

Tidiga Jesusbilder: om erfarenheten bakom och framför kristologin

THOMAS KAZEN

Thomas Kazen är sedan 2002 lektor i exegetisk teologi vid Teologiska Högskolan Stockholm. Han har bl.a. författat *Jesus and Purity* Halakah: Was Jesus Indifferent to Impurity? (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2002).

Inledning: Jesusbild och erfarenhet

Frågan om Jesus är ständigt aktuell i kyrkan, och tidvis dyker den även upp i media. För en forskare känns det ibland som om historien återupprepar sig. Så har det varit med forskningen om den historiske Jesus, som nu är inne åtminstone på sin tredje omgång sedan 1800-talet.¹ Så är det med diskussionerna om Jesu identitet, där frågorna om hur jungfrufödelse och uppståndelse ska tolkas, eller vad de upphöjda titlar som Jesus tidigt gavs av sina anhängare stod för från början, har behandlats av forskarna i stort sett lika länge.

Syftet med denna artikel är att lyfta fram frågan om tidiga Jesusbilder och i synnerhet visa på spår av tidig profetkristologi i nytestamentliga texter.² Vidare reflekterar jag kring hur en sådan kristologi kan sägas vara erfarenhetsbaserad och på vilket sätt detta har haft betydelse för tidigkristen praktik och etik.

Åtskilliga teologer, såväl exegeter som systematiker, har betonat erfarenhetens roll för kristologin. Detta gäller såväl kristologins historiska framväxt som dess nutida relevans för kristen tro och praktik i allmänhet.³ Att betrakta den kristologiska utvecklingen som resultat av tidigkrist-

nas reflexion och respons på sina erfarenheter är således knappast särskilt originellt idag.

² Detta har gjorts av åtskilliga forskare genom åren. Synen på Jesus som eskatologisk profet är relativt etablerad; se t.ex. Ed P. Sanders, *Jesus and Judaism* (London: SCM, 1985); Maurice Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology* (Cambridge: James Clarke & Co., 1991). Ytterligare exempel återfinns i efterföljande noter. Ett verk som visserligen är behäftat med allvarliga metodiska svagheter men funnits tillgängligt på svenska sedan 50-talet är Karl Bornhäuser, *Jesus Messiasprofeten — Messiaskonungen* (Stockholm: Ev. Fosterlands-stiftelsens bokförlag, 1956).

³ Beträffande tidigkristnas historiska erfarenheter av Jesus som grund för den tidiga kristologiska utvecklingen, se Leslie Houlden, «The Creed of Experience» i *The Myth of God Incarnate* (red. John Hick; London: SCM, 1977) 125–132; Edward Schillebeeckx, *Interim Report on the Books Jesus and Christ* (London: SCM, 1980) 10; *Jesus: An Experiment in Christology* (London: Collins, 1979) 52–59. Jfr förhållningssättet som avspeglar sig i underrubriken till Marinus de Jonges bok: *Christology in Context: The Earliest Christian Response to Jesus* (Philadelphia: Westminster, 1988). Beträffande erfarenhetens betydelse för kristologins nutida relevans och förhållandet till de tidigkristnas erfarenhet, se t.ex. Edward Schillebeeckx, *Christ: The Christian Experience in the Modern World* (London: SCM, 1980) 62–64, 71–79; David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (London: SCM, 1981) 305. Jfr även Ola Sigurdson, om Elizabeth Johnsons syn på förhållandet mellan erfarenhet och treenighetslära, i *Kärlekens skillnad. Att gestalta kristen tro i vår tid* (Stockholm:

¹ För en översikt av Jesusforskningens historia, se Bengt Holmberg, *Människa och mer. Jesus i forskningsens ljus* (Lund: Arcus, 2001) 165–223; James D. G. Dunn, *Jesus Remembered. Christianity in the Making*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) 17–97.

Frågan om erfarenheter och respons har dock huvudsakligen inriktats på hur påskens händelser påverkat förståelsen och tolkningen av Jesusgestalten, från en «primitiv», till en mer utvecklad och «högre» kristologi, dvs. uppståndelse-trons roll för kristologins framväxt.⁴ Men frågan är om det inte främst är kristologier baserade på historiska-primära och narrativa-sekundära erfarenheter av den «för-påsklige» Jesus som, genom ett fortsatt inflytande i den tidiga kyrkan, har gett avgörande impulser till tidigkristen etik och praktik?⁵

Med historiska erfarenheter menar jag Jesusrörelsens direkta och konkreta erfarenheter av människan Jesus. Ur dessa möten och erfarenheter växer tolkningar av Jesusgestalten bland hans anhängare (och för den delen bland hans motståndare också), redan under hans livstid. Tydliga spår av erfarenhetsbaserade «för-påskliga» kristologier finns i det nytestamentliga källmaterialet, även om det självfallet är ideologiskt färgat och präglad av påskens händelser.⁶

Med narrativa erfarenheter menar jag tidigkristnas indirekta och sekundära erfarenheter av den historiska Jesusgestalten via evangelietraditioner, förmedlade muntligt eller skriftligt, vanligtvis inom ramen för kyrkans förkunnelse.

Verbum, 1998) 211, eller Roger Haight delvis bredare ansats i *Jesus, Symbol of God* (Maryknoll: Orbis, 1999) 188–195.

⁴ Jfr Petr Pokorný, *The Genesis of Christology: Foundations for a Theology of the New Testament* (Edinburgh: T & T Clark, 1987). Observerva rubriken på huvudkapitlet: «The decisive impulse» (63–167); Edvin Larsson, «Jesu uppståndelse och kristologins framväxt» i *Jesustolkningar idag. Tio teologer om kristologi* (Stockholm: Verbum, 1995) 88–118; Torleiv Austad, «Gud i Jesus Kristus. Jesu oppstandelse som kristologiens utgangspunkt» i *Jesustolkningar idag*, 119–142.

⁵ Jfr Edvin Larsson, «Jesu uppståndelse», 113.

⁶ Texternas ideologi kan givetvis inte betraktas som ett skikt som enkelt kan skalas av, men kontinuiteten mellan den historiske Jesus och den kristologiska förkunnelsen efter påsk måste beaktas. Jesu «för-påskliga» liv och handlande utgör den yttersta bakgrunden för all senare kristologisk reflexion. Schillebeeckx, *Jesus 72f*. Se redan Oscar Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1957) 327–328.

Trots den uppenbara «efter-påskliga» infärgningen så förmedlar sådana traditioner, såväl genom form som genom innehåll, ofta något av de tidiga kristologier som växt fram ur historiska erfarenheter. Genom att åhörarna/läsarna dras in i berättelserna så internaliseras de narrativa erfarenheterna på ett sådant sätt att de bakomliggande kristologierna förs vidare.

När det gäller kristologins nutida relevans talar man emellertid ofta om mänsklig erfarenhet i en vidare bemärkelse, dvs. vår upplevelse av världen och tillvaron. För att en kristologi ska uppfattas som relevant behöver den korrespondera med våra upplevelser och vår verklighetsuppfattning. Den behöver anknyta till eller vara verifierbar utifrån mänsklig erfarenhet, för att inte bli meningslös. Här uppstår ett problem för en traditionell ontologisk kristologi, men också för en «revisionistisk», som genom att betrakta Jesus som den fullkomliga, perfekta gudsmänniskan har svårt att anknyta till normala mänskliga upplevelser.⁷ Vi kan jämföra med hur den nytestamentliga forskningen kring tidig kristologi har kommit att betrakta Jesu «titlar» allt mindre som utsagor om Jesu väsen, men snarare som uttryck för vad Jesus uppfattades göra. De tidiga kristologiska uttrycken har varit relevanta och meningsfulla när de korresponderat med människors erfarenheter av Jesu aktivitet i förhållande till den värld och tillvaro de kände, och tolkat deras upplevelser av Guds handlande genom honom.⁸ På liknande sätt behöver en nutida kristologi relatera till vår tids erfarenheter både av vad Jesus gör och hur tillvaron är beskaffad.

I en del av det filosofiska samtalet kring gudsbilden har det hävdats att gudsidén förblir abstrakt och meningslös skild från relationen till människorna och frågan om människans etiska ansvar.⁹ Utifrån ett perspektiv där gudsfrågan förknippas med etiken kan man säga att Guds

⁷ Schubert M. Ogden, «A Priori Christology and Experience» i *The Making and Remaking of Christian Doctrine: Essays in Honour of Maurice Wiles* (red. S. Coakley and D.A. Pailin; Oxford: Clarendon, 1993) 193–211. Jfr Dennis Ninehams diskussion i «Epi-logue» i *The Myth*, 186–204.

⁸ Jfr Leslie Houlden, «The Creed of Experience» i *The Myth*, 125–132.

kärlek till människan konkretiserar gudsbilden på ett sätt som frågar om Guds väsen knappast kan göra. På liknande sätt kan man betrakta en abstrakt kristologi som meningslös för de människor som ska förhålla sig till den, medan en kristologi där Jesu *handlande*, som uttryck för gudomlig kärlek, står i centrum, får relevans och spelar roll för kristna människors livsföring. Ingen kristologi kan bli adekvat om den inte huvudsakligen frågar efter vad Schubert Ogden formulerar som «Jesu betydelse för oss» snarare än efter Jesu väsen.¹⁰ Utan detta drag riskerar kristologin att bli betydelselös för kristen praktik och etiskt handlande.¹¹

En relevant kristologi får alltså konsekvenser för «kristopraxis». För detta krävs dock att den är erfarenhetsrelaterad såväl i snäv som i vid mening. Att undersöka dessa förhållanden är en viktig teologisk uppgift idag, med stor betydelse för kristen tro. Just därför är arbetet med tidigkristna Jesusbilder omistligt i forandet av en nutida kristologi, eftersom dessa bilder har utvecklats som respons på människors upplevelser av den historiske Jesus, i korrespondens med deras erfarenheter av tillvaron och världen, och därmed blivit betydelsefulla för tidigkristen etik och praktik.

Vad är möjligt?

Det har funnits perioder då många forskare ansett att man ingenting säkert kan veta om den historiske Jesus. Idag har övertron på rationalism och drömmen om fullständig objektivitet

⁹ Se Jayne Svenungsson om Emmanuel Lévinas (och i viss mån Jean-Luc Marion) i *Guds återkomst. En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi* (Glänta, 2004) 110–120, 176–180.

¹⁰ Schubert M. Ogden, *The Point of Christology* (Dallas: Southern Methodist University Press, 1982) 17–23. Ogden kritiserar såväl den traditionella kristologin som den «revisionistiska». «For both types of christology, the question answered by the constitutive christological assertion is the question «Who is Jesus?» taken as asking about the being of Jesus in himself rather than about the meaning of Jesus for us» (23).

¹¹ Jfr David Tracey, *The Analogical Imagination*, 424–425.

börjat släppa, och de flesta är medvetna om att *riktigt* säkert kan man inte vara på någonting annat än döden och skatterna, men historieskrivning hör till mänskligt liv, och vi får hjälpas åt att åstadkomma de mest sannolika rekonstruktioner som går, väl medvetna om den förförståelse vi alla bär med oss.¹²

Historierekonstruktionens förutsättningar är beroende dels av tillgängligt källmaterial, dels av användbara metoder. För Jesusforskningen finns framför allt evangelierna som källmaterial: Nya testamentets fyra, samt ett antal utomkanoniska evangelier och evangeliefragment, varav Tomasevangeliet är det mest kända. Dessutom kan vi i vissa fall använda oss av material från Apostlagärningarna och breven. Evangelierna är inte förment objektiva rapporter av fristående journalister — och alla som blivit utsatta för en välmenande journalist och sedan inte känt igen sig inser att det skulle inte ha hjälpt i alla fall — utan de är engagerade predikningar. Evangeliernas genre diskuteras livligt nu igen.¹³ Kanske är de mest släkt med antikens *bioi*, men i så fall är de synnerligen teologiserande och förkunnande biografier. De berättar inte med distans om vad som hänt, utan evangelierna speglar vad det som människor erfarit och upplevt har betytt för dessa människor i de miljöer där berättelserna förts vidare. Det här är helt naturligt, för varför skulle annars en historia vara värd att återberättas?

Problemet blir då att den som vill veta något mer än vad somliga tidigkristna predikade om Jesus inte kan nöja sig med att läsa texterna rakt av. Därför är det självklart att berättelserna måste läsas mot bakgrund av all den kunskap vi kan få fram om historiska och sociala omstän-

¹² För en diskussion om möjligheterna och förutsättningarna för historierekonstruktion i Jesusforskningen, se Thomas Kazen, *Jesus and Purity Halakhah: Was Jesus Indifferent to Impurity?* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2002) 12–41.

¹³ Se t.ex. Richard A. Burridge, *What Are the Gospels: A Comparison with Graeco-Roman Biography* (rev. utg., Grand Rapids: Eerdmans, 2004). För en kritik av Burridge och bios-hypotesen, se Lars Hartman, «Das Markusevangelium, „für die lectio sollemnis im Gottesdienst abgefasst“?» i *Geschichte – Tradition – Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, Band III (red. Hermann Lichtenberger; Tübingen: Mohr, 1996) 147–171.

digheter, om den tidens religiösa och filosofiska strömningar, om språkets och litteraturens uttrycksformer, om de erfarenheter som präglade de tidigkristna. Här kan antropologiska insikter, arkeologiska data, samtida texter från Qumran, rabbiniskt eller hellenistiskt material, hjälpa oss att jämföra, tolka och rekonstruera. Ofta upptäcker vi då att kyrkans förståelse av Jesus inte alltid motsvaras av de tidigaste Jesusanhängarnas syn på honom eller av hans egen självbild — i den mån vi nu kan spåra den. Vi inser många gånger att ord och uttryck som kommit att få mycket upphöjda och specifika innebörder i kyrkans teologi, kan ha haft helt andra referenser i Jesu judiska miljö.

Detta hör givetvis till den historiskt arbetande och hermeneutiskt medvetna teologins grundförsättningar, men som den s.k. «Jesusdebatten» visat så finns åtskilliga, även teologiskt skolade personer, som verkar omedvetna om eller inte riktigt vill kännas vid det ofrånkomliga glapp som alltid råder mellan en tolkande text och ett historiskt skeende. Uppståndelsen kring artiklarna i *Svenska Dagbladet* våren 2003 kanske kan jämföras — om än i liten skala — med den störtflod av reaktioner som *The Myth of God Incarnate* väckte i den engelskspråkiga världen i slutet av 1970-talet.¹⁴

Åtskilliga teologer har betonat vikten av ett hermeneutiskt förhållningssätt till kristologin.¹⁵ Frågan är *hur* man ska hantera det glapp som de flesta ändå är överens om existerar. Somliga har försökt, och försöker fortfarande, lösa dilemmat genom att hävda att de verkliga händelserna kring Jesus är så oåtkomliga att sökandet efter dem är illegitimt; vi får nöja oss med de texter vi har och försöka kartlägga evangeliernas kristologier, frilägga deras Jesusbilder.¹⁶

¹⁴ *The Myth of God Incarnate* (red. John Hick; London: SCM, 1977). Bokens bidrag var skrivna av (förutom Hick) Don Cupitt, Michael Goulder, Leslie Houlden, Dennis Nineham, Maurice Wiles och Frances Young. Reaktionerna lät inte vänta på sig och en debattbok följde snart: *Incarnation and Myth: The Debate Continued* (red. Michael Goulder; London: SCM, 1979).

¹⁵ Se t.ex. Werner Jeanrond, *Gudstro. Teologiska reflexioner II* (Lund: Arcus, 2001) 32–57, tidigare version som «På väg mot en kristologi idag» i *Jesustolkningar idag*, 235–262.

Evangeliernas kristologier

Vi kan ju alltid börja så, och då påminns vi genast om några saker. För det första ser vi att den officiella kristologi som så småningom formuleras i fornkyrkans koncilier, och som de flesta kyrkor idag hänvisar till, inte riktigt motsvaras av något evangeliums Jesusbilder. I Kalcedon på 400-talet slog kyrkan fast att Jesus var sann Gud och sann människa, av samma väsen (*homoousios*) som Fadern med avseende på sin gudomlighet, och samtidigt av samma väsen som människan med avseende på sin mänsklighet. Han sades vidare ha två naturer (*physis*) förenade i en person (*prosōpon*) och en existens (*hypostasis*).¹⁷ Detta motsvarar inte ens en har-

¹⁶ Jfr redan Martin Kähler, *The So-called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ* (Philadelphia: Fortress, 1988 [1896]); i den dialektiska teologins kölvatten följde ofta en låg uppskattning av den historiska Jesusforskningens värde för kristen tro och teologi, till förmån för ett existentiellt och mer ahistoriskt «kerygma»; se t.ex. Rudolf Bultmann, som i sin kritik av den liberala Jesusforskningen närmast kunde döma ut intresset för Jesu liv och personlighet som irrelevant. Se *Jesus* (Berlin: Deutsche Bibliothek, 1926) 12. (Samtidigt hävdade Bultmann att vi kan veta tillräckligt om Jesu undervisning för att göra oss en sammanhängande bild; *ibid.*, 15.) Men fortfarande kan t.ex. Jacob Neusner hävda att «what the historical Jesus really, actually enunciated, among the many statements attributed to him, proves monumentally irrelevant» (i förordet till Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* [1961] with *Tradition and Transmission in Early Christianity* [1964]. Combined edition with a new preface. Foreword by Jacob Neusner (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) xxxii. Jfr John Macquarrie: «A New Testament scholar might say, «These are not original words of Christ...» To this one can only reply, «So what?»» *Christology Revisited* (London: SCM, 1998) 86.

¹⁷ Se den kalcedonska definitionen av den nicensk-konstantinopolitanska bekännelsen, t.ex. i *Creeds, Councils and Controversies: Documents Illustrating the History of the Church AD 337–461* (red. James Stevenson; rev. W. H. C. Frend; London: SPCK, 1989) 352–353. För den grekiska texten, se exempelvis *The Oecumenical Documents of the Faith: The Creed of Nicaea, Three Epistles of Cyril, the Tome of Leo, the Chalcedonian Definition* (4 utg.; red. T. Herbert Bingley & F. W. Green; London: Methuen, 1950) 192–193.

moniering av evangeliernas olika Jesusbilder, utan går en bra bit utöver t.o.m. Johannesevangeliets relativt utvecklade kristologi. Det här är givetvis ingenting nytt utan något som forskare, och i viss mån präster och pastorer, påpekat i över hundra år.

För det andra påminns vi, när vi undersöker Nya testamentets Jesusbilder, om hur de skiljer sig från varann.¹⁸ I evangelierna kallas Jesus för människoson, Guds son, Davids son, profet och Messias. Men betoningarna ligger olika. Särskilt stor är skillnaden mellan de synoptiska evangelierna och Johannesevangeliet. Medan Markus skildrar en Jesus som helst verkar vilja undvika Messias titeln eller hålla den hemlig, så låter Johannes Jesus tala om sig själv som sonen, ljuset och livets bröd, och han är hela tiden medveten om sitt gudomliga ursprung.¹⁹ Många grundliga studier har gjorts av de olika titlar som Nya testamentets författare tillskriver Jesus, och de olika kristologiernas bakgrund i judiskt och grekiskt tänkande har kartlagts. Sådana studier visar att i den judiska miljö där de flesta av den tidiga kyrkans bilder för Jesus växte fram, så definierade de inte från början en gudomlig gestalt, än mindre en pre-existent gudason, utan bilderna «upptraderades» först så småningom.²⁰

För det tredje ser vi att det ofta finns spänningar inom enskilda kristologiska föreställningar. Den svårlösliga «messiashemligheten» i Markusevangeliet är bara ett exempel. Varför verkar Jesus undvika messias titeln och uppmana både anhängare och hjälpbehövande att inte avslöja hans identitet, samtidigt som han i vissa lägen känns vid den? Speglar detta Jesu histo-

riska ambivalens till en politiskt belastad identifikation; visar det att Jesus aldrig själv gjorde anspråk på messias titeln, utan den tillskrevs honom först av hans anhängare efter uppståndelsen; eller är messias hemligheten helt och hållet resultatet av hur Markus har redigerat sitt material?²¹ Ett annat exempel är den mångtydiga användningen av uttrycket människoson. Är detta bara ett sätt för Jesus att tala om sig själv i obestämd form, som av kyrkan efter uppståndelsen kom att infogas i diverse utsagor och kopplas samman med symbolgestalten i Daniels bok? Eller talade Jesus om en kommande människoson, kanske som symbol för det kommande gudsriket, utan att mena sig själv som individ?²² Användningen av begreppet «Guds son» är ett ytterligare exempel. Detta sonskap har olika valör i olika evangelier, vilket bl.a. blir tydligt när vi ser på vilka grunder det verkar vila. Det är naturligt att tolka Markus berättelse som att Jesus invigdes till Guds son i sitt dop. Matteus och Lukas upprepar Markus dopberättelse med variationer, men inkluderar samtidigt födelseberättelser, som visar att de tänker sig att Jesus är Guds son från konceptionen. Föreställningarna står dock i viss motsättning till varandra, och det gäller särskilt hos Lukas. I evangeliet använder han Guds son sparsamt och endast i material han övertagit från Markus. I Apostlagärningarna låter han endast Paulus kalla Jesus för Guds son, och då är det i den judiska betydelsen av den smorde («messianske») kungen,²³ med innebörden att Gud upphöjt Jesus till sin son genom uppståndelsen. Detta ligger nära Paulus egen formulering i Romarbrevet att Jesus «blev insatt som Guds son i makt och välde vid

¹⁸ Se t.ex. René Kieffer, «Den mångfacetterade kristologin i Nya testamentet» i *Jesustolkningar idag*, 55–87.

¹⁹ Beträffande graden av utveckling i Johannesevangeliets tidiga inkarnationstänkande, se t.ex. James D. G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (London: SCM, 1980) 261–265.

²⁰ Se exempelvis Oscar Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr, 1957); Ferdinand Hahn, *Christologische Hoheitstitel: ihre Geschichte im frühen Christentum* (Göttingen: Vandenhoeck, 1963); Reginald H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (New York: Scribner, 1965); James D. G. Dunn, *Christology in the Making*.

²¹ Se William Wredes klassiska studie *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901) och Heikki Räisänen, *The «Messianic Secret» in Mark* (Edinburgh: T & T Clark, 1990).

²² Åtskilliga studier över människosonsbegreppet har gjorts genom tiderna. För en sammanfattande översikt, se Delbert Burkett, *The Son of Man Debate: A History and Evaluation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

²³ Apg. 9:20; 13:33; Jfr benämningen «den Högstes son» i Lk. 1:32, som där uttryckligen förknippas med det davidiska konungaämbetet.

sin uppståndelse från de döda.»²⁴ Avståndet till Johannesevangeliet, där «ordet blev människa» med en «härlighet som den ende sonen får av sin fader» kan verka ganska långt.²⁵

I försöken att kartlägga olika nytestamentliga kristologier blir det alltså tydligt hur de spretar och spänner. Orsaken är givetvis att de består av en mängd underliggande Jesusbilder som sammanjämkats och sammanflätats i flera led, i en process som fortsätter under hela den period då Nya testamentet tillkom och under lång tid därefter.

Det betyder att den nyfikne inte kan studera Nya testamentets Jesusbilder utan att hela tiden ställas inför frågan om deras bakgrund. Tidigkristna föreställningar om Jesus ligger och trycker under ytan. Bakom såväl troslärans formuleringar som de olika texternas kristologier finns de allra tidigaste anhängarnas Jesusbilder, som grundar sig på deras erfarenheter av Jesusgestalten. Vi förs ohjälpligt tillbaks från frågorna om vilka Jesusbilder som omvitnas av texterna, till de bakomliggande frågorna om vilka erfarenheter och hågkomster som ligger till grund för dessa bilder, och ytterst till frågor om Jesus själv.

Visserligen hävdas ibland att en historisk Jesusbild inte kan ligga till grund för kristen tro, även om den har betydelse för teologin.²⁶ Men frågan är om inte ett sådant uttalande speglar en alltför snäv definition av trosbegreppet och underförstått uttrycker en elitistisk syn på teologisk aktivitet? Den historiska frågan handlar i stor utsträckning om att utröna vilka intryck och hågkomster Jesus lämnade efter sig,²⁷ dvs. mänskliga erfarenheters betydelse för Nya testamentets Jesusbilder och tidigkristen praktik. Och dessa erfarenheter fortsätter att påverka

kristen tro också idag när människor relaterar berättelserna och den historiska information de tar del av till sina erfarenheter av tillvaron och världen. Därför är frågan om tidiga Jesusbilder och deras förhållande till kristologier idag en viktig teologisk uppgift med stor betydelse för kristen tro.

De äldsta Jesusbilderna?

Forskarna är inte helt överens om vilka kristologier som är allra äldst. Jag vill påstå att man kan komma svaret på spåren genom att granska de uttryck som kom att bli allra viktigast i kyrkan: Kristus och Guds son.²⁸ Medan Kristus efter hand uppfattades som ett tillnamn (Jesus Kristus), så kom «Guds son» så småningom att huvudsakligen uttrycka en identifikation av Jesus som den andra personen i gudomen. Bägge uttrycken är emellertid väl hemmastadda i den judiska samtidsmiljön, vilket inte minst bekräftas av diverse texter från Qumran.

I Främre Orientens mytologi tänkte man sig ett pantheon av gudar som kunde betraktas som höggudens söner. Rester av ett sådant tänkande finns i vissa gammaltestamentliga texter, men «Guds söner» kom i den alltmer monoteistiska judendomen att tolkas som änglaväsen.²⁹ När Jesus kallas Guds son så är det emellertid knappast en del av detta spår. Människor kunde nämligen också skildras som söner till Gud i judendomen. Benämningen används i Gamla testamentet för Israels folk som helhet och för den israelitiska kungen, samt i intertestamental tid för enskilda individer, speciellt den rättfärdiga människan.³⁰ Exempel finns på andra judiska karismatiker, ungefär samtida med Jesus (Honi

²⁴ Rom. 1:4.

²⁵ Jh. 1:14.

²⁶ Så t.ex. John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 1 (New York: Doubleday, 1991) 197–198, som definierar teologi som «faith seeking understanding». Poängen är antagligen den som många teologer framhåller, nämligen att kristen tro inte enbart kan bygga på en föränderlig historierekonstruktion, vilket i och för sig är en riktig observation.

²⁷ Se t.ex. James D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, 125–136.

²⁸ Jfr Marinus de Jonge, *God's Final Envoy: Early Christology and Jesus' Own View of His Mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 95–109.

²⁹ Jfr Psalt. 82; 89:6ff och Job. 1:6; 2:1 med t.ex. de kanaaneiska texterna från Ugarit (2.i.20ff) i John C. L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, 2 utg. (London: T & T Clark, 2004 [1956]). Jfr väktartraditionen i 1 Enok 1–36 (särskilt 6–7) liksom Jubileerbokens tolkning (5:1–2) av 1 Mos. 6:1–5. Se t.ex. Frederick J. Murphy, *Early Judaism: The Exile to the Time of Jesus* (Peabody: Hendrickson, 2002) 140ff.

cirkelritaren och Hanina ben Dosa), som också tänktes stå i ett sonförhållande till Gud.³¹ Ett fragment från Qumran visar att också en gestalt som liknar Daniels människoson kunde beskrivas som Guds son.³²

Uttrycket Guds son är alltså inte något chockerande i Jesu samtida judiska miljö, utan uttrycker ett förhållande mellan Gud och en människa eller Gud och folket, en nära relation. Att kalla någon för Guds son kunde vara del av en messiansk identifikation, men inte nödvändigtvis; det kunde lika gärna karaktärisera ett speciellt förhållande mellan Gud och en människa.³³ Idag finns ingen god anledning att betrakta gudssonskristologi som en hellenistisk skapelse, även om den utveckling som leder fram till en senare inkarnationsteologi förutsätter ett annorlunda sammanhang än det judiska.³⁴

Messias (hebreiskans *mashiach*), som betyder den smorde, kom i sin grekiska form (*christos*) ganska snart att bli ett egennamn på Jesus. Vi har redan noterat oklarheterna kring den s.k. messiashemligheten, och kommer inte att diskutera den frågan vidare. Men det verkar ytterst sannolikt att Jesu död hade med messiasanspråk att göra. Han betraktades som potentiell upprorsmakare.³⁵ Detta passar väl in i vår vanliga syn på messiasgestalten i judisk tradition. Vi tänker oss en förenklad judisk föreställning om Messias som Davids son, en väntad befriare, en krigarkung som skulle upprätta en politiskt självständig stat.

³⁰ 2 Mos. 4:22; Jer. 31:9, 20; Hos. 11:1; 2 Sam. 7:14; Psalt. 2:7; 89:26–27; jfr Salomos Vishet 2:18 och *Salomos Psalmer* 17:28–30.

³¹ *mTaan* 3:8; *bTaan* 24b; *bHag* 15b. Se Geza Vermes, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels* (2 utg., 5 tryck.; London: SCM, 1994 [1973]) 206–210.

³² 4Q246; se Johannes Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran: Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* (WUNT 2:104; Tübingen: Mohr, 1998) 128–170.

³³ För en diskussion om Gudssonsbegreppets förankring i judisk tradition, se t.ex. Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) 101–108.

³⁴ Jfr James D. G. Dunn, *Christology in the Making*, 12–64.

Att detta var den mest inflytelserika föreställningen finns ingen anledning att betvivla.³⁶ Några av Psaltarens kungapsalmer tolkades messianskt, t.ex. Ps. 2, där Gud kallar Israels kung för sin son, som ska få folken som egen-dom och krossa dem som lerkärl med en spira av järn, eller Ps. 110, där kungen ska sitta på Guds högra sida och fienden läggas under hans fötter. I Jesajas bok möter vi förväntningar på ett skott ur Jishajs rot, dvs. en ny kung av Davids ätt. Förhoppningen upprepas av Jeremia, och Sakarjas bok verkar till en början mena att denna messiasförväntan finner sin uppfyllelse i härskaren Serubbabel och översteprästen Josua, som delar tronen.³⁷

Hos Sakarja möter vi en dubbel messiasföreställning som vid första anblick kan verka underlig. Den blir tydlig i några texter från Qumran, där två framtida messiasgestalter omnämns: Israels och Arons smorda, dvs. en konungslig, davidisk messias och en prästerlig, levitisk. Tanken är inte så dum som den kan verka, för messias betyder ju den smorde, och både präster och kungar invigdes genom att smörjas. Men det fanns en kategori till som kunde invigas på detta sätt, och ibland kallas för Guds smorda, nämligen profeterna. Mycket riktigt nämner också den s.k. Församlingsregeln (IQS) från Qumran tre framtida gestalter, varav den tredje är en profet.³⁸

³⁵ Ett växande antal forskare menar idag att Jesu fängslande och avrättning hade mer att göra med att makteliten (romarna och de ledande prästfamiljerna) uppfattade honom som ett hot, än med konflikter kring lagtolkning; fariséerna nämns knappast i samband med de sista dagarnas händelser. Notera inte minst Pilatus anslag: «judarnas konung». Jfr Gerd Theissen & Anette Merz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide* (Minneapolis: Fortress, 1998 [1996]) 455–469.

³⁶ Jfr John J. Collins, «Jesus and the Messiahs of Israel» i *Geschichte – Tradition – Reflexion*, 287–302.

³⁷ Jes. 11; Jer. 23:5f; 30:9; 33:14ff; Sak. 3:8; 4, spec. 4:14; 6:10–14. Vissa diskrepanser i Sak. 6 (jfr 3:8; 4:8–10) tyder på att utsagan i kap. 6 från början gällde Serubbabel, men kom att tillämpas på Josua, kanske för att Serubbabel inte visade sig uppfylla förhoppningarna.

³⁸ IQS 9:10–11 talar om att noggrant följa bestämmelserna fram till ankomsten av profeten och Arons

Smörjelse förknippades sedan gammal tid med andemeddelelse, kanske på grund av smörjelseoljans aromatiska doft.³⁹ I berättelsen om hur Samuel smörjer David till kung sägs att Herrens ande föll över David och sedan alltid var med honom.⁴⁰ Profeterna i synnerhet betraktades som andefyllda, och anden förknippades med smörjelsen. Detta är tydligt när det gäller profetgestalten i Jes. 61 som anspelas på i flera evangelieberättelser: «Herren Guds ande fyller mig, ty Herren har smort mig. Han har sänt mig att frambära glädjebud till de betryckta, och ge de förkrossade bot, att förkunna frihet för de fångna, befrielse för de fjättrade...»⁴¹

Denna text anspelas på i 4Q521, ett Qumranfragment som inleds med att himlarna och jorden ska lyssna till Guds smorde. Texten verkar handla om Guds framtida ingripande genom en messiasgestalt, men ingenting säger att det handlar om en davidisk konungslig messias, utan det verkar snarare handla om en smord profet.⁴²

Johannes Zimmermann, som i en 500 sidor tjock avhandling petat sig igenom varenda tänkbar messiansk text i Qumranlitteraturen, påpekar att även om den konventionella bilden av Messias som en krigarkung, vars seger över folken inleder den eviga fredens tidsålder, var mycket

respektive Israels Messias. Smörjande av profeter beskrivs visserligen sällan i GT, endast i 1 Kon. 19:16, där Elia uppmanas smörja Elisha. Jfr emellertid Jes. 61:1, där profeten beskriver sig som smord och Ps. 105:15 = 1 Krön. 16:22, där profeter och smorda nämns i en typisk parallellism. Jfr också Syr. 48:8 samt CD 2:12; 6:1, där profeter betecknas som smorda. Se vidare John J. Collins, «Jesus and the Messiah», 296–297; Johannes Zimmermann, *Messianische Texte*, 312–314.

³⁹ Se 2 Mos. 30:22ff; 1 Sam. 16:13. Jfr nytestamentligt språkbruk (Apg. 10:38; 2 Kor. 1:21–22; 1 Joh. 2:20, 27 — jfr vad som sägs om Parakleten i Jesu avskedstal i Joh. ev.); Johannes Zimmermann, *Messianische Texte*, 313.

⁴⁰ 1 Sam. 16:13.

⁴¹ Jes. 61:1; jfr Mt. 11:4–5 // Lk. 7:22; Lk. 4:18–19.

⁴² John J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (New York: Doubleday, 1995) 117–122; «Jesus and the Messiah», 296–298.

utbredd på Jesu tid, så är det inte den enda uppfattningen. Föreställningar om prästerliga och profetiska messiasgestalter — dvs. smorde — som Qumrantexterna omvittnar, var varken delar av ett fast system eller begränsade till Qumransekten eller Esséerna. Flera av texterna representerar en bredare judisk tradition, och visar att messianska föreställningar på Jesu tid kunde variera ganska mycket. Vi kan helt enkelt inte tala om ett fast utmejslat Messiasbegrepp.⁴³

En smord eskatologisk profet

Det är alltså fullt möjligt att Jesus, mot bakgrund av sin verksamhet och sina gärningar, av sin judiska samtid kunde betraktas som en messias, dvs. en Guds smorde, i *profetisk* bemärkelse.⁴⁴ Som en rättfärdig profet, utvald av Gud och utsänd för en speciell uppgift, kunde han också, mot bakgrund av sin speciella relation till Gud, kallas för gudsson. Dessa benämningar som blir de mest framträdande i den tidiga kyrkan, visar sig alltså rymmas helt och hållet inom den judiska miljön och det judiska tänkandet på Jesu tid. Det är inte nödvändigt att förpassa dessa benämningar till tiden efter påsk. Däremot förändras innebörden och benämningarna utvecklas med tiden till att förmedla något ganska annorlunda än vad de från början gjorde.

Bilden av Jesus som Guds smorde profet stämmer väl överens med flera forskares rekonstruktioner av den historiske Jesus. Många menar att Jesus sågs som, och även såg sig själv som, en eskatologisk profet, dvs. en budbärare utsänd av Gud i den sista tiden, för att förkunna och gestalta Guds ingripande och gudsriket

⁴³ Johannes Zimmermann, *Messianische Texte*, 448, 452–453, 458–469; ur ett delvis annat perspektiv, jfr Richard A. Horsley, «'Like One of the Prophets of Old': Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus» i *Catholic Biblical Quarterly* 47 (1985) 435–463, spec. 454; se redan t.ex. Marinus de Jonge, «The Use of the Word 'Anointed' in the Time of Jesus» i *Novum Testamentum* 8 (1966) 132–148. Jfr också flera av artiklarna i *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (red. James H. Charlesworth; Minneapolis: Fortress, 1992).

⁴⁴ John J. Collins, «The Works of the Messiah» i *Dead Sea Discoveries* 1 (1994) 98–112.

ankomst. Som Guds (siste) utsände stod han i en tradition av en lång rad judiska profetgestalter genom tiderna.⁴⁵

Av dessa utmärkte sig Mose och Elia, bl.a. genom att de omvänt folket till sann gudstillbedjan och genom omständigheter kring deras bortgång. Till bägge dessa gestalter knöts förväntningar om att de skulle återkomma, eller följas av någon i deras efterföljd. Grunden för dessa förväntningar var explicita utsagor i bibeltexterna. I 5 Mosebok säger Gud till Mose:

Jag skall låta en profet lik dig träda fram ur deras bröders led. Jag skall lägga mina ord i hans mun, och han skall förkunna för dem allt vad jag befäler honom.⁴⁶

Och enligt de sista raderna i Malakis bok säger Gud:

Se, jag sänder profeten Elia till er innan Herrens stora och fruktansvärda dag kommer. Han skall vända fädernas hjärtan till barnen och barnens hjärtan till fäderna, så att jag inte viger landet åt förintelse då jag kommer.⁴⁷

Denna typ av föreställningar fördes vidare. Redan i Jeremias bok finner vi ett eko från 5 Mosebok. Jeremias kallelse framställs i inledningen i termer som påminner om profeten lik Mose.⁴⁸ Hesekiel med sina tempelinstruktioner har en Mose-lik funktion. Deutero-Jesajas lidande tjänare har också tolkats som en profetisk Mose-liknande gestalt.⁴⁹ Eftersom Mose kan stå som paradigm för många efterföljande profeter är det ganska naturligt om han, i somliga kretsar, får stå modell för en kommande gestalt. Visserligen finns knappast några spår av en kommande

profet lik Mose i senare rabbiniska texter, men det kan mycket väl bero på att denna föreställning kom att få betydelse bland de hatade Samaritanerna, och därför undveks av rabbinerna. Samaritanernas Tora dubblerade utsagan från 5 Mos. 18.⁵⁰ Bland texterna från Qumran finns såväl citat av denna utsaga, som diverse anspelningar på en Mose-lik profet.⁵¹ Filon från Alexandria anspelar också på denna text.⁵² Föreställningen om en eskatologisk profet lik Mose var alltså aktuell i judendomen på Jesu tid, även om det är oklart hur utbredd den var.

Förväntningarna på en Elia-liknande gestalt är tydligt belagda, även om många rabbiniska texter, liksom vissa apokalyptiska skrifter, som ofta hänvisas till är sena och knappast kan användas som belägg för Jesu tid. Men det finns andra texter. Redan Jesus Syraks vishet upprepar Malakis förväntan. Om Elia, «den glödande profeten», sägs: «Du är bestämd för den tiden, står det skrivet, då du skall mildra vreden innan den blossar upp och vända fädernas hjärta till hans son och återupprätta Jakobs stammar.»⁵³ Den återvändande Elia nämns explicit i ett fragment från Qumran och anspelas på i andra.⁵⁴

En kommande profet, en Guds budbärare, smord till sitt uppdrag, är alltså en av de föreställningar som väcker folks förväntan på Jesu

⁴⁵ Jfr t.ex. Ed P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus* (London: Penguin, 1993); Marinus de Jonge, *God's Final Envoy: Early Christology and Jesus' Own View of His Mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); Dale C. Allison, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet* (Minneapolis: Fortress, 1998); Bart D. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

⁴⁶ 5 Mos. 18:18.

⁴⁷ Mal. 4:4–6.

⁴⁸ Jer. 1:7, 9.

⁴⁹ Jfr Aage Bentzen, *Messias, Moses redivivus. Menschensohn: Skizzen zum Thema Weissagung und Erfüllung* (Zürich: Zwingli-Verlag, 1948); Ferdinand Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, 356–371; för en uttömmande genomgång av hur Mose fungerat som paradigm eller typ för judiska och kristna gestalter, se Dale C. Allison, Jr., *The New Moses: A Matthean Typology* (Minneapolis: Fortress, 1993) 11–134.

⁵⁰ Den återfinns även som avslutning på de tio budorden. Jfr Marie-Émile Boismard, *Moses or Jesus: An Essay in Johannine Christology* (BETL 84A; Leuven: University Press, 1993) 3–4, jfr 30–41. För ytterligare diskussion kring Samaritanernas Mose-förväntningar, se Wayne A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (Leiden: Brill, 1967) 216–257.

⁵¹ 4Q175. Jfr «lagutläggaren» i 4Q174; CD 6:7; 7:18.

⁵² *De specialibus legibus* 1:65.

⁵³ Syr. 48:1, 10.

⁵⁴ 4Q558; jfr 4Q521 2 iii; 11Q13. Johannes Zimmermann, *Messianische Texte*, 413–415.

tid. Vi ser spår av sådana förväntningar i evangelierna, och den kommande profetgestalten kunde identifieras med Mose, med Elia, eller med någon annan figur. Med tanke på judendomens mångfald av riktningar och tolkningar, samt att dessa föreställningar inte var utvecklade till sammanhängande system, så är det rimligt att anta att associationerna kunde blandas. Inte minst texterna från Qumran visar att profetiska messiasföreställningar kunde kombineras med, eller leva vid sidan av, prästerliga och konungliga, samt att bilderna av en kommande, smord profetgestalt kunde hämta näring både från Mose- och Eliatraditioner.

Jesus som eskatologisk profet i evangelierna

Vilka tecken kan vi finna i de nytestamentliga texterna på att Jesus betraktades som en eskatologisk profet i Moses och Elias fotspår? Vilka Jesusbilder kan vi spåra, framför allt i evangelierna, bakom de traditionella kristologiska tolkningarna av Jesus som Messias och Guds Son?

I de synoptiska evangeliernas berättelse om Herodes Antipas identifikation av Jesus, liksom i berättelsen om Petrus bekännelse vid Caesarea Filippi, kommer folkliga föreställningar upp till ytan.⁵⁵ Jesus föreslås vara Johannes Döparen som återuppstått från de döda, alternativt Elia (hos Matteus även Jeremia) eller någon av de andra profeterna. Den kristologiska poängen i Markus berättelse, som övertas av Matteus och Lukas, är Petrus bekännelse av Jesus som Messias. Berättelsen kommer på så sätt att ge stöd för kyrkans Kristusbekännelse. Profetidentifikationerna verkar falla bort.

Samtidigt innehåller samtliga evangelier uppgifter om att människor betraktade Jesus som en profet och att han själv betraktade sig som en sådan.⁵⁶ Den skarpa åtskillnad mellan *en profet* och *profeten* som somliga forskare velat göra är

⁵⁵ Mk. 6:14–16 // Lk. 9:7–9 (Mt. parallell, 14:1–2, nämner här enbart en återuppstånden Johannes Döparen som tänkbar identifikation av Jesus); Mk. 8:27–30 // Mt. 16:13–16, 20 // Lk. 9:18–21 // Jh. 6:66–69.

⁵⁶ Jfr Mk. 6:4 // Mt. 13:57; Mt. 21:46; Lk. 7:16; 13:33; 24:19; Jh. 4:19, 44; 9:17.

tevsam.⁵⁷ De uppgifter vi har från framför allt Josefus om någotsånär samtida profetgestalter som ledde rörelser (Judas från Galileen, Teudas, «egyptiern» och den samariske ledaren på Geris-sim) visar på drag som tydligt anknyter till Mosetraditionen, och handlar om eskatologiska återuppreparanden av ökentidens underverk, eller återupptäckande av tempelkärnen som Mose gömt.⁵⁸ De var alltså handlande profeter som ledde rörelser, inte siare eller orakel. Deras förebilder hämtades från den mosaiska tiden och deras föregångare var profeter som Elia och Elisha.⁵⁹ En profet på Jesu tid var alltså i praktiken en eskatologisk, handlande gestalt, en lik Mose eller Elia.

Trots att evangeliernas kristologi inte på ytan utvecklar identifikationen av Jesus som den eskatologiska profeten, så genomsyras de ändå av detta perspektiv. I Markusevangeliets berättelser ges Jesus Elia-lik drag. Som Elia lever han en period i ödemarken och betjänas av vilda djur och han uppväcker ett dött barn, Jairus dotter.⁶⁰ Dessutom liknar han Elias efterträdare Elisha genom botandet av en spetälsk och ett brödunder.⁶¹ Uppväckandet av ett dött barn finns också i Elisha-berättelsen.⁶² Det är inte självklart att Elia- och Elishatraditionerna kan

⁵⁷ Oscar Cullmanns försök till åtskillnad i *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr, 1957) 29–42 förutsätter en mycket klar åtskillnad mellan ett allmänt profetbegrepp och en tydligt definierad gestalt, den eskatologiske profeten, som knappast överensstämmer med de flytande profetförväntningar som avspeglas i texterna. Jfr Robert Millers analys av hur Lukas framställer såväl Johannes Döparen som Jesus med bilder från Elia-berättelsen, samtidigt som Jesus skildras både i likhet med och i kontrast till Elia. Dessutom används Elia- och Elisha-anspelningar för att framhäva Jesu Mose-lik drag («Elijah, John, and Jesus in the Gospel of Luke» i *New Testament Studies* 34 (1988) 611–622).

⁵⁸ *Ant.* 18:4–10, 85–87; 20:97–98; 20:169–172; *Bell.* 2:261–263; jfr Apg. 5:36–37, där Lukas visserligen tar miste på den kronologiska ordningsföljden.

⁵⁹ Richard A. Horsley, «Like One of the Prophets», 460–463.

⁶⁰ Mk. 1:13; 5:21–24, 35–43.

⁶¹ 1:40–45; 6:30–44.

⁶² Jfr 1 Kung. 17:1–6, 17–24; 2 Kung. 4:18–37, 42–44; 5:1–19.

«samköras», men de överlappar varandra, och redan Elisha kan betraktas som en slags *Elia Redivivus*, med tanke på att han sägs erhålla en dubbel lott av Elias ande.⁶³

Under ytan finns alltså rester av en profet-lik Jesusbild i Markus berättelser. Detta är uppenbart t.ex. i dubbelberättelsen om kvinnan med blödningar och Jairus dotter, där Markus genom berättelsens konstruktion uppmanar till en orädd tro (5:36b) som anknyter till evangeliets inledning (1:15) och utmanar läsaren/åhöraren till tro på den uppståndne Jesus som Kristus.⁶⁴ Men denna kristologi som framträder genom Markus redaktion av materialet har inte suddat ut den underliggande bilden av Jesus som profet i Elias och Elishas efterföljd.⁶⁵

Matteus väljer att på ett tydligare sätt mörka resterna av en Elia-kristologi i övertaget material. Istället framställer han Jesus som en ny Mose, genom strukturen med fem tal, som inleds med Bergspredikan där Jesus, likt Mose, går upp på ett berg, och meddelar folket sin undervisning. Jesus skildras i Matteusevangeliet som en laglärare och uttolkare överlägsen sina samtida konkurrenter, en profet lik Mose.⁶⁶

Lukas har förstärkt de profetiska dragen i skildringen av Jesus, och framställer Jesus konsekvent som profet, oftast i Elias efterföljd.⁶⁷ Förutom det material han övertar från Markus finner vi utsagan om att ingen blir profet i sin hemstad, som följs av en berättelse om profeterna Elia och Elisa (Lk. 4:24–27). Beskriv-

ningen av hur Jesus uppväcker änkans son i Nain (Lk. 7:11–17) är inte bara full av allusioner till berättelsen om Elia och änkan i Sarefat (1 Kung 17:7–24), utan citerar t.o.m. texten.⁶⁸ Folkets respons är en bekännelse av Jesus som en stor profet. Vidare kallar Lukas Jesu död för ett «upptagande till himlen»⁶⁹ och i den efterföljande berättelsen står Jesus i ett motsatsförhållande till Elia och bifaller inte lärjungarnas önskan om eld från himlen.⁷⁰ Berättelsen antyder att Jesu anhängare såg honom som en eskatologisk profet som skulle ta Elias roll.⁷¹

Synen på Jesus som profet i Moses och Elias efterföljd illustreras också av berättelsen om den visionära upplevelsen på förklaringsberget,⁷² där ett möte mellan Jesus och de två föregångarna skildras. Här skiljer sig Lukas version genom kommentaren att de tre samtalade om Jesu uttåg, *exodos* — en tydlig vink om att Mosetraditionen ligger till grund för Jesu profetiska handlande.

Vänder vi oss till Johannesevangeliet ser vi att Jesus uttryckligen kallas inte bara för profet,⁷³ utan också för den kommande *Profeten*.⁷⁴ Vi ser också åtskilliga paralleller både till Elia och till Mose. Precis som hos Markus reflekteras flera av Elias underverk i Johannesevangeliets underberättelser. Jesu förvandling av vatten till vin anknyter till Elias mjöl- och oljeunder i Sarefat. Botandet av hövitsmannens son har likheter med Elias uppväckande av änkans son. Jesu brödunder har tematiska och språkliga lik-

⁶³ 2 Kung. 2:9. Jfr J. Louis Martyn, «We have found Elijah» i *Jews, Greeks and Christians* (red. Robert Hamerton-Kelly och Robin Scroggs; Leiden: Brill, 1976) 181–219, spec. 192–194; n.26.

⁶⁴ Jfr kontrasten mellan den blödande kvinnans tro (Mk. 5:34) och kvinnornas skrämde respons vid graven (16:8).

⁶⁵ Thomas Kazen, *Jesus and Purity*, 172–174.

⁶⁶ Se t.ex. Jack Dean Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom* (Philadelphia: Fortress, 1975); William D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge: University Press, 1963); Dale C. Allison, *The New Moses*.

⁶⁷ Joseph G. Kelly, «Lucan Christology and the Jewish-Christian Dialogue» i *Journal of Ecumenical Studies* 21 (1984) 688–708. Man kan tycka att Kelly stundtals läser ut mer ur texterna än vad som är befoगत, men huvudlinjen är otvetydig.

⁶⁸ Profeten kommer till stadsporten, han möter en änka, ger hennes son liv och ger honom tillbaka till modern. 3 Kung. (LXX) 17:23 respektive Lk. 7:15 lyder: *kai edöken auton/auto tēi mētri autou* (jfr Lk. 9:42!). Joseph A. Fitzmyer *The Gospel According to Luke* (New York: Doubleday, 1981) 656, 659; Joseph G. Kelly, «Lucan Christology», 697; C. F. Evans, *Saint Luke* (London: SCM, 1990) 346.

⁶⁹ 9:51 *analēmpsis*. Jfr Lukas språkbruk i berättelsen om Jesu himmelsfärd (Apg. 1:2, 11, 22); Joseph G. Kelly, «Lucan Christology», 700.

⁷⁰ Jfr 2 Kung. 1:10, 12

⁷¹ En ytterligare allusion till Elia-berättelsen finns i Lk. 11: 57–62, där Jesus visar sig ställa striktare krav på sina efterföljare än vad Elia gjorde på Elisha.

⁷² Mk. 2:2–8 // Mt. 17:1–8 // Lk. 9:28–36.

⁷³ Jh. 4:19; 9:17.

⁷⁴ Jh. 6:14; 7:40; 7:52 (enligt P⁶⁶).

heter med Elishas brödunder.⁷⁵ Helandet av den blindfödde innehåller ett liknande tvagningsmoment som berättelsen om Naaman. Slutligen har Jesu bön vid Lasaros uppväckande vissa likheter med Elias bön på Karmel.⁷⁶ Samtidigt är anspelningarna på Mose minst lika tydliga. Även om utsagan i 5 Mos. 18 aldrig citeras så finns tydliga anspelningar på den.⁷⁷ Filippus ord till Natanael om «honom som det står om i Moses lag» anspelar rimligtvis på profeten lik Mose.⁷⁸ Precis som Mose så gör Jesus «tecken», vars uppgift är att visa att han är sänd av Gud, och som profeten lik Mose så talar Jesus det som Gud har befallt honom.⁷⁹ Underberättelserna är fulla av symbolik för Mose lag: stenkrukor för reningsceremonier, Betesda badets fem pelargångar, brödet från himlen, världens ljus. I alla dessa berättelser framställs Jesus som överlägsen Mose lag.

Denna övergripande framställning av Jesu underverk och undervisning som överlägsen Mose lag, dvs. den judiska religionen, hör till ett sent stadium då de kristna distanserat både sig själva och Jesus från judendomen. Men precis som hos Markus finns det anledning att tro att Johannesevangeliets underberättelser levtt ett liv på ett långt tidigare stadium. Och det verkar som att vissa av dessa underberättelser, på ett liknande sätt som somliga av Markusevangeliets underliggande underberättelser, på ett tidigt stadium har speglat en bild av Jesus som den kommande profeten, lik Elia och/eller Mose.⁸⁰

Johannes Döparen som Elia-gestalt

En helt naturlig invändning vid denna punkt är: betraktas inte Johannes Döparen som en Elia-

gestalt i Nya testamentets texter? Jo, det är riktigt, men frågan är inte så enkel. Identifikationen av Döparen som Elia hänger ganska löst. Den tydligaste texten (Mk. 9:11–13) kan mycket väl läsas som att Elia identifieras med människosonen. Det som komplicerar denna tolkning är v.13, som antyder att Elia inte bara har kommit (vilket skulle kunna referera till Jesus), utan också att «de har gjort med honom som de ville». Enbart denna sista fras pekar på en identifikation av Elia med Döparen, men den kan betraktas som Markusredaktion.⁸¹

⁸⁰ Jh. 6:14; Jfr Louis Martyn, «We have found Elijah», 195–196. Det bör noteras att samtliga Johanniska underberättelser med Elia-liknande drag ligger inom ramen för det material som av många forskare betraktas som tidigt källmaterial (vare sig man ger det beteckningen *Semeia-Quelle* eller ej). Detta kan jämföras med de observationer vi gjort beträffande Markusevangeliets användning av Elia-tematik, där en underliggande profet-kristologi kan spåras i det förmarkinska källmaterialet.

En intressant, om än spekulativ, rekonstruktion av Jh. 1:40–47 föreslås av Martyn, och motsvaras av Döparens trefaldiga förnekande av de kristologiska titlarna Messias, Elia och Profeten. Många har noterat asymmetrin i skildringen av hur Andreas, Simon, Filippus och Natanael kallas. Verserna 41–42 respektive 45–47 korresponderar med varandra till sin struktur. Andreas finner Simon om vittnar om att «vi har funnit Messias», medan Filippus finner Natanael och vittnar om att «vi har funnit honom som det står om i Moses lag», dvs. Profeten. Men vem är det som finner Filippus? Vers 43a saknar explicit subjekt, men skulle kunna konstrueras som att Simon finner Filippus. I så fall fattas några rader, som rimligtvis borde innehålla Simons vittnesmål om att «vi har funnit Elia» (202–208). Detta skulle ge de första lärjungarnas bekännelser exakt samma struktur som Döparens förnekanden. Det är inte Döparen som är vare sig Messias, Elia eller Profeten, utan lärjungarna finner samtliga gestalter i Jesus från Nasaret.

Om denna rekonstruktion stämmer, skulle Johannesevangeliets källmaterial innehålla en *explicit* identifikation av Jesus som Elia. Det är emellertid vanskligt att bygga resonemang på text som ingen sett. Men även utan denna rekonstruktion ger Johannesevangeliet belägg för existensen av en grundläggande profet-kristologi, bland Jesu anhängare, på ett mycket tidigt stadium, där Elia tillsammans med Mosegestalten var det mest betydelsefulla paradigmat.

⁷⁵ T.ex. «kornbröd» (*artous krithinous*) i Jh. 6:9, jfr 2 Kung. 4:42 (LXX: 4 Kung.).

⁷⁶ För diskussion och referenser, se Louis Martyn, «We have found Elijah», 190–195.

⁷⁷ Jh. 7: 14–18; 12:48–50; Wayne A. Meeks, *The Prophet-King*, 45–47; jfr Marie-Émile Boismard, *Moses or Jesus*, 10–23 för denna och andra Mosesallusioner.

⁷⁸ Jh. 1:45.

⁷⁹ Jh. 8:28; 12:49. Se Marie-Émile Boismard, *Moses or Jesus*, 10–18, 62–65.

I Matteus version (Mt. 17:9–13) görs däremot uttrycklig åtskillnad mellan Elia och människosonen, och dessutom infogas en tydlig redaktionell kommentar: «Då förstod lärjungarna att han talade om Johannes Döparen.» Matteus är också den ende som låter Jesus uttryckligen identifiera Döparen med Elia (11:14).⁸² Matteus hållning är begriplig utifrån evangeliets sammanhang. De ständigt återkommande referenserna till döparlärjungar och döpartraditioner skvallrar om en situation där Döparens rörelse var allvarliga konkurrenter. I ett sådant läge blir det extra viktigt att fixera hierarkin och vara tydlig med definitionerna.

Lukas har tvärtom tonat ner Döparens Elia-identitet. Faktum är att han aldrig uttryckligen identifierar Döparen med Elia.⁸³ Han citerar inte Malaki-profetian och Johannes Elia-liknande klädsel beskrivs inte. Lukas beskriver inte Jesus som döparlärjunge, och skildrar Jesu dop så att Johannes aldrig nämns som den agerande.⁸⁴

I Johannesevangeliet förnekar Döparen uttryckligen att han är vare sig Messias, Elia eller Profeten, utan han är bara en röst som ropar i öknen.⁸⁵ Är detta ett sätt av författaren att

⁸¹ För en utförligare diskussion av denna tradition, med förslag på ömsesidig påverkan mellan Matteus och Markus versioner, se Justin Taylor, «The Coming of Elijah, Mt. 17, 10–13 and Mk. 9, 11–13: The Development of the Texts» i *Revue Biblique* 98 (1991) 107–119.

⁸² *autos estin Elias ho mellōn erchesthai*. Man kan spekulera i om inte detta är en variant av det mer indefinita logion som finns i Mk. 9:13 // Mt. 17:12 (Jag säger er att Elia [Mt.: redan] har kommit [Mk.: *elēluthen*; Mt.: *ēlthen*])? Men det kan också tänkas vara Q-material som Lukas väljer bort (Jfr Lk. 7:24–28; se nedan).

⁸³ Visserligen inkluderar Lukas Jesusordet från Q (Lk. 7:27 // Mt. 11:10) som identifierar Döparen med budbäraren i Mal. 3:1, vilken förmodligen är samma gestalt som den kommande Elia några verser senare. När det gäller anspelningen på samma text i Sakarias lovsång (Lk. 1:76) måste man fråga sig om inte denna hymn från början var ägnad Jesus snarare än Döparen? Jfr John A. T. Robinson, «Elijah, John and Jesus: An Essay in Detection» i *New Testament Studies* 4 (1958) 278–281.

⁸⁴ Lagg märke till Lukas «förtida avveckling» av Döparen (3:19–20) innan Jesu dop skildras (3:21–22).

⁸⁵ Jh. 1:20–21.

«degradera» Döparen genom att fränkänna honom alla de identifikationer som skulle kunna vara möjliga i det historiska sammanhanget, eller speglar alla tre identifikationerna tidigkristna Jesusbilder och reserverades därför för Jesus? Eftersom den synoptiska traditionens identifiering av Döparen som Elia är lite vinglig kan man undra om Johannesevangeliets uppgifter om Döparens självbild kanske har historisk botten.⁸⁶

Till Nya testamentets skildring av Johannes Döparen hör dessutom bilden av honom som Messias föregångare. Närmare granskning visar emellertid att detta är en föreställning som uppkommer i den tidiga kyrkan. Elia-gestalten i biblisk och judisk tradition förbereder folket för Guds ingripande, men kopplingen till Messias dyker upp i rabbiniska texter först långt efter Jesu tid.⁸⁷

Konturerna av en Jesusbild

Bakom den traditionella kristologiska skissen där Johannes Döparen är den profetiske förelöparen Elia och Jesus den davidiske konungen Messias, kan vi alltså se konturerna av en Jesusbild som bygger på föreställningar om den eskatologiske profeten, Guds smorde, med rötter i judiska föreställningar om Elia och Mose. Profetens uppgift var att förbereda folket för Herrens dag, bana väg för Gud genom att visa på Guds vilja, förkunna rätten och vända människor till varandra, och på så sätt återupprätta folket och rädda det från undergång. Profetens kännemärke var anden som förknippades just med smörjelsen. Därför kunde också bilden av den andesmorde profeten i Jes 61 införlivas i föreställningarna om den eskatologiske profeten, vilket vi ser tydliga spår av både i Qumrantexter och i diverse evangelieberättelser.⁸⁸

⁸⁶ Detta menar bl.a. John A. T. Robinson, «Elijah, John and Jesus,» 265f.

⁸⁷ För argument och referenser, se Morris M. Faierstein, «Why Do the Scribes Say that Elijah Must Come First» i *Journal of Biblical Literature* 100 (1981) 75–86.

⁸⁸ 4Q521 2 ii + 4; 11Q13; Mk. 8:27–30 // Mt. 16:13–16, 20 // Lk. 9:18–21; Mt. 11:5 // 7:22; Lk. 4:16–30.

I några fragment från Qumran kopplas också förföljelse och lidande samman med smorda gestalter.⁸⁹ Texterna är svårtydda och verkar snarare anknyta till en prästerlig än en profetisk messiasfigur. Somliga forskare vill se anspelningar i dessa texter på Herrens lidande tjänare från Jes 50 och 52–53.⁹⁰ Detta är högst osäkert och förblir spekulationer;⁹¹ däremot var lidande och förföljelse under alla omständigheter nära förknippat med profetrollen som sådan. De flesta av Gamla testamentets orakelprofeter, liksom de eskatologiska profeter vi känner till från historien närmast Jesu egen tid, verkar ha råkat illa ut. Det krävdes inga påskhändelser eller kristen profetietolkning för att förknippa en eskatologisk profetroll med risk för lidande och martyrskap. Även om det är mycket tveksamt om Jesajas sånger om Herrens tjänare tolkades individuellt och messianskt på Jesu tid, så skulle det vara svårt att på sikt låta bli att relatera en ifrågasatt och motarbetad eskatologisk profetgestalt till dessa texter. Inte minst som profeterna i allmänhet envetet benämns som Guds tjänare i Gamla testamentet,⁹² och föregångarna, «Herrens tjänare» Mose, och profeten Elia, hade förföljts och på grund av omständigheterna erbjudit sina liv respektive önskat sig döden.⁹³

Dessutom kunde, som vi tidigare nämnt, inte bara folket, eller kungen, utan också den enskilde rättfärdige, kallas Guds son, i ett judiskt sammanhang, utan att detta förknippades med gudomlighet eller stod i motsättning till monoteismen.⁹⁴

Vad jag försöker säga är att bilden av Jesus som en smord profet, dvs. gudsríkets eskatolo-

giska budbärare, en Guds andefyllda tjänare som måste räkna med lidande, ja, kanske martyrskap, och vars uppdrag och gudsrelation kan uttryckas som sonskap, antagligen är den äldsta Jesusbild vi kan finna. På denna grund utvecklas sedan den tidiga kyrkans olika kristologier — och blandas: en konungslig Messias, Guds Son, den lidande tjänaren, som dör för andras skull, uppstår, och snart ska återkomma. På denna grund fortsätter sedan den kristologiska utvecklingen med Kristus som pre-existent himmelshärskare och den andra personen i en treenig gudom.

Jesusbild som bygger på erfarenheten

Vad jag skulle vilja föreslå är att den tidigaste Jesusbilden är mer än en litterär eller teologisk efterkonstruktion; den bygger på människors konkreta erfarenheter av Jesusgestalten, den står i korrespondens med hur de uppfattar tillvaron och världen, och den gör det i mycket högre grad än den kristologi som så småningom utvecklas i alltmer ontologisk riktning. Den kristologi som vi möter t.ex. i konciliernas formuleringar, försöker i första hand definiera Jesu väsen och natur utifrån de filosofiska och teologiska problem som uppstått under läroutvecklingens gång, i friktion med olika mer eller mindre egensinniga kristendomstolkningar och med utgångspunkt i rådande världsbild och filosofi. Denna kristologi är inte i första hand erfarenhetsbaserad, vare sig i snäv eller vid mening, även om den givetvis hänger samman med samtida teologers tolkning av skrifterna och religiösa erfarenheter. Men den bottnar dåligt i tidiga, primära, historiska erfarenheter av Jesus. Nu kan man ju tycka att dessa omöjligen kan vara åtkomliga för senare generationer, men som vi redan sett förmedlar evangelieberättelserna ofta tillräckligt med riktigt gammalt material, visserligen ombrutet och ibland emotsagt av evangelieförfattarens intentioner, men ändå nog för att de allra äldsta Jesusbilderna ska leva vidare, och bilda underlag för sekundära, narrativa erfarenheter av Jesus hos de människor som tar dem till sig.

På vilket sätt kan man då säga att den äldsta Jesusbild som jag skissat bygger på de första kristnas erfarenheter? För det första uppfattade

⁸⁹ 4Q491; 4Q541.

⁹⁰ Johannes Zimmermann, *Messianische Texte*, 276, 306–307; jfr Israel Knohl, *The Messiah before Jesus: The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000) 75–86, vars historiska detaljrekonstruktioner dock är alltför vidlyftiga och spekulativa.

⁹¹ Observera John J. Collins skepsis, «Jesus and the Messiahs», 290–292.

⁹² 2 Kung. 17:13; 17:23; 21:10; 24:2; Esr. 9:11; Jer. 7:25; 25:4; 26:5; 29:19; 35:15; 44:4; Dan. 9:6; 9:10; Am. 3:7; Sak. 1:6.

⁹³ 2 Mos. 32:32; 5 Mos. 34:5; 1 Kung. 19:4.

⁹⁴ 2 Mos. 4:23; 2 Sam. 7:14; 1 Krön. 17:13; 22:10; Ps. 2:7; Vish. 2:18; 18:13; Syr. 4:10.

de honom som eskatologisk profet, och den rollen var begriplig. Han liknade Johannes Döparen som de kände till, genom att han manade till omvändelse och rättfärdigt handlande med anledning av det inbrytande gudsriket. De upplevde honom som smord, fylld av Guds ande, genom att människor blev hjälpta och botade av honom, vilket gick utöver vad de kände från Döparens verksamhet, men ingick i deras föreställningsvärld. Dessutom var hans måltidsgemenskap meningsfull i sitt sammanhang för dem, både som uttryck för gudsrikets delande och gemenskap och som uttryck för mänsklig försoning och öppenhet.

För det andra såg de en martyrbereidskap hos Jesus som var en del av den historiska verklighet de hade levt i som folk under lång tid. Risken att råka illa ut på grund av trohet mot det man uppfattade som gudomliga bud var inte alltid för handen, men medvetenheten fanns alltid där. För övrigt var lidanden och umbäranden av olika slag vardagsmat för den fattiga delen av landsbygdsbefolkningen, och Jesu situation var mer eller mindre igenkännbar.

För det tredje verkar den religiösa grundhållning, det gudsförhållande och den bönepraktik som de uppfattade hos Jesus, och som hans sonmedvetande gav uttryck för, ha varit något igenkännbart och upplevts som möjligt för vanliga människor att tillägna sig. Jesus kallade Gud för Far, och verkar ha lärt folk att be med ord som speglade deras konkreta erfarenheter av livets villkor, och framtidsförhoppningar.⁹⁵

I de första kapitlen av Apostlagärningarna finner vi spår av denna Jesusbild och de erfarenheter den bygger på, i de tal som Lukas lägger i Petrus mun. Medan Jesusbilden i Apg. 2 anknyter till den traditionella davidiska Messiasgestalten, så speglar kapitel 3 snarare en mycket tidig profetkristologi. Jesus kallas upprepade gånger för tjänare,⁹⁶ och beskrivs som helig och rättfärdig.⁹⁷ Här finns inga spår av en konungslig Messias, utan Jesus framställs som en smord, eskatologisk profetgestalt, med uttrycklig hänvisning till utsagan i 5 Mos. 18, som t.o.m. citeras.⁹⁸ Att

Gud har uppväckt denne smorde profet, förhårligat honom och ska sända honom från himlen när den tid kommer då allt blir upprättat, är givetvis en kristologisk vidareutveckling som är avhängig av påskens händelser.⁹⁹ Men grundragen i profetkristologin, inklusive uppgiften om att lidandet hör till den smorde profetens villkor, kan utan problem härstamma från Jesu livstid.

Jesusbildens roll för kristen praktik

En fråga som hänger samman med erfarenhetens roll för Jesusbilden och som nämnts tidigare är hur kristologin förhåller sig till kristen praktik. I Apostlagärningarnas tidiga kapitel ser vi att den erfarenhetsbaserade profetkristologi som återspelas i kapitel 3 verkar ligga till grund för de tidigkristnas konkreta handlande. I det allra närmaste sammanhanget möter vi liknande hjälpande och botande handlingar som kännetecknar Jesusbilden. Vidare ser vi hur de tidigkristna för vidare den eskatologiska profetgestaltens uppmaningar till omvändelse, dvs. «att lämna ondskans väg.»¹⁰⁰ I det vidare sammanhanget finner vi åtskilliga exempel på omvändelse i form av rättfärdigt delande, *koinōnia*. Vi finner också måltidsgemenskap, försök att överbygga klyftor mellan grupper av människor, martyrbereidskap och ett intensivt böne- eller gudstjänstliv.¹⁰¹

Det kan verka alltför naivt att hänvisa till Apostlagärningarna, en av Nya testamentets senare skrifter, för spår av den tidigaste erfarenhetsbaserade Jesusbilden. Men Apostlagärningarna innehåller många skikt, och Lukas speglar flera olika tidigkristna kristologier. Den idealbild han tecknar av den tidiga församlingen är givetvis ett önsketänkande. Den fanns inte i verkligheten på hans egen tid, och hade antagligen aldrig funnits. Men det är intressant att alla dessa drag i det som beskrivs som tidigkristen livsföring, kan föras tillbaka på den tidigaste

⁹⁸ Apg. 3:13–26. John A. T. Robinson, «Elijah, John and Jesus».

⁹⁹ Apg. 3:13, 15, 20–21.

¹⁰⁰ Apg. 3:1–10, 19, 26.

¹⁰¹ Apg. 2:42–46; 4:34–35; 4:19–20; 5:41; 7:54–60, osv.

⁹⁵ Se t.ex. «Vår Fader», Mt. 6:9–13 // Lk. 11:1–4. Se även Edward Schillebeeckx, *Jesus*, 257–268.

⁹⁶ Apg. 3:13, 26; jfr lärjungarnas bön i 4:27, 29.

⁹⁷ Apg. 3:14.

eskatologiska profetkristologin, som bygger på människors erfarenhet av Jesusgestalten, och ytterst verkar korrespondera med den historiske Jesus egen praktik.

Om vi är tveksamma till Lukas källvärde kan vi istället vända oss till Paulusbreven, som sannerligen inte skönmålar konkreta situationer, och dessutom behandlar den tid då texterna skrivs. Här möter vi i stort sett samma pusselbitar som delar av tidigkristen praktik: omvändelse och rättfärdigt handlande, måltidsgemenskap och delande, beredskap för förföljelse och lidande, samt en gudsrelation som kommer till uttryck i bönen.

Måltidsgemenskapen var en självklar del av de tidigkristnas liv, och nattvarden, eller Herrens måltid, var en del av detta. Människor med olika etnisk och social bakgrund åt med varann och denna praktik återspeglade på sätt och vis Jesu måltidsgemenskap. Paulus diskuterar det gemensamma ätandet i 1 Kor., och återkommer till frågan flera gånger, inte minst med anledning av de problem detta förorsakar. Ett av dessa problem är inställningen till offerkött, det andra är ordningen, sammanhållningen och delandet. Den indignerade beskrivning som Paulus ger av de kristna gemenskapsmåltiderna i 1 Kor. 11 verkar ligga så långt från Lukas rosenröda idealbild som man bara kan tänka sig, men så säger Paulus också att dessa sammankomster «snarare skadar än gagnar.»¹⁰² Ideal och förebilder är däremot lika; Paulus hänvisar till Jesu sista måltid som mönsterbild för en värdig måltidsgemenskap.¹⁰³ Paulus är visserligen inte känd för att särskilt ofta hänvisa till Jesu handlande, men det är i en diskussion om ätande han ger den direkta uppmaningen: «Ha mig till föredöme liksom jag har Kristus till föredöme.»¹⁰⁴

I frågan om lidandet ställer Paulus likaså fram Jesus som motivationsgrund och förebild, både för sitt eget martyrium och för de kristnas beredskap att utstå mothugg, förföljelser och lidande.¹⁰⁵ Till de kristna i Thessalonike, vars uppoffrande kärlek Paulus berömmar, skriver han: «när ni hade tagit emot ordet följde ni vårt

exempel och därmed Herrens eget under många lidanden, med den glädje som den heliga anden ger.»¹⁰⁶

Också när det gäller delandet, som kanske får sitt tydligaste uttryck hos Paulus i insamlingen till de fattiga i Jerusalem, finner vi hänvisningar till Jesu fattigdom.¹⁰⁷

Slutligen vittnar Paulus brev om en bönepraktik som på många sätt korresponderar med den äldsta Jesusbilden som vi försökt teckna. Mycket skulle kunna sägas om tidigkristen bön och gudstjänst utifrån Paulus brev. Men det räcker med att lyfta fram den syn på sonskap som hänger samman med bilden av Jesus som andesmord profet, dvs. den intima gudsrelation som kommer till uttryck i börens tilltal. Samma förhållningssätt och samma tilltal finner vi hos Paulus, och detta förknippas med de kristnas andeuppfyllelse och sonskap. I Galaterbrevet argumenterar Paulus för de kristnas sonskap; de är Guds söner genom tron på Guds son och har därför Guds sons ande i sina hjärtan, som ropar, dvs. ber, precis som Jesus: Abba! Fader!¹⁰⁸ I Romarbrevet återkommer böneropet, och förknippas också där med anden som förmedlar sonskap, dvs. gör de troende till Guds söner: «ni har fått en ande som ger söners rätt så att vi kan ropa: «Abba! Fader!»»¹⁰⁹ Här kopplas sonskapet dessutom samman med lidandet, såväl Kristi som de kristnas.¹¹⁰

¹⁰⁶ 1 Thess. 1:6.

¹⁰⁷ 2 Kor. 8:9. Här, liksom i den nämnda Filipperbrevstexten, kan man invända att Paulus utgångspunkt är Kristi föruttillvaro, i någon form, som han lämnar för fattigdom och lidande. I så fall vittnar dessa texter om en mer utvecklad kristologi än den vi diskuterar, som fortfarande fungerar som motivationsgrund för tidigkristen praktik. Tolkningen av dessa texter som hänsyftande på Jesu preexistens är dock mycket omtvistad. Jfr Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 118–126 med James D. G. Dunn, *Christology*, 113–128, 176–196; samt *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 266–293. Dunsns tolkning (Paulus kristologi uttrycker ingen tydlig föreställning om Jesu preexistens) hänvisas till av systematiker som t.ex. John Macquarrie, *Jesus Christ in Modern Thought* (London: SCM, 1990) 55–59.

¹⁰⁸ Gal. 3:26–4:7.

¹⁰⁹ Rom. 8:14–15.

¹¹⁰ Rom. 8:17.

¹⁰² 1 Kor. 11:17.

¹⁰³ 1 Kor. 11:23–27.

¹⁰⁴ 1 Kor. 11:1.

¹⁰⁵ 2 Kor. 4:8–11; Fil. 1:27–2:5.

Det som ligger till grund för de tidigkristnas sonskap och bönepraktik är alltså erfarenheterna av Jesu eget sonskap och därmed förknippade bön, och detta sonskap handlade varken om gudomlig identitet eller natur. Det hörde inte till en ontologisk kristologi, utan snarare till den tidiga profetkristologi, där Jesus uppfattades som Guds utsände, Guds andesmorde budbärare, som lever i ett så nära förhållande till Gud att han kan utföra Guds uppdrag och spegla Guds vilja.

Vi har försökt att spåra Jesus bortom de traditionella bilderna och funnit en eskatologisk profetgestalt, förvisso också en bild, som i mycket hög grad bygger på de tidigaste kristnas erfarenheter av den historiske Jesus. Vi har också anat att denna bild och dessa erfarenheter kan förmedlas vidare genom berättelserna, trots de ombrytningar och lager av nya bilder och tolkningar som läggs på och flätas in. Och därför verkar det som om denna tidiga bild och dessa konkreta erfarenheter kan fortsätta att ligga till grund för kristen praktik, dvs. den livsföring och det gudsförhållande som präglar de tidigkristna. De kristologiska tolkningar som tidig «kristopraxi» anknyter till är erfarenhetsbaserade och reflekterar ytterst Jesu egen praktik; de ger uttryck för vad Jesu handlande betydde för tidiga kristna, snarare än vilken ontologisk status de tillskrev honom.

Erfarenheten framför

Så långt har vi rört oss kring erfarenheten bakom kristologin. För frågan om erfarenheten *framför* kristologin krävs mer än vad en exeget kan klara på egen hand, åtminstone med konventionella exegetiska metoder. Den frågan handlar nämligen om vilka Jesusbilder, vilka kristologier, som motsvaras av människors konkreta erfarenheter idag, vare sig vi talar om sekundära, narrativa erfarenheter av Jesusgestalten, förmedlade ge-nom texterna och traditionen, eller om erfarenhet i vid bemärkelse som den referensram och den uppfattning av tillvaron och världen som Jesusbilden behöver korrespondera med. Om primära, historiska erfarenheter av Jesusgestalten kan vi knappast tala, om vi inte möjligen för in ytterligare kategorier, som «litur-

giska» eller mystiska erfarenheter, vilket ligger utanför ramen för denna artikel. Däremot kan, som vi sett, narrativa erfarenheter rymma mer eller mindre av tidiga Jesusbilder.

Frågan om erfarenheten framför kristologin handlar också om vilken typ av kristologi som får genomslag för nutida kristopraxi, dvs. vilka Jesusbilder som motiverar och inspirerar kristna människors praktiska livsföring, etiska val och personliga förhållningssätt till det gudomliga. På vilket sätt är dessa Jesusbilder erfarenhetsrelaterade? Hur korresponderar de med människors upplevelse av tillvaron och av Guds handlande genom Jesus?

För att svara på denna typ av frågor idag behöver man även använda sig av religions-sociologiska metoder. Utan att ha gjort det kan man möjligen gissa sig fram. Och om jag får tilllåta mig att gissa, inte helt utan erfarenhet av människor och deras tro, så föreställer jag mig att den traditionella, ontologiska kristologi som hamnade i fokus för allmänheten under den s.k. «Jesusdebatten» och som så livligt försvaras i många kyrkliga sammanhang, inte spelar så stor roll i *praktiken* för de flesta kristna. Bilder av Jesus som pre-existent, jungfrufödd, gudomlig varelse eller himmelsk regent fungerar inte som huvudsaklig inspiration eller motivation för kristna människors praktiska livsföring. Dessa bilder saknar oftast anknytningspunkter till normala mänskliga erfarenheter av världen och tillvaron, och riskerar därför att bli betydelselösa. Dessutom dominerar de förmodligen inte nutida människors narrativa erfarenheter av Jesusgestalten.¹¹¹

¹¹¹ Här kan det emellertid finnas skillnader mellan olika religiösa traditioner samt mellan aktiva kristna och mer sekulariserade svenskar. Det finns alltså åtskilligt utrymme för forskning på detta område. Jfr Anne-Louise Erikssons forskning beträffande kvinnors Jesusbilder i *Kvinnor talar om Jesus. En bok om feministisk kristologi* (Nora: Nya Doxa, 1999). Eriksson observerar att till förutsättningarna för de intervjuade kvinnornas syn på Jesus som gränsöverskridande verkar höra «*lågkristologiska utgångspunkter*» samt att «*den metafysiska frågan inte tycks särskilt angelägen*». Samtidigt är bilden inte entydig; högkristologiska ansatser saknas inte och relevansen av modern Jesusforskning för de intervjuades Jesusbilder är tveksam (s. 83).

Däremot är bilder av Jesus som lärare, hjälpare, och budbärare mer tillgängliga för de flesta. Hans undervisning kan i många stycken upplevas som relevant och vägledande för den egna etiken; berättelserna om hans underverk kan omtolkas och allegoriseras så att man kan känna sig styrkt och hjälpt av dem; hans måltidsgemenskap och omsorg om de marginaliserade kan tjäna som inspiration för generositet och socialt engagemang. Dessutom kan många identifiera sig med hans lidande och därigenom finna styrka att uthärda. Några kan i viss mån identifiera sig med hans uppdrag, och somliga finner mönster för gudsrelation och böneliv.

Det förefaller mig som om dessa Jesusbilder har ganska mycket med erfarenhet att göra (såväl av tillvaron som av den genom berättelserna förmedlade Jesusgestalten) och att denna erfarenhet *framför* kristologin har åtskilliga likheter med de erfarenheter *bakom* kristologin som vi försökt teckna utifrån det nytestamentliga källmaterialet. Jag tror alltså att det, trots självklara skillnader, finns en stor kontaktyta mellan dessa erfarenhetsbaserade Jesusbilder. Det finns en likhet mellan många nutida Jesusbilder och de allra äldsta, även om de inte tar sig uttryck i samma språk. Något från de allra tidigaste erfarenheterna av Jesusgestalten har förmedlats vidare genom texterna, och det verkar som om människor idag ofta fäster sig vid drag hos den narrativa Jesusgestalten som motsvaras av de äldsta skikten, de som speglar Jesu egen praktik.

I vilken utsträckning detta stämmer återstår att bevisa. Men frågan om vilka Jesusbilder som är betydelsebärande, funktionella, och meningsfulla för kristna idag är viktig. En kristologi som alls inte uppfattas som relevant för kristen praktik är inte bara problematisk, utan kan vara direkt skadlig, eftersom den inte kan fungera som kritiskt korrektiv i etiska frågor.¹¹² De Jesusbilder som anknyter till människors erfarenheter och fungerar vägledande i praktiken kanske inte alltid är de som traditionen och ortodoxin etablerat. Men jag har svårt att se att detta skulle utgöra något problem. Jesus har bibehållit sin betydelse för kristna genom tiderna just därför att de relaterat honom till sina erfarenheter. Erfarenhetsbaserade kristologier är också fortsättningsvis en förutsättning för att Jesusgestalten ska förbli meningsfull och vägledande för kommande generationer.¹¹³

¹¹² Jfr Roger Haight's tre kriterier för kristologin: kopplingen till traditionen, inklusive skriften, begriplighet i dagens värld och betydelse för kristen praktik. *Jesus, Symbol of God*, 47–51. Beträffande etiken säger Haight: «A demand for ethical coherence and credibility means that Jesus must be understood in such a way that he provides an impulse to Christian faith and life that responds to the social ethical crises that face humanity» (50). Jfr 430–431.

¹¹³ Jfr Roger Haight, *Jesus, Symbol of God*, 426.

Summary

This article discusses traces of an early prophet christology in New Testament texts. To what extent was such a christology based on experience and what effects did this have on early Christian practice and ethics? Taking two common designations for Jesus (*Son* and particularly *Messiah/Christ*) as reflecting the earliest images of him, it is argued that Jesus was historically experienced as an anointed eschatological prophet, and that such a christology is expressed in the «christopraxy» of the earliest churches. This is explained by believers relating their own social and religious experiences to historical (primary) experiences of Jesus, through narrative (secondary) experiences, mediated by tradition. It is argued that such an experience-based christology was relevant for early Christians by reflecting what Jesus' own practice rather than his ontological status meant for them. It is suggested that contemporary christologies ought to be similarly experience-based, in order to be relevant to Christian practice and ethics today.