



GÖTEBORGS UNIVERSITET
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Lukas och Rom

En studie av evangelieförfattarens framställning av imperiet och dess folk

Luke and Rome
A Study of the Gospels Authors' Representation of the Empire and its
People

Jonas Sjödin

Termin: Våren 2014

Kurs: RKT145- Examensarbete, 15 hp

Nivå: Kandidat

Handledare: Staffan Olofsson

Abstract

The purpose of this study was to see how Luke depicted the Roman Empire and in particular its people through his gospel. Around the time of the gospels' composition, 70-80 A.D., tensions were high between the Jewish people and their Roman occupants. However, it was during this period of high tension that a small group of Jews distinguished themselves not only by claiming that the promised savior, the Messiah, had arrived but also by including non-Jewish members into their ranks. The stated question is how this group of Christians reasoned both among themselves but also with their surroundings. How did they justify their place among the Romans as a Jewish movement that over time lost more and more of their Jewish heritage? This study concludes that the Gospel of Luke was written as an apology in order to make the Christian movement look innocent in the eyes of the Romans and righteous in the eyes of converts and the Jewish society. He also asserted that moving outside of the Jewish community was not only a possibility, but had been Gods' plan since the beginning. Furthermore, by using Roman individuals as positive role models and both Jewish and Roman leadership as negative ones, Luke shows through his Gospel that the Roman people wasn't the problem. Instead, the problem Luke saw was the abuse of power from both Roman and Jewish leaders. Therefore, all of mankind (even Romans) should according to Luke be included and none excluded on the basis of their culture or ethnicity.

Keywords: Roman Empire, Gospel of Luke, Apologetic, Hellenization, Roman imperial cult

Innehållsförteckning

| | | |
|----------|---|-----------|
| 1 | Inledning | 4 |
| 1.1 | Syfte | 5 |
| 1.2 | Frågeställningar | 5 |
| 1.3 | Tidigare forskning | 5 |
| 1.4 | Metod | 8 |
| 1.5 | Disposition | 8 |
| 1.6 | Avgränsningar och Material | 8 |
| 2 | Lukas kontext | 10 |
| 2.1 | Helleniseringen av Israel | 10 |
| 2.2 | Romersk kejsarkult | 17 |
| 2.3 | Konklusion | 20 |
| 3 | Lukas och romarna | 22 |
| 3.1 | Historieskrivaren Lukas | 22 |
| 3.2 | Perikoper om Rom | 26 |
| 3.2.1 | Luk 7:1 - 10: En officers tjänare botas | 27 |
| 3.2.2 | Luk 8:26 - 39: Den besatte och svinhjorden | 30 |
| 3.2.3 | Luk 20:20 - 26: Frågan om skatt till kejsaren | 35 |
| 3.2.4 | Luk 21:20 - 24: Den sista stora nöden | 39 |
| 3.2.5 | Pilatus båda förhör av Jesus | 42 |
| 3.2.5.1 | Luk 23:1-5: Jesus inför Pilatus | 42 |
| 3.2.5.2 | Luk 23:13-25: Barabbas frigges. Jesus döms | 45 |
| 3.3 | Konklusion | 50 |
| 4 | Slutdiskussion | 53 |
| 4.1 | Slutsats | 56 |
| 5 | Källförteckning | 57 |
| 5.1 | Tryckta källor | 57 |
| 5.2 | Nätbaserade källor | 58 |
| 5.3 | Bibelöversättningar | 58 |

1 Inledning

Romariket eller det romerska imperiet har länge fascinerat mig. Att en liten stadsstat på den Apenninska halvön skulle växa till att bli ett av världens största imperier är nästan otroligt. Romarna skördade seger efter seger mot den ena supermakten efter den andra trots att de inte sällan var numerärt underlägsna. Deras framgångssaga är i det närmsta utan motstycke och skulle resultera i ett rike som varade i över ett millenium.

Vad som mer och mer har framkommit för mig är dock insikten om att jag memorerar striderna men inte blodet. Jag sitter på en slags åskådarplats och betraktar fälttågen och ockupationerna på ett väldigt tryggt avstånd. Med andra ord upplever jag själv aldrig hur det är att stå på motsatt sida av slagfältet med romerska legioner framför mig.

Denna upplevelse fick däremot otaliga folk vara med om och bland dessa fanns det judiska folket. Skillnaden dock mellan judarna och många andra folk var deras strikta tro på en enda Gud till skillnad från sina polyteistiska grannar. Dessutom hade judarna en kult som var starkt förankrad till templet i Jerusalem. Mötet som sedan uppstod mellan den romerska kulturen och kulten och den judiska skulle väcka ett motstånd och en konflikt folken emellan som slutade i revolt och nederlag för judarna. Resultatet av det nederlaget kan ses än idag i form av bland annat klagomuren.

Denna konflikt gör det inte svårt att tänka att det judiska folket såg extremt skeptiskt på romarna och vad de tillförde. Trots detta växer det under den konfliktyngda perioden fram en gren inom judendomen som sakta men säkert började rekrytera dels icke-judar i allmänhet men dels i synnerhet romare. Samma gren skulle sedan knoppas av från judendomen och formade en egen religion som till stor del byggde på icke-judiska medlemmar; kristendomen.

Jag blev därför nyfiken på att undersöka hur den unga kristna rörelsen förhöll sig till romarna och i synnerhet hur en skildring av romarna kunde se ut. Dessutom väcktes en nyfikenhet kring om det till och med gick att spåra det öppna förhållningssätt till icke-judar den kristna rörelsen hade tillbaka till berättelserna om Jesus själv. Kunde med andra ord till och med en evangelieförfattare ha skrivit positivt om icke-judar och då i synnerhet romarna?

1.1 Syfte

Syftet med denna uppsats är att analysera hur evangelieförfattaren Lukas framställer romarna med målet att fastslå på vilket sätt romarna inkluderades i den lukanske Jesus budskap.

1.2 Frågeställningar

- Hur skildras romarna i Lukasevangeliet?
 - a. Vilken bakgrund och vilket inflytande hade den romerska närvaron i Israel?
 - b. Vilka ideologiska och teologiska perspektiv kan urskiljas i framställningen av romare hos den lukanske Jesus?

1.3 Tidigare forskning

Gregory E. Sterling

Gregory Sterling, professor i Nya Testamentet vid Yale Divinity School, har i sin bok *Historiography and Self-definition: Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography* behandlat på vilket sätt antikens författare skrev historia och hur de förhöll sig till den. Han omnämner bland annat Lukas och hur denne använde sig av en så kallad ”apologetisk historieskrivning”. Detta innebär att Lukas förmodas ha skrivit sitt evangelium som ett försvarstal. Vem det sedan är som försvaras är en omdiskuterad fråga enligt Sterling.

Begreppet ”apologetisk” har varit väldigt viktigt för uppsatsens förståelse av varför Lukas skrev sitt evangelium. Detta begrepp har dessutom hjälpt att förstå vem Lukas var och vad han som författare bidrog med till berättelsen om Jesus. När jag redogör för ”Historieskrivaren Lukas” kan Sterlings bok ses som grundstommen.

Philip F. Esler

Philip Esler, professor vid Gloucestershires Universitet, publicerade år 1987 boken *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* där han redogör för vem Lukas var och vilka motiv han hade för att skriva Lukasevangeliet och Apostlagärningarna.

Jag använder Eslers bok frekvent när jag redogör för historieskrivaren Lukas senare i uppsatsen. Där framgår det att Esler pekar i likhet med Sterling på att Lukas söker legitimitet för den tidiga kristna rörelsen gentemot sin omvärld. Esler bok har därför varit oumbärlig för att uppsatsen ska uppnå sitt syfte och svara på sina frågeställningar.

Paul W. Walaskay

Paul Walaskay, professor emeritus i bibliska studier, skrev 1983 boken *And So We Came To Rome: The Political Perspective of St Luke*. I denna bok behandlar Walaskay precis som Esler och Sterling motiven till varför Lukas skrev sitt evangelium. Walaskay är likt Sterling inne på termen ”apologetik” (som redogörs för senare i uppsatsen). Han problematiserar i sin bok mot vem apologetiken är riktad mot. Är det en apologetik gentemot det romerska imperiet eller är det gentemot kyrkan? Dessa frågor är de centrala för Walaskay i hans bok.¹

Jag har dessvärre inte lyckats få tag på hans bok i sin helhet eller utdrag av relevanta delar. Stycket ovan är från bokens förord som kan hittas på Google Scholar. Däremot är det av värde att nämna Walaskay och hans bok här då hans boks frågeställningar är i det närmsta identiska med denna uppsats frågeställningar och syfte.

Kazuhiko Yamazaki-Ransom

Kazuhiko Yamazaki-Ransom skrev 2010 en avhandling med titeln *The Roman Empire in Luke's Narrative*. Avhandlingen behandlar hur den kristna rörelsen enligt Lukas skulle förhålla sig till det romerska imperiet och i synnerhet dess tjänstemän. Det Yamazaki-Ransom kommer fram till är, dels att Lukas inte gör skillnad på judisk och romersk ledning då båda i slutändan står under Roms kejsare, dels att båda ledningarna enligt Lukas var influerade av Satan (d.v.s. att de inte handlade i enlighet med Guds vilja), dels att nationaliteten på ledningen inte var väsentlig då Gud enligt Lukas hade makten över alla människor oavsett bakgrund.²

Avhandlingen har tydliga likheter med min uppsats, dess syfte och frågeställningar. Dessvärre har jag inte lyckats få tag på den i någon form, inte ens något abstract. Precis som med Walaskay vill jag dock nämna Yamazaki-Ransom då hans avhandling definitivt är tidigare forskning på samma område som denna uppsats.

Juho Sankamo

Juho Sankamo, teologie doktor vid Åbo Akademi, skrev en avhandling 2012 med rubriken *Jesus and the Gentiles*. Avhandlingen är centrerad kring problematiken att Jesus själv aldrig

¹ Walaskay, *And So We Came To Rome*, s. ix-x.

² Phillips, *The Roman Empire In Luke's Narrative*,

explicit förespråkade mission till andra än judar och ändå började en icke-judisk mission bedrivas redan under de första apostlarnas tid.

Bygger då hela den kristna rörelsen på den felaktiga slutsatsen att även icke-judar får inkluderas? Svaret är kort sagt nej. Vad Sankamo kommer fram till i sin avhandling är att det är just *missionen* som av Jesus inte är explicit försvarad. Däremot har icke-judar en naturlig plats i det Gudsrike Jesus säger sig bana vägen för genom den eskatologiska föreställningen som fanns inom judendomen att i den nya eran kunde även icke-juden få plats. Sankamo menar att apostlarna därmed tolkade Jesus ord och mission och kom fram till att ett proklamerande för icke-judar endast var en naturlig följd av att Jesus verk var fullbordat i och med hans förmodade död och uppståndelse.³

Sankamos bok har däremot varit mest relevant för förståelsen av vilka anledningar Jesus kan ha haft att besöka icke-judiskt territorium. Utöver detta har hans bok varit en negativ förebild då övriga källor i uppsatsen är eniga om att också Jesus förespråkade icke-judisk mission. Detta kan vi se inte bara i Lukasevangeliet utan också i Matteus evangelium. Sankamo behandlar alla fyra kanoniserade evangelier vilket gör hans inställning till Jesus åsikt om icke-judisk mission problematisk då missionsbefallningen i Matt 28:18-20 bland annat innehåller ”gör alla folk till lärjungar”. Denna perikop utelämnar Sankamo helt.

Hans Leander

Hans Leander skrev 2013 en bok med titeln *Discourses of Empire: The Gospel of Mark from a Postcolonial Perspective*. Han behandlar i denna bok Markusevangeliet utifrån ett postkolonialt perspektiv. Den tar inte bara upp vilken relation evangelieförfattaren Markus hade till det romerska imperiet utan också hur Markusevangeliet använts i olika kolonialistiska syften. Leanders bok är helt klart den som ligger denna uppsats närmast då även jag vill undersöka relationen mellan en evangelieförfattare och Rom. När det dessutom rör sig om en annan synoptisk evangelieförfattare som Lukas dessutom hämtat mycket av sitt material ifrån har Leanders verk varit en stor inspiration under arbetets gång.

³ Sankamo, *Jesus and the Gentiles*, s. 277-282.

1.4 Metod

Jag använder mig av den redaktionskritiska metoden i uppsatsen. Denna metod utgår från att evangelieförfattarna satte sin egen prägel på de texter och muntligt traderade berättelser som de sammanställde. Metoden uppstod som en ”logisk följd”⁴ av formkritiken som huvudsakligen fokuserar på vilka former som återfinns i texter. Problemet med formkritiken som redaktionskritiker lyfter fram är att författarens egen åsikt inte ges utrymme och därmed förbises möjligheten att författaren har bidragit med egna perspektiv. Redaktionskritik innebär därför ett sökande efter vad som är författarens eget bidrag och då i synnerhet vilken ideologi och teologi denne representerar. Med utgångspunkt i ovanstående om redaktionskritik förutsätter uppsatsen att Lukas redogör för händelserna kring Jesus såsom de är angivna av bland annat Markus och Q-källan men utifrån Lukas eget teologiska och ideologiska perspektiv.⁵

1.5 Disposition

Uppsatsen är uppdelad i två huvuddelar. I den första delen redogör jag för två centrala teman som påverkade den kontext Lukas levde och verkade i. Detta är avsett som en bakgrundsbeskrivning för att försöka förstå vad Lukas brottades med när han skrev sitt evangelium. Första delen är därtill också starkt knutet till frågeställningarna. Den andra delen vänder sedan perspektivet in mot Lukas själv och några av hans perikoper. För att försöka förstå hur Lukas ideologiskt och teologiskt inkluderade romarna i enlighet med frågeställningarna behandlar uppsatsen de perikoper där romarna omnämns.

1.6 Avgränsningar och Material

Bibel 2000 – Samtliga bibelreferenser är hämtade från Bibel 2000.

Lukasevangeliet – Denna uppsats har begränsats till den lukanske Jesus på grund av att Lukas är ett så kallat synoptiskt evangelium. Enligt den vedertagna tvåkällshypotesen är Lukasevangeliet en text som till stora delar är byggd på Markusevangeliet och den så kallade Q-källan. Även Matteusevangeliet utgår från Markus och Q. Därför har de tre evangelieförfattarna grupperats under titeln synoptiska då de har en gemensam grundsyn.

⁴ Gerdmar & Syreeni, *Vägar till Nya Testamentet*, s. 67.

⁵ Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts*, s. 3; Gerdmar & Syreeni, *Vägar till Nya Testamentet*, s. 24 och 67.

Perikopen – Jag har valt att redogöra för sex perikoper i uppsatsen: Luk 7:1-10, 8:26-39, 20:20-26, 21:20-24, 23:1-5 och 23:13-25. Dessa sex perikoper är valda på grund av att de antingen explicit i texten berör romarna eller att olika forskare anser att perikopen berör romarna även om de inte omnämns explicit i texten.

Exkluderade perikop – Jag har med de flesta perikop om romarna i uppsatsen. Däremot finns det två perikoper som nämner något som härrör till romarna men som inte behandlas i sin helhet här. För det första har vi Luk 2:1-21. Denna perikops inledande två verser lyder: ”Vid den tiden utfärdade kejsar Augustus en förordning om att hela världen skulle skattskrivnas. Det var den första skattskrivningen, och den hölls när Quirinius var ståthållare i Syrien”. Det är uppenbart att dessa två verser är i princip endast en tidsangivelse och har därmed inget egentligt värde för uppsatsens syfte och frågeställningar.

För det andra har vi perikopen Luk 23:44-49. Här redogör Lukas för en officer som i vers 47 säger ”Han var verkligen en rättfärdig man”. Jag diskuterar vers 47 i uppsatsen men har valt att inte ta med hela perikopen (23:44-49) då det endast är vers 47 som rör romarna i perikopen.

2 Lukas kontext

Det är svårt för att inte säga helt omöjligt för en människa att vara helt kontextlös. Vi lever alla i ett sammanhang och påverkas mer eller mindre av det. Lukas är inget undantag från den regeln. Han lever i en specifik tid i ett specifikt sammanhang. Därför är det inte svårt att dra slutsatsen att Lukas sammanhang påverkade hans författande. Problemet är dock att Lukas har i likhet med de flesta påverkats av så pass mycket att en kandidatuppsats omöjligen skulle kunna täcka allt. Nedan har jag därför valt ut två teman som påverkat Lukas på grundval av vad som framkommer i Lukasevangeliet.

Det första temat är helleniseringen av Israel. Med andra ord en övergångsprocess från den judiska kulturen till den grekiska vilket fick stora konsekvenser i synnerhet för judisk religion. Denna process hade pågått under flera år innan Lukas tid men problematiken med helleniseringen hade just nått sin kulmen vilket framkommer nedan.

Det andra temat är den romerska kejsarkulten. Denna kult redogörs för då den precis som kristendomen dyrkade en guds son. Problemet med titeln guds son var att endast kejsarkultens gudason var legitim i riket vilket antagligen fick Lukas att tänka kring användandet av det.

2.1 Helleniseringen av Israel

Begreppet ”hellenisering” har sitt ursprung i det grekiska ordet *hellenismos* som översätts till ”att tala grekiska”.⁶ Hellenisering är sedan en utveckling av *hellenismos* till att inte enbart handla om språkinläring utan också att ta in och anpassa utifrån den antika grekiska kulturfären. Viktigt att poängtera är att hellenisering inte enbart ska mätas i hur långt anpassningen har gått till den grekiska kulturen utan också vilka områden det anpassade samhället lät hellenisera. Faran är nämligen att vi ser hellenisering som endast en övergång från ett statsskick till ett annat och förbiser bredden av den kulturella förändring helleniseringen kunde innebära. Hellenisering påverkade alla samhällsområden inkluderat det religiösa/kultiska.⁷

Ytterligare en fara med begreppet hellenisering är att den kan misstas vara endast en övergång från den ursprungliga kulturen till den grekiska. Riktigt så ensidigt var dock sällan

⁶ Helleman, *Hellenization Revisited*, s. 70.

⁷ Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity*, s. 18.

helleniseringen. Vanligare var att i mötet mellan kulturerna påverkade de varandra och formade något nytt med drag från båda kulturerna. Dessutom är det svårt att exakt datera när helleniseringen av i synnerhet Främre Orienten började. Vissa forskare menar att den började med Alexander den Stores fälttåg mot Persien på 300-talet f.v.t. men redan innan Alexanders tid hade grekisk valuta och grekiskt hantverk influerat kulturer utanför Grekland.⁸

Farorna till trots står det ändå klart att Främre Orienten undergick under en period hellenisering. Israel var inget undantag utan tvärtom fick helleniseringen hjälp inifrån av kulturs ledning. År 175 f.v.t. bestämde nämligen den dåvarande översteprästen Jason att huvudstaden Jerusalem skulle genomgå reformer med syfte att skapa en grekiskt orienterad stad. Denna nyorientering innebar inte endast förändringar i livsstil och vardagsliv utan också kultiska förändringar kom att bli det centrala temat och senare problemet med helleniseringen i Jerusalem.⁹

De inledande förändringarna i kulten var bland annat att avskaffa omskärelseritualen och reglerna om vad som fick ätas eller inte fick ätas. Reformatorerna försvarade dessa förändringar med att det inte handlade om att skapa något nytt utan att istället återgå till den äldsta och sanna tron som t.ex. saknade moment som omskärelse m.m. Deras reformation fick ett abrupt slut i och med att en del av reformationsrörelsen bildade en motståndsrörelse mot Jasons med en överstepräst vid namn Menelaus som ledare. Konflikten slutade med att den seleukidiska kungen Antiochus IV, som politiskt hade makten i landet, förbjöd den judiska kulten helt. Dessutom lät kungen införa en grekisk kult runt guden Zeus i det tempel som den judiska kulten hade haft som centrum. Bibeln omnämner händelsen i Daniels bok med orden: ”Trupper som han har sänt ut kommer att gå in och kränka tempelborgen, avskaffa det dagliga offret och sätta upp den vanhelgande skändligheten”.¹⁰ Bibeltexten vittnar om den enorma förödmjukelse införandet av Zeus-kulten var i judarnas ögon. Konsekvensen blev kort sagt att judarna gjorde uppror mot seleukiderna och återinförde den judiska kulten.¹¹

Helleniseringen av Israel hade dock bara börjat om än tillfälligt avbrutits. Efter Israels självständighet från seleukiderna genomgick å ena sidan den judiska kulten en slags renässans

⁸ Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity*, s. 19-20.

⁹ Theissen & Merz, *The Historical Jesus*, s. 130-131.

¹⁰ Dan 11:31.

¹¹ Theissen & Merz, *The Historical Jesus*, s. 130-131.

men å andra sidan var det endast möjligt om romarriket tillät det. Romarna hade nämligen år 201 f.v.t. besegrat sin ärkefiende Kartago vilket gjorde Rom till Medelhavets starkaste supermakt. Följden blev att de grekiska staterna fick sitt inflytande minskat och eventuella planer på att återerövra Israel fick läggas ner. Därför kunde bland annat Israel återställa sin kultur och i synnerhet sin kult under en period.¹²

Rom skulle dock inte nöja sig med kontrollen över kusterna längs västra medelhavet utan började också successivt erövra de östra delarna. År 63 f.v.t. intogs också Jerusalem av den romerske generalen Pompejus. Därmed var Israel tillbaka under en hellenistiskt orienterad makt och helleniseringen skulle på nytt påverka Israel.¹³

Judarna försökte under de följande två årtiondena att underminera den romerska makten och återta Israel som självständig stat. Dessa försök misslyckades men romarna svarade med att vara enligt sig själva tillmötesgående genom att installera en lokal person som lydning över Israel: Herodes den Store. Romarna var egentligen endast intresserade av att ha en stabil provins i området då de låg i krig med seleukiderna i norr och egyptierna i söder.¹⁴ Därför behövde romarna Herodes som förväntades kunna försvara landet och även skicka trupper för att assistera romarna.¹⁵

Romarna hade dock missat att det inte gick att utse vem som helst till kung över Israel och Herodes var inget undantag. Herodes hade nämligen inte helt judiskt påbrå då modern var edomit; han var alltså en edomitisk jude.¹⁶ Denna kombination utgjorde grunden för ett problem: han kunde på grund av nationaliteten inte bli överstepräst vilket vidare betydde att han inte heller kan vara Messias vars syfte enligt den judiska traditionen var att återställa Israel som självständig stat. Därmed förhindrades Herodes genom den position han hade att den judiska förhoppningen om självständighet under kung Davids ätt blev verklighet.¹⁷

Herodes anpassade han sig mycket efter den hellenistiska kulturen och religionen. Han började med sina söner som fick sin utbildning i Rom och fortsatte med att bland annat bjuda

¹² Theissen & Merz, *The Historical Jesus*, s. 129.

¹³ Feldman & Reinhold, *Jewish Life and Thought Among Greeks and Romans*, s. 167.

¹⁴ Egypten var dock under denna tid en grekisk stat uppkommen efter Alexander den Stores död. Jmf. Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity*, s. 5.

¹⁵ Feldman & Reinhold, *Jewish Life and Thought Among Greeks and Romans*, s. 167.

¹⁶ Richardson, *Herod*, s. 1.

¹⁷ Sartre, *The Middle East Under Rome*, s. 89.

in grekiska skrivare till sitt hov och han arrangerade sportevenemang med de olympiska spelen på Olympia som förebild. Med den tidens mått uppträdde han därigenom som en typisk grekisk härskare vilket avskyddes av den judiska befolkningen. Avskyn berodde vidare inte enbart på att den grekiska kulturen alltmer ersatte den judiska utan framför allt på att den grekiska kulten nu återigen hade fått plats i Israel då den var tätt sammankopplad med de olympiska spelen. Judarna hade med andra ord fått en stark påminnelse om när Zeus-kulten fanns i landet. De hatiska känslorna som deras förfäder haft mot Zeus-kulten väcktes åter i samband med de olympiska spelen MEN nu hos deras efterkommande.¹⁸

Reaktionen mot Herodes regim jämfört med den seleukidiska skilde sig dock på en punkt: inget uppror bröt ut under Herodes tid vid makten. Troligtvis beror detta på att den judiska kultens ledare var under Herodes kontroll vilket gjorde att tanken att det borde vara en av Davids ätt på tronen (det vill säga en tänkbar Messias) aldrig återopades av kultens ledare. Det är uppenbart att denna tystnad från högsta ort inte minskade förhoppningarna bland folket om att Messias nu snart skulle komma. Tvärtom ökade troligtvis förhoppningarna då det nu inte enbart gällde att befria Israel från Rom utan också från Herodes och de judiska översteprästerna som missgynnade den judiska kulturen och i synnerhet kulten.¹⁹

Under Herodes blev dock förväntningarna på en Messias aldrig realiserade. Herodes var provocerande på många sätt men han lyckades ändå hålla landet stabilt under sin regeringstid.²⁰ Däremot upphörde denna stabilitet nästan omedelbart efter Herodes död. Hans rike delades upp mellan hans söner: Archelaos, Herodes Antipas och Filippos. Bland dessa tre söner var Archelaos den mäktigaste med ett större område än de två andra och dessutom det viktigaste området bestående av Judéen och Samarien. Kontinuiteten av Herodes regim genom hans söner fick judarna att skicka en delegation till Rom där de bad kejsaren om att avskaffa systemet med lydkungar. Kejsaren sa dock nej och förnyade sitt stöd till Herodes släkt. Konsekvensen av detta stöd blev att Archelaos fick behålla makten han getts men med en lägre titel, tetrark, då kejsaren ansåg att han måste visa sig värdig titeln kung.²¹

¹⁸ Sartre, *The Middle East Under Rome*, s. 90-91.

¹⁹ Sartre, *The Middle East Under Rome*, s. 92.

²⁰ Sartre, *The Middle East Under Rome*, s. 93.

²¹ Feldman & Reinhold, *Jewish Life and Thought Among Greeks and Romans*, s. 176-177.

Kejsarens beslut att pröva Archelaos skulle visa sig var ett klokt val. Archelaos regeringstid skulle visa sig enbart vara en förlängning av Herodes styre. Judarna ansåg dessutom att Archelaos ledde landet på ett brutalt och tyranniskt vis vilket fick dem att sända med en ny delegation till Rom där de lade fram sina anklagelser inför kejsaren. Kejsaren i sin tur ville som sina företrädare att Israel skulle förbli ett stabilt område vilket resulterade i att Archelaos avsattes och bannlystes till Gallien.²²

Under 30-talet v.t. som detta utspelade sig verkade också en annan viktig person när vi pratar om hellenisering, Pontius Pilatus. Han var guvernör över Judéen och använde sin ämbetsperiod 26-36 v.t. till att medvetet provocera judarna på olika sätt.²³ Bakgrunden till provokationen ligger i ett av dekalogens bud: det som säger att inga avbilder i någon form var tillåtna. Detta kom till uttryck i form av förbud mot exempelvis statyer och målningar men Pilatus introducerade ytterligare ett konkret sätt att bryta mot budet: via standar/baner. Baner användes framför allt av armén för att underlätta för soldaterna att veta var de skulle befinna sig, i lägret så väl som på slagfältet. På de baner Pilatus började använda fanns kejsaren avmålad vilket enligt judarna var ett brott mot avbildningsförbudet. Vi vet att detta var en medveten handling då romarna tidigare inte hade gjort något liknande av respekt för den judiska kulturen.²⁴

Dessutom använde Pilatus vid ett tillfälle pengar som var vigda åt templet i Jerusalem för att ha råd med en akvedukt till staden. Akvedukten i sig var inte problematisk, men att använda templets pengar till det tolkades som ett angrepp mot kulturen. Detta angrepp blev ett tydligt tecken att Israel höll på att bli ett helleniserat land.²⁵

Archelaos ersattes till slut av kung Agrippa I, som hade en kort regeringsperiod mellan 41-44 v.t. Han var som regent omtyckt av judarna tack vare sin fromhet. Han ska nämligen ha visat en stor respekt för den judiska kulturen och även en stor kunskap om den. Dessutom sammankallade han andra lydheriskare i kringliggande områden för en eventuell självständighetsförklaring. Mötet blev dock avbrutet av den romerska guvernören i Syrien men initiativet gjorde att hans goda rykte bland judarna stärktes.²⁶

²² Feldman & Reinhold, *Jewish Life and Thought Among Greeks and Romans*, s. 177.

²³ Jagersma, *A History of Israel to Bar Kochba*, s. 130.

²⁴ Levine, *Jerusalem*, s. 289-290.

²⁵ Goodman, *Rome and Jerusalem*, s. 403.

²⁶ Sartre, *The Middle East Under Rome*, s. 73.

Agrippas I:s regeringstid var med andra ord lugn om än kort. Samma sak går dock inte att säga om tiden efter hans död. Rom valde nämligen att införliva Agrippas område med provinsen Syrien. Grundorsaken var att Agrippa hade fört Israel nära en självständighet från Rom vilket kejsaren förmodade att han kunde motverka genom att ge Judéen och Samarien till Syriens guvernör. Det skulle dock visa sig att kejsaren hade fel. Under Agrippa hade de nationalistiska grupperingarna i Israel varit passiva framför allt på grund av att Agrippa redan verkade arbeta mot en självständig stat fri från Rom. Nu efter kungens död blev det istället återigen angeläget att befria Israel.²⁷

Denna angelägenhet var framför allt byggd på en längtan efter att se Israel som det hade varit under kung Davids tid. Hans Israel sågs ur judarnas synvinkel som en slags utopi både i politiskt men framför allt kultiskt hänseende. Det riket ansågs vara ett Guds rike styrt av Guds utvalde: David. Nu var önskan var önskan stark att Guds näste utvalde, Messias, skulle komma vilket fick framför allt den judiska grupperingen zeloterna att börja planera ett uppror mot Rom. Det var nämligen så att det fanns en föreställning om att Messias ankomst kunde påskyndas om bara en befrielsekamp inleddes.²⁸

Tankar på denna befrielsekamp blev dessutom starkare under Agrippas efterträdares tid. Efterträdares namn var Agrippa II. Denne man hade inte samma fromma karaktär som sin företrädare tillika far. Han ska förvisso ha färdigställt templet och krävt att hans döttrars gemål skulle omskära sig men samtidigt brydde han sig inte nämnvärt om kulten. Dessutom skulle han förbli en lojal allierad till Rom. Han ändrade inte heller inställning under revolten 66-70 v.t. utan förblev Rom trogen fram till sin död cirka 92-93 v.t. Hans regeringstid som varade fram till revolten var både en konkret manifestation av assimileringen till den grek-romerska kulturen och en försmak på tiden efter revolten då romarna inte längre anförtrodde makten i området åt en jude.²⁹

År 66 v.t. började som sagt ett uppror mot romarna. Detta uppror gick till en början judarnas väg men efter fyra år slutade det i förlust för judarna även om strider fortsatte att förekomma

²⁷ Sartre, *The Middle East Under Rome*, s. 100.

²⁸ Sartre, *The Middle East Under Rome*, s. 111-113.

²⁹ Sartre, *The Middle East Under Rome*, s. 101; Goodman, *Rome and Jerusalem*, s. 458-459.

efter år 70 v.t.³⁰ Denna förlust skulle inte enbart innebära att judarna återigen förlorade sin självständighet utan de förlorade också den mest centrala delen av sin kultur: kulten i templet. Romarna förstörde nämligen som hämnd det andra templet och jämnade det med marken. Endast det vi idag känner som klagomuren återstod. Med templets fall förlorade den judiska kulturen i princip helt sitt grepp om Israel och i synnerhet Jerusalem. Utan templet kunde inte längre offerkulten fortsätta och prästerskapet upplöstes helt. Den judiska kulten var med andra ord fördriven från Israel.³¹

Därmed var också helleniseringen av Israel i stora drag fullbordad. Romarna började nu göra om landet så att det liknade andra delar av imperiet, dels genom att låta armén vara stationerad i och runt Jerusalem, dels genom att runt år 130 v.t. bygga om staden Jerusalem efter romersk modell. Denna ombyggnation inkluderade bland annat att romarna byggde ett tempel till guden Jupiter och bytte namn på staden till Aelia Capitolina. Syftet verkar ha varit att eliminera den judiska kulten och spåren efter den till förmån för den romerska/hellenistiska kulturen och kulten. Det var åtminstone så judarna tolkade omstruktureringen, dels på grund av att ruinerna i sig var heliga för judarna och absolut inte skulle få röras, dels att tempelbygget blev en konkret manifestation av ett religionsbyte.³²

År 132 v.t. startade ett uppror som idag är känt som Bar Kochba-upproret efter den judiske ledaren Simon bar Kochba. De messianska förhoppningarna på honom var höga och många hoppades att Israel återigen skulle få bli judiskt. Upproret skulle dock inte leda till någon positiv förändring för judarna utan tvärtom blev situationen värre eftersom judarna bannlystes från Jerusalem. Därmed försvann också det sista interna hotet mot romarnas hellenisering av Israel.³³

Sammanfattningsvis tog det alltså cirka 300 år för att fullt ut hellenisera Israel trots hårt motstånd. Helleniseringen hade gått från enstaka kultiska reformer och kulturella evenemang till att påverka hela den judiska kulturen och kulten. Israels folk hade under tre sekler fått se hur det utvalda landet övergick till att alltmer bli en ur deras synvinkel hednisk plats. Däremot

³⁰ År 70 v.t. intogs Jerusalem men delar av motståndsrörelsen fortsatte att slåss. Till exempel stod slaget vid Masada år 73-74 v.t. Jmf. Feldman & Reinhold, *Jewish Life and Thought Among Greeks and Romans*, s. 282-283.

³¹ Feldman & Reinhold, *Jewish Life and Thought Among Greeks and Romans*, s. 182-183.

³² Sartre, *The Middle East Under Rome*, s. 127-129.

³³ Sartre, *The Middle East Under Rome*, s. 130-131.

är det också tydligt att tanken på det utvalda landet aldrig helt försvann som förhoppning. Genom hela processen antyds en förhoppning om Messias ankomst och Israels återupprättelse. Denna förhoppning blir dessutom inte svagare med tiden utan tvärtom blir hoppet om Messias starkare när helleniseringen blir påtagligare. Judarnas två stora uppror år 66 v.t. respektive år 132 v.t. vittnar om att tron på att Messias ankomst var stark.

Det är kanske därför inte konstigt att det är just i mitten av denna 300-årsperiod som en varaktig Messias-kandidat träder fram: Jesus av Nasaret. Jesus är ett av många svar på de messianska förväntningarna som fanns under hans tid. Han särskildes dock från de andra genom att följeslagarna ansåg att han hade lyckats med sitt uppdrag. Det är därför naturligt att anta att Jesus följeslagare hamnade i något slags mellanläge mellan den hellenistiska omvärlden och det judiska folket i allmänhet. Som judar fick de försöka svara på hur de skulle förhålla sig till den romerska världen och som del av Jesus-rörelsen hur förhållandet var till andra judar. Ovanstående genomgång av helleniseringen kan med andra ord ses som en central bakgrundsbeskrivning av den kontext Lukas befinner sig i medan han skriver. Samma kontext som i enlighet med den redaktionskritiska metoden gör Lukas till den författare han är och påverkar honom till ett unikt synsätt såväl bland judar som jude-kristna.

2.2 Romersk kejsarkult

Helleniseringen var en process som påverkade hela det judiska folket och som tvingade fram reformering av i synnerhet kulten som år 70 v.t. förlorat sitt hjärta: det andra templet. Vad som därtill särskilt skulle påverka den framväxande kristna grenen av judendomen var den så kallade kejsarkulten. En viktig anledning till denna konflikt var att båda kulterna ansåg att de dyrkade guds son men då kejsaren var regent över imperiet hade han också tolkningsföreträde inom det. Men låt oss börja från början och se hur denna kult uppstod och hur den såg ut.

Romarriket hade länge varit en republik som var styrd av senaten men i och med Gajus Julius Caesar³⁴ förändrades den bilden för resten av romarrikets historia. Han markerar övergången från att romarriket som republik till romarriket som kejsardöme. Därtill var det inte endast ett politiskt maktövertagande utan också ett religiöst. Kejsaren skulle nämligen utöver sina politiska befogenheter också förklaras vara en gudom.³⁵

³⁴ Född år 100 f.v.t. Död år 44 f.v.t. Jmf.

http://www.ne.se/lang/caesar/140106?i_h_word=Gajus%20Julius%20Caesar, 2014-04-28 10:00.

³⁵ Jones, *Roman Imperial Cult*, s. 806.

Förebilder fanns det gott om. De kanske mest kända är Egyptens faraoner. I likhet med dem och andra kulturer runt härskares, framför allt belägna längs östra Medelhavet,³⁶ ansågs kejsaren vara en inkarnerad gud som skulle vördas på samma sätt som de övriga, med offer och betygelser. Genom kejsardömets historia finner vi ett antal hederstitlar på denne gudom. Några av de vanligaste titlarna var ”gudars gud”, ”Herre” och världens ”frälsare”. Det är uppenbart att vikten av kejsarkulten inte kunde/kan överskattas. Den hade stor betydelse, framför allt som en garant för lojaliteten till imperiet, Rom och dess kejsare.³⁷ Däremot ska det också nämnas att inte alla kejsare ville definiera sig själva som gudomliga. Kejsarna Vespasianus, Claudius och Tiberius är tre exempel på kejsare som hellre betonade att var dödliga än att de var gudomliga.³⁸

Kejsarkulten verkade i det stora hela orubblig. När den kommer från högsta instans är det få som kan eller vågar ifrågasätta. Däremot hade kejsarkulten en svaghet. Det fanns ett krav som i slutändan bestämde om kejsaren skulle få kallas gudomlig eller ej: rättfärdigt ledarskap. Tyranni var nog minst lika impopulärt då som det är idag. Kejsaren var därför tvungen att handla rättfärdigt/-rådigt mot sina undersåtar. Konsekvensen som följde utifall han inte gjorde det var att hans efterträdare, alternativt senaten, avsåde honom hans gudomliga status.³⁹

För oss idag låter kanske inte detta särskilt farligt. Kejsaren var endast en person som kunde få sin hybris ifrågasatt. Dock var inte tankegången under kejsartiden riktigt så individualistisk. Politik och religion var under denna tid, varken två utkristalliserade begrepp, eller två begrepp som var lätta att sära på. De var tätt sammanflätade och beroende av varandra. Som nämnts ovan var kulten ett verktyg som gjorde det möjligt att försäkra sig om lojaliteten till det romerska imperiet. Kejsaren var den yttersta symbolen för detta imperium och därmed, i viss mening, *var* kejsaren det romerska imperiet.⁴⁰

³⁶ Vos, *The International Standard Bible Encyclopedia*, s. 230.

³⁷ Vos, *The International Standard Bible Encyclopedia*, s. 230.

³⁸ Jones, *Roman Imperial Cult*, s. 806-808.

³⁹ Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, s. 59.

⁴⁰ Naylor, *The Roman Imperial Cult and Revelation*, s. 211.

Ett begrepp som är väl värt att nämna i sammanhanget är ”Divus”,⁴¹ som användes om de romerska kejsarna. Det började med Julius Caesar. Under hans sista år i livet utfärdades dekret som förklarade honom gudomlig. Dock var det aldrig vida känt, mestadels på grund av att han mördades så pass kort tid därefter att de enda som egentligen han bilda och praktisera en kult runt honom var prästerskapet och några ur den romerska eliten. Det var först när den förste kejsaren, Augustus (tidigare Octavianus), kom till makten som kulten började få sin verkliga spridning.⁴²

Kejsarkulten innebar dock även för Augustus komplikationer, om än inte av de kvantitativa orsaker Caesar hade haft. Augustus problem var att hans position inte vilade på någon absolut monarkistisk grund. Republiken må delvis ha övergetts men i den inledande delen av kejsartiden hade kejsaren mer eller mindre enbart ett slags veto-mandat. Med andra ord var han vad vi idag kanske skulle benämna som en auktoritär ordförande. Därför medförde det komplikationer att utnämnas till Divus och därmed upphöjas till något över allt mänskligt, inkluderat senaten.⁴³

Lösningen fick bli att följa Caesars exempel: att bli Divus först efter döden. Kulten runt Caesar hade tagit form och fart framför allt efter hans egen död. Så fick det också bli för hans ”efterträdare”. Efter att ha varit sparsam och försiktig med sin eventuella gudomlighet kunde kejsaren efter sin död få möjligheten till gudomliggörande. Därmed undvek kejsaren att i livet associeras med termer som ”tyrann” och ”maktgalen” och bibehöll illusionen om att republiken fortfarande var intakt. Genom det agerandet ansågs han aldrig vara något konkret hot och därför kunde han också utan problem gudomliggöras efter sin död. Döda tjänare som kejsare, hade ingen förmåga att uttrycka något hot om/mot makten och därför gjorde det inte lika mycket att sätta titeln Divus på en kejsare eftersom denne efter sin död inte kunde utöva makten som fanns inom ramen för detta ”ämbete”.⁴⁴

Alla uppskattade dock inte idén om kejsarkulten och kejsaren i sin tur uppskattade inte kritikerna av kulten. Dock var det kejsaren som hade makten. Historien vittnar om förföljelser av bland annat judar och kristna, som på ett tidigt stadium inte särskildes i romarnas ögon,

⁴¹ Latinskt begrepp som bl.a. kan översättas till ”gudomlig” eller ”gud”. Jmf. <http://www.ne.se/lang/divus>, 2014-06-08 12:02.

⁴² Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, s. 263-264.

⁴³ Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, s. 261.

⁴⁴ Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, s. 261-271.

som vägrade tillbe och offra till kejsaren. Ett tillvägagångssätt som användes var att tvinga invånarna i riket att offra till kejsaren. På så sätt utmärkte sig de som inte ville, som t.ex. judar och i synnerhet kristna. De kristna bevärdigades i och för sig att kallas modiga för sin hållning, men i samma mening också galna och fundamentalistiska.⁴⁵

2.3 Konklusion

Från och med år 175 f.v.t. blev det långsamt men stadigt svårare att se Israel som ett land med en egen kultur och en egen kult. Helleniseringen skulle komma att bitvis influera och reformera det judiska till något nytt med inslag från båda kulturerna. Denna förändring var från början stödd av grekiska härskare och även delar av den judiska eliten men samtidigt fanns också en ökande kritisk hållning bland judarna.

De riktade kritik mot att det utlovade landet nu fick i deras ögon allt mer hedniska inslag. Olympiska spel, icke-judiska ledare och i synnerhet hedniska kulter införda i Jerusalems tempel var bara några exempel på de överträdelser det judiska folket märkt av. Dessutom verkade helleniseringen inte direkt bero på vem som styrde landet. Under de 300 år som helleniseringsprocessen pågick fanns det tre styrande folk: greker, judar och romare. Ingen av dessa, inte ens de judiska härskarna, verkade göra något för att hindra helleniseringen utan tvärtom drev de alla på den.

Dessa obehindrade förändringar väckte i omgångar en sådan avsky att judarna revolterade. Men oavsett hur många gånger de gjorde det ändrades inte helleniseringens framväxt nämnvärt. Istället blev den allt mer framträdande och normativ för att till sist vara den rådande kulturen på bekostnad av att judarna fördrevs och deras kultiska centrum jämnat med marken.

Revolternas misslyckande och maktlösheten som följde var traumatiska upplevelser. Däremot fanns vid sidan om den ökande maktlösheten också en stigande förväntan. Judarna må ha successivt förlorat sitt land men samtidigt fanns i deras tro ett löfte om en frälsare: Messias. Allt eftersom landet förlorades till hedningarna ökade tron på att Messias ankomst var nära förestående. Samma förväntan som också motiverade judarna att försöka revoltera om och om igen i tron att det skulle påskynda Messias ankomst.

⁴⁵ Jones, *Roman Imperial Cult*, s. 806-808.

Det är under denna apokalyptiska tid Jesus av Nasaret framträder. Rörelsen som sedan följer efter honom börjar tidigt proklamera att Messias nu har kommit. Den kristna rörelsen stannade dessutom inte vid att kalla honom Messias utan gick även över till titeln guds son.

Titeln guds son var däremot förbehållen kejsaren. Endast han kunde i romarriket legitimt kalla sig guds son. Därmed framstod den kristna rörelsen som ett hot mot den romerska makten. Detta hot påkallade antagligen reflektion hos ledarna för den kristna rörelsen. Frågorna var hur judendomen skulle fortsätta utan tillgång till det utlovade landet och templet och hur omvärlden skulle kunna se judendomen med förgreningar som legitim.

Det är mot denna bakgrund vi kan teckna en bild av Lukas. Hans gren av judendomen behövde legitimera sig för Rom på grund av sin tro på en annan guds son än kejsaren. Lukas skriver sitt evangelium under en tidsperiod då det var nödvändigt att beskriva relationen till Rom och dess folk. Jag ska därför nu gå över till att beskriva vad Lukas förde fram för syn på romarna och hur detta framkommer i ett antal perikoper.

3 Lukas och romarna

Tidigare har jag redogjort för två centrala teman som påverkade Lukas när han skrev Lukasevangeliet: kejsarkulten och helleniseringen. Som nämnts i konklusionen till dessa två teman ska jag nu gå vidare till Lukas själv och det evangelium han skrev. Vi vet nu att Lukas levde under en tid då det fanns stora politiska och framför allt religiösa spänningar. Helleniseringen hade lett fram till en konflikt mellan Rom och det judiska folket och därtill hade den unga kristna rörelsen ytterligare problem i och med den romerska kejsarkulten. Lukas levde alltså då behovet av ett försvar för den egna rörelsen var stort.

Frågan som därmed uppstår är *hur* Lukas skrev. Hur förhöll han sig till det material han hade, hur använde han det när han beskrev romarna och vad blev det för resultat? Med andra ord: Hur framställer Lukas romarna och på vilket sätt gör han det? Dessa frågor får förhoppningsvis ett svar nedan.

3.1 Historieskrivaren Lukas

Jag har redan berört Lukas som historieskrivare under rubriken *Hellenisering i Israel* där en central aspekt av kontexten Lukas levde i redogjordes för. Nu är det dock Lukas som är utgångspunkten och vad han för fram genom sitt evangelium. Vad vi dock kan ta med oss från redogörelsen om hellenisering är framför allt att Lukas och den jude-kristna rörelsen delvis stod utanför den samtida judiska komuniteten men delvis också inom den i och med att den hade sitt ursprung därifrån.

Innan jag går djupare in på Lukas budskap och syften ska jag kort nämna datering och författarskap av Lukasevangeliet. Lukas har förmodligen författat sitt evangelium runt år 70-80 v.t. Dateringen är för det första grundad på tvåkällshypotesen. Markusevangeliet som Lukas använder som källmaterial dateras till 60-talet v.t. och Lukasevangeliet måste därför tillkommit senare. Lukas ska för det andra ha förutsatts känna till revolten mot Rom och templets förstörelse vilket tyder på att han inte skrev tidigare än år 70 v.t.⁴⁶

Författaren, Lukas, var med stor sannolikhet syrian från staden Antiokia. Han var bekant med Paulus på något sätt även om det är omdiskuterat vilken relation de två hade. Det finns förslag som säger att Lukas var en läkare som följde med Paulus på hans resor. Däremot motsägs

⁴⁶ Culpepper, *Luke*, s. 8-9.

detta förslag av att Lukas i Apostlagärningarna (som han också förmodligen skrev) har väldigt lite kunskap om Paulus brev och teologin som förmedlades genom dem. Därför är det mest trovärdiga förslaget att han känt till Paulus, alternativt träffat honom som ung, och hämtat inspiration från honom till Lukasevangeliet och Apostlagärningarna. Dessutom är påståendet att han skulle vara en läkare svårt att avgöra då hans språkbruk inte skiljer honom från någon annan antik författare. Däremot kan han ha varit en berest man, om än utan Paulus sällskap. Detta kan vi säga då platsen för nedskrivandet är okänd och osäker. Det kan ha varit i Achaia i Grekland, i Rom eller i Bithynien (romersk provins i norra mindre Asien).⁴⁷

Dateringen till mellan 70-80 v.t. placerar Lukas i en kontext där stora spänningar rådde mellan judar och romare. Revolten hade nyligen kuvats men misstänksamheten låg kvar folken emellan. Det är därför som ordet legitimering är av central betydelse för Lukas. Han stod nämligen mellan två läger som såg på varandra med misstänksamhet och därmed också de som associerades med dem. Ur Roms synvinkel var den Jesusrörelse Lukas tillhörde fortfarande inte nämnvärt skild från sina judiska rötter. Däremot var rörelsen inte heller en fullt accepterad del av judendomen på grund av sina tankar om Jesus som Messias. Lukas behövde därför ge legitima anledningar till den jude-kristna rörelsens existens.⁴⁸

Legitimering är också den aspekt som gör Lukas unik: ingen annan synoptisk evangelieförfattare lägger ner sådan möda på att försvara rörelsens existens. Lukas gör det utifrån två aspekter. För det första legitimerar han rörelsen inför sin judiska publik genom att hänvisa till den heliga skriften (Tanach) och argumentera för att Jesus som frälsaren är förankrad i denna skrift. Risken var att utan Tanach skulle Jesusrörelsen framstå som en helt ny religion vilket framför allt inte djupt troende judar skulle känna någon dragningskraft till. Därför såg Lukas till att Jesusrörelsen var väl förankrad i skriften.⁴⁹

För det andra var det också viktigt för Lukas att legitimera rörelsen inför konvertiter utanför den judiska gruppen. På grund av ökande kritik från den judiska komuniteten hade Lukas tillsammans med bland annat Matteus börjat tänka tanken huruvida det skulle vara möjligt att inte enbart locka personer som var judar.⁵⁰ Problemet som uppstod då var hur dessa

⁴⁷ Karris, *The Gospel According To Luke*, s. 675.

⁴⁸ Sterling, *Historiography and Self-Definition*, s. 29.

⁴⁹ Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts*, s. 19.

⁵⁰ Franklin, *Luke*, s. 925.

människor skulle övertygas att gå över till Jesusrörelsen. Att tillhöra detta embryo till kristendomen blev allt farligare och det behövdes allt mer hållbara skäl för att stanna inom rörelsen.⁵¹

Lösningen på problemet med icke-judiska konvertiteter var att synliggöra ett universellt perspektiv hos Jesus. Till det material Lukas hämtar från Q och Markus lägger han till ytterligare material som visar att judarna inte är de enda som Jesus vänder sig till. Till exempel kan vi läsa i Luk 2:30: ”Ty mina ögon har skådat frälsningen som du har berett åt alla folk”. Denna vers har Lukas hämtat inspiration från Jes 52:10 som lyder: ”Herren visar sin makt och helighet inför alla folk, hela jorden skall se hur vår Gud räddar oss”. Vad som blir tydligt när man ställer upp Luk 2:30 och Jes 52:10 bredvid varandra är att Lukas ändrar mottagare av frälsningen. Jes 52:10 skrevs till judarna vilket syns med ordvalen ”vi” och ”oss”. Frälsningen är här tänkt för judarna med de andra folken som något slags vittnen. Lukas vidareutvecklar det till att frälsningen är *beredd* till alla folk vilket visar att han också inkluderar icke-juden i frälsningen. Med andra ord framställs Jesus komma med något nytt men helt i enlighet med den judiska traditionen vilket framställer den blivande kristendomen som en välgrundad och legitim religion.⁵²

Det enda som verkar försvåra denna tanke på frälsning för icke-judar är att Lukas förmodade åhörare primärt var icke-judar.⁵³ Dessa var icke-judar som på något sätt hade närmat sig judendomen och hade kontakt med synagogan men inte hade omskurit sig och därmed inte blivit judar. Problemet med dessa var att de redan var invigda i den judiska traditionen och därmed inte direkt kunde räknas in inom ramen för begreppet icke-jude. Lukas nämner ingen som har konverterat från en annan religion direkt till den kristna grenen av judendomen vilket kan problematisera om Lukas menade att även hedningar kunde få frälsning. Vad vi då ska komma ihåg är att det inte heller fanns någon tydlig distinktion mellan judendom och kristendom. Denna grupp icke-judar var före detta hedningar som intresserat sig för judendomen vilket per automatik gjorde det möjligt att sedan rikta in sig på den gren av judendom som sedan skulle bli kristendom.⁵⁴

⁵¹ Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts*, s. 19.

⁵² Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts*, s. 33.

⁵³ Från engelskans god-fearer. Jmf. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts*, s. 42.

⁵⁴ Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts*, s. 36, 42.

Lukas skulle alltså kunna beskrivas som en slags försvarsadvokat som skriver sitt evangelium som ett försvarstal som ska hjälpa både hans samtids och framtidens läsare att legitimera sin tro både för sig själva men också inför samhället de levde i. Legitimeringen gentemot samhället skulle dessutom få ökad betydelse bara några decennier efter att Lukas skrev evangeliet. På tidigt 100-tal v.t. började nämligen förföljelserna och sanktionerna komma mot i synnerhet de kristna från högsta ort i imperiet.⁵⁵

Att försvara den kristna tron kallas på fackspråk ”apologetik”. Med det menas att man framför ett försvar av den kristna läran⁵⁶ i dialog med samtida trosuppfattningar. Idag brukar vi till exempel prata om apologetik i samtalet mellan kristendomen och ateismen. På Lukas tid handlade liknande samtal om romarna och hur man som kristen skulle förhålla sig till dem. Det är alltså inte enbart de kristna som försvarar sig. Lukasevangeliet är också ett försvar av romarna gentemot den kristna rörelsen där Lukas förklarar hur den kristna rörelsen skulle kunna verka i romarriket.⁵⁷

Problemet med att verka i romarriket var som nämnts ovan att den kristna rörelsen allt mer började utsättas för anklagelser och sanktioner. Den sågs helt enkelt som illegal i romarnas ögon. Lukas försöker därför att försvara den kristna rörelsen så att både de nyligen konverterade och det romerska samhället skulle se den blivande kristendomen som legitim.⁵⁸

Grunden till detta försvar är de tidigare rättegångarna mot centrala karaktärer inom rörelsen. Lukasevangeliet innehåller rättegångarna mot Jesus och Apostlagärningarna som Lukas också skrev beskriver rättegångarna mot Paulus. Båda rättegångarna har samma utgångspunkt: politiska argument och anklagelser läggs fram men främst för att dölja de riktiga motiven av religiös karaktär. Därtill står det alltid klart att enligt romersk lag går det inte att döma vare sig Jesus eller Paulus då ingen av dem enligt denna lag gjort något brottsligt. Exempel på detta frikännande från brott kan vi hitta i Apg 22:25 där Paulus protesterar med orden: ”Är det tillåtet att prygla en romersk medborgare som inte begått något brott?” Följden blir att den romerske kommandanten som är närvarande ”blev förskräckt”⁵⁹ när han insåg att det var en

⁵⁵ Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts*, s. 29.

⁵⁶ Även om apologetik också kan betyda att försvara en livsåskådning. Jmf. <http://www.ne.se/lang/apologetik>, 2014-04-22 14:17.

⁵⁷ Fahlbusch, *Apologetic*, s. 102.

⁵⁸ Sterling, *Historiography and Self-Definition*, s. 381-386.

⁵⁹ Apg 22:29 (författarens kursivering).

oskyldig romersk medborgare han låtit pryglas. På så vis framställs Paulus som oskyldig och hans lära som helt legitim inför romersk lag.⁶⁰

Lukas använde däremot inte enbart strikt juridiska argument i sitt försvar utan också teologiska. Allt eftersom tiden gick blev den jude-kristna rörelsen allt mer särskild från judendomen vilket också gjorde den successivt mer sårbar för förföljelser. Lukas behövde därför också med teologiska argument försvara den nya rörelsen. Detta gjorde han genom att påstå att den unga kristna rörelsen var en fortsättning på judendomen. Påståendet skulle dels hjälpa de kristna inför judarna men dels också att hamna inom den ram av privilegium som den judiska religionen hade i Israel jämfört med andra religioner.⁶¹

Sammanfattningsvis kan vi då konstatera att Lukas var en person som stod inför problemet att både romarna och det judiska folket såg på de kristna med ökande misstänksamhet. Därför behövdes ett försvar, en apologetik, för rörelsen så att den kunde få fortsätta verka i det romerska imperiet. Lukas skriver därför en ytterligare version av berättelsen om Jesus och den kristna rörelsens första tid för att påvisa att det fanns legitima argument för dess existens. Dessa argument delas sedan upp i två olika kategorier: juridiska och teologiska. De juridiska argumenten utgår ifrån berättelser om rättegångar mot den kristna rörelsens centrala personer där dessa personers oskyldighet fastställs. De teologiska argumenten å andra sidan är grundade på att den judiska traditionen är utgångspunkt för tron på Jesus och denna tro är dessutom en fortsättning på den judiska traditionen. Lukas skriver alltså en historiskt grundad text med förhoppningen att den ska kunna försvara den kristna rörelsen under hans samtid och i framtiden.

3.2 Perikoper om Rom

Jag ska nu redogöra för de sex perikoper i Lukasevangeliet där romarna berörs: Luk 7:1-10, 8:26-39, 20:20-26, 21:20-24, 23:1-5 och 23:13-25. Som jag har sagt är urvalet på basis av att romarna antingen konkret nämns i perikopen eller att det finns forskning som pekar på att det är romare som omnämns om än inte bokstavligen.

⁶⁰ Sterling, *Historiography and Self-Definition*, s. 385.

⁶¹ Sterling, *Historiography and Self-Definition*, s. 385-386.

3.2.1 Luk 7:1 - 10: En officers tjänare botas

Då han hade sagt allt som folket skulle höra gick han in i Kafarnaum. En officer där hade en tjänare som låg sjuk och var nära döden. Officeren satte stort värde på honom, och när han fick höra talas om Jesus skickade han några av judarnas äldste till honom för att be honom komma och rädda tjänaren till livet. De sökte upp Jesus och vädjade ivrigt till honom. ”Han är värd att du gör detta för honom”, sade de. ”Han är en vän av vårt folk och har själv låtit bygga synagogan åt oss.” Jesus följde då med dem. Men när han var nästan framme vid huset skickade officeren några vänner och lät hälsa: ”Herre, gör dig inte besvär. Jag är inte värd att du går in under mitt tak, och därför vågade jag heller inte själv komma till dig. Men säg bara ett ord och låt pojken bli frisk. Jag är själv en som står under befäl, och jag har soldater under mig, och säger jag till den ene: Gå, så går han, och till den andre: Kom, så kommer han, och säger jag till min tjänare: Gör det här, så gör han det.” När Jesus hörde detta förvånade han sig över honom och vände sig om och sade till folket som följde med honom: ”Jag säger er, inte ens bland israeliter har jag funnit en så stark tro.” Och när de utskickade kom tillbaka till huset fann de tjänaren frisk igen. (Luk 7:1-10)

Det råder en diskussion bland forskare kring vem officeren var. Det finns två primära teorier: antingen var han en romersk centurion som löd direkt under den romerska staten⁶² eller en icke-judisk officer i Herodes Antipas tjänst.⁶³ Vi kan dock fråga oss om det har någon betydelse vem officeren i första hand lydde.

Anledningen till den frågan har sin bakgrund i de nationalistiska stämningar som fanns i landet.⁶⁴ Perikopens berättelse var troligen från början en muntlig hörsägen som berättades lite här och var i Israel. På grund av textens positiva beskrivning av officeren kunde den ses som förräderi gentemot Israels folk. Följden blev att berättelsens försvarare jagades precis som romarna. Man såg nämligen inte skillnad på de som inte tagit ställning för eller emot Rom och de som tagit ställning för Rom. Slutsatsen blir därmed att för Lukas hade officerens nationalitet inte någon större betydelse då officeren oavsett tillhörighet skulle förknippas med Rom och dess allierade.⁶⁵

Luk 7:1-10 redogör för det första mötet i Lukasevangeliet mellan Jesus och romarna. Därmed introduceras här frågan om Jesus budskap ska gälla även romarna. Genom kapitel 6 vittnar Lukasevangeliet om hur Jesus två gånger, i vers 27 och 35, manar till att även älska fiender

⁶² Franklin, *Luke*, s. 935. Jmf. Green, *The Gospel of Luke*, s. 285.

⁶³ Lieu, *The Gospel of Luke*, s. 53.

⁶⁴ Luk 7:1-10 är förmodligen hämtad från Q-källan med datering runt 50-65 v.t. vilket placerar den ett par årtionden innan Lukasevangeliet. Jmf. Balch, *Luke*, s. 1117.

⁶⁵ Balch, *Luke*, s. 1117.

men skulle det också få konsekvenser för vilka som inkluderades i det nya Jesus påstod sig komma med? Perikopen om officeren ställer detta på sin spets.⁶⁶

Perikopen har en konkret problemställning: hur ska denna officer och Jesus mötas? Officeren tar initiativet och skickar bud till Jesus om hjälp till en sjuk tjänare men sedan ändrade han sig. Orsaken var att om officeren hade bjudit in Jesus skulle relationen till resten av judenheten riskeras. Enligt den judiska traditionen var det nämligen förenat med orenhet om en jude, d.v.s. Jesus i detta fall, skulle gå in i en icke-judes hem.⁶⁷ Därför skickas en annan delegation för att möta upp Jesus och hindra honom att komma.⁶⁸

Att skicka en delegation inför ett möte var dessutom en romersk sed. Det handlade om att bygga och upprätthålla en förvaltarrelation till den andre. Det vill säga att konstituera ett gott förvaltarskap och dessutom skapa en god relation även med det område patronen var förvaltare för. I verserna 4 och 5 kan vi läsa hur denna förvaltare hade ett gott rykte om sig som en vän till det judiska folket. Det förblir dock oklart om Jesus var positiv eller negativ till detta system men att han åtminstone kan tolkas vara negativ är klart då han i föregående kapitel hyllar den lilla människan i motsats till den med makt och pengar.⁶⁹

Vad som dock i synnerhet gör denna officer intressant är i vilka ordalag han presenteras. Särskilt ett motsatspar är intressant här: i vers 4 sägs om officeren: ”Han är värd” medan i vers 6 säger officeren om sig själv: ”Jag är inte värd”. Orden i vers 4 som ger värde åt officeren kan vara grundat på att han sett till att en synagoga byggts och därmed skapat en god relation till det judiska folket. Denna goda relation blir särskilt tydlig då det är de lokala judiska ledarna som kallar honom värdig vilket är en unik händelse i Lukasevangeliet.⁷⁰

Vers 6 och officerens egen version av sin eventuella värdighet är byggt på ett par aspekter. För det första erkänner han Jesus’ auktoritet. Officeren berättar i vers 8 hur han själv har auktoritet att befälla och har därmed också erfarenhet som gör att han kan identifiera en annan med pondus. Det blir en akt av ödmjukhet där han som militärt befäl med mycket makt erkänner Jesus’ makt. För det andra kan han inte tänka sig släppa in en jude i sitt hem trots

⁶⁶ Green, *The Gospel of Luke*, s. 283.

⁶⁷ Culpepper, *Luke*, s. 155.

⁶⁸ Green, *The Gospel of Luke*, s. 284.

⁶⁹ Green, *The Gospel of Luke*, s. 285.

⁷⁰ Franklin, *Luke*, s. 935.

hans goda relation med judarna. Han ångrar sig för att inte riskera relationen med både det judiska folket och Jesus som han ville skulle bota hans tjänare. Även detta gör att han framträder som en ödmjuk person. Officeren erkänner sin maktlöshet samtidigt som han också erkänner Jesus' makt genom sin vilja att få tjänaren botad av Jesus.⁷¹

Denna framställning av en ödmjuk hedning är också kulmen i hela perikopen vilket gestaltas i Jesus ord i vers 9: ”Jag säger er, inte ens bland israeliter har jag funnit en så stark tro”.

Uttalandet handlar inte om att Jesus inte skulle kunna tänka sig att verka bland israeliter eller att Lukas med citatet skulle förmedla en anti-semitisk Jesus. Tvärtom handlar det om att istället peka på hur långt Jesus' mission sträcker sig. Med andra ord är inte missionen begränsad till israeliterna utan att har även omvärlden som målgrupp. Vidgningen blir dessutom ännu klarare längre fram i Lukasevangeliet.⁷²

Framhävandet av officerens starka tro trots att han inte var jude utgör hela perikopens tema. Det sker inte på bekostnad av den judiska tron eller det israeliska folket utan tack vare den. Vi får tänka på att i det här skedet är den kristna tron och den judiska tätt sammanvävda vilket visar sig i perikopen genom att officerens tro på den judiske guden är det som gör att hans tjänare skulle kunna bli botad. Det är hans egen övertygelse och tro på Gud som gör det möjligt att också tro på Jesus som Guds utvalde Messias som ensam har makten att göra detta under.⁷³

Perikopen är alltså som nämnt ovan en inledande perikop om hur Jesus mission enligt Lukas ser ut och vilken bredd den har. Genom berättelsen om officeren skickar Lukas ut en signal om att den mission Jesus bedrev och det budskap han förkunnade inte skulle vara reserverat för det israeliska folket utan ”kravet” blir istället att endast tro på Jesus' ord. Officeren blir framställd som ett föredöme i det hänseendet då han som militärt befäl är van vid att hans eget ord lyds blint men här ödmjukar sig han inför Jesus' ord med likartad lojalitet som en av hans egna soldater skulle visa gentemot honom. När han dessutom är en soldat i fiendens tjänst, vare sig det är i Herodes eller Roms, blir vidden och markeringen ännu tydligare att ingen står utanför Jesus ”befäl”.

⁷¹ Culpepper, *Luke*, s. 155-156.

⁷² Lieu, *The Gospel of Luke*, s. 54-55.

⁷³ Franklin, *Luke*, s. 935.

Därtill är perikopen ett ställningstagande inte enbart för icke-judar i allmänhet utan också för romarna i synnerhet. Som nämnt ovan hade den exakta nationaliteten hos officeren ingen större betydelse då en tydlig skiljelinje mellan romare och vän till Rom saknades bland judarna. Alla som inte var mot Rom riskerade att bedömas vara emot ett fritt Israel och därtill att mista livet på grund av förmodad anti-nationalism.

Lukas är en av dem som väljer att som i denna text indirekt kritisera de nationalistiska tankegångarna.⁷⁴ Denna kritik är han inte ensam om att formulera men han är trots det i underläge. Många judar hade vid denna tid ett starkt hat gentemot allt som kunde förknippas med något anti-judiskt. Detta hat hade byggts på under flera decennier. Romarnas kontroll hade successivt blivit starkare och det berodde delvis på att de fick hjälp inifrån det judiska samhället och i synnerhet dess styrande. Herodes Antipas, officerens eventuelle herre, kunde säkerligen ha förkroppsligat detta bättre än många andra. Han hade själv romerskt mandat och han var dessutom son till Herodes den Store.⁷⁵ Fadern hade som redogjorts för tidigare med Roms hjälp tagit makten därefter börjat hellenisera Israel. När hans son nu satt uppbackad av samma romerska mandat men efter ytterligare år av romersk överhöghet tycktes det vara nog för de judiska nationalisterna.

Lukas väljer ändå att ta med berättelsen om officeren. Lukas kan därmed ha riskerat sitt liv för att få fram budskapet om att det inte är etnicitet eller nationalitet som är avgörande för Guds rike utan att det istället är den enskildes tro. Betydelsen och essensen av budskapet kan därför inte nog understrykas.

3.2.2 Luk 8:26 - 39: Den besatte och svinhjorden

De lade till i närheten av Gergesa, som ligger mitt emot Galileen. När han steg i land kom en man från staden emot honom. Han var besatt av demoner och hade inte på länge haft kläder på sig, och han bodde inte i något hus utan bland gravarna. Då han fick se Jesus började han skrika, föll ner inför honom och ropade högt: ”Vad har du med mig att göra, Jesus, du den högste Gudens son? Jag ber dig, plåga mig inte!” Jesus hade nämligen befallt den orena anden att fara ut ur mannen. I långa tider hade den haft honom i sitt grepp: man hade bundit honom med kedjor och bojor och hållit honom i förvar, men han hade slitit sig lös och drivits ut i öde trakter av demonen. Jesus frågade honom: ”Vad är ditt namn?” Han svarade: ”Legion”, för många demoner hade farit in i honom. Och de bad Jesus att han inte skulle befalla dem att fara ner i avgrunden. Nu gick där en stor svinhjord och betade på berget, och demonerna bad honom att få fara in i svinen, och det tillät han. Då for demonerna ut ur mannen och in i svinen, och hjorden rusade utför

⁷⁴ Balch, *Luke*, s. 1117.

⁷⁵ Saldarini, *Matthew*, s. 1008.

branten och ner i sjön och drunknade. När herdarna såg vad som hände sprang de därifrån och berättade alltsammans i staden och ute på landet och folk gick ut för att se vad som hade hänt. De kom till Jesus och såg mannen som demonerna hade farit ut ur sitta vid hans fötter, klädd och vid sina sinnen, och de blev förskräckta. Ögonvittnena talade om för dem hur den besatte hade blivit hjälpt. Alla i Gergesa och trakten där omkring bad Jesus att lämna dem, så skräckslagna var de. Han steg då i en båt och vände tillbaka, och mannen som demonerna hade farit ut ur bad att få följa med honom men Jesus skickade iväg honom med orden: ”Gå hem igen och berätta vad Gud har gjort med dig.” Då gick mannen därifrån och lät hela staden höra vad Jesus hade gjort med honom.
(Luk 8:26-39)

Luk 8:26-39 inleds med texten: ”De lade till i närheten av Gergesa, som ligger mitt emot Galileen”. Bibeltexten avser inte bara att Gergesa ligger på motsatt strand i förhållande till Galileen. Lukas ger förmodligen en teologiskt inkluderande poäng med bibeltexten. Jesus hade enligt evangeliet haft kontakt med världen utanför det judiska samhället tidigare men då genom att icke-juden hade kommit till honom. Nu gör Jesus istället det omvända och är istället initiativtagaren till mötet genom att åka ut till ett område utanför den judiska sfären.⁷⁶

Varför Jesus lämnade judiskt territorium är idag omdiskuterat bland exegeter. Han kan ha velat fly från de personer som ansåg honom vara en politisk fiende, proklamera ett politiskt budskap i det s.k. bibliska Israel eller så ville han möjligtvis också predika/missionera för icke-judar. Vad som verkar kunna stämma bäst överens med denna perikop i Lukasevangeliet är det sistnämnda.⁷⁷

Det som nämligen gör denna perikop i synnerhet anmärkningsvärd är att den verkar vara en proklamation för idén att frälsning sträcker sig till att även inkludera de människor som inte är födda i det judiska folket. Som vi kan läsa i vers 32 och 33 driver Jesus ut en demon ur en människa med sannolikt utländsk bakgrund. Detta att utdrivning ur en icke-jude är möjligt visar på att även de som inte tillhör det utvalda folket från början också kan bli räddade från mörkrets makter. Detta ställningstagande är Lukasevangeliet särskilt präglad av.⁷⁸

Det som förstärker bilden av ett inkluderande förhållningssätt är att de befann sig utanför ”staden”. Rent strategiskt är det naturligtvis betydligt mindre säkert att befinna sig utanför i synnerhet en befäst stad då skyddet mot både fientliga soldater och rövare i princip

⁷⁶ Green, *The Gospel of Luke*, s. 335.

⁷⁷ Sankamo, *Jesus and the Gentiles*, s. 111-112.

⁷⁸ Green, *The Gospel of Luke*, s. 336.

var obefintligt. Dock är det inte det strategiska som åsyftas här utan det religiösa. Att befinna sig utanför staden innebar enligt dåtidens tradition att det fanns en överhängande risk att råka ut för mer mytologiska fiender än soldater såsom t.ex. demoner. Vad detta skulle innebära i praktiken är att den drabbade riskerade sitt liv till någon ond andemakt om personen var allt för långt utanför murarna. Jesus visade med sin egen närvaro, dels sin makt över det onda, dels att icke-judar kunde inkluderas.⁷⁹

Vem är då denna människa som Jesus står inför? I vers 30 ställer Jesus samma fråga och får till svar ”Legion” som är det svenska ordet för latinets ”Legio” som i sin tur var en romersk militär beteckning på en enhet bestående av cirka 6000 man. Det är troligt att Legion var en hänvisning till den romerska armén. Vad som talar för det är när versen fortsätter med att förklara att ”många demoner hade farit in i honom”. Lukasevangeliet kan alltså ha placerat in Jesus i en situation som på ett sätt påminner om ett slagfält med Jesus på ena sidan och den romerska legionen på den andra.⁸⁰

Användandet av ”svin” som en metafor talar för att det är en romersk armé Lukas talar om. Metaforen svin kan nämligen ha använts om en specifik legion. Det var nämligen romersk sed att använda sig av baner/standar för att framför allt visa på arméns organisation. Varje sådant standar bar i regel en siffra som till exempel ”Legio IX”.⁸¹ Därtill hade baneren symbolvärde eftersom de representerade den enskilda legionen. Ett vanligt exempel på motiv var djur av olika slag. Vad som är intressant är att den legion som hade ansvaret för området kring Gergesa (m.m), Legio X Fretensis, hade ett vildsvin som symbol.⁸²

Det finns också en annan förklaring till varför ordet legion användes. Dagens engelska har en parallell som kan ha haft en liknande motsvarighet i denna perikop: att markera antalet snarare än sorten. Det engelska ordet legion används idag inte enbart om romarna utan om i princip vad som helst som består av ett ofantligt antal. Legion med den betydelsen kan ha använts om demonerna i Luk 8:26-39. Det är alltså inte nödvändigtvis en direkt hänvisning till de romerska soldaterna utan enbart en lek med romerska begrepp för att primärt fastställa den stora mängd demoner som Jesus nu stod inför.⁸³

⁷⁹ Karris, *The Gospel According to Luke*, s. 698.

⁸⁰ Green, *The Gospel of Luke*, s. 339.

⁸¹ Legion 9.

⁸² Karris, *The Gospel According to Luke*, s. 698.

⁸³ Leander, *Discourses of Empire*, s. 217-223.

Utgår vi från det strikt världsliga perspektiv som begreppet slagfält ger uttryck för ter sig striden mot denna legion rejält orättvis. Jesus som så vitt vi vet är militärt otränad står mot 6000 av dåtidens främsta soldater. Däremot är inte striden utformad som någon strid världslik mening i första hand utan religiös/teologisk. Lukas må ha skrivit ”Legion” men har samtidigt valt att inte skriva ”legionärer” utan ”demoner”. Lukasevangeliets Jesus hade tidigare visat att han hade makt över livet genom att bota diverse sjukdomar.⁸⁴ Samma makt använder han sig nu av på nytt. Skillnaden med tidigare fall är att nu innefattas också hedningar och utlänningar i Jesus välde. Hans makt och inflytande tar alltså steget ut i den hellenistiska/romerska världen, om inte ännu längre.⁸⁵

Det är därför intressant att notera hur romarna inkluderas här och därmed ingår i det nya riket. Vid tiden för nedskrivningen av Lukasevangeliet var det nämligen vanligt att hävda inflytande över någon genom att nämna personens namn. När Jesus pratar med denna Legion markerar han alltså att Legion inkluderas i hans rike eller mer exakt hans inflytelsesfär vilket antagligen var kontroversiellt i en tid av politisk och religiös/kultisk konflikt mellan judar och romare. Det enda som saknades var en konkret maktdemonstration vilket Jesus manifesterar i verserna 31-33 efter en önskan om kompromiss från de uppenbart underlägsna demonerna. Kvar blir Legion som nu är renad och bemyndigad av Jesus själv. Legion blir alltså med andra ord upphöjd till en jämlike.⁸⁶

Går vi snabbt tillbaka till begreppet svin finns ytterligare en association till det djuret som förstärker bilden av Jesus domän som något större än enbart Israel: den association som än idag lever kvar om djuret, nämligen att det är orent. Under Jesus tid var svinen en tydlig symbol för det orena i de hedniska folken. Lagg då till att mannen som senare renas bor ”bland gravarna” vilket var ett begrepp som också var förenat med orenhet. Kvar har vi ett evangelium som beskriver platsen där undret äger rum i negativa ordalag. Jesus åker ändå till platsen, trots den negativa beskrivningen. Kontrasterna mellan en å ena sidan negativ beskrivning av platsen och situationen och å andra sidan att Jesus trots det åker dit förstärker

⁸⁴ Se till exempel Luk 6:17-19.

⁸⁵ Green, *The Gospel of Luke*, s. 339.

⁸⁶ Green, *The Gospel of Luke*, s. 339-340.

tanken på inkludering av hedningar. Lukas framställer dessutom att det inkluderande förhållningssättet inte enbart gäller romarna utan också andra folk.⁸⁷

Lukas nämner i verserna 34-37 tre olika närvarande grupper: svinhjorden, de människor som kom ut till platsen för att se undret och människorna från trakterna runt omkring. Alla tre grupper ser vad som har hänt både bokstavligt men och också symboliskt. Det vill säga att de inte bara stod och såg på utan också erkänner det de ser. Lukasevangeliet visar därmed att budskapet avser alla oavsett bakgrund då flera olika grupperingar var närvarande. Därmed inte sagt att alla också tar det till sig vilket Lukas också sedan redogör för genom att beskriva hur vittnena ber Jesus att lämna platsen.⁸⁸

Man kan även tolka perikopen från ett postkolonialt perspektiv.⁸⁹ Beskrivningen ovan av perikopen Luk 21:20-24 tog upp att romarna inte var omtyckta utan som bäst ett nödvändigt ont. Utifrån Hans Leanders postkoloniala perspektiv skulle betoningen i Luk 8:26-39 ligga på ”ont” snarare än ”nödvändigt”. I vers 29 läser vi hur mannen länge ska ha varit fångslad med kedjor och bojor. Det kan ha varit ett symboliskt sätt att uttrycka en upplevd fångenskap och maktlöshet som Rom var orsak till. Att folkmassan några verser senare blir rädda för Jesus’ under förklaras i ljuset av att folket var rädda att Jesus inte enbart skulle hävda sig mot demonerna utan också mot Rom. Denna rädsla byggde i huvudsak på att Rom var mån om att behålla freden. Skulle denna fred brytas var det lokalbefolkningen som fick utstå konsekvenserna. Därför undvek lokalbefolkningen att provocera romarna.⁹⁰

Perikopen Luk 8:26-39 kan kanske sammanfattningsvis beskrivas som ett ambivalent möte mellan Lukasevangeliets Jesus och romarna. Ambivalent då vi å ena sidan har en gryende mission utanför det judiska samhället och folket. Jesus åker över till den andra stranden och markerar att hans makt och budskap också innefattar de icke omskurna. Perikopen predikar därmed inkludering och universalitet. Å andra sidan har vi från ett postkolonialt perspektiv ytterligare ett exempel på att romarna i allra högsta grad var problematiska. Rom var landets ockupanter. De representerade en förtyckande makt likt många andra erövrare genom

⁸⁷ Culpepper, *Luke*, s. 186.

⁸⁸ Culpepper, *Luke*, s. 187.

⁸⁹ Jmf. Leander, *Discourses of Empire*, s. 27-48.

⁹⁰ Franklin, *Luke*, s. 938.

historien. Rom beskrivs kedja fast och sätta befolkningen i bojar. Deras frihet ter sig därmed väldigt begränsad i det vardagliga livet och inte endast i det statspolitiska hänseendet.⁹¹

En sak verkar dock klar: Lukas lyfte i denna perikop fram Jesus' allmakt och att den makten varken begränsas av mytologiska varelser eller världsliga makthavare. Lukas verkar här också visa att problemet inte ligger hos de människor han möter så mycket som i de krafter som ligger bakom. Romare som folk presenteras inte som ett hinder för Guds plan och rike utan verkar tvärtom också kunna ingå i det. Det är istället Rom som nation och politisk aktör som är problemet. Ett problem Lukas löser genom att placera Jesus som dess överordnade.

3.2.3 Luk 20:20 - 26: Frågan om skatt till kejsaren

De höll ögonen på honom och skickade fram några som skulle spela rättfärdiga och söka få fast honom för något yttrande, så att de kunde överlämna honom åt ståthållarens makt och myndighet. De frågade honom: "Mästare, vi vet vad du säger i din undervisning är riktigt och att du inte tar hänsyn till person utan verkligen lär oss Guds väg. Är det rätt eller inte att vi betalar skatt till kejsaren?" Men han genomskådade deras list och sade "Visa mig en denar. Vems bild och namn finns på den?" – "Kejsarens", svarade de. Då sade han: "Ge då kejsaren det som tillhör kejsaren och Gud det som tillhör Gud." De lyckades inte få fast honom för något som han sade när folket hörde på, och de häpnade över hans svar och teg.

(Luk 20:20-26)

Frågan om skatt till kejsaren var en politisk fråga. Jesus ställs inför valet att välja sida i det "kalla krig" som pågick under hans samtid. Frågeställarna tänkte att Jesus endast kunde välja mellan att ställa sig positiv till den romerska beskattningen eller att ställa sig negativ till den. Det första skulle innebära att han hamnade i onåd hos det judiska folket som avskydde beskattningen. Det andra skulle innebära att han provocerade de romerska myndigheterna. Inget av alternativen skulle vara gynnsamt för Jesus fortsatta gärning vilket antagligen också var poängen med frågan: han skulle hindras från att fortsätta. Jesus svar är dock inte bara överrumplande utan också ett vittnesmål om att han inte tog ställning i politiska partiers konflikter utan att det istället fanns ting som var av större värde och relevans.⁹²

Det är inte endast politik texten handlar om. Frågan till Jesus i vers 22 handlar primärt om att tolka Mose Lag och att vara lojal mot den. Upprätthållandet av sådan lojalitet skulle både i teorin och praktiken vara omöjlig i kombination med en positiv inställning till beskattningen.

⁹¹ Franklin, *Luke*, s. 938.

⁹² Culpepper, *Luke*, s. 385.

Detta lagbrott berodde inte på politiska orsaker. Det judiska samhället behövde inkomstkällor likväl som någon annat samhälle. Bara kulten fick fortsätta existera obehindrat förekom inga högljudda protester.⁹³

Problemet i denna perikop var istället objektet för skatten: kejsaren. Det var den skatt som var en direkt tribut till Roms högsta ämbete som provocerade judarna mest, delvis på grund av att kejsaren var den yttersta symbolen för det förtryck som bedrevs mot det judiska folket. Det största problemet var dock att kejsaren ansågs vara en gud av samma slag som bland annat de egyptiska faraonerna. Detta var ett problem i förhållande till den judiska kulten/tron då den utgick helt från att Gud (JHWH) var den ende existerande guden och att då betala skatt till en falsk gud ansågs vara hädelse.⁹⁴

Men även om Jesus skulle ge svaret att betala skatt till kejsaren var fel skulle inte problematiken bli mindre för det. Israel eller Palestina under denna period var inte ett fredligt område. Ständiga spänningar fanns mellan det judiska folket och dess ockupanter som kulminerade i en övergång till ett öppet krig år 66 v.t. Ponera att Jesus skulle vara öppet negativt inställd till kejsarskatten. I så fall skulle han framstå som ett direkt hot mot freden och därmed med stor sannolikhet bli häktad och dömd av romarna för uppvigling mot den romerska staten.⁹⁵

Den Jesus vi läser om i Lukasevangeliet lät sig inte falla för denna tillsynes omöjliga situation. Istället blir rollerna ombytta och Jesus ställer en fråga som sätter de tidigare frågeställarna på prov. Enligt Lukas säger han i vers 24 efter att ha bett om ett mynt: ”Vems bild och namn finns på den?” Ett entydigt svar följer: ”Kejsarens”. Ett mer utförligt svar hade kunnat lyda: ”Tiberius Caesar Divi Augusti Filius”.⁹⁶ En latinsk inskription som markerade kejsarens gudomliga status. Det var problematiskt att uttala eftersom det var likvärdigt med att erkänna den gudomliga statusen att uttala ett gudomligt namn.⁹⁷

Utifrån detta enkla svar tar Jesus sitt avstamp och bemöter frågan ställd till honom. Svaret han ger kan tyckas väldigt förenklat. ”Ge då kejsaren vad som tillhör kejsaren och Gud det som

⁹³ Green, *The Gospel of Luke*, s. 712.

⁹⁴ Lieu, *The Gospel of Luke*, s. 161-162.

⁹⁵ Culpepper, *Luke*, s. 385.

⁹⁶ På svenska lyder inskriptionen: Kejsare Tiberius den gudomlige Augustus son.

⁹⁷ Culpepper, *Luke*, s. 386.

tillhör Gud” säger han i vers 25. Meningen är dock djupare än de fåtal ord som används. Istället för att ta parti för en viss sida följer den lukanske Jesus på en tredje linje: han gör det praktiskt taget till en icke-fråga. En distinktion görs mellan det världsliga och det gudomliga. Skatt placeras in under det världsliga och kulten/tron under det gudomliga. Att ge skatt till kejsaren, sin gudomliga status till trots, var enligt Jesus ingen religiös akt då det handlade om en materiell transaktion människor emellan. Att hedra kejsaren genom att betala skatt till honom var inte det samma som att ge honom distributörens vördnad och högsta grad av lojalitet. Den ska istället vara fullt ut förbehållen Gud vilket också tydligare markeras genom att det materiella/världsliga ges till kejsaren.⁹⁸

Utgångspunkten verkar alltså vara att det heliga och det världsliga är två enheter som är i ständig dialog men som aldrig får helt och hållet förenas. I perikopen ser vi detta genom att Jesus försöker skapa en plattform åt Gud som inte är beroende av det världsliga utan där istället tron och kärleken till Gud är det normerande. Denna plattform står över den världsliga men är ändå inte i konflikt med den då de berör två skilda områden.⁹⁹

Texten blir därmed också en slags varning till dess läsare att inte blanda ihop dessa två områden. En varning som historien och vår egen samtid vittnar om att inte alla uppfattat. Medeltidens korståg, inkquisitionens deltagande i kolonialismens era och den amerikanska konstitutionens förankring i Bibeln är bara några exempel. Vi har med dessa exempel fått konkret evidens för hur illa det kan gå och problematiskt det är inte bara i teorin att blanda ihop det världsliga och gudomliga. Perikopen framhäver dess motsats, och räknar med två regementen, där Gud alltid står överst och att enskilda nationella intressen är sekundära i jämförelse.¹⁰⁰

En avslutande detalj angående just nationella intressen kan vara av vikt att nämna här: Myntet som ges och framför allt vem som ger det. Lukasevangeliet uppger inte identiteten explicit hos de som ifrågasätter Jesus i perikopen. I de två andra synoptiska evangelierna, Matteus och Markus, pekas både fariséerna och följeslagare till Herodes ut. Lukas pekar däremot i versen

⁹⁸ Culpepper, *Luke*, s. 386.

⁹⁹ Franklin, *Luke*, s. 953.

¹⁰⁰ Franklin, *Luke*, s. 953.

innan perikopens början, vers 19, ut de skriftlärda och översteprästererna. Det är dock klart att det kan röra sig om några av det judiska samhällets mest inflytelserika grupperingar.¹⁰¹

Vad som gör deras identitet intressant i ljuset av myntet de ger Jesus är att genom att han ber dem om ett mynt avslöjar han redan innan han har svarat själv vilket svar frågeställarna skulle gett: att det inte är fel att ge skatt till kejsaren. Den lukanske Jesus blottlägger ett annat, enligt Lukas mer aktuellt, problem. Nämligen en bild av den judiska eliten som lierade sig med romarna och därmed blev förrädare till det judiska folket. Genom att de innehar ett romerskt mynt kan det insinueras att de hade någon form av samarbete med Rom. Därmed är det vare sig Jesus eller Rom som får sin ställning ifrågasatt utan istället de som skickat utfrågarna: de skriftlärda och översteprästererna.¹⁰²

Var kommer då romarna in i den här texten? På ett sätt kommer de inte in då frågan som nämnt ovan primärt rör en religiös fråga, dvs. om troheten till Mose Lag. Roms närvaro ligger dock implicit med genom hela perikopen och är en del av problematiken kring vilket svar Jesus förmodades ge. Som nämnts ovan var det i princip likställt med att förråda det judiska folket att ställa sig positiv till en skatt direkt riktad till kejsaren av primärt kultiska och religiösa skäl men också av politiska.

Vad som skiljer denna från andra texter jag diskuterar är skiftet i fokus från de lokala angelägenheterna och personligheterna i perikopen till att handla om relationen till Rom som nation och statsapparat. Förändringen av fokus verkar passa den lukanske Jesus väldigt väl då han enkelt och konkret kan svara på en invecklad fråga. Hans svar antyder att det är skillnad mellan nation och person. Vilken nationell enhet och lojalitet som åberopas är en sak medan vilken lojalitet en *persons* eget hjärta har är en annan. Det går att vara lojal till det romerska imperiet samtidigt som man är trogen Gud vilket framgår av mötet med den romerske officeren.

Sammanfattningsvis kan vi alltså säga att Jesus gör frågan om relationen mellan staten och Gud till en icke-fråga. Att åberopa världsliga frågor och tillhörigheter var något som var/är skilt från det gudomliga. Denna skiljelinje undanröjer betydelsen av var en person står i den världsliga frågan om skatt till kejsaren så länge personen står på Guds sida i de gudomliga.

¹⁰¹ Green, *The Gospel of Luke*, s. 713.

¹⁰² Green, *The Gospel of Luke*, s. 715.

Därmed får vi ytterligare en inkluderande bild av Jesus från Lukas som här återigen inte verkar ha några större problem med att de han inkluderar är romare, Israels fiende.

3.2.4 Luk 21:20 - 24: Den sista stora nöden

När ni ser Jerusalem omringat av härar, då skall ni veta att dess ödeläggelse är nära. Då måste de som bor i Judéen fly upp i bergen, de som är inne i staden skall lämna den, och de som är ute på landet får inte gå in i staden. Ty detta är vedergällningens tid, när allt i skriften blir uppfyllt. Ve dem som väntar barn eller ammar i den tiden. Stor nöd skall komma över landet, och vrede skall drabba detta folk. De skall falla för svärdshugg och föras bort som fångar till hednafolken, och Jerusalem skall trampas ner av hedningar tills hedningarnas tid är förbi.

(Luk 21:20-24)

Lukas är inte ensam om att skriva ner berättelsen i Luk 21:20-24. Både Markus och Matteus återger berättelsen i respektive evangelium.¹⁰³ Däremot har Lukas ändrat perspektivet från Markus' redogörelse. Markus skriver till exempel: "När ni ser den vanhelgande skändligheten stå där den minst av allt borde stå".¹⁰⁴ Denna bibeltext hänvisar tillbaka till den period i Israels historia då det hellenistiska Seleukidiska riket styrde landet. Under den här perioden uppförde en seleukidisk kung en staty föreställandes Zeus som var den grekiska religionens högste gud. Denna staty var för judarna en grov förolämpning och en skändning av kulten. I Daniels boks elfte kapitel redogörs det i hårda ordalag för hur grekerna skändar templet och avskaffar kulten. Denna smädelse var så pass allvarlig att judarna talade om den även under Jesus' dagar århundraden senare.¹⁰⁵

Lukasevangeliet har som vi kan se ovan inte med den bibeltexten. Den är helt utbytt mot en bibeltext som fokuserar på begreppet "härar" och konsekvensen av dessa vilket Markus inte nämner över huvud taget. Markus nämner inte heller något om "vedergällningens tid". Han lägger istället vikt vid "ett lidande vars like inte har funnits sen Gud skapade världen".¹⁰⁶ Vad som därmed verkar klart är att Lukasevangeliet har skiftat fokus till att Jesus blickar framåt istället för bakåt. Det är en profetia om en händelse som ska ske, inte som har skett. Dessutom skrev Lukasevangeliet antagligen efter år 70 v.t. vilket gör det möjligt att han skrev om romarnas vedergällning mot Jerusalem.¹⁰⁷

¹⁰³ Jmf. Matt 24:15-28 och Mark 13:14-20.

¹⁰⁴ Mark 13:14.

¹⁰⁵ Scherer, *The Gospel According to ST. Luke*, s. 367.

¹⁰⁶ Mark 13:19.

¹⁰⁷ Scherer, *The Gospel According to ST. Luke*, s. 367-368.

Det blir därmed inte svårt att tolka ”häror” som en hänvisning till den romerska armén och till dess legioner som kom för att återerövra Jerusalem. Konsekvenserna sammanfattas sedan med vers 20:s andra hälft: ”dess ödeläggelse är nära”. Vi vet idag att romarnas hämnd innebar en stor förstörelse och versslutet vittnar därmed om att Lukas kan ha påverkats av dessa händelser. Detta vittnesmål förutsätter naturligtvis att Jesus själv på egen hand inte lyckades göra en pricksäker profetia vilket naturligtvis är svårt att bekräfta ur ett vetenskapligt perspektiv.¹⁰⁸

Vad som dessutom stärker tesen att det är romerska *härar* som omnämns i texten är det ord som används, *stratopedon*. Detta grekiska ord betyder bokstavligen översatt ’armé’. När den judiske historikern Josefus beskriver revolten 66-70 v.t. omnämner han general Vespasianus som placerade ut sin armé i ett flertal läger runt om Jerusalem. På detta sätt blev staden rent bokstavligen ”omringad av häror”.¹⁰⁹

Hur kommer det sig då att denna ödeläggelse beskrivs i definitiva termer? Med andra ord: varför är den romerska segern självklar? Även för den lukanske Jesus verkar den vara det trots att han ska ha levt långt innan både revolten 66 v.t., förgörelsen år 70 v.t. och nedskrivningen av evangeliet. En lösning kan vara att se på ett begrepp i vers 22: ”vedergällning”. Begreppet kan naturligtvis åsyfta en hämndaktion på grund av revolten år 66 v.t. men den kan också ha lite mer eskatologiska och teologiska drag. Genom Israels historia har stormakt efter stormakt erövrats och tagit över landet. För att förklara hur detta kunde vara möjligt har en gudsplan varit det mest använda argumentet för att förklara hur Guds utvalda kunde förlora sitt land. Man menade att anledningen till att folket fick utstå prövningar och plågor av olika slag var ett sätt för Gud att tillrättvisa och disciplinera sitt folk. Tidigare invasioner hade tolkats på liknande sätt som till exempel Assyriens och i synnerhet Babyloniens. Invasionerna tolkades i eskatologiska och apokalyptiska ordalag där Gud skulle bringa död för att återställa livet i Israel såsom det var tänkt.¹¹⁰

Från och med vers 21 inleds en beskrivning av en grym nära framtid som väntade folket i Jerusalem. Den lukanske Jesus manar folket att fly upp i bergstrakterna när staden slutligen är omringad för att undvika den massaker som skulle följa på Roms erövring. Med facit i hand

¹⁰⁸ Scherer, *The Gospel According to ST. Luke*, s. 368.

¹⁰⁹ Culpepper, *Luke*, s. 404.

¹¹⁰ Culpepper, *Luke*, s. 405.

vet vi att en sådan uppmaning var befogad. Erövringen kom och Rom slog hårt när de väl hade återerövat Jerusalem. Även om Josefus inte var noggrann med exakta siffror har det ändå gått att utläsa från honom hur brutal erövringen var. Kort sagt verkade ingen vara säker. Äldre och andra personer som bedömdes som för svaga blev dödade. Av resten blev ett stort antal bortförda som slavar.¹¹¹

Uppmaningen att fly upp i bergen har med viss sannolikhet hämtat inspiration från Jeremias bok. Då var fienden kaldéerna som likt Rom också tillämpade en rensning av staden som metod. I Jer 21:8-9 beskrivs vad som händer dem som väljer att inte lämna Jerusalem. Konsekvenserna skulle bland annat bli sväldöden eller att dö för kaldéernas svärd. Konsekvenserna Jeremia beskriver liknar Roms tillvägagångssätt vilket intentionen i texten också verkar vara. Rom beskrivs dessutom som brutalare än kaldéerna eftersom när det gäller kaldéerna skulle flykten ske till fienden själv för att på så sätt kunna be om nåd och få behålla livet. I fallet Lukasevangeliet och Rom är det inget alternativ. Här verkar enda lösningen vara att fly upp i bergen och ta sig bort från romarnas läger för att få behålla livet.¹¹²

Lägger vi ihop det apokalyptiska perspektivet nämnt ovan med romarnas invasion får vi också en annan intressant infallsvinkel: kritik av det egna styret och då i synnerhet den religiösa ledningen. Det finns forskare som menar att Lukasevangeliet här kan ha beskyllt överstepräster för att ha stått emot Guds plan och att denne nu återigen var inställd på att tillrättavisa sitt folk. Denna gång skulle dock inte vedergällningen komma från öst utan från väst. Rom blir därför tolkat som ett Guds vapen gentemot det utvalda folket.¹¹³

I Luk 21:20-24 beskrivs romarna som något vi idag kanske skulle definiera som ett ”nödvändigt ont”. Med andra ord var romarna inte uppskattade men däremot hade situationen i Israel blivit så allvarlig att i valet mellan två dåliga ting valdes det minst dåliga. Rom var en ockupationsmakt och en kolonialherre. Med ordval som ”härrar”, ”armé” och ”omringar” visar Lukas upp en bild av stormakten Rom som inte i första taget viker sig för ett uppror. Samtidigt visar Lukas också upp en positiv bild av Rom som början på slutet av en era. Rom var det nödvändiga onda för att det goda ska få åter triumfera. Detta blir framför allt tydligt om vi läser de verser som följer efter perikopen, Luk 21:25-27. Sedan kan vi

¹¹¹ Culpepper, *Luke*, s. 405.

¹¹² Culpepper, *Luke*, s. 406.

¹¹³ Karris, *The Gospel According to Luke*, s. 713-714.

spekulera huruvida begrepp som ”ont” och ”gott” verkligen är korrekta här men huvudsaken är att Rom framställs som Guds vapen i en eskatologisk berättelse där Guds rike är målet.

3.2.5 Pilatus båda förhör av Jesus

Tidigare i Lukasevangeliet har den romerska stats- och i synnerhet rättsapparaten varit inaktiv. Detta beror primärt på att Jesus hitintills inte har gjort något som han kan dömas för enligt romersk lag. I nedan berörda två perikoper, Luk 23:1-5 och Luk 23:13-25, har dock Jesus motståndare funnit tillräckligt sakliga skäl för att ställa honom inför romerska myndigheter och dömd. Det som är fascinerande med dessa texter är hur till synes legitimt det romerska rättssystemet framställs och hur oskyldig Jesus framställs vara inför det, anklagelserna till trots.

3.2.5.1 Luk 23:1-5: Jesus inför Pilatus

Alla de församlade bröt nu upp och förde honom till Pilatus. Där anklagade de honom och sade: ”Vi har funnit att den här mannen förleder vårt folk, han vill förhindra att vi betalar skatt till kejsaren och säger sig vara Messias och kung.” Pilatus frågade honom: ”Du är alltså judarnas kung?” Han svarade: ”Du själv säger det.” Då sade Pilatus till översteprästerna och folkmassan: ”Jag kan inte finna något brottsligt hos den här mannen.” Men de stod på sig: ”Han hetsar upp folket i hela Judeen med sin undervisning, från Galileen och ända hit.”
(Luk 23:1-5)

Luk 23:1-5 introducerar rättsprocessen enligt romersk lag mot Jesus. Föregående kapitel, 22, redogör för Jesus’ sista tid som en fri man och hur hans motståndare till slut får fatt i honom för att som avslutning ta upp hur Jesus förhörs av rådet. Det är också en introduktion till ett händelseförlopp men även en introduktion av vilka det är som vill se Jesus dömd och avrättad: den judiska ledningen.¹¹⁴

Denna introduktion framställs på två sätt: för det första kan vi se det i inledningen av perikopens sista vers: ”Men de stod på sig”. Den judiska ledningen målas därmed upp som en stark pådrivare till att få Jesus dömd. För det andra har Pilatus precis förklarat Jesus oskyldig enligt romersk lag. Genom att förklara Jesus oskyldig visar Lukas att den romerska rättsapparaten var legitim, eftersom den framställs bara vara ett verktyg. Det var ett slags

¹¹⁴ Franklin, *Luke*, s. 956.

nödvändigt steg på vägen för att Jesus i slutändan skulle kunna uppfylla sitt uppdrag. Romarriket frikänns alltså på bekostnad av det judiska.¹¹⁵

Vad som också gör denna perikop intressant när det kommer till relationen till romarna är själva anklagelsen mot Jesus: att denne skulle vara judarnas kung och Messias. Anklagelsen är i högsta grad politisk: Jesus skulle målas fram som ett potentiellt hot inte bara mot de lokala myndigheterna men också mot romarriket i stort. Jesus anklagas med andra ord för att vara en upprorsledare och eventuellt en framtida kung över ett befriat Israel.¹¹⁶

Här kan vi återknyta till redogörelsen av kejsarkulten tidigare i uppsatsen. Den judiska ledningen försökte alltså enligt Lukas framställa Jesus som en kung och därmed som en jämlike till kejsaren. Denna anklagelse skulle vara en av de grövsta då den inte enbart ifrågasatte den romerska närvaron i Israel utan också kejsarens rätt att härska. Samma rätt grundade sig på att kejsaren i sig var en gud. Det vill säga någon som stod över människan och därmed har monopol på makten. Att ifrågasätta denna gudomliga makt var då av naturliga skäl en grov kränkning. Som nämnt tidigare för både judar och kristna illa i det romerska riket eftersom de inte frivilligt böjde sig inför kejsaren utan för den Gud som de trodde på.

Lukasevangeliet är ett försvar mot sådana anklagelser. Det kan vi utläsa genom att se vad som inte används någonstans, tituleringen guds son. Något som faktiskt gör Lukas unik bland sina synoptiska kollegor. När Jesus till slut dör på korset beskrivs han av en officer som ”en rättfärdig man” i Luk 23:47. I motsvarande perikoper hos övriga synoptiker, Mark 15:39 och Matt 27:54, tituleras Jesus av förmodligen samma person: ”guds son”. Lukas lämnar alltså ut anspråket att Jesus skulle vara en gud i stil med kejsaren som i sin tur kallades guds son. Samma problem som uppstod med frågan kring skatt till kejsaren i Luk 20:20-26.

Lukas målar istället fram Jesus som en annan sorts kung än den som utgör ett hot mot Rom eller kejsaren. I Luk 22:27 framställs Jesus som den som tjänar och inte likt övriga folks härskare som styr ovanifrån. Han gör alltså inga politiska anspråk på titeln som judarnas kung utan beskrivs istället som frälsaren. Detta placerar honom utanför det politiska rävspel som han anklagas för att bedriva.¹¹⁷

¹¹⁵ Franklin, *Luke*, s. 956.

¹¹⁶ Culpepper, *Luke*, s. 445.

¹¹⁷ Culpepper, *Luke*, s. 445-446.

Det är alltså inte Rom som ska känna sig träffade eller utsatta för hot i denna perikop utan återigen är det den judiska ledningen som får kritik. Lukas har så långt varit flitig med att beskriva denna ledning som fiende och det fortsätter han med även i denna perikop. Här görs det däremot på ett lite annorlunda vis. Tidigare har det varit lättare att särskilja: Jesus representerar en sida och hans motståndare en annan sida. Här är det annorlunda: istället för att framställa två tydliga sidor har Lukas istället valt att få anklagelserna att låta rimliga samtidigt som de är falska. Hans svar i skattefrågan vänds till sin motsats och även om Jesus inte bekant sig som Guds son uppfattas han som ett hot för Rom. Det Lukas verkar göra för att försvara Jesus mot sådana anklagelser är att vända det så att det inte är den romerska maktens ambitioner och ideal som hotas utan den judiska ledningens.¹¹⁸

Som kontrast och direkt motsats till den judiska ledningen ställer Lukas Jesus. Mannen som mycket riktigt har ”hetsat upp folket” men inte för att bli en skoningslös politisk mobb utan en grupp entusiastiska elever som har förundrats och fascinerats över Jesus gudsbild. Jesus framställs inte som en världslig kung eller härskare utan som en rättfärdig man och i synnerhet en rättfärdig lärare. Han kan därför på ett trovärdigt sätt representera det judiska folket utan att för den sakens skull utropa Israel som självständig stat.¹¹⁹

Anklagelserna som i texten riktade sig mot Jesus har också använts av Rom mot den kristna rörelsen. Det är ingen ologisk eller irrationell framställning av anklagelserna vi får i Luk 23:1-5 utan tvärtom helt förståeliga. Det är inte där problemet ligger utan i att anklagelserna bygger på misstolkningar. Jesus framställs inte av Lukas som en politisk revolutionär med målet att föra ett befrielsekrig mot Rom, utan som en lärare som försöker rikta uppmärksamheten mot Gud.

Att Jesus skulle förleda folket anses vara den anklagelse som är grunden och de två andra, skattefrågan och det messianska/rojalistiska anspråket, är anklagelser som utgår från denna grund. Men de två underordnade anklagelserna förutsätter även de att Jesus ansågs jämställa sig med kejsaren av Rom. Denna anklagelse var allvarlig både under Jesus tid och framåt.¹²⁰

¹¹⁸ Green, *The Gospel of Luke*, s. 801.

¹¹⁹ Neagoe, *The Trial of The Gospel*, s. 75-76.

¹²⁰ Neagoe, *The Trial of the Gospel of Luke*, s. 70.

Det är dock så att Lukas är medveten om allvaret i detta då han i slutskedet av evangeliet inte tar med termen guds son. Den förekommer i evangeliet på ett flertal ställen¹²¹ men vad som är genomgående är att den lukanske Jesus själv aldrig använder sig av titeln utan som i 4:41 ”hutade [han] åt dem och förbjöd dem att säga mer”. Han förbjöd dem alltså att kalla honom guds son. Titeln guds son är problematisk då den var förbehållen kejsaren enligt romarna. Att då istället förespråka titeln Messias blir ett försök att avvärja anklagelserna och få den kristna läran att framstå som legitim och ofarlig i det romerska riket. Dessutom verkar detta försök ha varit lyckat då Pilatus frikänner Jesus från brott enligt romersk lag.

Sedan följer till synes lite lukansk list: han vänder på anklagelsen att Jesus är en brottsling och pekar istället ut de som är skyldiga till brott. Vändningen går från att det är Jesus som är brottslingen till att det är den judiska ledningen som Lukas pekar ut som de skyldiga till brott. Det är de som enligt Lukas verkligen förlett och uppviglat folket. Det är de som nu står i vägen för Jesus och därmed också för Guds plan.

Romarna och deras rättsapparat undgår helt kritik. Eventuellt kritiseras i Luk 23:13-25 Pontius Pilatus som en feg domare men rättsapparaten i sig framställs som helt naturlig och i och med bristen på kritik som oproblematisk. Vi ser alltså återigen hur Lukas målar upp en bild av Rom som det naturliga, som det rådande systemet som i sig inte behöver utstå kritik. Det behöver istället, enligt Lukas, den judiska ledningen som vägrar erkänna sin egen religions främste lärare och företrädare: Jesus.

3.2.5.2 Luk 23:13-25: Barabbas friges. Jesus döms

Pilatus kallade samman överstepräster och rådsmedlemmarna och folket och sade: ”Ni har fört hit den här mannen och anklagat honom för att uppvigla folket. Jag har nu förhört honom i er närvaro men kan inte finna honom skyldig till något av det som ni anklagar honom för. Det kan inte Herodes heller, och därför har han skickat tillbaka honom till oss. Han har inte gjort något som förtjänar döden. Jag skall ge honom en läxa, sedan släpper jag honom.” Då skrek hela hopen: ”Döda honom och låt oss få Barabbas fri.” (Det var en man som hade satts i fängelse för ett upplopp i staden och för mord.) Pilatus tog till orda igen; han ville gärna frige Jesus. Men då ropade de i ett: ”Korsfäst, korsfäst honom!” För tredje gången sade Pilatus: ”Vad har han gjort för ont? Jag kan inte finna honom skyldig till något som förtjänar döden. Jag skall ge honom en läxa, sedan släpper jag honom.” Men de skrek hela tiden och krävde att han skulle korsfästas. Deras ropande gjorde verkan, och Pilatus beslöt att låta dem få vad de krävde. Han frigav mannen som satt i

¹²¹ Jmf. Luk 1:35, 4:3, 4:9, 4:41, 22:70.

fängelse för upplopp och mord, den som de ville ha fri, men Jesus utlämnade han, så att de fick göra som de ville.
(Luk 23:13-25)

Denna perikop är en av de mest ödesmättade i evangeliet. För det första på grund av vad som är stundande: Jesus dom och avrättning. Det är början på slutet av Jesus' tid på jorden. För det andra är perikopen ödesmättad ur ett historiskt perspektiv genom hur texten har använts. Judar har genom i stort sett hela den kristna eran i Europa fått skulden för Jesus död genom bland annat denna perikop. Detta är i allra högsta grad paradoxalt då Lukas samtidigt som han friar romarna från skulden på bekostnad av den judiska folkmassan levererar han ett budskap om inkludering och ömsesidig respekt i sitt evangelium och inte ett rättfärdigande av dömande och förföljelse.¹²²

Men låt oss börja från början i perikopen. Handlingen utspelar sig i slutskedet av en längre juridisk process med Jesus som den anklagade. Lukas inleder med att påminna läsaren om vilka som under hela rättsprocessen var aktiva med att försöka få igenom domen: rådsmedlemmarna och översteprästerna. Det som är nytt med denna del av processen är att även folket är närvarande. Tidigare har förhören skett avskilt inför både romerska myndigheter och den judiska eliten men nu får även folket en plats i rättsprocessen.

Vad som i övrigt gör just folket i texten intressant är hur de agerar. Tidigare i evangeliet har folket stått stadigt på Jesus sida men nu står de ohämmat på motståndarens sida. Värt att notera i sammanhanget är att Lukas är ensam som synoptisk evangelieförfattare att inte peka ut någon uppviglare av folket. Både Markus och Matteus anger översteprästerna som hetsare.¹²³ Däremot verkar det kunna tolkas som att den judiska eliten här inkluderas i "folket[-massan]". Detta primärt på grund av anklagelsen som översteprästerna och de skriftlärda för fram i inför Pilatus¹²⁴ nu återkommer i vers 14 från Pilatus mun som summering av anklagelsen som "ni" har fört fram, riktad mot den församlade massan.¹²⁵

Anklagelsen är också det centrala för perikopen, inte enbart för att den fungerar som en nyckelsten i uppbyggnaden av passionsberättelsen utan också för att markera hur Jesus kunde

¹²² Culpepper, *Luke*, s. 449.

¹²³ Jmf. Matt 27:20 och Mark 15:11.

¹²⁴ Luk 23:2.

¹²⁵ Culpepper, *Luke*, s. 447.

bli just korsfäst. Avrättningsmetoden var enligt traditionell uppfattning en beprövad metod i den romerska rättsapparaten, ett tillvägagångssätt som redan då beskrevs som barbariskt på grund av sitt brutala sätt att avliva någon på.¹²⁶

Perikopen har sin grundstruktur i de tre försök Pilatus gör för att få Jesus frikänd. På liknande sätt som berättelserna om de 10 plågorna i Andra Mosebok (Exodus) möter Pilatus hårdare och hårdare motstånd för varje gång han försöker få ett frikännande.¹²⁷ Första gången Pilatus säger att Jesus är oskyldig får han tillbaka en begäran om en dödsdom. När Pilatus igen tar till orda och visar välvilja mot Jesus trappas kravet upp till korsfästelse och när han för tredje och sista gången i närmast desperat ton begär att folkmassan ska ändra sig får han utstå en flodvåg av röster som kräver Jesus död genom korsfästelse. Denna flodvåg får honom att slutligen vika sig och gå med på kravet.¹²⁸

Perikopen är alltså uppbyggd kring två viljor. För det första Pilatus vilja att frige Jesus och för det andra folkmassans, förmodligen med dess ledare i spetsen, och deras vilja att få Jesus avrättad. Denna viljekamp slutar sedan i förlust för Pilatus. Däremot ska vi vara försiktiga med att sympatisera allt för mycket med Pilatus då han enligt texten inte släpper Jesus helt utan bestraffning. Samtidigt är det tydligt att den romerska rättsapparaten genom Pilatus hade förklarat Jesus oskyldig.¹²⁹

För det var just den romerska rättsapparaten som var tvungen att fälla domen. Som landets rådande juridiska instans hade den monopol på den rätten och brottsling skulle man därför bedömas vara efter romersk lag, inte efter judisk. Det är just detta som är problematiken i perikopen: Jesus kan inte dömas enligt romersk lag för att han helt enkelt inte gjort sig skyldig till något brott utifrån denna lag. Ändå döms Jesus av Pilatus till döden. En möjlig förklaring till hur det kunde ske är att påstå att Pilatus var feg. Han har både genom sitt eget ämbete och den romerska lagen mandat och skyldighet att fria någon som han finner oskyldig men Pilatus väljer istället att vika sig för folkmassans krav.¹³⁰

¹²⁶ Lieu, *The Gospel of Luke*, s. 192.

¹²⁷ Därmed inte sagt att Lukas skulle göra några hänvisningar till Exodus, endast att de estetiskt är lika varandra även om berättelsen i Exodus är längre och mer dramatisk.

¹²⁸ Green, *The Gospel of Luke*, s. 807.

¹²⁹ Green, *The Gospel of Luke*, s. 807.

¹³⁰ Karris, *The Gospel According to Luke*, s. 718.

Jmf. Knight, *Luke's Gospel*, s. 142.

Mot detta perspektiv finns ett annat perspektiv som inte fördömer utan närmast prisar honom. För det första genom att beskriva det som att Pilatus fick successivt färre och färre valmöjligheter och för det andra genom att Rom inte var skyldig till Jesus död. Tvärtom var Jesus inget hot mot riket vilket också skulle agera försvar för den tidiga kristna rörelsen. Beskrivningen utgår ifrån att romersk lag var exemplariskt efterlevd. Detta genom att Pilatus inte enbart litade på sitt eget omdöme utan hade tidigare i evangeliet skickat Jesus till Herodes som i sin tur hade skickat tillbaka honom till Pilatus. Detta tillvägagångssätt markerar att det inte fanns några tvivel om Jesus var oskyldig enligt romersk lag.¹³¹

En fråga som kvarstår är vem som då egentligen pekats ut som skyldig i perikopen. Jesus åtalas och döms efter lagar som inte har någon formell grund och han kan då i visst hänseende förklaras oskyldigt dömd. Så vem är det Lukas pekar ut som den verkligt skyldiga i berättelsen? Romarna är det med största sannolikhet inte. Som nämnts ovan angående historieskrivaren Lukas är det sannolikt att evangeliet skrevs ner som ett försvar av romarna inför en kristen publik. Denna perikop ställer detta på sin spets när Rom frikänns från bestraffningen av Jesus.¹³²

Några som däremot verkar få skulden genom omnämmandet av folket är den judiska överhögheten: överstepräster, de skriftlärdade och rådsmedlemmarna. Dessa grupperingar anklagar Jesus för att ha förlett och uppviglat folket samtidigt som det i ljuset av Markus- och Matteusevangeliet verkar klart att det är just det som eliten själva gör sig skyldiga till. Ser vi dessutom till episoden när Jesus står inför Pilatus för första gången och i synnerhet Luk 23:2 får vi en negativ bild av det judiska ledarskapets retorik. Lukas framställer deras ord som lögnär då Jesus i Luk 20:20-26 inte alls vägrar ge skatt till kejsaren utan tvärtom accepterar att skatten ska gå till kejsaren då den i och med myntets porträtt är förbehållet denne.¹³³

Två viktiga poänger kan dras från denna perikop om hur Lukas framställer folk och i synnerhet judarna och romarna/Rom. För det första några ord om framställningen av judarna. Lukas verkar i perikopen lägga skulden direkt på det judiska folket särskilt som han till skillnad från sina synoptiska ”kollegor” inte gör skillnad på folkets ledning och folket självt utan klumpar ihop dem. Detta är dock en problematisk och i mångt och mycket en felaktig

¹³¹ Culpepper, *Luke*, s. 447.

¹³² Culpepper, *Luke*, s. 449.

¹³³ Culpepper, *Luke*, s. 450.

tolkning som tyvärr gjorts flertalet gånger genom historien vilket är viktigt att understryka här. Judarna har i det kristna Europa aldrig fullt ut ens i våra dagar kunnat känna sig trygga. Anti-semitismen lever fortfarande och har kunnat finna stöd i tolkningen av bland annat Luk 23:13-25.

Denna typ av tolkning är oerhört problematisk därför att även om det är en grupp judar som dömer Jesus är det svårt att säga att denna grupp skulle vara representativ för det judiska folket. Det finns nämligen ingen förklaring till vilka dessa människor är, varför de är där eller varför de har gått ihop med den judiska ledningen. Lukas gör därför ingen poäng av vilket folk det är eller att de skulle vara skyldiga till Jesus död vilket judarna framför allt under medeltiden anklagades för. Folkmassan är antagligen bara en mängd människor som råkade vara på plats. Varför Lukas omnämner dem är förmodligen för att visa att det inte var några speciella människor utan egentligen vilka människor som helst. Med andra ord kunde det lika väl ha varit läsaren av Lukasevangeliet om denne varit där. Lukas menar alltså att vem som helst skulle gjort samma sak som folket särskilt om man som dem antagligen inte var fullt insatta i vad som pågick.¹³⁴

Dessutom är det inte domaren/-na som är textens fokus utan den formella rättsinnehavaren: Rom. Vi har i tidigare perikoper kunnat se hur romarna framställs i relativt milda, inte provocerande, termer. Här, åtminstone om vi vill tro Bibel 2000, och även King James Version, fortsätter smickrandet i tillgjorda ordalag. I vers 20 läser vi ”Pilatus tog till orda igen; han ville gärna frige Jesus”. Den sista halvan av versen känns som en bisats i texten utan större betydelse för händelseförloppet. Att han ville frige Jesus har redan fastställts, så varför görs denna markering? Svaret kan vara att texten kan ha använts som ett försök att förbättra relationen till Rom. Det vill säga att enligt romersk lag är Jesus oskyldig och därmed också hans anhängare.

För det andra får vi återigen en positivt färgad bild av en romare, denna gång Pilatus, som måhända var lite velande och feg men samtidigt kanske just därför också mänsklig. Han framställs inte som en man med auktoritet och absolut makt som utnyttjas till att förtrycka folket vilket vi kanske skulle kunna förmoda av en redogörelse från judiskt/jude-kristet håll. Istället är det en man med brister och fel som vem som helst annars som framträder i

¹³⁴ Culpepper, *Luke*, s. 448-449.

perikopen. Likt officeren i Luk 7:1-10 framställs Pilatus snarast som en vän eller bundsförvant till Jesus. Därmed är det något annat i perikopen som utsätts för kritik.

Det postkoloniala perspektivet kan här vara till stor hjälp då det handlar om missbrukande av makt. Enligt den postkoloniala teorin är det i huvudsak en övergripande, upplevd illegitim, härskare eller stat som man belyser.¹³⁵ Här visar sig dock maktmissbruket på en lägre, lokal, nivå. Lukas framställer alltså hur en grupp tog lagen i sina egna händer. Den här gången är det en grupp judar som gör det, hetsade av sina ledare, men poängen ligger snarare på fenomenet än de som blir exempel på det. Liknande drag kunde vi se i frågan om skatt till kejsaren, där problemet inte var skatten i sig utan tillämpningen av makten. Precis som då är Luk 23:13-25 ett vittnesmål om korruption från ledningens håll där samtidigt den enskilde individen befrias från sitt systems ok. I frågan om skatten var individen kejsaren, här är det Pilatus.

3.3 Konklusion

Författaren Lukas kan vi titulera ”evangelieförfattare” och ”apologet”. Han lever under en tidsperiod då hoten både mot judendomen i allmänhet och den kristna rörelsen i synnerhet är överväldigande. Judarna har precis genomfört ett uppror som varade i fyra år och den kristna grenen envisas med att kalla Jesus av Nasaret för Guds son. Detta försätter den kristna rörelsen i ett väldigt utsatt läge och behovet av ett försvar, ”apologetik”, är stort eftersom de redan existerande medlemmarna är i fara och hotbilden försvårar möjligheten att få nya medlemmar.

Apologeten Lukas gör detta framför allt utifrån två perspektiv. För det första visar han för romarna att enligt romersk lag kan den kristna rörelsen inte dömas för något brott. Genom att hänvisa till Paulus’ och Jesus’ rättegångar menar Lukas att eftersom både Jesus och Paulus har frikänts är den kristna rörelsen också oskyldig. För det andra visar han för möjliga konvertiter att den kristna rörelsen är trovärdig när den framställer Jesus som frälsaren. Genom att hänvisa till så väl vad Jesus sagt som till den judiska traditionen visar Lukas att den kristna rörelsen inte är en helt ny religion utan en fortsättning på den judiska tron.

Apologetiken riktade sig dessutom inåt till medlemmarna av den kristna rörelsen och i synnerhet till en allt mer framträdande del av dem: icke-judarna. Denna gren utgjorde en stor

¹³⁵ Leander, *Discourses of Empire*, s. 27-48.

del av Lukas åhörare. Problemet var att den judiska tron var reserverad för det judiska folket och att påstå att också en icke-jude kunde inkluderas i Guds rike var oerhört problematiskt från judisk synvinkel. Detta löser Lukas genom att återigen hänvisa till den judiska traditionen och framhäva de universella dragen i den. Detta universella perspektiv skulle öppna dörrarna till den kristna rörelsen för alla folk och då även romarna. Problematiken som då uppstod var hur romarna, som var det judiska folkets fiende, kunde få en plats bland dem som jämlikar.

Svaret på denna problematik ger Lukas som evangelieförfattare. Han börjar med att beskriva hur Jesus möter en romersk officer. Detta möte är en försiktig inledning där en officer med ovanligt gott rykte hos judarna framställs som en förebild för judarna. Särskilt ett ord framträder tydligt i texten: tro. Det är den romerske officerens tro som har gjort honom mottaglig för Guds rike. Därmed inleder Lukas sin redogörelse om romarna med att beskriva det centrala för den judiska tron genom Jesus. Det är alltså inte så mycket den etniska tillhörigheten som viljan att tro på Gud som är avgörande för om konvertiten får vara en del av den kristna rörelsen.

Lukas fortsätter sedan sitt inkluderande budskap med berättelsen om den besatte mannen och demonerna som far in i en svinhjord. Här framstår vid första anblick romarna som något negativt. De är många och utnyttjar detta genom att kuva och fångsla befolkningen. Däremot framstår vid en andra anblick ett annat perspektiv som pekar på att det inte var romarna i sig utan de krafter som låg bakom dem som är problemet. Den besatte mannen renas av Jesus vilket tyder på att den enskilde romaren kan inkluderas i gudsriket.

Vad som istället är problematiskt framkommer i evangeliets senare del. Det börjar med berättelsen om den sista stora nöden där Jerusalem beskrivs stå inför sitt fall. Staden ska bli omringad av härar lyder förutsägelsen. Dessa härar är där för att utplåna staden och ingen pardon kommer att ges. Problematiken framkommer på liknande sätt också i förhören och rättegången mot Jesus. Supermakten Rom verkar gå emot Jesus och dömer honom till döden för uppvigling. Rom framträder därmed som en tyranniskt styre som är berett att begå vilka överträdelser som helst för att behålla sin makt.

Däremot finns också en annan bild som framträder genom beskrivningen av Rom och dess maktmissbruk. Denna bild utgår från ett eskatologiskt perspektiv där Rom framställs som Guds vapen likt Babylon före dem. Gud använder alltså enligt detta synsätt Rom för att

tillrättavisa Israel och återställa landet. Samma bild framkommer också i rättegångarna mot Jesus. Han döms förvisso till döden men samtidigt verkar det vara just det Lukas menar att Jesus måste bli för att förverkliga sitt syfte. När Lukas framställer den romerska rättegången som korrekt genomförd blir det ännu tydligare att domen var i linje med Guds tankar. Tvärtom visar den i likhet med berättelsen om Legion i Luk 8:26-39 att det är Jesus som framställs ha makten. Den gudomliga makten är starkare och mer betydelsefull än den världsliga/politiska makten.

Denna maktbalans syftar avslutningsvis inte på att förringa den politiska maktens betydelse utan snarare poängtera vikten av den gudomliga. När Jesus ställs inför frågan om skatt till kejsaren svarar han ”Ge då kejsaren det som tillhör kejsaren och Gud det som tillhör Gud”. Distinktionen gör att vi kan se två sfärer framträda som interagerar med varandra men som samtidigt är två självständiga enheter. Politisk makt är en sak och gudomlig en annan och de ska inte blandas ihop. Därigenom blir det klart att den politiska eller etniska tillhörigheten inte är det väsentliga utan istället tron på Gud, precis som tron hos officeren var viktigare än att han inte tillhörde Israels folk.

4 Slutdiskussion

Lukas levde under tid som var svår för det judiska folket och deras tro. Politiska förändringar hade i cirka 300 år påverkat den judiska kulturen. Denna kultur hade successivt blivit influerad och assimilerad in i den hellenistiska värld som judarna kom att leva i. Regim efter regim ställde sig positiv till att föra in hellenistiska element i kulturen, oavsett om regimen var judisk eller icke-judisk. Detta var ett grovt övertramp för många judar då kulturen runt templet i Jerusalem också var den judiska nationens hjärta, eftersom templet var av grundläggande vikt för den judiska identiteten.

Den hellenistiska påverkan av kultur och religion väckte motstånd. Den judiska nationalismen var stark och dess anhängare reste sig gång på gång. Deras mål var att utmönstra de icke-judiska elementen som hade influerat land och kultur. ”Nationalisterna” gjorde det med sådan glöd eller sådant hat att de vid tillfällen inte gjorde skillnad på fienden och den neutrale. Under Roms tid i landet var det så pass illa att om man inte var för ett fritt Israel var man emot det. De som valde att ställa sig neutrala ansågs alltså vara ett lika stort problem som romarna.

Dessa hatiska känslor var om inte rättfärdiga så i allra högsta grad förståeliga. Den hellenisering som pågått sedan tidiga 100-talet f.v.t. var problematisk för många judar. Processen hade i flera fall inletts av en judisk ledare som ville reformera judendomen, men inte sällan backades upp helleniseringen upp militärt av en främmande makt. Många av de grövsta överträdelserna, av t.ex. Pilatus eller Herodes den Store, gjordes utifrån förutsättningen att den romerska armén skulle avskräcka potentiella upprorsmän.

Denna avskräckning vet vi nu inte var särskilt effektiv. Den kanske lyckades lägga locket på för stunden men judarna skulle till slut utföra ett storskaligt uppror år 66 v.t. Detta uppror med ett fritt Israel som slutmål var motiverat av tron att Messias ankomst var nära. Det fanns en övertygelse om att bara ett uppror startades skulle Messias ankomst påskyndas. Detta stimulerade en redan stark förväntan på Messias ankomst.

Alla de upproriska Messias kandidaterna genom tidernas lopp hade en sak gemensamt: de misslyckades med att befria Israel. Det blev till och med värre konsekvenser efter varje försök. År 70 v.t. förstörde romarna templet och 50 år senare led resten av Jerusalem samma öde bara för att återuppbas som en romersk stad, Aelia Capitolina. Därmed var hoppet om ett fritt

Israel förlorat och judarna var nu tvungna att förhålla sig till ett samhälle som såg på dem med misstänksamhet.

En av dessa judar var evangelieförfattaren Lukas. Vad som är intressant med honom är att han tillsammans med en grupp likasinnade inte gett upp hoppet om Messias. Tvärtom ansåg de inte bara att han hade kommit utan också att han hade lyckats! Detta måste varit svårt att acceptera för många judar. Romarna var kvar i Israel. Det fanns ingen judisk stat längre och spåren av den började successivt försvinna. Hur kan någon då påstå att Messias hade kommit och Guds rike var återupprättat?

Lukas svar är som vi har sett lika banbrytande som det är kontroversiellt. Han presenterar en man, Jesus av Nasaret, som kom med nya idéer om vad Guds rike var för något. Detta rike var mycket riktigt reserverat för Guds folk men inte enbart till det judiska folket. Lukas lägger fram ett universellt perspektiv där det är tron på Gud som är det avgörande och inte vilken etnisk grupp den enskilde personen tillhörde.

Detta vållade problem för Lukas och den kristna rörelsen. För det första reagerade många judar negativt då de upplevde att den kristna grenen var skild från den judiska eftersom de senare inte ansåg Jesus vara Messias. För det andra kallade de kristna sin Messias "Guds son" vilket provocerade romarna och i synnerhet deras kejsare. På grund av sin tro hade Lukas och de andra kristna därmed hamnat i en väldigt utsatt situation utan skydd eller vänner. De hade därför ett behov av att legitimera sin fortsatta existens inom den blivande kristendomen.

Lukas agerar därför som en advokat, en "apologet", för den kristna rörelsen. Hans evangelium är ett försvarsdokument för den kristna rörelsens sätt att tänka. Detta försvar har sin grund i den judiska traditionen. Lukas är noggrann med att framhäva att det inte är en ny religion utan en fortsättning på en gammal. Hans tankar är inte tagna ur luften utan är konkret förankrade i en väletablerad religion. Även om religionen är centrerad runt en "Guds son" är denne inte en politisk härskare. Lukas visar genom att Jesus i Lukasevangeliet aldrig är positiv till benämningen, t.ex. när officeren vid korsfästelsen i Matteus och Markus kallar Jesus Guds son skriver Lukas istället "en rättfärdig man". Lukas är alltså medveten om vilka implikationer titeln Guds son ger och vill därför visa att det inte är som Guds son, härskaren över det romerska imperiet, han framställer Jesus utan främst som en rättfärdig man. Jesus var

enligt Lukas en lärare och inte en politisk ledare. Jesus sökte enighet i Guds rike och inte i det romerska imperiet.

Vi kan nu svara på frågan hur Lukas skildrade romarna. Det korta svaret lyder att han framställde dem som vem som helst. Som nämnts tidigare var etniciteten inte det viktiga utan tron på Gud. Perikopen om skatt till kejsaren var den viktigaste komponenten för förståelsen av detta. Jesus svarar på den invecklade frågan han får med att särskilja den romerska politiska makten från den enskilde romaren. Lukas framställer alltså vördnaden, tron, på Gud som en sak och att betala skatt till en regent som något annat. Att vara lojal till den romerska staten var inget problem för den lukanske Jesus, bara tron på Gud var viktigare. Detta provocerade säkerligen många judar som särskilt efter år 70 v.t. inte såg mycket skillnad på judar som var vänner till romare och romare i sig. Romarna blev alltså här jämställda med judarna under Guds styre.

Men perikopen om skatt till kejsaren, Luk 20:20-26, är bara en av de perikoper där Lukas berör romarna och den subtila i frågan om inkludering av romarna. Lukas skriver som vi har sett på ett flertal ställen explicit om enskilda romare. Gemensamt för dessa är att romaren framställs som en accepterad person och vissa gånger till och med som en förebild.¹³⁶ Det som de också har gemensamt är att det inte är i egenskap av romare som de är förebilder. Etniciteten är alltså inte det centrala oavsett om det rör sig om romare eller inte. Lukas tankegång är inte ”Nu ska vi inkludera romare” utan snarare ”Nu ska vi samla de som är trogna Gud”. Det är påtagligt att det är just tilltron på Gud som gör att även en romare inkluderas i gudsriket. När Jesus talar om officeren med den sjuke tjänaren säger han till och med bokstavligen ”inte ens bland israeliter har jag funnit en så stark tro”. Vi har också mötet med Legion som uppmanas att inte följa med Jesus utan stanna i sitt eget sammanhang och där berätta vad som har hänt. Att han antagligen är romare är alltså inget problem och inte heller något märkvärdigt utan det är hans tro på det han upplevt som är det viktiga.

Detta är enligt Lukas helt i enlighet med Guds vilja. Att ta evangeliet om Jesus Kristus, Messias, ut bland alla folk är inte bara en möjlighet, utan det var Guds intention från början. Genom att använda den Tanach, den heliga skriften, påstod Lukas att Jesus är den sanne frälsaren som kommit för att upprätta gudsriket, ett liv som inte fanns ”trots” romarna

¹³⁶ Jmf. Luk 8:26-39, 7:1-10 och 23:13-25.

utan ”med” romarna. När Lukas skriver om ”den sista stora nöden” framställer han romarna inte nödvändigtvis som något fullständigt ont utan snarare som ett nödvändigt ont. Precis som Babylon framställts i det vi nu känner som GT beskrivs romarna i Lukas som Guds vapen i kampen för att återställa Israel. Skillnaden är att Rom inte skildras som en flodvåg i likhet med Babylon. Romarna ska inte bara komma och gå utan de är tänkta att stanna. Detta sker i enlighet med Guds vilja och i det nya perspektiv Jesus kommer med är etnicitet inte betydelsefullt utan tro och tro är inte beroende av nationalitet.

Lukas verkar således anse att det är dags att sluta fokusera på etnicitet, t.ex. romare eller jude och istället framhäva den enskilda individens tro. Denna vilja att tro på Jesus är kravet för delaktigheten i Guds rike och inget annat. Värt att nämna är att detta inte sker på bekostnad av någon annan trosuppfattning. Lukasevangeliet är ingen legitim grund för polemik mot andra religioner, och i synnerhet inte mot judendomen. Lukasevangeliet innehåller endast en apologetik för hur den kristna rörelsen har legitimitet i sig och hur den ska förhålla sig till sin omvärld och ska inte uppfattas som en berättelse med judarna som antagonister.

4.1 Slutsats

Min slutsats blir därför att romarnas bakgrund i Israel låg i en lång helleniseringsprocess av Israel. Denna process slutade inte med romarna utan tvärtom innebar deras inflytande över Israel en fortsättning och ett slutförande av helleniseringsprocessen. Deras närvaro och inflytande upprörde många ur Israel befolkning som med messianska förhoppningar gång på gång revolterade mot romarna.

Trots den hårda stämningen skildrar Lukas romarna som ett folk lika legitimt både ideologiskt som teologiskt. Ideologiskt på basis av att de är en politisk makt som vilken annan som helst med sina egna seder och lagar. Den teologiska legitimiteten är på basis av att Guds rike inte är exklusivt för en specifik etnicitet utan för de som väljer att tro på det. Därmed är det en positiv bild Lukas framställer om romarna men samtidigt inte på bekostnad av något annat folk och i synnerhet inte judarna. Lukas favoriserar alltså inte romarna så mycket som han upprättar dem.

5 Källförteckning

5.1 Tryckta källor

- Balch, D.L., "Luke", s. 1104-1160, *Eerdmans Commentary on the Bible*, Dunn, J., Rogerson, J.W., m.fl. (utg.), Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 2003.
- Culpepper, R.A., "Luke", s. 1-490, *The New Interpreter's Bible: vol IX Luke and John*, Keck, L.E., m.fl. (utg.) Abingdon Press, Nashville, 1995.
- Esler, P.F., *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- Fahlbusch, E., "Apologetic", *The Encyclopedia of Christianity*, vol. 1., Eerdmans, Grand Rapids, 1999.
- Feldman, L.H., Reinhold, M., *Jewish Life and Thought Among Greeks: Primary Readings*, T&T Clark, Edinburgh, 1996.
- Franklin, E., "Luke", s. 922-959, *The Oxford Bible Commentary*, Barton, J., Muddiman, J., m.fl. (utg.), Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Gerdmar, A., Syreeni, K., *Vägar till Nya Testamentet: metoder, tekniker och verktyg för nytestamentlig exegetik*, Studentlitteratur, Lund, 2006.
- Goodman, M., *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*, Allen Lane, London, 2007.
- Gradel, I., *Emperor Worship and Roman Religion*, Clarendon, Oxford, 2002.
- Green, J.B., *The Gospel of Luke*, B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge, 1997.
- Helleman, W.E., *Hellenization Revisited: Shaping a Christian Response Within the Greco-Roman World*, University Presses of America, Lanham, 1994.
- Jagersma, H., *A History of Israel to Bar Kochba*, SCM Press Ltd., Tottenham, 1994.
- Jones, D.L., "Roman Imperial Cult", s. 806-809, *The Anchor Bible Dictionary*, Freedman, D., m.fl. (utg.), Doubleday, New York, 1992.
- Karris, R.J., "The Gospel According to Luke", s. 675-721, *The New Jerome Biblical Commentary*, Raymond, E., Brown, S.S., m.fl. (utg.), Prentice-Hall, New Jersey, 1968.
- Knight, J., *Luke's Gospel*, Routledge, London, 1998.
- Leander, H., *Discourses of Empire*, Göteborgs Universitet, Göteborg, 2013.
- Levine, I.L., *Jerusalem*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 2002.
- Levine, I.L., *Judaism & Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence*, University of Washington Press, Seattle, 1998.
- Lieu, J., *The Gospel of Luke*, Epworth Press, Peterborough, 1997.

- Naylor, M., *The Roman Imperial Cult and Revelation* (nätutgåva), SAGE Publications (www.sagepublications.com), Edinburgh, 2009.
- Neagoe, A., *The Trial of the Gospel of Luke: An Apologetic Reading of Luke's Trial Narratives*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Phillips, T.E., "The Roman Empire in Luke's Narrative – by Kazuhiko Yamazaki-Ransom", *Religious Studies Review* (nätutgåva), 36: 231–232, doi: 10.1111/j.1748-0922.2010.01448_30.x, 2010.
- Richardson, P., *Herod: King of the Jews and Friend of the Romans*, University of South Carolina Press, Columbia, 1996.
- Saldarini, A.J., "Matthew", s. 1000-1063, *Eerdmans Commentary on the Bible*, Dunn, J., Rogerson, J.W., m.fl. (utg.), Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 2003.
- Sankamo, J., *Jesus and the Gentiles*, Åbo Akademis Förlag, Åbo, 2012.
- Sartre, M., *The Middle East Under Rome*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2005.
- Scherer, "The Gospel According to ST. Luke: Exposition Chapters 19-24", s. 320-434, *The Interpreter's Bible: Luke and John*, vol. VIII, Abingdon Press, Nashville, 1952.
- Sterling, G.E., *Historiography and Self-definition: Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, Leiden, E.J Brill, 1992.
- Theissen, G., Merz, A., *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, SCM Press Ltd., London, 1998.
- Vos, H.F., "Rome", s. 228-236, *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 4, Bromiley, W., Harrison, E.F., m.fl. (utg.), Eerdmans, Grand Rapids, 1988.
- Walaskay, P.W., *And So We Came To Rome: The Political Perspective of St Luke*,

5.2 Nätbaserade källor

- Caesar*, <http://www.ne.se/lang/caesar/140106>, Nationalencyklopedin, hämtad 2014-04-28 10:00.
- Divus*, <http://www.ne.se/lang/divus>, Nationalencyklopedin, hämtad 2014-06-09 12:02.
- NE, artikel av Örjan Wikander, *Apologetik*, <http://www.ne.se/lang/apologetik>, Nationalencyklopedin, hämtad 2014-04-22 14:17.

5.3 Bibelöversättningar

- Bibelkommissionen (1972), *Bibel 2000*, Marcus Förlag, Örebro, 1999.

The Holy Bible: Containing the Old and New Testaments, King James Version, Cambridge Edition, 1769.