalogtavlen og nestekjærlighetsbudet (Matt 19,18-20), svarer Jesus på hans tilleggsspørsmål «Hva står så igjen [*dvs.* for at jeg kan vinne det evige liv]?» i Matt 19,21: «Vil du være *teleios*, gå da bort og selg det du eier, og gi alt til de fattige. Da skal du få en skatt i himmelen. Kom så og følg meg!» Jesu fullkommenhetskrav til den rike mannen reiser ikke noe tilleggskrav til kravet om å holde lovbudene fra v. 18 f forut, men utgjør den *sakssvarende tolkningen* av disse budene. For så lenge denne unge mannen unndrar sin eiendom fra Guds herredømme, lever han ikke helhetlig og helhertet ifølge Loven, Guds vilje. Det er vanskelig – i praksis umulig – for en rik å komme inn i himmelriket, kommenterer Jesus overfor disiplene i forlengelsen av samtalen med den rike mannen (19,23 f). «Da disiplene hørte dette, ble de helt forskrekket og spurte: 'Hvem kan da bli frelst?' Jesus så på dem og sa: 'For mennesker er dette umulig, men for Gud er alt mulig.'» (19,25 f). Etterfølgelse som er så fullkommen, helhertet, radikal at den fører inn i Guds rike, er åpenbart en umulighet for mennesker. Den kan kun skje som et Guds under og er aldri tilgjengelig selv for den mest velvillige og heroiske disippel. Det er følgelig ikke uten grunn at Jesus i konklusjonssetningen for antitesene i Matt 5,48 viser til Guds fullkommenhet når han forlanger denne av sine disipler. Sagt med Gerhard Lohfinks ord:

Uansett hvor forskrekkende denne universaliseringen av etterfølgelseskravet til å gjelde hele kirken enn kan virke, så klargjør parallellismen i Matt 5,48 samtidig hva det er som gjør et så radikalt krav mulig: Fullkommenheten som kreves av Jesu disippelmenighet, har sin muliggjørelse i Guds fullkommenhet ... Disippelen kan fullt og helt hengi seg til Guds vilje fordi Gud allerede på forhånd fullt og helt og uten å gjøre forskjell har vendt seg til menneskene: Gud «lar sin sol gå opp over onde og gode», sies det jo i den umiddelbare konteksten, han «lar det regne over dem som gjør rett og dem som gjør urett» (5,45).<sup>21</sup>

Enn videre bekrefter Jesu invitasjonsrop til å ta på seg det gode åk og den lette byrde som han tilbyr (Matt 11,28-30), og lignelsene om funnet av skatten i åkeren og om funnet av perlen (Matt 13,44-46), at det virkelig ikke er tale om noen heroisk superanstrengelse. Det er verken heroisme eller dumdristighet som får de to personene i lignelsene til å



selge alt de eier for å erverve seg perlen eller åkeren med den verdifulle skatten. De gjør det med velberådd hu og etter å ha kalkulert inn en sikker gevinst. Å «støte på» Guds rike er å finne en skatt så verdifull at den utvilsomt er verd at man selger alt man har for å sikre seg den. Personene i lignelsene handler av fascinasjon over Guds rike, ikke som helter.

Den nødvendige fullkommenheten i betydningen av helhetlig engasjement fordrer et totalt skifte i det som styrer og dirigerer ens liv, bort fra all verdens avguder til den ene sanne Gud, for «ingen kan tjene to herrer» (Matt 6,24). Et slikt liv kan bare den føre som er *ens*ters igjennom, som har et livssentrum i seg som det hele levde liv stråler og strømmer ut fra. Dette personsentrum kalles i Bergprekenen som ellers i Bibelen «hertet»,<sup>22</sup> og derfor tør vi nok betegne den norske bibeloversettelsens gjengivelse av *teleios* med «helhertet» i Matt 19,21 som *saklig* velvagt og passende.<sup>23</sup> En videre forutsetning for det fullkomne, helhjertede liv er orienteringspunktet og målet for livsvandringen: «Skatten» må være Guds rike (jf. 13,44), for «hvor din skatt er, der vil også ditt hjerte være» (6,21).<sup>24</sup>

Til motvirkning av den heroisk-moralistiske misoppfatningen av Bergprekenen er det også på sin plass for det første å minne om at talen åpner med Jesu rundhåndede utdeling av evangeliets gave i form av Saligprisningene (Matt 5,3-12).<sup>25</sup> For det andre gjelder det å se at talens symmetriske midtpunkt faktisk utgjøres av «Fadervår» (Matt 6,9-13),<sup>26</sup> og at Jesus/Matteus der framhever nettopp den femte bønningen – «Forlat oss vår skyld, som vi òg forlater våre skyldnere» (v. 12) – ved å la «Fadervår» umiddelbart etterfølges i Matt 6,14 f av et ord som innskjerper sammenhengen mellom den tilgivelse som disippelen får av sin Far i himmelen og den tilgivelse som han skal gi til andre. Bergprekenen er med andre ord langt fra blind for at Jesus-disippelen på ny og på ny vil være i behov av å be om syndstilgivelse.<sup>27</sup>

#### *Kirken som «kontrastsamfunn»*

Vi har med den katolske nytestamentleren Gerhard Lohfink bestemt kirken som adressat for Bergprekenen. Et tyngdepunkt i Lohfinks bibelteologiske ekklesiologistudier, inklusive hans arbeider til Bergprekenen, er hans bestemmelse av Kirken som «Kontrastgesellschaft», kontrastsamfunn.<sup>28</sup> Til tross for den debatt som i de senere år har kommet opp,

angående hvorvidt Sinailoven i gammeltestamentlig tid faktisk konstituerte og regulerte Israel som et samfunn i sosiologisk forstand, vil jeg mene at den mest sannsynlig må ha hatt en slik funksjon. I hvert fall er videreutfoldelsen av en *halaka* i tidligjødedommen og den senere rabbiniske jødedom til å regulere stadig mer detaljert områder og forhold som ikke umiddelbart er dekket opp av det nedtegnede lov materialet i Mosebøkene, en bekreftelse på at Loven hadde et potensial til å kunne inneha og ivareta en slik funksjon. Mot denne bakgrunn har vi i Bergprekenen for oss Jesu messiansk-autoritative nytolkning av Sinailoven der han transformerer den til henholdsvis «frihetens fullkomne lov» (Jak 1,25) og «Kristi lov» (Gal 6,2). Til tross for de viktige forskjellene som finnes mellom Sinailoven og Kristi lov, går ikke den samfunnsmessige organiseringen eller framtredelesformen av gudsfolket (Lohfink: «Gesellschaftsgestalt») tapt ved overgangen fra det gammeltestamentlige Israel til det eskatologiske Israel/kirken.<sup>29</sup> Den bedre og fullkomne lovoppfyllelsen som Jesus i Bergprekenen krever av sine disipler (5,20.48), står i kross *kontrast* til hvordan folk omgås hverandre, og til hvordan samfunnene ellers er organisert. Jesus (og Matteus) forventer at Jesu disipler både kan og skal praktisere den slags alternativ og kontrastiv livsvandring som Bergprekenen beskriver, og dette må ta form av at kirken blir et *kontrastsamfunn* i verden. Den mest direkte og eksplisitte betegnelsen av kirken som et slikt kontrastsamfunn i Bergprekenen selv er metaforen i 5,14 om byen på fjellet: «Dere er verdens lys! En by som ligger på et fjell, kan ikke skjules.» Det henspilles her på det lysstrålende eskatologiske Jerusalem (Jes 60,1-3), som ifølge profetene engang skal rage høyt over alle andre fjell og med sitt lys trekke alle folk til seg (Jes 2,2-5; Mi 4,1-5). På bakgrunn av disse tekstene kan vi kvalifisere Bergprekenen ytterligere; den er den «Herrens lov» som «skal gå ut fra Sion» (Jes 2,3; Mi 4,2): «Kristi lov» som Jesus legger fram for sine disipler og forplikter kirken på, er i helbibelsk perspektiv «Sionsloven» i dens overgåelse og avløsning av «Sinailoven».<sup>30</sup>

#### Det udelte og bekymringsfrie liv (Matt 6,19-34)

I avsnittet Matt 6,19-34 tegner Jesus et radikalt bilde av disippellivet. Hans disipler, som henvendt til sin himmelske Far får be «Gi oss i dag vårt daglige brød» (6,11), skal kaste alle bekymringer for livsoppholdet bort og utlevere seg til en grenseløs tillit til hans omsorg for dem. Faktisk

tangerer den avståelsen fra eiendom og jordiske skatter som Jesus slik foreskriver for disiplene sine, direkte det første og største bud om ikke å ha andre guder enn Herren og å elske Ham av hele sitt hjerte, hele sin sjel og all sin forstand. Menneskets lodd er å tjene, enten Gud – slik det er skapt og kalt til – eller Guds motstander. Velger det jordiske skatter, gir det seg inn under motstanderens herrevelde: «Ingen kan tjene to herrer ... Dere kan ikke tjene både Gud og Mammon» (Matt 6,24).

Et normalt oppdratt og ansvarlig menneske reagerer imidlertid intuitivt mot denne delen av Bergprekenen. Oppfordringen om ikke å bekymre seg i det hele tatt om å skaffe det nødvendige til livsoppholdet, men trøstig overlate det til Guds omsorg, fortoner seg jo unektelig som luftig-svermerisk og uansvarlig. Legitimerer teksten en type «her-og-nå»-livs-utfoldelse som i pur kortsynthet og selvopptatthet tillater seg å se bort fra omgivelsenes behov og de endringer som framtiden kan ha i vente for en? Det er ille nok dersom Matt 6,25 ff legitimerer den uansvarlige og usolidariske opptreden til slike som tillater seg å nyte øyeblikksnået uten tanke på andre og på framtiden, men det er enda verre dersom denne teksten skulle forlede noen til lettsindig å begi seg uten proviant og drikke og uten tilstrekkelig med klær ut i Palestinas ørkenområder eller opp i Norges fjellheimer i den forvissning at den himmelske Far vil la mat, drikke og varmt tøy innfinne seg når behovene melder seg. Men nå er det jo slik at stort sett regner det ikke manna fra himmelen eller veller vann fram fra klippen (jf. 2 Mos 16–17), slik at den som unnlater å sørge for sitt underhold i naiv tillit til at Gud vil beverte ham bedre enn han gjør med himmelens fugler og kle ham bedre enn han gjør med markens liljer, mest sannsynlig vil gå den visse død i møte.

#### *Vanderradikalere og fastboende i Jesus-bevegelsen*

Vår lesning av Matt 6,19-34 så langt som en slags legitimering av «hippiesk» livsfilosofi er like svevende i forhold til de livsbetingelsene som gjaldt for taler, adressater og de tidlige tradenter, som vi har anklaget teksten for å være fjern fra livets harde realiteter. Et øyeblikks refleksjon over livsformen til Jesus og hans disipler kan hjelpe oss med å hente teksten ned igjen til jordens overflate. Skildringen av et liv under oppgivelse av jordiske skatter i tillit til at mat, drikke og klær vil bli skaffet uten at man høster og samler i hus eller arbeider og spinner, er nemlig treffende for den omvandrende Jesus, som til forskjell fra revene med

sine hi og fuglene med sine reder ikke engang hadde noe han kunne hvile sitt hode mot (Matt 8,20 par Luk 9,58), og for den disippelflokken som fulgte ham på vandringen. At eksemplene på aktiviteter som de i sin tillit til Guds omsorg avstår fra, er hentet både fra typiske mannlige sysler – innhøstning og samling i hus av jordbruksprodukter – og typisk kvinnelige – spinning, tør være en refleks av at både menn og kvinner inngikk i Jesu etterfølgelsesgruppe.<sup>31</sup> Særlig den tyske nytestamentleren Gerd Theissen har vært toneangivende med å prege termen *vanderradikalisme* («Wanderradikalismus») for dette fenomenet.<sup>32</sup> Til teksten Matt 6,25 ff skriver han:

Vi må ikke lese stemningen fra en søndagsspasertur med familien inn i disse ordene. De handler ikke om gleden ved fugler, blomster og enger. Tvert imot er det de harde kårerne ved det hjemløse og ubeskyttede livet, 'fritt som fuglen', til vandrende karismatikere som flakker gjennom landet uten eiendom og arbeid, som taler ut av dem.<sup>33</sup>

Men Jesu disippelskare var ikke begrenset til dem som vandret med ham omkring i Galilea, grenseområdene mot Syria, Dekapolis og Judea, men bestod også av personer som forble bofaste hos og med sine familier, og som vanligvis fortsatte å utøve sine yrker.<sup>34</sup> Noen av dem kjenner vi til og med ved navn, som for eksempel Simon den spedalske i Betania (Mark 14,3 par Matt 26,6), Jesu «venn» Lasarus (Joh 11,11) og dennes søstre Marta og Maria samme sted (Joh 11,1.5; Luk 10,38-42) og tolleren Sakkeus i Jeriko (Luk 19,1-10). I tillegg til at noen av de velhavende som vandret rundt med Jesus, hadde stilt midler til disposisjon for gruppen (jf. Luk 8,3b), var det særlig disse bofaste Jesus-disiplene som understøttet og sørget for Jesus og hans medvandrere (Luk 9,4; 10,5-9).

Dette var måten Guds omsorg for Jesu disipler materialiserte seg på! Altså er dette – og ikke en luftig og uansvarlig appell om å satse på en lettvinntilfredsstillelse av basisbehovene gjennom guddommelige mirakelinngrep – den nøkterne realiteten bak Matt 6,25 ff. Med Gerhard Lohfinks ord: «Denne Guds omsorg for disiplene er ut fra situasjonen entydig den medomsorg som Jesu tilhengere og sympatisører utviser.»<sup>35</sup> Takket være tilhørigheten til disippelfellesskapet kan de som etterfølger Jesus i radikalt brudd med bosted, familie og yrke, tillitsfullt stole på at deres behov for næring og utrustning vil bli dekket.

*Et kontrastsamfunn gjennomsyret av tillit*

At de ikke i hvileløs bekymring er fokusert på spørsmålene «Hva skal vi spise? eller: Hva skal vi drikke? eller: Hva skal vi kle oss med?» (Matt 6,31), skiller dem fra hedningfolkene, for hva som karakteriserer dem, er en søken etter alt dette (6,32a). Disiplene, som utgjør det sanne, endetidens Israel, viser Jesus i stedet hen til Guds rike: «Søk først Guds rike og hans rettferdighet» (6,33a). Det foreligger med andre ord en skarp kontrast mellom det som er typisk for det hedenske samfunn, og det som er typisk for Israel/kirken; sistnevnte utgjør i så måte virkelig et *kontrastsamfunn*. Likesom disiplenes trygge forvissning om at deres himmelske Far vet hva de trenger, bevirker en annen bønnepraksis enn hedningenes (6,7 f), gir den seg også utslag i en ubekymret konsentrasjon om gudsriket alene (6,32b.33).

Matteus kontrasterer det hedenske samfunn med det samfunn som det sanne Israel utgjør. Dette nye samfunnet av det sanne, eskatologiske Israel står fullt og helt under gudsherreveldets tegn. Gudsrikets disipler lever ikke lenger ut sine egne interesser, men Guds interesser. De søker først Guds rike og Guds rettferdighet (v. 33). Og nettopp fordi de ser bort fra seg selv og sin nød og vender blikket mot Guds sak i verden (bibelsk uttrykt: mot Guds rike), blir de befridd fra sin bekymring for tilværelsen ...<sup>36</sup>

Ifølge Lohfink består grunnkontrasten mellom det hedenske samfunn og Israel/kirken i at det førstnevnte er gjennomsyret av mistillit og det sistnevnte av tillit. Det hører til ethvert samfunns vesen at enhver er avhengig av andre og av deres handlinger, og dersom man ikke kan stole fullt ut på den/de andres handlinger, blir det nødvendig å sikre seg mot den potensielle svikt og fare som et ikke fordelaktig handlingsmønster hos de andre kan bety for en selv.<sup>37</sup> Den tvil om og den mistillit til de andre som i det hedensk-verdslige samfunn fordrer en utvikling av sikrende maktmidler, finner i disippelfellesskapet i kirken sin kontrastive motsvarighet i en grenseløs trygghet om og tillit til at de andres solidariske handlingsmønster er til å stole på. Den typisk hedenske angst og bekymring for livsoppholdet erstattes av trygg forvissning om å være omsluttet av en aldri sviktende guddommelig omsorg. Disiplene

blir befridd fra sin bekymring for tilværelsen og satt inn i den posisjon der de endelig kan se verden med Guds øyne. Å se verden med Guds øyne betyr nettopp å betrakte verden ut fra hans folk og dets nød. Men dersom alle til enhver tid tenker ut fra Guds folk og søstrene og brødrene, da er ingen mer alene og isolert, da er tvert imot hver og en innesluttet i solidarisk

fellesskap, da forsvinner bekymringen, og da blir også i det menneskelige samfunn den skapelsesglansen synlig som teksten henter inn i talen om liljenes skjønnhet og fuglenes ubekymrhet.<sup>38</sup>

### *En ny familie*

Det er ikke tilfeldig at Lohfink i den nettopp siterte teksten lar Jesusdisippelen som hører hjemme i gudsfolket, omtale de andre i disippelfellesskapet som søstre og brødre. Jesus konsiperte nemlig fellesskapet blant sine disipler som en ny familie.<sup>39</sup> Dette gjelder både for dem som virkelig hadde forlatt sine familier og vandret omkring med ham (Mark 10,29 f par Luk 18,29 f), og for den videre gruppen av disipler (Mark 3,31-35 par Matt 12,46-50). Både Jesus selv og hans disipler bryter ut av den fysiske familien når den stiller seg utenfor Guds rike (jf. Mark 3,20 f med 3,31-33, og se Luk 12,51-53 par Matt 10,34-36), og erstatter den i stedet med det fellesskap av mennesker som samler seg rundt Jesus (Mark 3,32a.34). Definisjonen på dette familiemedlemskapet– «den som gjør Guds vilje, er min bror og søster og mor» (Mark 3,35) – forbinder det direkte med den rette praktiseringen av Bergprekenen (jf. Matt 7,24 og se ovenfor).

## Disippelfellesskapets livsveivandring

### Eiendom som hindring og som fellesskapsressurs

Jeg har ovenfor i tilslutning til Gerhard Lohfink forsøkt å vise hvordan Bergprekenen er et praktikabelt og forpliktende livsprogram for kirken. Hvordan denne radikale oppskriften på et kontrastsamfunn ble omsatt i levd praksis under Jesu jordiske virke, har jeg forsøkt å si noe om med utgangspunkt i avsnittet Matt 6,19-34 om det udelte og bekymringsfrie liv som Jesus inviterer og kaller sine disipler til. Den sosiologiske virkelighet som Bergpreken-veivandringen skred fram i, bestod i et organisk avhengighets- og solidaritetssamspill mellom gruppen av disipler som vandret rundt sammen med Jesus, og de bofaste disiplene rundt omkring i byene og landsbyene som forsørget dem med husrom, mat og andre nødvendige ressurser.

*De to kategoriene Jesusdisipler – vandreradikalerne og de bofaste*<sup>40</sup>

I evangeliene er vi vitne til både hvordan Jesus kalte noen til oppbrudd og vandrefellesskap med seg, og at de lydige fulgte kallet (Mark 1,16-20 par; 2,14 par; Joh 1,35 ff), og til at han åpenbart ønsket og forutsatte at mennesker skulle bli boende og arbeide og leve videre på sitt hjemsted, og at slike mennesker lydige gjorde dette (Joh 4,39-43; Luk 10,38-42; 19,1-10). Men vi finner også atskillige eksempler på at enkeltmennesker åpenbart blant disse to alternativene hadde ønsker og preferanser på tvers av hva Mesteren ville for dem. Den besatte fra gravhulene som Jesus befridde fra «Legion-ånden», tryglet og bad etter helbredelsen som snudde totalt opp ned på livet hans, om å få lov til å slutte seg til Jesu følge (Mark 5,18), men Jesus gav ham ikke lov, men sa: 'Gå hjem til dine, og fortell dem alt det Herren har gjort mot deg, og at han har vært barmhjertig mot deg' (Mark 5,19, jf. 2,11). Overfor dem som ønsket å slutte seg til Jesus-følget og som fikk Jesu aksept til dette, og overfor dem som Jesus kalte inn i vandrefellesskapet sitt uten at de på forhånd hadde ytret noe ønske om det, var han derimot særdeles krass og absolutt i sin fordring:

Luk 9,57-62:

(57) Mens de var underveis, var det en som sa til ham: «Jeg vil følge deg hvor du så går.» (58) Jesus svarte: «Revene har hi, og himmelens fugler har reder, men Menneskesønnen har ikke noe han kan hvile sitt hode på.» (59) Han sa til en annen: «Følg meg!» Men mannen svarte: «La meg først få gå hjem og begrave min far.» (60) Da sa Jesus til ham: «La de døde begrave sine døde, men gå du av sted og forkynn Guds rike.» (61) Det var også en annen som sa: «Jeg vil følge deg, Herre; men la meg først få si farvel til dem der hjemme.» (62) Men Jesus svarte: «Ingen som har lagt hånden på plogen og ser seg tilbake, er skikket for Guds rike.»

Den enkeltperson i evangeliene som vi kjenner best blant dem Jesus rettet det resolute og ufravikelige etterfølgelseskallet til, men som unn-drog seg, er den anonyme, rike mannen i Mark 10,17-22 (par Matt 19,16-22; Luk 18,18-23). Vi har ovenfor i drøftingen av *teleios*-begrepet vært innom Matteus-versjonen av fortellingen om møtet mellom denne mannen og Jesus. Vi vet ikke hvorfor Jesus akkurat av denne mannen – i motsetning til for eksempel av overtolleren Sakkeus (Luk 19,9 f) eller av andre finansielt bedrestilte sympatisører – forlangte «Gå bort og selg det du eier, og gi alt til de fattige. Da skal du få en skatt i himmelen. Kom så og følg meg!» (Mark 10,21). Følgen var i hvert fall at «han ble

nedslått ... og gikk bedrøvet bort, for han var svært rik» (v. 22). Jesu henvisning til at mannen ved å gi bort all sin eiendom ville erverve seg en skatt i himmelen, korresponderer helt med innledningen på Bergpreken-avsnittet om det udelte og bekymringsfrie liv (Matt 6,19-21) og bekrefter slik sett vår kobling mellom det avsnittet og vanderradikalismen.

*«Hvor din skatt er, der vil også ditt hjerte være» (Matt 6,21/Luk 12,34)*

Det taler et rystende alvor ut av disse ordene om hvilken stor risiko eiendom og rikdom innebærer for den som er i besittelse av slike midler. Et menneskes hjerte dras uvegerlig, hevder Jesus, dit hvor dets skatt befinner seg, og dersom denne skatten er på jorden framfor i himmelen, binder hjertet seg til Mammon istedenfor til Gud. Etter at den rike mannen bedrøvet hadde gått bort i resignasjon overfor Jesu etterfølgelseskall, forskrekket Jesus disiplene sine ved å understreke hvor uhyre vanskelig det vil være for rike mennesker å komme inn i Guds rike:

Mark 10,23-25:

(23) Da så Jesus seg rundt i kretsen av disiplene og sa: «Hvor vanskelig det vil være for dem som eier mye, å komme inn i Guds rike.» (24) Disiplene ble forferdet over Jesu ord. Men han sa igjen: «Barn, hvor vanskelig det er for dem som stoler på sin rikdom, å komme inn i Guds rike. (25) Det er lettere for en kamel å gå gjennom et nåløy enn for en rik å komme inn i Guds rike.»

Parallellismen mellom de to utsagnene i v. 23 og v. 24 viser hvor overhengende stor trusselen er for den som eier mye, at han vil ruinere sitt liv ved å plassere sin trygghet i rikdommen sin.<sup>41</sup>

Også evangelisten Lukas gjengir i sitt evangelium Bergpreken-avsnittet fra Matt 6,19-34, nemlig i Luk 12,22-34.<sup>42</sup> Der følger det som en tale av Jesus i forlengelsen av hans lignelse om den rike bonden (Luk 12,16-21), altså som en ytterligere forklaring på sannheten og alvorret i den forutgående eksempelfortellingen om hvordan det «går ... med den som samler skatter til seg selv og ikke er rik i Gud» (v. 21). Den lykkelige bonden så i den enorme rekordavlingen som han hadde vært så heldig å få, en mulighet til å legge seg opp et solid livsgrunnlag for de neste årene. Til seg selv sa han: «Slå deg til ro, spis, drikk og vær glad!» (v. 19). Men ikke før hadde bonden gjort opp status etter den overdådige høsten og trukket de glade slutningene for framtiden, kom det ikke-inkalkulerte omslaget alt samme natt: «Men Gud sa til ham:



Uforstandige menneske! I natt kreves ditt liv tilbake. Hvem skal så ha det du har samlet?» (v. 20). Med ett var mannens livsprosjekt ruinert. Hans «rikdom» ble avslørt som den ytterste fattigdom. Istedenfor å være «rik i Gud» hadde bonden, forledet av *havesyke* (gresk: *pleoneksia*),<sup>43</sup> samlet skatter til seg selv, og nå var hans hjerte bastet og bundet opp til denne ikke-tilgjengelige framtidsinvesteringen. Hvis vi går enda ett skritt bakover i Lukas' tekstsammenheng, ser vi at foranledningen til at Jesus fortalte lignelsen om den rike, uforstandige bonden, var henvendelsen fra en mann som mente seg nektet sin rettmessige del i et brødrearveoppgjør (Luk 12,13). Jesus avviste for seg rollen som dommer i arvetvisten (v. 14), og dette gjorde han, så langt evangelisten gir oss innblikk i situasjonen, ut fra det synspunkt at enhver opptatthet av arven – enten den er egoistisk og glupsk eller beskjeden og i samsvar med et rettferdig og lovlig oppgjør – er en frukt av den *havesyken* som står det sanne og egentlige liv imot: «Pass dere for pengebegjær! For det er ikke det en eier, som gir livet, selv om en har overflod» (v. 15). Derpå følger så lignelsen. Jesus avslørte i den hvilke farer som truer selv i noe så uskyldig som lovlig og rettmessig arv. For menneskers hang til å plassere sitt hjerte i hva de eier, er så overhengende at det må ropes ut en rungende advarsel. Derfor: «Selg det dere eier, og gi pengene til de fattige» (v. 33). Den som gjør det, erverver seg i stedet en skatt i himmelen, altså hos Gud, og fordi hjertet vandrer dit hvor skatten befinner seg (v. 34), er et slikt menneske «rik i Gud» (v. 21).

I møte med disse tekstene melder det seg hos meg en ubehagelig mistanke om at vi velstående kristne altfor lenge og altfor lett har tydd til nettopp skjelningen mellom på den ene side å eie mye og på den annen side å gjøre rikdommen til avgud for å legitimere og ufarliggjøre velstandslivet. Men hvem har sagt oss at nettopp alle vi – til forskjell fra den rike mannen som kom til Jesus, og den rike bonden i lignelsen – makter det kunststykke ikke å plassere hjertet vårt der de jordiske skattene er? Spørsmålet må stilles inn i vår egen midte: Hvor mange blant oss som i likhet med den rike mannen spør etter veien til livet (jf. Mark 10,17 par), får det samme kallet fra Jesus til oppbrudd fra en fastboende tilværelse med hus, arbeid og sosial velferd og trygghet til et liv i «vanderradikalisme» uten binding i jordiske skatter? Og dernest: Hvor mange av dem blant oss som får dette oppbruddskallet, følger det – i motsetning til den rike mannen? Både de som erkjenner og vedkjenner seg å ha blitt møtt av et slikt radikalt disippelkall, og de som

lydig har tatt kallet til følge, er – så langt det går an å si noe om det – nedslående få.

### *Disippelskap i urkirken*

Før de antydde spørsmålene til applikasjon kan videreføres, må vi se noe på hvordan disippelskapet artet seg med henblikk på eiendom og livsformer også etter Jesu død og oppstandelse, altså i urkirken.

Den eiendomsløse vandrerradikalismen fant, kan det se ut som, i første omgang en videreføring i et radikalt eiendomsfellesskap i urmenigheten i Jerusalem (jf. Apg 2,45; 4,32b).<sup>44</sup> På litt lengre sikt var det omreisende misjonærer som i sin livsform og avhengighet lignet mest på vandrerradikalerne fra Jesusbevegelsen før Jesu død og oppstandelse.<sup>45</sup>

Mer eller mindre som en nødvendig følge av kirkens raske vekst forskjøv tyngdepunktet i disippelliv seg tidlig fra vandrerradikalerne til de bofaste. Vi så nettopp at urmenigheten i Jerusalem til tross for at den med sitt eiendomsfellesskap videreførte radikale trekk fra Jesusbevegelsen, likevel hadde en bofast livsform. Dessuten framgår det klart av tekstene at omsorgsfellesskapet i menigheten ikke utelukket at menighetslemmer kunne beholde egen eiendom og egne penger. Maria, mor til Johannes Markus, hadde minst én tjenestepike og et hus i Jerusalem som var stort nok til å huse deler av menigheten (Apg 12,12 f).<sup>46</sup>

Etter hvert som troen sprer seg til stadig nye områder og nye menigheter dannes, får vi i de nytestamentlige skriftene flere og flere glimt av bofast disippelliv. Slik som Maria i Jerusalem stiller anonyme og navngitte enkeltpersoner sine hus til disposisjon for omreisende misjonærer og for menigheter – f.eks. garveren Simon i Jaffa (Apg 9,43), purpurhandlersken Lydia i Filippi (Apg 16,14 f.40), Jason i Tessalonika (Apg 17,5–7) og teltmakerekteparet Akvilas og Priskilla i Korint (Apg 18,2 f). De sistnevnte er fra Paulus-brevene i fortsettelsen også kjent som vertskap for «husmenigheter» i sitt hjem først i Efesus (jf. 1 Kor 16,19) og siden i Roma (Rom 16,5). I det hele tatt spilte rundt omkring i Romerriket, der kristne menigheter vokste fram, finansielt bedrestilte og samfunnsmessig innflytelsesrike personer en viktig rolle for menighetene.<sup>47</sup> Vi ser altså at bemidlede enkeltpersoner stiller sine ressurser til disposisjon for menighetene i lokalsamfunnene hvor de bor, men tekstene gir oss også innblikk i hvordan disse menighetene som helheter har et ansvar som svarer til det de bofaste disiplene i Jesusbevegelsen hadde hatt overfor

vandrerradikalerne. Dette ansvaret ytrer seg dels som en forpliktelse til økonomisk å understøtte de fattige i urmenigheten i Jerusalem (jf. 1 Kor 16,1–4; 2 Kor 8–9; Rom 15,25–27),<sup>48</sup> dels som finansiell og personell utrustning av omreisende misjonærer (jf. Fil 4,10–19; 1 Kor 16,5 f., 11; Rom 15,23 f; 3 Joh 5–8).

Vandrerradikalismen, som i utgangspunktet virkelig representerte store ofre fra deres side som brøt opp fra hjem, familie og arbeid (jf. Mark 10,28 f par Luk 18,28 f; Matt 19,27.29a), var en «ordning» som forholdsvis lett lot seg misbruke etter hvert som flere og flere menigheter vokste fram. Allerede i Det nye testamente møter vi reflekser av dette, indirekte i sterke formaninger til ansvarlig arbeid og egenforsørgelse (2 Tess 3,10–12; Ef 4,28<sup>49</sup>) og mer direkte i advarsler mot omreisende sjarlataner og vranglærere (2 Kor 11,4.7–15.20; 1 Tim 6,3–10; 2 Pet 2,1–3; 2 Joh 10 f<sup>50</sup>). En fylldig dokumentasjon på slikt misbruk og forsøk på å finne fram til kriterier og retningslinjer for de utnyttede menighetene som kunne sette dem i stand til å «skille klinten fra hveten», har vi i det i note 6 omtalte skriftet fra omkring år 100 e.Kr., *Didache* (Did 11–13).

Vi kan følgelig *konkludere* med at det fra kirkens første tid av fant sted en klar tyngdepunktsforskyvning fra vandrerradikalisme til en disippellivsform som tillot en «borgerlig» familietilværelse med egen eiendom, inntekter og formue. Fra et kritisk ståsted kan man naturligvis mistenkeliggjøre denne utviklingen som et forfall eller et frafall fra Jesu idealer og vilje, men de svært så realistiske negative utvekstene som *Didache* gir innblikk i, bør sammen med nøkterne overveielser angående de sosiologiske betingelsene for en bevegelse som vokser slik i antall medlemmer og i geografisk-internasjonalt utbredelse som kirken gjorde i løpet av få årtier, raskt få oss på andre tanker. Det var en forståelig og sannsynligvis helt nødvendig utvikling at den bofaste formen for disippelskap ble normalformen. Til tross for dette forsvant vandrerradikalismens form ikke, og den gjensidige avhengigheten mellom de to formene for disippelliv og den positive dynamikken dem imellom bestod videre. Likeens opprettholdt kirken – med de stort sett bofaste enkeltmedlemmene i sin midte, hvorav noen til og med var finansielt og i annen forstand bedrestilte mennesker – bevisstheten om havesykens og det bedagelige livs farer, slik som for eksempel i følgende formaning:

1 Tim 6,8-10:

(8) Har vi mat og klær, skal vi nøye oss med det. (9) De som vil bli rike, faller i fristelser og snarer og gripes av mange slags tåpelige og skadelige begjær, som styrter mennesker ned i undergang og fortapelse. (10) For kjærlighet til penger er en rot til alt ondt. Drevet av pengebegjær er mange ført vill og er kommet bort fra troen, og har påført seg selv mange lidelser.<sup>51</sup>

Med henblikk på vår egen situasjon vil jeg mene at de refleksjoner som vi gjorde oss på tampen av det forutgående avsnittet (under overskriften «Hvor din skatt er, der vil også ditt hjerte være»), også står ved lag etter denne gjennomgangen av «disippelskap i urkirken», men vi har skjerpet vårt blikk for det nødvendige og legitime i den bofaste, eiendomsbesittende disippellivsformen som hovedvariant. Det kan lett bli noe svermerisk og uansvarlig ved å rope ut et kall til en vanderradikal livsform straks etter å ha lest Bergprekenen og andre tekstavsnitt fra evangeliene. Men hva vi definitivt kan si, er at det er en stor nød og et alarmerende trekk ved vår kirkelige situasjon at «vanderradikalismen» nesten helt er fraværende. Dynamikken i det kirkelige omsorgsfellesskap som forutsetter et samspill og en gjensidig tillitsfull avhengighet mellom de forskjellige disippelkall, er dermed gått tapt. Kirken blir ikke det kontrastsamfunn den er kalt til å være. Det må derfor ha høy prioritet i vår(e) kirke(r) i Norge å legge til rette for og muliggjøre et radikalt disippelliv som er integrert i en kirkelig struktur og i kirkelig forpliktende rammer, og som ikke fortrenses til mer eller mindre individualistiske randfenomener i det kristelige landskap.<sup>52</sup>

### Forpliktende fellesskap i «Kristi legeme»

Vi så tidligere hvordan Jesus omtalte fellesskapet mellom seg og sine disipler og blant disiplene innbyrdes som en ny familie. Herfra lar det seg trekke klare forbindelseslinjer til paulinsk ekklesiologi, for «allerede en overfladisk lesning av Paulus' brever vil avdekke hvilken betydning et vokabular av familierelaterte termer inntar i hans forestillinger om det kristne fellesskap». <sup>53</sup> At det forelå et reelt korrespondanseforhold mellom familiemetaforen hos Paulus og sosiologiske realiteter i de tidlige kristne menigheter, har Karl Olav Sandnes vist i studien *A New Family. Conversion and Ecclesiology in the Early Church with Cross-Cultural Comparisons*. <sup>54</sup> Trolig kan familiekonsepsjonen oppfattes som et harmoniserende forbindelsesledd mellom den radikale vanderradi-

kalismen og den såkalte kjærlighetspatriarkalismen («Liebspatriarchalismus»), som Gerd Theissen lanserer som to ulike typiske miljøer i urkristendommen, lokalisert henholdsvis til landdistrikter/landsbyer og til de større hellenistiske bysentrene.<sup>55</sup>

### *Kirken er Kristi legeme*

Av særlig relevans med henblikk på det indrekirkelige solidaritetsfellesskap som Matt 6,25 ff svarer til, er Paulus' forståelse av kirken som Kristi legeme (gresk: *såma Christou*) og av de kristne som lemmer (*melæ*) på dette legemet (1 Kor 12,27).<sup>56</sup> At bildet av det kristne fellesskap som lemmer tilhørende det samme legeme er velegnet til å uttrykke den gjensidige avhengigheten og solidariteten dem imellom, er åpenbart:

1Kor 12,24-26:

(24)... Gud har føyd sammen legemet ... (25) for at det ikke skal bli splitelse i legemet, men alle lemmene ha samme omsorg for hverandre. (26) For om ett lem lider, lider alle de andre med. Om ett lem blir hedret, gleder alle de andre seg.

Imidlertid har vi i den paulinske talen om kirken som Kristi legeme og de kristne som hans lemmer for oss noe langt mer enn en spesielt vakker eller velvagt metafor; *såma Christou* er et teologisk begrep som bringer til uttrykk at kirken har en kristologisk-sakramental karakter.<sup>57</sup> Kristi legeme er det frelsens «rom» som eksisterer som en realitet forut for og utover enhver mer eller mindre familiær-harmonisk sammenslutning av mennesker. Den enkelte kristne plasseres gjennom dåpen inn i dette allerede eksisterende «rommet» (1 Kor 12,13), og menigheten forblir Kristi legeme gjennom nattverdfeiringen:

Ifølge 1 Kor 10,16-17; 11,24 får menigheten hver gang den er samlet ved Herrens bord, i nattverdfeiringen på ny andel i Kristi legeme, som ble gitt i døden for den. På denne måten blir menigheten ved hver nattverdfeiring på ny forenet til 'Kristi legeme', og apostelen kritiserer det hardt dersom måten feiringen skjer på, strider mot Herrens ånd og bud.<sup>58</sup>

Den ekklesiologisk-etiske rekkevidden av Kristi legeme-forestillingen som det særlig kommer an på i denne sammenhengen, blir først åpenbar dersom vi per analogiam overfører på kirken de aspekter som begrepene *såma* og *melæ* representerer i Paulus' antropologi. På dette punkt har den tyske nytestamentleren Ernst Käsemann gjort banebrytende arbeid som det fremdeles er meget profitabelt å orientere seg etter. Det foreligger et

saklig samsvar mellom legemlighetens betydning i Paulus' antropologi og bruken av termen *såma* som det viktigste antropologiske begrep hos ham. Gjennom legemligheten er mennesket plassert så ettertrykkelig inn i (naturens) verden at det ikke finnes noen flukt – enten den er av gnostisk eller annen art – ut derfra.<sup>59</sup> Som *såma* framtrer mennesket i den skapte og falne verden og kommuniserer i interaksjon med andre mennesker og størrelser,<sup>60</sup> og konkret er det ved hjelp av lemmene (*ta melæ*) at denne kommunikasjonen skjer (jf. Rom 6,12-19). Overført på kirken som Kristi legeme og de kristne som hans lemmer betyr dette:

Slik som det menneskelige legeme utgjør forutsetningen og virkeligheten for eksistensiell kommunikasjon, slik framstår kirken som muligheten og virkeligheten for kommunikasjonen mellom den oppstandne og vår verden, og i så måte kalles den hans legeme. Den utgjør det område som Kristus etter sin opphøyelse utfolder sitt jordiske herrevælde i og gjennom. Kristi legeme er kirken i egenskap av å være hans nåværende herskerområde, som han gjennom ord, sakrament og de kristnes sendelse handler med verden ved hjelp av. I kirken blir Kristus lydighet til del allerede forut for sin gjenkomst.<sup>61</sup>

De kristnes (lemmenes) solidariske<sup>62</sup> praksis i og ut fra kirken (Kristi legeme) er følgelig intet mindre enn utøvelsen av Kristi herredømme.

#### *Felleskapsdimensjonens primat*

Amerikaneren Richard B. Hays gjør seg i boken *The Moral Vision of the New Testament* til talsmann for å lokalisere det enhetsskapende etiske perspektiv i de nytestamentlige skrifter i de tre kategoriene fellesskap, kors og nyskapelse.<sup>63</sup> Jeg registrerer et betydelig samsvar med hva vi har funnet og forsøkt å redegjøre for ovenfor angående disippelfellesskapet/kirken som adressat for etikken og angående den livsveivandring som dette fellesskap er kalt til:

*Kirken er et motkulturelt disippelskapsfellesskap, og dette fellesskapet er den primære adressaten for Guds befalinger ... [D]en primære sfæren som moralen gjelder for, er ikke det enkelte menneskes karakter, men kirkens lydighet på det korporative plan ... Mange nytestamentlige tekster uttrykker ulike fasetter ved dette forholdet: kirken er Kristi legeme, et tempel bygget av levende stener, en by plassert på et fjell, Israel i ødemarken. Koherensen i Det nye testaments etiske mandat vil komme i fokus bare når vi forstår det mandatet i *ekkesiologisk* sammenheng, når vi søker Guds vilje, ikke ved først å spørre «Hva bør jeg gjøre?», men «Hva bør vi gjøre?».<sup>64</sup>*

Et av de etiske spørsmålene som Hays vier størst oppmerksomhet i sin framstilling, er fysisk maktbruk,<sup>65</sup> og jeg vil ta utgangspunkt hos ham for noen refleksjoner til temaet «makt» før vi avrunder denne artikkelen med et avsluttende utblikk.

### Absolutt nei til fysisk maktbruk

Et sted i Det nye testamente hvor den kollektivt-ekklesiologiske adresseringen av formaningen er tydelig, er Rom 12. Ikke overraskende benytter Paulus i den sammenhengen «Kristi legeme»-forestillingen (v. 5), som vi nettopp har redegjort for. Det kirkelige fellesskap av kristne, bundet sammen til ett legeme i Kristus og avhengige av hverandre som legemets lemmer, formaneres av apostelen til ikke lenger å la seg prege av den nåværende verden, men tvert imot la seg forvandle ved at sinnet fornyes (jf. v. 2). Dette farvel til verdens vis konkretiseres i fortsettelsen særlig med henblikk på konfliktløsning og på makt- og voldsbruk:

Rom 12,14.16a.17-21:

(14) Velsign dem som forfølger dere, velsign, og forbann ikke ... (16a) Vis enighet ... (17) Gjengjeld ikke ondt med ondt; legg vinn på å gjøre det som er rett for alle mennesker. (18) Hold fred med alle, om det er mulig, så langt det står til dere. (19) Ta ikke hevn, mine venner, men overlatt straffen til Gud. For det står skrevet: Straffen hører meg til, jeg skal gjengjelde, sier Herren. (20) Men det står også: Er din uvenn sulten, så la ham få mat, er han tørst, så la ham få drikke. Gjør du det, samler du glødende kull på hans hode. (21) La deg ikke overvinne av det onde, men overvinn det onde med det gode!<sup>66</sup>

Her foreligger en klar korrespondanse til Jesu ord i den femte og sjette antitesen i Bergprekenen (Matt 5,38-42.43-48):

Matt 5,38 f.43 f:

(38) Dere har hørt det er sagt: Øye for øye og tann for tann. (39) Men jeg sier dere: Sett dere ikke imot den som gjør ondt mot dere. Om noen slår deg på høyre kinn, så vend også det andre til ... (43) Dere har hørt det er sagt: Du skal elske din neste og hate din fiende. (44) Men jeg sier dere: Elsk deres fiender, velsign dem som forbanner dere, gjør godt mot dem som hater dere, og be for dem som forfølger dere.<sup>67</sup>

Uansett hvilke eksegetiske presiseringer som det eventuelt er mulig og nødvendig å foreta med henblikk på enkeltheter i disse antitesene,<sup>68</sup> viser måten Paulus reflekterer og resiperer dem på, at de i urkirken fant

en bred og allmenn anvendelse.<sup>69</sup> Kirken er et fellesskap som aldri tyr til fysisk maktbruk når mennesker utenfra gjør dem ondt og forfølger dem. I likhet med Jesus selv, som i møte med verdens motstand og spott lydlig gikk lidelsens vei til dens fornedrende klimaks på korset, går kirken – om så må være – inn i diskriminering, trakassering, forfølgelse og martyrium framfor å sette seg til motverge med voldelige midler; Jesu disipler tar sine kors opp og følger Mesteren etter (jf. Matt 10,38 f par; Mark 8,34 f par).<sup>70</sup> Uavhengig av hvilke taktiske hensiktsmessighetshensyn som i og for seg også kan tale i favør av en ikkevoldelig strategi, følger kirken ikkevoldslinjen konsekvent på grunn av sin delaktighet i Guds rike og nyskapelsen.<sup>71</sup> Én følge av dette orienteringspunktet er nemlig at kirken trygt kan og skal overlate all «hevne» til Gud, han som i dommen skal gjøre opp med all synd og ondskap og så la den ukorrumperte nyskapelsen erobre og innta all virkelighet.

Richard B. Hays spissformulerer det utopiske og «tåpelige» ved ikkevoldslinjen når den bedømmes på «verdens premisser» (jf. uttrykket «a foolish utopianism» i sitatet gjengitt i note 71): «La det imidlertid bli sagt tydelig at grunnene for å velge Jesu form for fredsskaping ikke er en veloverveid hensiktsmessighet. I kalkulerbar forstand er denne veien den rene idioti. Hvorfor velger vi da som vår vei den ikkevoldelige kjærlighet til fiender? Hvis våre grunner for dette valget er formet av Det nye testamente, er vi motivert ikke av krigens gru, ikke av ønsket om å redde vårt skinn og våre barns skinn (hvis vi prøver å redde vårt skinn, er pasifisme en meget dårlig strategi), ikke av en generell følelse av aktelse for menneskelig liv, ikke av det naive håp om at alle mennesker egentlig er hyggelige og vil vise seg vennlige hvis vi er vennlige først.»<sup>72</sup> Jeg tror Hays har rett i at i ytterste instans er det *forpliktelsen* på den ikkevoldsveien som Jesus selv gikk og som han lærte sine disipler, og denne veiens håpsgrunn i Guds rike og nyskapelsen som er utslagsgivende for hvordan kirken kan og skal forholde seg til fysisk maktbruk,<sup>73</sup> men dette utelukker ikke og står ikke i motsetning til at ikkevoldslinjen kan være ytterst effektiv og virkningsfull også i den onde, falne verden. Framfor alt er det viktig å framholde at ikkevoldslinjen ikke er noen ren handlingslammet passivitet, men tvert imot aktiv handling, som kan bevirke undere.<sup>74</sup>

Det kan knapt tenkes noen sammenheng hvor behovet for at kirken framstår som et ekte og troverdig *kontrastsamfunn* til verden omkring, er større enn når det gjelder omgangen med makt og maktbruk. Én



effekt av kirkens vekst og utbredelse har vært at den siden Konstantin den stores tid på 300-tallet i hovedsak har alliert seg med og ofte smeltet sammen med hele samfunns og nasjoners anliggender. Kirken – eller snarere: de enkelte kirkene – har deltatt i og gitt moralsk legitimitet til samfunns og nasjoners ambisjoner i form av territorial ekspansjon og lignende også når dette har medført bruk av fysiske maktmidler, kanskje til og med i form av krig. I disse sammenhengene har vi å gjøre med entydig negative virkninger av kirkens stedegengjørelse og inngang i enkeltkulturene og -nasjonalitetene. Kirken glemmer og svikter sin karakter av å være «Kristi legeme» i verden, den nye familie der de innbyrdes bånd er sterkere enn og har primat framfor alle blodsbånd og nasjonale bindinger. Det er derfor en økumenisk utfordring og forpliktelse til kirken å leve ut Jesu ikkevoldslinje overalt. Dette har naturligvis ikke minst å gjøre med hvordan kirken innad kommer til rette med og løser sine konflikter, men vil også få nedslag i samfunnet utenfor og omkring kirkeorganisasjonen som kirken står i relasjon til.

Jesus regner med konflikter [*dvs.* blant sine disipler]. Avgjørende for ham er at disse konfliktene utfoldes og finner sine løsninger på en annen måte enn i samfunnet for øvrig: ikke ved at makt blir trumfet igjennom, ikke ved at rettigheter kjempes igjennom, men tvert imot ved at det gis avkall på den gode rett og på all maktbruk ... Herved stilles det et kjempemessig krav til kirken, til menighetene våre. Vi ville lyve oss selv midt opp i ansiktet dersom vi våget å påstå at menighetene våre i dag er på denne måten: et troens livsrom hvor vi omgås broderlig og søsterlig med hverandre ... Den største tjenesten som de kristne kan yte overfor verden, består derfor i byggingen av levende menigheter der Bergprekenen leves ut og der Jesu oppfordring til å avstå fra vold og fysisk maktbruk tas bokstavelig.<sup>75</sup>

Én grunn til at verden finner Det nye testamentes budskap om å skape fred og om kjærlighet til fiendene ikke-troverdige, er kirkens massive troløshet. Når det gjelder spørsmålet om vold, er kirken dypt kompromittert og henfallen til nasjonalisme, vold og avgudsdyrkelse ... Bare når kirken gir avkall på voldens vei, kommer folk til å få se hva evangeliet betyr fordi de da vil få se Jesu vei på ny satt ut i live i kirken. Alltid når Guds folk avstår fra voldens og selvforsvarets forutsigbare veier, blir de tvunget til å formulere fantasifulle nye svar inn i spesielle historiske kontekster, svar like overraskende som det om å gå den andre milen for å bære børen til den soldaten som hadde tvunget den forsvarsløse etterfølgeren av Jesus til å bære den én mil først [*dvs.* en henspilling på Matt 5,41]. Den nøyaktige karakteren av disse svarene kan bare utarbeides i livet til bestemte kristne fellesskap. De vil imidlertid ha et felles orienteringspunkt i samsvaret med Jesu eksempel.<sup>76</sup>

## Å vandre livets vei inn i et nytt århundre

Det er vanlig i disse dager å tale om overgangen til det nye årtusen. Personlig har jeg mer enn nok med å forholde meg til det nye århundre. Den «beskjedne» overskriften til dette avslutningsavsnittet er altså ingen skrivefeil.

Har jeg under denne artikkelens forløp mistet «livsveien», som vi satte som overskrift på det hele og tok utgangspunkt i, av syne? I den forstand at selve metaforen «livets vei» ikke har forekommet særlig hyppig underveis, kan man gjerne mene det. Imidlertid satte jeg meg aldri fore å forfølge metaforen «livets vei» som sådan gjennom Bibelen eller Det nye testamente, men ville forsøke å la dette tjene som en innfallsvinkel til overveielser om hva som er kjennetegnende på kristent liv. Da vi registrerte at vei-metaforen er brukt på et komposisjonelt strategisk sted i Bergprekenen (Matt 7,13 f), som gjør det både mulig og nærliggende å sette hele denne programmatisk Jesus-talen under overskriften «livets vei», gav det seg mer eller mindre av seg selv at en undersøkelse av denne talen måtte bli hovedsiktet for artikkelen. Vi fant at adressaten for Bergprekenen var disippelfellesskapet i kirken, knyttet sammen i gjensidig avhengighet og solidaritet i «Kristi legeme». Innholdsmessig konsentrerte vi oss om deler av Bergprekenen og annet beslektet nytestamentlig materiale som har relevans for to av de tre hovedtemaene i denne boken, eiendom og makt.

Når vi på bakgrunn av drøftingen ovenfor reflekterer over hvilke utfordringer livets vei vil føre kirken i møte med i det 21. århundre, melder bokens tredje temastikkord, rettferdighet, seg umiddelbart. Menneskers livsbetingelser er i dagens verden uhyre ulike. Det gjelder innad i mange land og samfunn, men i særdeleshet er det kontrasten mellom det rike Vesten på den ene siden og det fattige Sør på den andre som springer i øynene. Kirken har nettopp i egenskap av å være et globalt fellesskap av søstre og brødre, som utgjør lemmer på det ene Kristi legeme, en enestående mulighet og et unikt ansvar til å gjøre seg gjeldende i forhold til «vår tids største etiske utfordring» (jf. Gunnar Heienes artikkel). Kirkens enhet fordrer at de bemidlede «husker på de fattige» (jf. Gal 2,10 og note 48). Det ene legemet kan i lengden ikke holde det ut dersom de enkelte lemmene er utlevert til helt ulike kår. Hvis de ikke er solidariske og utviser omsorg for hverandre, vil følgen uvegerlig bli splittelse (jf. 1 Kor 12,25). Sett på denne bakgrunnen inngår

kravet om internasjonal rettferdighet og viljen og evnen til å gå skritt i retning av å virkeliggjøre en slik rettferdighet i selve identiteten og mandatet til kirken i verden. Forpliktelsen på og nødvendigheten av den internasjonale rettferdigheten gjelder for kirkens vedkommende, i samsvar med hva vi har redegjort for, i første rekke innad i kirken selv. Følgelig må den økumeniske orienteringen stå sentralt i alt kirken gjør. Heldigvis har det i løpet av det 20. århundre allerede skjedd atskillig positivt i denne sammenhengen, men det er fremdeles smertelig langt fram til en ekte realisering av rettferdighet i den globale kirke. Naturligvis er kirken overalt i verden i økonomisk-sosiologisk forstand avhengig av og relatert til livsbetingelsene i de samfunn og nasjoner som den og dens (med)lemmer på det enkelte sted inngår i. Det vil derfor være klare begrensninger på hva kirken «i egen regi» vil være i stand til å endre på av de urettferdigheter som mange av dens (med)lemmer lever under. Men *noe* kan den globale kirke, kalt til å være et kontrastsamfunn, gjøre og utvirke innenfor sine egne rammer. De skritt henimot større rettferdighet som kirken tar innad i egne rekker – om det så bare skulle være mindre «tegn» som viser seg å være mulige – vil ifølge Jesus i Bergprekenen ikke gå upåaktet hen utover kirkens rom: «Dere er verdens lys! En by som ligger på et fjell kan ikke skjules ... Slik skal også deres lys skinne for menneskene, så de kan se de gode gjerningene dere gjør, og prise deres Far i himmelen!» (Matt 5,14.16). Utstrålingen fra den indrekirkelige globale solidariteten blir ikke uten ringvirkninger. For eksempel én høyaktuell utfordring nettopp nå ved århundreskiftet, hvor den internasjonale kirke ved en troverdig og forbilledlig egenpraksis vil kunne ha stor påvirkningskraft og innflytelse på politiske ledere og samfunnsinstanser, er kravet om gjeldssletting for fattige utviklingsland.

Inn i den nettopp omtalte internasjonale sammenhengen har kirkene i Norge sin plass og sitt ansvar. Selv om den internasjonale orienteringen må og vil bli et kirkelig primæranliggende i det 21. århundre,<sup>77</sup> vil kirkene i Norge selvsagt like fullt og like nødvendig også inngå i den mer begrensede norske sammenheng. La meg derfor helt til slutt komme med noen synspunkter og vurderinger som har med den norske konteksten å gjøre.

I løpet av det 20. århundre har de samfunnsmessige rammebetingelsene for kirken i Norge, som i hele den vestlige verden for øvrig, endret seg dramatisk. Oppløsningen av den kristne enhetskulturen, som hadde

tatt til allerede før overgangen til 1900-tallet, har under århundrets forløp kommet langt. Pluralistisk mangfold og sameksistens mellom ulike livssyns- og religionsgrupper er blitt situasjonen i vårt land. Slik sett er kirkens posisjon på våre breddegrader i forhold til samfunnet og kulturen i ferd med å bli mer lik situasjonen i kirkens aller første århundrer i den gresk-romerske verden. Med all respekt for de store ulikhetene som det naturligvis også er tale om, gjør denne økte graden av korresponderende sosiologisk-kulturelle betingelser det nytestamentlige etikk materialet mer relevant og trolig lettere overførbart enn tidligere for kirken i Norge. Den nytestamentlige etikken har helt åpenbart en kommunitaristisk karakter, dvs. at den er utformet for og myntet på ett bestemt gruppefellesskap og ikke foregir å henvende seg til alle og enhver. Jeg tror tiden er moden for å gi utviklingen av en kommunitaristisk etikk for kristne mennesker i det nye århundrets Norge førsteprioriteten i det fagteologiske etikkarbeidet. I dette arbeidet med å kartlegge «livets vei» og med å oppdra og skolere mennesker til å vandre på den vil Bibelen som kirkens og den kristne teologis øverste norm måtte få en langt mer framtredd plass enn den vanligvis er blitt tilkjent i den tradisjonelt skapelsesteologisk profilerte lutherske etikken.

Merkbare virkninger av en tusenårig historie med kristendom i vårt land blir naturligvis ikke borte i løpet av ett århundres forvitrende oppsmuldring av enhetskulturen. Som en følge av den historiske utvikling, med tiltakende sekularisering og pluralisering av kulturen, kan nok mange mennesker i Norge i dag være fremmedgjorte i forhold til de sentrale momenter i kirkens tro og praksis. Like fullt vil mange trolig være åpne for at en fornyet innsikt i de bibelske moraltradisjoner kan være et viktig bidrag med sikte på å møte vår tids utfordringer, selv om vi neppe kan regne med en «rekristeliggjøring» av norsk allmennmoral. Utviklingen av en offensiv, kommunitaristisk, nytestamentlig basert etikk kan være til gagn for både kirke og folk: Kirken skal, som motkulturelt fellesskap, si nei til konsumkultur og moralsk likegyldighet i møte med fattigdom og urett, og stadig utfordre mennesker til å tre inn i forpliktende kirkelige livsfellesskap som står i kontrast til og som lever annerledes enn samfunnet omkring. Sagt med den framtredd etikeren Richard B. Hays' ord gjelder det for kirken å bli et fellesskap som både med henblikk på tro og liv er formet av Skriften – «a Scripture-shaped community».<sup>78</sup> Gevinsten vil bli utviklingen av et klart profilert kontrastsamfunn der både gruppefellesskapet som helhet og det

enkelte individ lar seg forplikte på Guds ord også når dette innebærer en stillingtagen og praksis som ikke uten videre er politisk korrekt eller kulturelt opportun i dagens og morgendagens Norge. Denne kirken vil være frimodig nok til å hevde at den i sin annerledeshet «vandrør på livets vei». En slik kirke vil kanskje aldri bli noe flertallsprosjekt, men den vil garantert evne å fascinere og trekke mennesker til seg som lengter etter forpliktende tros- og livsfellesskap.

## Noter

- 1 Denne bruken av f.eks. substantivet *anastrofæ* og dets korresponderende verb *anas-trefein* i NT kommer ikke alltid synlig fram i vår norske bibeloversettelse. Substantivet er brukt i denne overførte betydning av «vandring/ferd» bl.a. i Gal 1,13; Ef 4,22; Jak 3,13 og en rekke ganger i 1 Pet (1,15.18; 2,12; 3,1.16). Eksempler på tilsvarende bruk av verbet: 2 Kor 1,12; Ef 2,3; 1 Tim 3,15; 1 Pet 1,17.  
I den etternytestamentlige, rabbiniske jødedom er substantivet *balaka*, avledet av det hebraiske verbet for å «gå/vandre» *balak*, blitt terminus technicus for alt lovstoffet i Misjna og Talmud, som regulerer den religiøse og etiske praksis, mens fortellingsstoffet i de samme skriftene kalles *haggada*.
- 2 I den konkrete situasjonen ble de to veiene relatert til alternativene enten å bli i den beleirede byen og dø for sverd, hunger og pest eller å overgi seg til kaldeerne og berge livet (se v. 9). I Det Norske Bibelselskaps oversettelse (i fortsettelsen: NO) er hele kapitlet Jer 21 gitt overskriften «Livets og dødens vei». Andre eksempler på bruk av vei-metaforen hos denne profeten er Jer 6,16 og 31,21.
- 3 Se i tillegg til de tre siterte eksemplene også Sal 139,24 og Ordsp 2,12 f; 10,17; 14,12.
- 4 Ordrett lyder teksten: «... jeg forfulgte denne veien inntil døden ...»
- 5 Ytterligere eksempler i NT på bruk av vei-metaforen finner vi i 1 Kor 12,31b; 2 Pet 2,2.15.21.
- 6 En interessant bekreftelse på dette allerede fra kirkens eldste tid er skriftet *Didache*, De tolv apostlers lære, fra omkring år 100 e.Kr. (norsk oversettelse i Baasland og Hvalvik 1997), som åpner med ordene: «Det finnes to veier; den ene er livets vei, den andre dødens. Og det er stor forskjell mellom de to veiene» (Did 1,1). Deretter følger en innholdsmessig beskrivelse av livets vei (kap. 1–4) og av dødens vei (kap. 5). *Didache* knytter i betydelig grad an til stoff og tradisjoner i NT, med særlig vekt på Matt og Bergprekenen (jf. Did 1,2 med Matt 7,12; Did 1,3-5 med Matt 5,38-48; Did 3,7 med Matt 5,5; Did 4,7-8 med Matt 5,42 og 6,19-34; Did 8,2 med Matt 6,5.9-13; Did 15,3-4 med Matt 5,22 og 6,1-6).  
Ordene som avrunder «livsvei»-kapitlene i *Didache*, er sannsynligvis sågar den eldste kjente kommentaren til det etter hvert i kirkens historie smertelig erkjente problemet med å leve i samsvar med Bergprekenens radikale innhold: «Er du i stand til å bære hele Herrens åk, vil du være fullkommen. Men hvis du ikke makter det, så gjør i alle fall det du kan» (Did 6,2). Denne talen om Herrens åk henspiller på Matt 11,28-30.

- Det kan ha vært Jesu omtale av det åk han vil legge på sine disipler som godt og lett i motsetning til de byrder som de skriftlærde og fariseerne lesser på folk (Matt 23,4), som har fått forfatteren av *Didache* til å identifisere åket i Matt 11,29 f med den nye disippelrettferdigheten som overgår de skriftlærdes og fariseernes (5,20). I hvert fall synes forsikringen i Did 6,2 om at den som evner å bære hele Herrens åk, dermed kommer til å være fullkommen (futurum), å henspille på Matt 5,48 (samme greske ord er brukt: *teleios*). Matt 5,20 og 5,48 står som innledning og avslutning til de seks antitesene i Matt 5,21 ff som gir paradigmatisk eksempler på hva den nye og bedre fullkommenhetsrettferdigheten innholdsmessig går ut på.
- 7 Bergprekenen lar seg inndele i 1) Innledning (5,3-16), 2) Hoveddel (5,17-7,12), 3) Avslutning (7,13-27).
  - 8 En svært viktig inspirasjon og ressurs for de følgende betraktningene til Bergprekenen har vært arbeidet av den tyske katolske nytestamentleren Gerhard Lohfink, i særdeleshet hans bok fra 1988 *Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik* (Hvem gjelder Bergprekenen? Bidrag til en kristen etikk).
  - 9 Boken omtalt i forrige note (Lohfink 1988) består av seks deler eller kapitler, som til dels, med små endringer, gjengir artikler som forfatteren har publisert i andre sammenhenger. For drøftingen av Bergprekenens ramme og i og med den av spørsmålet om talens adressat er det særlig det første kapitlet, med samme tittel som hele boken, «Wem gilt die Bergpredigt?», s 15-38, 210-213, jeg har lagt til grunn.
  - 10 En gjennomgang av hele Matt viser at den formuleringen som avslutter Bergprekenen i 7,28a (ordrett: «Og det skjedde da Jesus hadde avsluttet/fullendt [gresk: *etelesen*] disse ordene ...»), går igjen ved avslutningen av fire taler til: 11,1a (etter utsendelsestalen i 10,5-42); 13,53a (etter lignelsestalen i 13,1-52); 19,1a (etter disippeltalen i 18,1-35) og 26,1a (etter den eskatologiske talen i 24,1-25,46). Denne gjentatte bruken av verbet *telein* for å angi avslutningen av disse fem talene signaliserer bevisst kompositorisk arbeid fra evangelistens side.
  - 11 Det dreier seg om verbet *proserchesthai*, som mest mulig ordrett oversatt kan gjengis med «å tre hen til».
  - 12 Tilføyd i forhold til Markus er Dekapolis. Til tross for at de ti byene som inngikk i det såkalte Dekapolis, i det 1. århundre i høyeste grad representerte en hedensk kultur og befolkning, vil sannsynligvis Matteus med sin angivelse av hvor de etterfølgende folkemassene var rekruttert fra, si at det kun dreiet seg om jøder, «israelitter». Dekapolis er kun omtalt tre ganger i NT; begge de andre beleggene finnes hos Markus (5,20; 7,31), og der er nettopp den hedenske rammen vektlagt. Se til det første Markus-belegget, som står i sluttverset av den dramatiske fortellingen i Mark 5,1-20, Ådna 1999. For nærmere redegjørelse om Dekapolis se Parker 1975 og Schürer 1979: 125-127.
  - 13 Heller ikke omtalen av «hedningenes Galilea» i oppfyllelssitatet fra Jes 8,23-9,1 (NO 9,1-2) i Matt 4,15 f, som evangelisten knytter til Jesu valg av Galilea som arena for sitt offentlige virke, endrer noe på det. Rent historisk var Galilea i ntl. tid i motsetning til enkelte andre regioner av Det hellige land aldeles ikke hedensk preget, men hadde en klar jødisk dominans i sin befolknings sammensetning. Galilea som stedsangivelse i Matt 4,15 f og i 28,16 – der som åstedet for den oppstandne Jesu siste møte med de

- elleve apostlene – relaterer seg ikke til hedningene, men har tvert imot å gjøre med den eskatologiske gjenopprettelsen av gudsfolket Israel, som Jesus i egenskap av å være Messias og Menneskesønnen fullender. Se til dette Stuhlmacher1999, særlig 114 med fotnote 47 og 115 f.
- 14 Den oppstandnes befaling til de elleve i Matteusevangeliets aller siste vers om å lære alle nyvunnede disipler blant folkeslagene «å holde alt det jeg har befalt dere» (28,20), viser naturligvis tilbake på hele evangeliet, men i særdeleshet på Bergprekenen som det paradigmatisk uttrykk for Jesu lære.
  - 15 Jf. også innholdsmessige elementer som entydig bare gjelder for disiplene: 5,11 f og 5,13–16.
  - 16 Se til disse momentene Lohfink 1988: 33–38.
  - 17 Med eksplisitt referanse til Lohfink 1988 bestemmer også Hagner 1997: 52 Bergprekenens adressat som kirken: «These ethics are for the people of the kingdom, the church, those who have welcomed the rule of God into their hearts. They are not for secular society.» Se også Hays 1997: 321: Bergprekenen er «Jesus' basic training on the life of discipleship»; den «stands in Matthew's narrative scheme as Jesus' programmatic disclosure of the kingdom of God and of the life to which the community of disciples is called».
  - 18 Enhver som er det minste orientert om de varierende helhets- og adressatforståelsene av Bergprekenen ned gjennom kirkens historie, vil i avgrensningene ovenfor kjenne igjen flere av disse. Jf. også avsnittet «The Question of the Practicability of the Sermon on the Mount» i Hagner 1997: 53–55. Det finnes naturlig nok flere oversikter over kirke- og forskningshistoriens mange forsøk på og forslag til helhetsforståelse av Bergprekenen; for en lett tilgjengelig oversikt på norsk se f.eks. Kvalbein 1998: I 201–205. (Denne ettbindskommentaren viderefører Kvalbeins tobindskommentar i Bibelverket, utgitt av Nye Luther Forlag og Lunde Forlag i samarbeid, i to opplag: Oslo 1989/90; <sup>2</sup>1992. Pagineringen fra de tidligere to bindene er opprettholdt i form av inndeling i to deler; «I» forut for sidetallet viser følgelig til del I.)
  - 19 Jf. Hays 1997: 323: Avslutningen av Matteusevangeliet i Matt 28,16-20 «makes it abundantly clear that Matthew does not regard the discipleship of the Sermon on the Mount as an impossible ideal. It is, rather, the way of life directly commanded by Jesus, who possesses 'all authority in heaven and on earth.' The calling of discipleship is not impossible, for the powerful risen Lord is present in and with the community: 'Remember, I am with you always to the end of the age' (28:20b)». I et helhetlig ntl. perspektiv må det føyes til at det er Den Hellige Ånd som setter de kristne i stand til denne oppfyllelsen (jf. Rom 8,2-4).
  - 20 Vaklingen i NOs oversettelse av Matt 5,48 er en talende bekreftelse på vanskeligheten med å gjengi ordet umisforståelig på moderne norsk. I NO 1978 lød verset: «Vær da helhjertet og gode, slik deres himmelske Far er det.» I NO 1985 ble ordlyden fra den gamle oversettelsen, NO 1930, med «fullkomne/fullkommen» gjeninnført. I Matt 19,21 har NO 1985/1994 derimot opprettholdt «helhjertet» som oversettelse av *teleios*. Jf. Lohfink 1988: 69 ff, som bl.a. viser til 5 Mos 18,13 som én av de viktigste gtl. bakgrunnstekstene for Matt 5,48: «Helhjertet skal du være i forholdet til Herren din

- Gud.» (Altså har NO 1985/1994 både her og i Jos 24,14 – også omtalt hos Lohfink – holdt fast ved oversettelsen «helhjertet» av *tamim*.)
- 21 Min oversettelse av Lohfink 1988: 73 f.
- 22 Jf. den sjette i rekken av saligprisninger i Matt 5,3–12: «Salige er de rene av hjertet, for de skal se Gud» (v. 8).
- 23 Den leser som mistenker å høre en viss reservasjon innbakt i denne setningen, har rett. Til tross for det *saklige* innholdet i de bibelske begrepene *tamim* og *teleios* foreligger det på hebraisk og gresk ikke den samme språklig-begrepsmessige forbindelsen mellom disse og ordene for «hjerne» (hebraisk: *leb/lebab*, gresk: *kardia*) som på norsk. Müller 1997: 45–48 påviser hvilken profilert og bevisst bruk *kardia* er gitt i Matteusevangeliet, og dette forhold kan naturligvis tale i favør av også på norsk å reservere termen «hjerne» (med avledninger av typen «helhjertet») til gjengivelse av *kardia* alene.
- 24 Lohfink 1988: 81: «Disippelen trenger altså et *midtpunkt* som basis skal han overhodet kunne leve helhetlig. Men helhetlighet trenger også et *mål* som disippelen helt og udelt kan hengi seg til. Ellers ville hans hjerte forbli tomt og snart bli offer for ny splittethet. Disippelen må ha Guds rike som sin 'skatt', som han kan rette seg mot med et helt hjerte og med all makt» (min oversettelse, kursiv hos Lohfink).
- 25 Denne forståelsen av saligprisningene som «evangelium» vil jeg fastholde mot dem som primært vil forstå også dem som etiske krav, med bl.a. Hagner 1997: 50–51: «The Beatitudes of the introduction, on the one hand, stress the presence of the kingdom of God as a matter of grace or gift – a matter of the working of God» (51).
- 26 Dette har Ulrich Luz oppdaget og redegjort for i sin store Matteuskommentar, se Luz 1985: 185 f. Avsnittene før og etter kjernestykket «Fadervår» korresponderer til hverandre og inngår altså i en symmetrisk struktur for hele Bergprekenen. Denne erkjennelsen bekrefter ytterligere det gjennomførte bevisste komposisjonsarbeidet til evangelisten Matteus, som vi allerede har omtalt i forbindelse med Bergprekenens (og de andre talenes) ramme.
- 27 Også Hagner 1997: 57 understreker denne implikasjonen av «Fadervår» i Bergprekenens midte.
- 28 Jf. forut for Bergpreken-boken særlig Lohfink 1982, der spesielt 142–154. Hays 1997: 322 taler i tilknytning til Matt 5 om evangelistens «vision of a radical countercultural community of discipleship» henholdsvis – med henspilling på v. 14 spesielt – en «countercultural *polis*» (321). Hays benytter også det helt motsvarende uttrykket til Lohfinks *Kontrastgesellschaft*, nemlig «contrast society», spesielt adressert til Saligprisningene først i Matt 5: «The counterintuitive paradoxes of the Beatitudes alert us to the fact that Jesus' new community is a contrast society, out of synch with the 'normal' order of the world» (97).
- 29 Jf. Lohfink 1988: 119.
- 30 Jf. Lohfink 1988: 142–147. Selve begrepet «Sionslov», henholdsvis «Sionstora», er hentet fra Tübingen-teologene Hartmut Gese og Peter Stuhlmacher, se bl.a. Gese 1989, spes. 74 ff, og Stuhlmacher 1997: 256 f.  
Saklig samhørende hermed er Mogens Müllers henvisning til at det hos de ntl. forfattere og i de menighetene de skrev til, forelå en felles forståelse av at kirken repre-



- senterte oppfyllelsen av de gtl. løfter om en ny pakt, slik de i særdeleshet kommer til uttrykk i Jer 31,31-34 og Esek 36,26 f, jf. Müller 1997: 44 f., 48. Med henblikk på Bergprekenen innebærer dette: «Således forstås Bjergprædikenen efter min mening bedst netop som Matt:s forfatters udtryk for, hvordan Kristus indskriver Guds lov i sin menigheds indre og skriver den i sine disciples hjerte» (45).
- 31 I tillegg til de tolv kjenner vi ytterligere tre menn og fem kvinner ved navn (jf. Mark 15,40 f; Luk 8,2 f; 24,18; Apg 1,23).
- 32 Theissen 1989 og 1985. (Den sistnevnte boken er også oversatt til dansk: Theissen 1979.) Theissen er primært opptatt av de urkristne vandreradikalerne som f.eks. *Didache* bevitner og setter også de angjeldende tekstene i evangeliene – med den synoptiske utsendelsestalen som hovedtekst – primært i forbindelse med disse. Men han er ikke blind for at den urkristne vandreradikalismen historisk går tilbake på Jesus: «... den sosiale situasjonen hos Jesus og hos en gren av urkristendommen er sammenlignbar. Jesus var den første vandrerkarismatiker. Tradentene av ordene hans overtok levemåten hans ... Selv om mye av materialet er blitt farvet av deres livsstil, er det derfor allikevel langtfra 'uekte'. Deres vandreradikalisme går tilbake på Jesus selv. Den er autentisk. Sannsynligvis må langt flere Jesusord 'mistenkes' for å være ekte enn mang en moderne skeptiker setter pris på» (min oversettelse av Theissen 1989: 91).
- 33 Min oversettelse av Theissen 1989: 85.
- 34 Jf. Theissen 1985: 21–26 (= Theissen 1979: 26–32).
- 35 Min oversettelse av Lohfink 1988: 131. Med «tilhengere» og «sympatisører» sikter Lohfink til de bofaste Jesusdisiplene. Jeg finner det saklig treffende å benytte disippel-termen for både dem som vandret omkring i Jesu følge, og for de bofaste som også tilhørte hans bevegelse. Til identifiseringen av meddisiplenes omsorg med Guds omsorg se betraktningene hos Lohfink 1988: 130 f.
- 36 Min oversettelse av Lohfink 1988: 129.
- 37 Lohfink 1988: 124 siterer fra sosialetikeren Herwig Bücheles studie *Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre*, (Soziale Brennpunkte) Wien/Düsseldorf 1987, 59: «Vårt samfunnsmønster er å forstå som et interindividuell flettverk der enhver til beste for seg selv og mot alle de andre søker å oppnå det som etter sigende til enhver tid svarer til ens egen nytte. Statlige inngrep og de balanserende mekanismene som de forskjellige organisasjonene og interessegruppene organiserer, kanalisere bare alles konkurranse mot alle. I dette samfunnet er relasjonene i hovedsak makt-konkurranse-relasjoner. Enhver er avhengig av hvordan andre handler – slik forholder det seg riktignok i ethvert samfunn –, men samtidig hersker det usikkerhet angående handlingsmåten til disse andre. Enhver makt-part kan kun opprettholde og forsvare sin posisjon i et slikt system dersom han er mektigere enn sin(e) rival(er)» (min oversettelse).
- 38 Min oversettelse av den umiddelbare fortsettelsen av teksten som er sitert ovenfor fra Lohfink 1988: 129 (note 36).
- 39 Jf. Lohfink 1982: 50–57; 1988: 53–55 og Sandnes 1994: 68–72.
- 40 Presentasjonen og drøftingen av kategoriene Jesus-disipler her og av disippelskap i urkirken nedenfor overlapper med Karl Olav Sandnes' bidrag «Makt, eiendom og

- rettferdighet – noen nytestamentlige perspektiver», men vi setter det felles stoffet inn i ulike sammenhenger og ser det fra noe ulike synsvinkler.
- 41 De greske håndskriftene er delt i sin gjengivelse av Mark 10,24. Det store flertall håndskrifter opererer med den teksten som oversettelsen i NO 1994 er basert på, men to av de eldste og generelt mest kvalitative håndskriftene, kodeksene Vaticanus og Sinaiticus fra det 4. årh., har samme bombastiske uttrykksmåte som i v. 23 uten det kvalifiserende tillegget «for dem som stoler på sin rikdom», og NO 1978/1985 la denne kortere lesemåten til grunn. I den grad tillegget avsvækker radikaliteten i Jesu ord, kan vi naturligvis mistenke det for å være en tilføyelse som har kommet inn på et senere tidspunkt i håndskriftoverleveringen, men som de videre betraktningene vil forsøke å vise, gir tillegget rett tolket ingen avsvækkelse, men er en presisering av hva rikdommens primære fare består i, som er i full overensstemmelse med hva Jesus og NT for øvrig gir uttrykk for i andre sammenhenger.
- 42 Rekkefølgen på Jesus-ordene er riktignok byttet ut det som står først hos Matteus kommer sist hos Lukas og vice versa: Luk 12,22-32 = Matt 6,25-34; Luk 12,33-34 = Matt 6,19-21. (Parallellene til de tre Matteus-versene imellom befinner seg på andre steder hos Lukas: Matt 6,22-23 = Luk 11,34–36; Matt 6,24 = Luk 16,13.)
- 43 Dette ordet er nå gjengitt med «pengebegjær» i NO, se Luk 12,15.
- 44 Disse utsagnene inngår i de såkalte summariene som karakteriserer forholdene i urmenigheten, jf. Apg 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16. Levitten Josef fra Kypros – i Det nye testamente bedre kjent under sitt kristne tilnavn Barnabas – nevnes konkret som én som solgte en eiendom og stilte salgssummen til disposisjon for menigheten (4,36 f).
- 45 De sterkeste inntrykkene av hvilke belastninger de reisende misjonærene kunne bli utsatt for, får vi formidlet i Paulus-brevene (jf. bl.a. 1 Kor 4,9-13; 2 Kor 6,4-10). Med henblikk på de reisende misjonærene som fortsettelsen av vandrerradikalerne fra Jesus-bevegelsen er 1 Kor 9 spesielt interessant. Paulus lar der et lengre forsvar for hvilke rettigheter han kan gjøre gjeldende overfor de fastboende i Korint-menigheten i v. 14 munne ut i henvisningen til at Jesus selv «har ... bestemt at de som forkynner evangeliet, skal leve av evangeliet». Vi har ikke i evangeliene overlevert noe Jesus-ord med nøyaktig denne ordlyden, så dette må nok sikte til Jesu utsagn i talene i Matt 10 og Luk 10 rettet til disipler som han sender ut på «prekenferd»; se spesielt Luk 10,7: «Bli boende der i huset, og spis og drikk det de byr dere! For en arbeider er sin lønn verd» (jf. det retoriske spørsmålet i 1 Kor 9,4).
- 46 Til og med fortellingen om Ananias og Saffira, som i Apg 5,1-11 utgjør det negative motstykket til Barnabas' forbilledlige salg av sin eiendom, viser at det ikke forelå noen plikt i Jerusalem-urmenigheten til fullt eiendomsfellesskap. Ekteparets store synd bestod ikke i at de lot være å stille hele beløpet som de fikk ved et eiendomssalg, til disposisjon for menigheten, men at de i hemmelighet stakk noe til side for seg selv. Det framgår klart av Peters bebreidende spørsmål i v. 4 at Ananias hadde hatt full frihet til å bestemme selv hvorvidt han skulle selge eiendommen eller ikke, og om han skulle beholde hele eller en del av salgssummen for seg selv.
- 47 Det gjelder personer som synagogeforstanderen Krispus i Korint (Apg 18,8; 1 Kor 1,14), den fremtredende embetsmannen Erastus, regnskapsfører i Korint (Rom 16,23), og «velgjørersken» Føbe i Kenkreæ (Rom 16,1 f. Det kommer dårlig fram i den norske

oversettelsen at hun i grunnteksten omtales med en innarbeidet gresk term, *prostatis* [fem., den tilsvarende mask.-formen, brukt om menn, er *prostatæ*, igjen svarende til den latinske termen *patronus*], for finansielle velgjørere).

- 48 Den såkalte kollekten i Paulus-menighetene til urmenigheten i Jerusalem går tilbake på en forpliktelse Paulus tok på seg i et møte med menighetsledelsen i Jerusalem der legitimiteten av hans lovfrie hedningemisjon ble avklart (Gal 2,1–10, se v. 10). I tillegg til å dekke reelle materielle behov i Jerusalem var kollekten et uttrykk for det kirkelige fellesskap og samhold. På det tidspunkt da Paulus skriver Romerbrevet (år 56 eller 57), står han umiddelbart forut for reisen til Jerusalem med overbringelsen av kollekten fra sine menigheter. På bakgrunn av den motstand han er utsatt for fra enkelte jødekristne kretser med tilknytning til Judea og Jerusalem, er han oppriktig bekymret for hvorvidt menigheten i Jerusalem i det hele tatt vil akseptere og ta imot kollekten, og han ber menigheten i Roma gå i forbønn for prosjektet (Rom 15,30–32). I Paulus' øyne er det intet mindre enn kirkenes enhet som står på spill.
- 49 Ovenfor i note 45 nevnte vi 1 Kor 9,14 som et av de få Jesus-ord som forekommer utenom evangeliene. I likhet med det handler også et av de andre få Jesus-ordene som er overlevert i andre ntl. skrifter enn evangeliene, om penger og underhold: «Alltid har jeg [*divs.* Paulus] vist at vi må arbeide på denne måten og ta oss av de svake. For vi husker de ord Herren Jesus selv sa: Det er en større lykke å gi enn å få» (Apg 20,35). Arbeid og ved hjelp av det evne til å yte finansielt hadde en så høy prioritet i den urkristne formaning at man begjærlig grep til og underbygde anliggendet med et autoritativt utsagn av Jesus selv.
- 50 Det er riktignok andre forhold enn vandreradikaleres hensynsløse utnyttelse av bofaste kristne som står i fokus i disse eksempeltekstene, men aspektet er med, se 2 Kor 11,20 og 2 Pet 2,3a.
- 51 Jf. også f.eks. Hebr 13,5: «Vær ikke glad i penger, men vær tilfreds med det dere har. For Gud har sagt: Jeg slipper deg ikke og svikter deg ikke.» Ellers fungerte naturligvis traderingen av evangeliestoffet i menighetene som en permanent påminnelse om Jesu radikale disippelkall og advarsler mot rikdommens og havesykens forførelser.
- 52 Det tilligger det kirkelige fellesskap et ansvar for at det radikale etterfølgelseskallet som Jesus retter til enkelte, (igjen) kan besvares i lydighet av mennesker uten at de overlates til en individuell utlevelse av kallet som så altfor lett kan føre inn i svermeri og isolasjon i forhold til det kirkelige fellesskap.
- 53 Min oversettelse av Sandnes 1994: 73. For en kort presentasjon av det mest relevante paulinske materialet se hos ham 73–81.
- 54 Sandnes 1994. Se særlig kap. 9 (93–111) og kap. 11 (131–170).
- 55 Theissen 1989: 98 ff. Theissen påpeker at begrepet kjærlighetspatriarkalisme saklig sett ble introdusert av Ernst Troeltsch (102 fotnote 67), og hevder at de urkristne hustavlene er karakteristiske for dens etos (102 f).
- 56 Forbindelsen mellom familiemetaforikken generelt og legemeforestillingen spesielt har Sandnes redegjort for (Sandnes 1994: 79, 119–130). Hans konklusjon lyder: «... we may deduce that in Paul, the body metaphor and the family metaphor are intimately associated and almost interchangeable» (128). Jf. også Sandnes 1991.

- 57 Også her er det verd i sitere K.O. Sandnes, denne gang fra hans norskspråklige Paulus-teologi: «Når Paulus ... sier at menigheten ... er Kristi legeme, gjør han noe mer enn bare å sammenligne menigheten med en kropp ... Menigheten er ikke bare *som* et legeme, den representerer Kristus slik at den kalles hans legeme» (Sandnes 1996: 210, kursiv hos Sandnes). Sin tradisjonshistoriske bakgrunn har *såma Christou*-forestillingen i Adam-Kristus-typologien og Menneskesønn-tradisjonen kombinert med nattverdtradisjonen; jf. Stuhlmacher 1997: 357–359.
- 58 Min oversettelse av Stuhlmacher 1997: 358 f. Jf. også Sandnes 1996: 211.227.
- 59 Se Käsemann 1969a: 43. Jf. også Käsemann 1969b: 198, også sitert hos Stuhlmacher 1997: 275.
- 60 Legemlighetens «relasjon retter seg ikke mot den isolerbare enkelteksistens, men mot den verden hvor maktene, personene og tingene tørner hardt sammen, hvor kjærlighet og hat, velsignelse og forbannelse, tjeneste og ødeleggelse utfolder seg, hvor seksualitet og død er vesentlig med på å bestemme mennesket, og hvor ingen noensinne i dypeste forstand tilhører seg selv alene» (min oversettelse av Käsemann 1969a: 42 f).
- 61 Min oversettelse av Käsemann 1969b: 204. Käsemanns utsagn siteres med tilslutning og utfoldes nærmere hos Stuhlmacher 1997: 359.
- 62 Käsemann 1969a: 45: «... solidaritet er legemlighetens kjennetegn og funksjon» (min oversettelse).
- 63 Dette skjer i del to av bokens i alt fire deler. De fire delene vies til henholdsvis 1) «the descriptive task», den deskriptive redegjørelsen for de mest fremtredende «visions of the moral life» i NT, dvs. hos Paulus, i Mark, i Matt, i Luk-Apg og i Johannesskriftene (hvorav Åp behandles for seg); 2) «the synthetic task», dvs. oppsporingen av hva som eventuelt utgjør koherensen i NTs «moral vision»; 3) «the hermeneutical task: the use of the New Testament in Christian Ethics» og 4) «the pragmatic task: living under the word – test cases». Jeg har ovenfor klassifisert Hays' funn i del to – fellesskap, kors og nyskapelse (engelsk: community, cross, new creation) – som «kategorier», men dette kan være en ordbruk som forfatteren selv kanskje ville ha innvendinger mot. Selv kaller Hays dem «focal images». Denne betegnelsen har affinitet til det primat som etter hans oppfatning det narrative innehar i NT (jf. 295), og han avgrenser den bevisst overfor størrelser som «concepts» og «doctrines»; se 193–195. «One might think of such images as root metaphors embedded in the New Testament texts: they encapsulate the crucial elements of the narrative and serve to focus our attention on the common ground shared by the various witnesses. Thus they serve as *lenses* to focus our reading of the New Testament: when we reread the canonical documents through these images, our blurry multiple impressions of the texts come more sharply into focus. In this respect, such images would function in a way formally analogous to the Rule of Faith used by Irenaeus and other patristic interpreters» (194 f, kursiv hos Hays).
- 64 Min oversettelse av Hays 1997: 196 f (kursiv hos Hays). Når det gjelder erkjennelsen av kirken som primæradressat og hva dette innebærer for utformingen av etikken, synes også Hays å stå i betydelig takknemlighetsgjeld til Gerhard Lohfink. Det framgår bl.a. av en direkte henvisning til den engelske oversettelsen av Lohfink 1982 i

- en anmerkning knyttet til det ovenfor siterte avsnittet (204, note 10) og av følgende utsagn annetsteds i boken: «One reason for putting *community* first, before *cross*, is to underscore Gerhard Lohfink's point that Jesus didn't have to found a church because there already was one: Israel» (307 f, med note 37 på s 312; kursiv hos Hays).
- 65 I del tre (se ovenfor note 63) undersøker Hays hvordan fem utvalgte teologer benytter NT i sin etikk (deres «hermeneutical strategies») og fokuserer i den forbindelse spesielt på deres behandling av krig og vold. I del fire lar han så «Violence in Defense of Justice» bli det første «test case» i utføringen av «the pragmatic task» (317–346). Jeg synes framstillingen hans lider under en ikke tilstrekkelig klar skjelning mellom potensielle eller reelle kvalitative og kvantitative forskjeller mellom ulike typer fysisk maktbruk, vold og krig. I så henseende er Gerhard Lohfinks drøfting i «Wer kann die Gewaltlosigkeit leben?», i Lohfink 1988: 39–63, 213–214 (bokens del to, jf. note 9), mer differensiert.
- 66 I mitt utvalg av vers i sitatet følger jeg Hays 1997: 330 f. Overgangen til tiltale i 2. person entall i v. 21 er nok foranlediget av skriftsitatet i v. 20 og berettiger ingen innsnevring av perspektivet til kun det rent individualistiske.
- 67 I Matt 5,44 følger igjen NO 1994 – slik som i Mark 10,24 ovenfor (jf. note 41) – mot NO 1978/1985 den lengre lese måten til flertallet av håndskriftene. Den kortere versjonen, bl.a. representert av Vaticanus og Sinaiticus, utelater andre og tredje ledd og lyder følgende: «Men jeg sier dere: Elsk deres fiender og be for dem som forfølger dere.»
- 68 Hays drøfter i sin gjennomgang av disse to antitesene (319–329) bl.a. de eksegetiske forslag om at Matt 5,39 relaterer seg (kun) til en rettslig ramme, og at med fiendene i Matt 5,44 er kun ment «personlige fiender» blant småkårsfolk på landsbygda i Galilea, men ikke «klassefiender» og nasjonale fiender. Hays avviser disse innsnevrende tolkningene som svekker radikaliteten og rekkevidden av Jesu ord. Under overskriften «Den avgjørende teksten: Matt 5,39–42» redegjør Lohfink 1988: 42–45 for eksegetiske enkeltheter i den femte antitesen og påviser at dens relatering til aktuelle hverdags-situasjoner som Jesu tilhørere stod midt oppe i, aldeles ikke innsnevrer rekkevidden, men tvert imot gjør Jesu ord ytterst konkrete og pregnante. Delavsnittet munner ut i følgende konklusjon: «Jesus forbyr faktisk anvendelsen av makt (Gewalt), og han er overbevist om at enhver som tar imot hans ord, kan leve uten å gripe til motmakt (Gegengewalt) og gjengjeldelse» (45, min oversettelse).
- 69 Hays 1997: 329–337 dokumenterer overbevisende at «from Matthew to Revelation we find a consistent witness against violence and a calling to the community to follow the example of Jesus in *accepting* suffering rather than *inflicting* it» (332, kursiv hos Hays). Did 1,3–5 viser at kirken også inn i den etterntl. tid fortsatte å ta disse Jesus-ordene på dypeste alvor som retningsvisende for «livets vei» (jf. note 6).
- 70 Jf. Hays' «focal image» nummer to, korset, 197, 337 f.
- 71 Hays 1997: 198, 338 f. «If we fail to read the New Testament texts on violence through the lens of *new creation*, we will fall into one of two opposing errors: either we will fall into a foolish utopianism that expects an evil world to receive our nice gestures with friendly smiles, or we will despair of the possibility of living under the 'unrealistic' standards exemplified by Jesus. But if we do read the texts through the lens of

*new creation*, we will see that the church is called to stand as God's sign of promise in a dark world. Once we see that, our way, however difficult, will be clear» (338 f, kursiv hos Hays).

- 72 Min oversettelse av Hays 1997: 343.
- 73 Teksten nettopp sitert i oversettelse fortsetter på følgende måte: «No, if our reasons for choosing nonviolence are shaped by the New Testament witness, we act in simple obedience to the God who willed that his own Son should give himself up to death on a cross. We make this choice in the hope and anticipation that God's love will finally prevail through the way of the cross, despite our inability to see how this is possible. That is the life of discipleship to which the New Testament repeatedly calls us. When the church as a community is faithful to that calling, it prefigures the peaceable kingdom of God in a world wracked by violence» (Hays 1997: 343).
- 74 I sine kommentarer til den femte antitesen røper Hays at han ikke er helt blind for dette aspektet: «The posture of the community is not to be one of supine passivity, however. The actions positively prescribed here are parabolic gestures of renunciation and service. By doing more than what the oppressor requires, the disciples bear witness to another reality (the kingdom of God), a reality in which peacefulness, service, and generosity are valued above self-defense and personal rights. Thus, the prophetic nonresistance of the community may not only confound the enemy but also pose an opportunity for the enemy to be converted to the truth of God's kingdom» (326). I en påhengt note takker Hays sin student Angie Wright for å ha formidlet denne innsikten (344, note 23). Det samme synspunktet er framtredd hos Lohfink 1988: 45.
- 75 Min oversettelse av Lohfink 1988: 57 f., 63.
- 76 Min oversettelse av Hays 1997: 343 f.
- 77 La det her være sagt at det allerede foreligger en klar bevissthet og engasjement i mange sammenhenger. Ikke minst har misjonsbevegelsen vært en banebryter når det gjelder å rette blikket utover og å utvikle fellesskap med de etter hvert selvstendige og likeverdige kirkene i den tredje verden, selv om tilbakeføringen av impulser fra de sammenhengene norsk misjon inngår i ute, til norske menigheter – ved bl.a. bevisst å utnytte hjemkomne misjonærens unike kulturkompetanse – hittil har vært for svak og tilfeldig. Innenfor Den norske kirke har sentralkirkelige organer som Mellomkirkelig råd og Kirkemøtet på tampen av det 20. århundre med stort alvor adressert en rekke spørsmål som har med den internasjonale orienteringen å gjøre som her er blitt omtalt, men disse sakene og dette engasjementet har ofte overfor både allmennheten og den kirkelige grasrot druknet i massemedienes fokusering på andre spørsmål.
- 78 Hays 1997: 342 f: «If the church is to be a Scripture-shaped community, it will find itself reshaped continually into a closer resemblance to the socially marginal status of Matthew's nonviolent countercultural community.»

## LITTERATUR:

- Baasland, Ernst og Reidar Hvalvik (red.), 1997: *De apostoliske fedre. I norsk oversettelse med innledninger og noter*, Oslo: Luther [Andre utg. Først publisert i 1984.]
- Gese, Hartmut, 1989: "Das Gesetz", i Gese, H., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Tübingen: Mohr Siebeck, s. 55–84 [Tredje utg. Først publisert München: Chr. Kaiser, 1977.]
- Hagner, Donald A., 1997: "Ethics and the Sermon on the Mount", *Studia Theologica* 51, s. 44–59
- Hays, Richard B., 1997: *The Moral Vision of the New Testament. Community, Cross, New Creation. A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, Edinburgh: T & T Clark
- Käsemann, Ernst, 1969a: "Zur paulinischen Anthropologie", i Käsemann, E., *Paulinische Perspektiven*, Tübingen: Mohr Siebeck, s. 9–60
- Käsemann, Ernst, 1969b: "Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi", i Käsemann, E., *Paulinische Perspektiven*, Tübingen: Mohr Siebeck, s. 178–210
- Kvalbein, Hans, 1998: Fortolkning til Matteus-evangeliet, Oslo: Luther
- Lohfink, Gerhard, 1982: *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg/Basel/Wien: Herder
- Lohfink, Gerhard, 1988: *Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik*, Freiburg/Basel/Wien: Herder
- Lohfink, Gerhard, 1998: *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg/Basel/Wien: Herder
- Luz, Ulrich, 1985: *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)*, (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament bd. I/1) Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener
- Müller, Mogens, 1997: "Loven og hjertet. Bjergprædikenen som pagtsteologi," i Olsson, B. og S. Byrskog og W. Übelacker (red.), *Matteus och hans läsare – förr och nu. Matteussymposiet i Lund den 27–28 sept 1996. En hyllning till professor Birger Gerhardsson som fyllde 70 år den 26 september 1996*, (Religio bd. 48) Lund: Teologiska Institutionen i Lund, s. 41–54
- Parker, S. Thomas, 1975: "The Decapolis Revisited", *Journal of Biblical Literature* 94, s. 437–441
- Sandnes, Karl Olav, 1991: "'Legemet og lemmene' hos Paulus. Belyst ved antikke tekster om Philadelphia", *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 62, s. 17–26
- Sandnes, Karl Olav, 1994: *A New Family. Conversion and Ecclesiology in the Early Church with Cross-Cultural Comparisons*, (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums bd. 91) Bern/Berlin/Frankfurt a.M./New York/Paris/Wien: Lang
- Sandnes, Karl Olav 1996: *I tidens fylde. En innføring i Paulus' teologi*, Oslo: Luther
- Schürer, Emil, 1979: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. –A.D. 135). A New English Version* bd. 2, Edinburgh: T & T Clark
- Stuhlmacher, Peter, 1997: *Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Grundlegung, Von Jesus zu Paulus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [Andre utg. Først publisert i 1992.]
- Stuhlmacher, Peter, 1999: "Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung von Mt 28,16–20", *Evangelische Theologie* 59, s. 108–130
- Theissen, Gerd, 1979: *Jesusoverleveringen og dens sociale baggrund. Et sociologisk bidrag til den tidligste kristendoms historie*, København: Hans Reitzel
- Theissen, Gerd, 1985: *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, (Theologische Existenz heute bd. 194) München: Chr. Kaiser [Fjerde utg. Først publisert 1977.]
- Theissen, Gerd, 1989: "Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum", i Theissen, G., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament bd. 19) Tübingen: Mohr Siebeck, s. 79–105 (= *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70, 1973, s. 245–271) [Tredje utvidede utg. Først publisert 1979.]
- Ådna, Jostein, 1999: "The Encounter of Jesus with the Gerasene Demoniac", i Chilton, Bruce og Craig A. Evans (utg.), *Authenticating the Activities of Jesus* (New Testament Tools and Studies bd. 28/2), Leiden/Boston/Köln: Brill, s. 279–301