

Martyren i kristen og jødisk tradisjon - Fremstilling, utnyttelse, forståelse

En sammenligning

*

Ham tilbeder vi som Guds Søn, men Martyrene elsker vi som Herrens Disciple og Efterfølgere, saadan som de da ogsaa fortjener det for deres stærke Hengivenhed overfor deres Konge og Lærer. Gid vi maa faa Lod og Del og blive Disciple sammen med dem.

Eusebius' Kirkehistorie 4,15,42

Den mand er en kujon, der ikke vil dø, når det er nødvendigt, men det gælder i lige så høj grad for den mand, der ønsker det, når det ikke er nødvendigt.

Josefus' Den jødiske krig 3,8,5

Innhold

Innledning	2
Slik vil det foregå.....	5
Noen oppklaringer.....	6
Forskning	8
Historisk forskning.....	9
Kristne martyrer.....	11
Jødiske martyrer.....	14
Tradisjonen.....	18
Oppsummering.....	25
Metode	26
Hvorfor fokusering på martyrbuk.....	27
Hvorfor en tekstbasert løsning.....	29
Hvordan sammenligne to tekster.....	30
Hva jeg mener med forfatterens hensikt.....	32
Oppsummering.....	32
Kilder	33
Eusebius som representant for kristen tradisjon.....	33
Josefus som representant for jødisk tradisjon.....	39
<u>Forholdet til Makkabeerbøkene</u>	41
1. Situasjon.....	42
2. Tilblivelse.....	44
3. Genre.....	47
Oppsummering.....	48
Hvordan fremstiller Eusebius martyren?	49
Martyrene i Lyon.....	50
Tabell - Martyrer i Lyon.....	52
Forfatterens skjema.....	55
<u>Analyse</u>	60
1. Vettius Epagathus - Martyrens fortrefelighet.....	60
2. Blandina - Martyrens funksjon.....	63
Oppsummering.....	67
Hvordan fremstiller Josefus martyren?	68
Martyrene i Masada.....	70
Oversikt - Martyrer i Josefus.....	72
Forfatterens skjema.....	75
<u>Analyse</u>	79
1. Eleasaros og festningen - Rammen settes.....	79
2. Eleasaros' tale I - Vi skal bli martyrer.....	83
3. Eleasaros' tale II - Vi frykter ikke døden.....	88
4. Masadamartyrene i forhold til andre martyrakter i Josefus.....	91
Oppsummering.....	92
Konklusjoner	93

Innledning

Da Romerne bestemte seg for å forfølge kristendommen, visste de ikke at de gjorde den en tjeneste. I stedet for at religionen forsvant, med menneskene som støttet den, styrket forfølgelsen båndene mellom dem som ble igjen. De døde ble dyrket som helter, som martyrer, og det var forbundet med størst mulig lykke selv å få lov til å bli en slik martyr. Hvordan skulle en slik religion kunne utryddes gjennom henrettelser? Det endte også med at romerne måtte gi tapt, den kristne religionen ble legalisert, og snart etter favorisert. Flere kristne mente at martyren spilte hovedrollen i denne utviklingen. Det var martyren som gjorde at religionen ble forfulgt, og det var martyren som gjorde at den til slutt seiret. Gud ville der skulle bli produsert martyrer, det hadde han sagt gjennom Kristus.¹ De jødiske martyrene hadde ikke samme gjennomslagskraft. Det fulgte ikke noen store politiske eller sosiale omveltninger med dem, slik det er mulig å hevde at det gjorde med de kristne. Jødene hadde ideene, men fikk ikke utnyttet dem maksimalt. Denne spissformuleringen danner kjernen i min oppgave. Her er en forskjell mellom jødisk og kristen martyrtradisjon. Forskjellen ligger i hvordan man gjorde seg nytte av den inspirerende, motiverende og oppdragende kraft martyren, eller martyrideen inneholdt. Disse forskjellene kan være så store, at oppfatningen om hvordan kristen martyrtradisjon fulgte den jødiske, må modereres. Jeg vil i denne oppgaven forfekte et slikt standpunkt.

Jeg vil forsøke å utlede problemstillingene gjennom en kort redegjørelse for hvordan sammenhengen mellom kristen og jødisk martyrtradisjon tradisjonelt har blitt oppfattet. W. H. C. Frend definerte i 1965 tre punkter, som var felles for den kristne og jødiske martyren. Årsaken til at jeg velger å ta utgangspunkt i disse punktene, selv om det begynner å bli noen år siden Frend la dem frem, er at de på en god måte illustrerer den tradisjonelle skolens måte å tenke på. Frend er en sentral person i denne skolen, og teoriene hans blir fortsatt diskutert i den aller nyeste litteraturen. Dette vil jeg komme inn på i forskningsdelen. Det første punktet er selve ideen, som Frend formulerer «vitne gjennom personlig lidelse». Dette kan bli brukt som definisjonen på en martyr, og er naturligvis felles for enhver martyrtradisjon. Videre ser Frend likhet i martyriet som renselse, martyren får soning og tilgivelse gjennom sitt offer. Dette ser vi har nær tilknytning til den kristne og den jødiske religion, som begge er sterkt fokusert på dette med synd og ulydighet. Det siste punktet Frend setter opp, er martyrens kosmiske kamp.² Gjennom martyriet løfter martyren seg fra det menneskelige nivå, og deltar i kampen på et nær

¹ Det er flere slike henvisninger i NT. Mat 5,11-12, Mat 10,17ff, Mat 24,9 er noen klare eksempler.

sagt guddommelig plan. Den religiøse tilknytning er igjen tydelig. Vi ser også at samtlige punkter har som funksjon å forklare hvorfor de kristne og jødene godtok martyriet, og i enkelte tilfeller strebet etter det. De ville løfte seg høyere enn seg selv, de ville bli rensset, og de ville vitne om den troen de følte så sterkt for. Til dette formål fungerer punktene godt. De fungerer ikke fullt så godt til å avdekke hvilken virkning martyren utøvde på de gjenværende. Friend gjør ikke tilstrekkelig forsøk på å forklare hvordan de kristne og jødene utnyttet martyrene sine. Med det blir heller ikke utnyttelsen av martyrene en del av argumentasjonen for å påvise sammenheng. Det burde den kanskje være, med tanke på at det kanskje er gjennom utnyttelsen martyren har fått størst betydning. Bortsett fra en gryende tendens i den aller nyeste litteraturen, har også kritikken mot Friend oversett denne problematikken. Kritikken har rettet seg mot forhold som hvor sterkt man skal vektlegge språklige sammentreff i fremstillingene, og mot at Friend ikke nevner påvirkning fra andre grupper enn jødene. Det har vært kritikk mot nyansene, ikke mot hovedlinjene. Jeg vil komme nærmere inn på Friend og kritikken mot ham, i forskningsdelen av oppgaven. Nå fortsetter jeg min utledning av problemstillingene.

Hvis vi ser på grunnlaget Friend bygger sine punkter på, er dette naturligvis meget stort og solid. Jeg vil imidlertid hevde at den tradisjonelle skole har lagt for stor vekt på de jødiske martyrer i Makkabeerbøkene, spesielt i 2. Makkabeerbok. Disse martyraktene ligner svært på de senere kristne, og med dem som grunnlag er det en enkel oppgave å finne likhetspunkter. Ved å stoppe her, går man glipp av noen viktige nyanser. Når to forfattere skildrer to situasjoner som ligner hverandre, og gjør det på noenlunde samme måte, kan det synes som om de to har noenlunde samme forståelse for hva som skjedde og hva de har skildret. Men de trenger ikke å ha det. Meningen som ligger bak, kan være forskjellig. Hvis vi forsøker å overføre disse tankene til den jødiske og kristne martyrtradisjonen, ser vi hva valget av 2. Makkabeerbok som sammenligningsgrunnlag, kan føre til. Det er klart at den jødiske martyrforståelsen man kan lese ut av 2. Makkabeerbok, langt på vei er mulig å lese inn i de senere kristne martyrberetninger. Kanskje er dette utslag av en slags felles, videreført forståelse, men kanskje kan det også være utslag av tilfeldige likheter som kommer til syne kun her, hvor hendelsesforløpet er såpass likt. Løsningen må være å sammenligne tekster hvor hendelsesforløpet er ulikt. Med dette vil tilfeldige og tilsynelatende sammentreff i ideologisk bakgrunn for teksten, ikke ha så lett for å oppstå. Dette er en av hovedtankene, ved min oppgave. Jeg vil sammenligne martyrakter som ikke ligner hverandre på overflaten. Kanskje

² Friend 1965. Punktene står på side 44.

kan jeg med det finne ut om ideene som kan leses ut fra Makkabeerbøkene, oppstår tilfeldig og ligner på de kristne fordi selve aktene ligner på de kristnes, eller om ideene er tilsiktede og blir benyttet også for martyrakter hvor hendelsesforløpet er ulikt.

Jeg skal forsøke å gjøre noen ytterligere avgrensninger, og presisere nærmere hva jeg egentlig vil finne. Den kristne og jødiske martyrforståelsen er nært knyttet til den kristne og jødiske religion. Vi så hvordan Freund viste likheter i martyrtadisjonene, som nesten like gjerne kunne ha blitt brukt som påvisning av likheter i den religiøse tradisjonen. Det er så godt som umulig å holde disse tingene adskilt. Jeg vil imidlertid slå fast at det er martyren som er mitt emne, det er martyrideen jeg vil utvide forståelsen av. Friends to punkter om martyriet som renselse, og martyren som del av en guddommelig kamp, blir derfor av underordnet betydning for meg. Dette går mer på forståelsen av den jødiske og den kristne religionen, enn på den kristne og jødiske forståelsen av martyren. Jeg vil undersøke hvordan jødene og de kristne brukte ideen om personlig lidelse som vitne. At det ligger krefter i denne ideen, er det få som vil benekte. Det kan imidlertid være at de to tradisjonene, brukte disse kreftene på ulike måter. Det kan være jødene og de kristne hadde ulike forståelse av hva kreftene var, og hvordan man skulle benytte seg av dem. Tanken er at jeg gjennom et nøye studium av utvalgte tekster, hvor forståelsen ikke kommer gratis, kan spore meg frem til et mer nyansert bilde av forståelsen og et klarere skille mellom ulikhetene. Med tekster hvor forståelsen ikke kommer gratis, mener jeg martyrakter hvor rammen rundt martyriene ikke er det beste. Hvor forfatteren må streve mer for å oppnå samme virkning, som Makkabeerbokforfatteren tilsynelatende fikk frem ganske enkelt ved å skildre hva som hendte. Mer nøyaktig hva jeg mener med rammen rundt, og tilpasning av begivenheter, vil komme frem i selve oppgaven. Det samme vil nyanseringen av forståelsen, og skillet mellom ulikhetene. Foreløpig er det nødvendig å vite at det er forståelsen og utnyttelsen av martyrideen jeg jakter på, og tekstlige martyrfremstillinger jeg jakter i.

*

Jeg kan oppsummere og spissformulere problemstillingene. Vi skal forsøke å finne ut hvordan de kristne ideene rundt martyren oppstod. Mer presisert skal vi forsøke å finne ut om de oppstod selvstendig, eller om de bygger på tidligere, jødiske tanker. Måten vi skal gjøre det på, er å sammenligne kristne og jødiske martyrakter. Tidligere sammenligner, har dokumentert en sammenheng mellom de to tradisjonene. Vår innvending, er at denne sammenhengen kanskje ikke dekker hele bildet. Den etablerte forskning har gjort noen metodiske valg, som muligens skjuler forhold vi skal forsøke å finne frem til. Det ene er at de har valgt å fokusere på martyrens motivasjoner. De har forsøkt å svare på hvorfor martyrene valgte å bli martyrer, og

har her funnet likheter mellom jøder og kristne. Det andre er at de har lagt til grunn tekster, hvor martyraktene helt åpenbart ligner hverandre, uten å gjøre tilstrekkelig rede for om dette skyldes begivenhetene i seg selv, eller forståelsen av dem. De har gjort dette, med den klare målsetning å påvise tradisjon. Jeg vil fokusere på hvordan de kristne og jødene utnyttet martyrene sine. Det vil jeg gjøre ved å se på hvordan martyren blir fremstilt. Gjennom å se hvordan martyren blir fremstilt, kan jeg danne meg en oppfatning rundt hvordan martyren ble brukt. Min målsetning er å få frem trekk, som svekker den etablerte oppfatning om den kristne martyrtradisjon som en direkte og lineær videreføring av den jødiske. Det vil jeg gjøre ved å velge tekster, hvor disse forskjellene har mulighet for å tre frem. Det vil si tekster med martyrakter som ikke ligner hverandre på overflaten.

Slik vil det foregå

For å rettferdiggjøre min plan for oppgaven, må jeg foreta ytterligere noen kjappe vurderinger om hvordan den etablerte forskning har fungert. Som nevnt har den tradisjonelle skole etter min oppfatning i stor grad tatt utgangspunkt i martyrakter som ligner hverandre, og analysert dem for å få bekreftet hva som synes på overflaten. Dette er tekster som neppe er skrevet uavhengig av hverandre, de er for like i form og i innhold, den ene må ha kjent til den andre. Slik har forskerne undersøkt martyraktene, grundig studium av enkeltakter, grundige sammenligninger av et meget begrenset antall tekster. Som nevnt har målet vært å vise at det er sammenheng mellom kristen og jødisk martyrtradisjon. Tiden er kanskje inne til å si at denne sammenhengen nå er påvist, for så å begynne i en annen ende. Ved å ta utgangspunkt i verker som inneholder flere martyrfremstillinger, hvor martyrfremstillingene er ledd i en større argumentasjon, eller bare er en del av hendelsesforløpet eller saksforholdene som beskrives, vil jeg kunne skille meg fra den etablerte tradisjon. Jeg vil ha mulighet for å finne forhold den etablerte tradisjon har gått glipp av. Samtidig vil jeg få oppfylt målsetningen, om å unngå tilfeldige sammentreff som følge av likt hendelsesforløp. Jeg vil få behandlet martyrakter hvor hendelsesforløpet må redigeres, for å få uttrykket de ønskede ideer. Ved å velge større verk, vil jeg også kunne skjære ut hvordan martyren blir brukt i kristen og jødisk argumentasjon. Det gjør jeg, ved å måle martyrb Bruken mot filosofien i verket som helhet. Dette kan jeg gjøre, når jeg har resten av verket som bakgrunn for martyrfremstillingen.

Av hensyn til formatet, vil jeg holde meg til to verk, ett kristent og ett jødisk. Det vil være naturlig å velge Eusebius og Josefus, fordi de begge er markante representanter for sin tradisjon. Eusebius' *Kirkehistorie* og Josefus' *Den jødiske krig* tilfredsstiller de krav jeg satte

opp ovenfor. De er begge verk som inneholder flere martyrakter, og martyraktene blir brukt som ledd i en større argumentasjon, eller de er del av en større helhet. Verkene og forfatterne har ved siden av dette flere trekk som gjør dem gunstige for en sammenligning. Hvilke vil jeg komme inn på i kildekapitelet. Der vil jeg også komme grundigere inn på mitt valg av kildemateriale.

Oppgaven vil følge denne linjen. Jeg starter med å oppdatere forskningsdebatten. Jeg vil her mer presis gå inn i debatten jeg skisserte i innledningen. Forskningsdebatten vil i seg selv være en kritikk av min teori og min metode. Den setter fundamentet jeg på en gang skal rokke ved og arbeide på. Deretter vil jeg bruke en nødvendig del av oppgaven på å forsvare min metode. Der er en del problemer. Ved å sammenligne to verk, fra to forskjellige epoker og med vidt forskjellig utgangspunkt, er man må gyngende grunn når man skal trekke konklusjoner rundt fremstillingen av et felles emne. Slike og lignende problemer vil i metodekapitelet bli tatt opp i sin fulle bredde. Deretter vil jeg til slutt i den forberedende delen, ta for meg kildene og valget av dem. Viktig blir her å plassere Eusebius og Josefus inn i tradisjonen de var en del av. Det er også nødvendig å bli kjent med forfatterne, deres personlighet, og deres bakgrunn for å skrive som de gjorde. Dette vil forsterke mitt grunnlag, for å trekke konklusjoner rundt verkene deres. I hovedarbeidet vil jeg starte med Eusebius, for deretter å ta Josefus. At jeg tar den ene før den andre, har ingen særlig betydning. Men en symbolsk betydning kan ligge i at jeg mener den kristne martyren slik han eller hun blir fremstilt, er basert på kristne oppfattelser av hvordan en martyr skal fungere, kristne ønsker om hva martyren skal oppfylle, og denne måten å utnytte martyren på, behøver ingen jødiske fremstillinger foran seg.

Noen oppklaringer

Før jeg begynner er det noen små definisjoner og oppklaringer jeg må ha satt på plass. Det er begrepsbruken, spesielt rundt martyrbegrepet, og problematikken rundt å arbeide med oversatte versjoner av verkene.

Følgende definisjon av martyr, står i leksikon: **martyr** (av gr., 'vitne'), *blodvitne, en som ofret livet for sin tro. Brukes nå også om en som må lide for sin overbevisnings skyld.*³ Den utvidete begrepsbruken, gjør diskusjonen lettere. Men det er fortsatt en definisjon som ikke er uten angrepspunkter. Ofte er koblingen mellom lidelsen og overbevisningen nokså

³ Fokus'98. Kunnskapsforlagets mulitmedialeksikon.

uklar. Man kan fortsatt også være streng på det, og mene at den fullverdige martyr til slutt må ofre livet. Og offeret må gjøres på en spesiell måte, det må ikke forveksles med selvmord. Martyrene Eusebius og Josefus behandler er også meget forskjellige, det er problematisk å kalle selvmorderne i Masada for martyrer. Det finnes ulike måter å løse dette problemet på. Droge & Tabor innfører i sitt verk *A noble death* begrepet 'frivillig død' (eng. voluntary death),⁴ som samlebetegnelse for tilfeller der den døde på en eller annen måte medvirker til eller samtykker i sin død. Det er et godt begrep, som løser en rekke problemer. Det er såpass klart definert at det er mulig å bruke det presist, og det er nøytralt, noe som gjør at man unngår uheldige assosiasjoner det er vanskelig å unngå med ladete begreper som 'martyrium' og 'selvmord'. For meg blir imidlertid begrepet 'frivillig død' noe kunstig og oppkonstruert. Jeg velger derfor å holde meg til den vide definisjonen av martyr, som leksikonet mitt opererer med. Jeg vil bruke tradisjonelle, konservative begreper, og heller foreta presiseringer hvor det forekommer uklarheter. På samme måte vil også avledninger av martyrbegrepet bli brukt noe unøyaktig. Når jeg snakker om martyrakter, martyrfremstillinger og martyrtradisjoner, kan det godt være diskutabile dødsfall jeg har i tankene. Leseren må ha dette i mente. Uttrykket 'frivillig martyr', vil jeg imidlertid bruke presist. Det er for meg martyrer som oppsøker eller fremprovoserer sitt eget martyrium, gjennom aktiv handling.

Et problem som strengt tatt må kalles metodisk, men som jeg likevel holder unna den metodiske diskusjonen, er problemet med at jeg forholder meg til oversatte verk. Jeg holder det unna metodediskusjonen, for her er det ikke stort å diskutere. Problemene er klare. Det er naturligvis uheldig å ikke arbeide med originalspråket. Problemene forsterkes av at tradisjonen jeg angriper har årelang og massiv erfaring med originaltekstene. Den etablerte forskningen har fått med seg detaljer det er umulig for meg å sette seg inn i. Når jeg ikke kan ta hensyn til disse detaljene, gjør det nødvendigvis angrepet mitt slappere. Det svekker også utredningene mine, og svekkelsen blir sterkere dess dypere ned jeg går i stoffet. Når jeg går ned på ordnivå, gjør jeg det innforstått med at diskusjonene jeg fører rundt begrepene, ikke er annet enn diskusjon av oversatte begreper, og at enhver tolkning jeg gjør, kan vise seg lite relevant for diskusjonen rundt originalteksten. Mitt forsvar er at vurderingene jeg gjør, i all hovedsak vil være så grove, at det ikke er nødvendig å bevege seg ned på ordnivå. Når jeg beveger meg på ordnivå, vil jeg også løfte diskusjonen over spørsmål som hva forfatteren egentlig har ment med dette ordet, jeg vil holde tolkningen av ordet videst mulig, slik at tolkningen ganske sikkert rommer

⁴ For diskusjonen rundt begrepet, se Droge & Tabor 1992, s. 3ff

originalbetydningen, og jeg vil ikke trekke noen konkrete konklusjoner ut fra disse tolkningene, med fare for at den vide forståelsen eventuelt forkludrer den meget snevre meningen. Kort sagt; synspunktene jeg legger inn i Eusebius og Josefus, ville neppe blitt vesentlig endret, selv om jeg hadde arbeidet med originaltekstene. Men det er altså to tolkninger som blir gjort, først fra originaltekstene til oversetter, så fra oversetter til meg. Det øker selvsagt muligheten for misforståelser. Oversettelsene jeg bruker, er hovedsakelig danske. For Josefus og «Den jødiske krig» har jeg valgt en utgave fra 1997, utgitt på Museum Tusculanums forlag, og oversatt av Erling Harsberg. Det er den eneste danske utgaven som foreligger, noen norsk utgave foreligger ikke. For Eusebius og «Kirkehistorien» har jeg valgt en utgave fra 1940, utgitt på Gyldendal Dansk forlag, og oversatt av Knud Bang. Denne gamle utgaven har holdt seg, og er vel fremdeles i dag den eneste utgaven som foreligger på dansk eller norsk. Både for Josefus og Eusebius har jeg brukt utgaver av G. A. Williamson, som supplement, og som en slags sikkerhetskontrollør. Begge utgavene er utgitt på Penguin forlag, i serien Penguin classics. *The jewish war* utkom i 1959, med nyoppretrykk i 1981, *The history of the church* utkom i 1965. Noen store, vesentlige forskjeller var der ikke mellom de danske og engelske utgavene. Det ser ut til at oversetterne har trådt forsiktig rundt de feller som finnes.⁵ Mine henvisninger og sitater, vil være til de danske utgavene av verkene.

Forskning

Oppgaven min er rettet mot den etablerte forskningstradisjonen, det er derfor nødvendig å gjøre rede for hva denne tradisjonen er for noe. Jeg vil gjøre rede for hva tradisjonen har konsentrert seg om. Jeg må også gjøre rede for hvor sterk sammenhengen mellom jødisk- og kristen martyrtadisjon er, ut fra hva den etablerte forskningen har kommet frem til. Det er hovedmålene med kapitlet. Min innfallsvinkel baserer seg på forestillingen om at forskningstradisjonen tar sikte på å forklare hvorfor man blir martyr, og at den søker disse forklaringene i religiøse årsaker. Det vil si at martyren blir studert som en konsekvens av kultur og religion, ikke som sitt eget studieobjekt. Når det blir påvist sammenheng i martyrtadisjon, er det i følge dette resonnementet en indirekte sammenheng. Den egentlige sammenhengen

⁵ En diskusjon om oversettelsesproblematikk for Josefus, finnes i Feldman & Hata ed. 1987, s. 104-106. En lignende for Eusebius finnes i Grant 1980, s. 27ff. Denne har imidlertid mer form som en oversikt, enn en diskusjon.

ligger i religionen. Min innfallsvinkel baserer seg også på at for få verk blir lagt til grunn for sammenligningen. Disse to innfallsvinklene må legge tråden kapitelet skal følge.

Først vil jeg ta for meg martyrforskningen i et historisk perspektiv. Kunnskapen herfra vil ikke være direkte relevant for denne delen av oppgaven, men vil danne et fint bakteppe for diskusjonen jeg fører i oppgaven sett under ett. Deretter vil jeg se på kristen og jødisk martyrforskning hver for seg. Det gjør jeg fordi martyrforskningen er så mangslungen. En oppsplittelse vil fremtvinge større nøyaktighet i formuleringene, og finstille basiskunnskapene før jeg går løs på hoveddiskusjonene.

Historisk forskning

Dette delkapittelet vil kanskje falle litt på siden av den egentlige diskusjonen, men jeg tar det likevel med for oversiktens skyld. Det vil vise hvor mangetydig martyrfenomenet er, hvor vanskelig det er å si noe eksakt. Som enhver annen forskning, reflekterer også martyrforskningen ikke bare innsikt objektet, men også i tiden og tankegangen det blir forsket i. Man slipper ikke unna sine omgivelser, og påvirkningen derfra. Fra pessimistens synsvinkel viser dette hvor vanskelig det er å si noe presist og varig, mens optimisten heller vil glede seg over hvordan stadig nye vinklinger gir stadig videre innsikt. Dette har en viss relevans, fordi jeg i oppgaven vil måtte legge meg på en slik optimistisk linje. Den historiske gjennomgangen, har relevans fordi jeg skal forsøke å sette meg inn i forfatteres mentalitet, deres tenkemåte. Det kan da være nyttig å kjenne litt til hvordan andre har sett på disse forfatteres mentalitet, og også hva man kan lese av disse andres oppfatning av martyren. Jeg vil forsøke, når forskningstradisjonen går langt tilbake i tid, å relatere denne tenkemåten til Josefus og Eusebius, slik at vi har et så godt grunnlag for å forstå dem som mulig, når vi skal sammenligne dem.

Historieforskningen frem til opplysningstiden står ikke høyt i kurs i dag, og fortjener det heller ikke. Hva vi nå anser som nødvendige og selvsagte kriterier for vitenskapelig arbeid, var noe man la mindre vekt på den gang, hvis det ble brukt i det hele tatt. I tider med sterkere bånd mellom religiøsitet og virkelighetsoppfatning, har moderne forskningskriterier som objektivitet, kildekritikk og problematisering, blitt nedprioritert eller helt underordnet et ønske om bare i størst mulig grad å formidle Guds guddommelige plan med det hele. Eusebius må regnes som en av grunnleggerne for denne måten å tenke historie på, han er i høyeste grad representant for den. I en virkelighet hvor historien er styrt av Guds vilje, er det på grensen til det blasfemiske å være objektiv. Kildekritikk angår bare hvorvidt kilden skal anerkjennes, og

problematisering dreier seg om å forstå de anerkjente kilder. Det var ingen som stilte spørsmål til synet de første kirkehistorikere formidlet gjennom sine skrifter. For dem var martyren en brikke som tok del i kampen mellom Gud og Satan, en kamp Gud selv hadde postulert flere steder i de hellige skrifter.⁶ Det ble derfor uinteressant å finne årsaksforhold eller dypere forklaringer til dette, all den tid Guds plan var fullkommen. Det holdt å fremstille den som led, martyren, til minne og inspirasjon for dem som fortsatt levde og ventet på frelsen. Vi kan vanskelig kalle det forskning, det som her foregikk, men disse forskerne eller fortellerne klarte i det minste å formidle et klart syn for hvordan de så på martyren. Dette er noe å ta med oss, når vi senere skal gå nærmere inn på Eusebius.

Når denne lange linjen ble brutt, var det ikke martyren, men forfølgelsen og forfølgelsens årsaker, som fikk fokus. Det skjedde først med opplysningstiden, hvor måten å tenke på ble endret. Man satte mennesket i sentrum, og åpnet for at historien ikke nødvendigvis var fullstendig styrt av Guds vilje, men også kunne være utslag av menneskelige handlinger. Gibbons berømte *The decline and fall of the roman empire*, som ble utgitt i 1776, tok utgangspunkt i dette. Det var ikke lenger opplagt hvem som hadde rett og galt i martyrspørsmålet, Gibbon hevdet at det var de kristnes intoleranse som fremprovoserte forfølgelsene. Martyren tok han ikke stilling til. Vi ser altså at det opprinnelige synet på kristenforfølgelsene, som de kristne martyrene virket i, blir snudd fullstendig opp ned. Eusebius ville sagt at Gibbon i kampen mellom Gud og Satan, gir Satan rett. Denne tanken må vi ha med oss, når jeg senere skal vise hvordan de kristne alltid lar martyren ha rettferdighet i sak. Det er nødvendig, for at martyrakten skal ha full effekt. For å sympatisere med martyren, er man nødt til å sympatisere med saken vedkommende vitner for. Hvis Gibbon hadde noe som helst grunnlag for å slutte som han gjorde, og det må vi anta at han hadde, fantes det altså dem i antikken som overhodet ikke kunne forstå hvorfor de kristne valgte å dø som de gjorde. Denne tanken må vi også ta med oss.

Jeg vil bare kort knytte denne oppdateringen opp mot resten av oppgaven. Siden emnet har vakt slik interesse, og kildetilfanget er noenlunde endelig, er det vanskelig å utvide forståelsen av fenomenet, uten å prøve andre måter å se tingene på. Man kan ikke håpe på at nye kilder skal oppdages, og kaste et revolusjonerende nytt lys over vår forståelse av den kristne martyren. Den eksisterende forskning bør ha tatt høyde for hvilke kilder som i det hele tatt kan oppdages. Det er begrenset hvilke kilder som kan ha betydning, uten å være nevnt i

⁶ Jesu kamp mot Satan, i ørkenen, NT. Se for øvrig Christensen 1977, s. 11ff

noen av kildene som er overlevert. Likevel er det nok å forske på. Skiftende moter gjennom århundrene, viser at martyren har en kompleksitet som ikke så lett lar seg fange inn av hypoteser og antagelser. Samlet sett viser dette at nye problemstillinger er nødvendige, for å holde liv i kildene.

Kristne martyrer

Dette er et uhyre vidtrekkende emne, som berører mange fagtradisjoner med hver sin tilnærming til emnet. De primære kildene er forholdsvis få, litteraturen som har behandlet dem er overveldende. I dette mylderet av disipliner, skal jeg forsøke å tegne et bilde av hvordan den kristne martyren blir fremstilt i forskningen. Det vil bli en grov tegning, fordi forskningen er sprikende og min plass er begrenset. Jeg vil ikke annet enn få skissert noen av problemstillingene det har blitt og blir arbeidet med.

Den historiske forskningen rundt de kristne martyrer, har siden starten konsentrert seg om det konkrete. Med historisk forskning, mener jeg bare en grovinndeling hvor jeg holder teologiske studier utenfor. Med det konkrete mener jeg informasjon som kan telles, veies eller måles. Det blir ikke spekulert før man har samlet en anselig mengde informasjon. Stoffet blir da utsatt for en tverrfaglig tilnærming, der etablert kunnskap fra andre fag, blir brukt mot de antikke kilder. Slik har juridisk kunnskap blitt brukt i forfølgelsesspørsmålet, mens fag som religion og filosofi gjerne har blitt brukt for å forklare martyrfenomenets motiver. Den samme måten å bruke tverrfaglig viten på, kjenner vi også fra andre emner i antikken. Metoden åpner for mange perspektiver, noe som gjør at det i dag er en bortimot håpløs oppgave å holde oversikt over alt sammen, selv om man forsøker å holde seg innenfor et meget snevert emne. Viktigst er å ha inngående kjennskap til kildene, og å være oppmerksom på at så snart man går ut over den konkrete kunnskap kildene overleverer, så er man over i spekulasjonen.

Grunnlaget for dagens martyrforskning ble lagt med *Martyrdom & Persecution in the early church* (1965), av W.H.C Frend. Dette må regnes som et standardverk man ikke kommer utenom, når man skal sette seg inn i emnet. Verket står i alle bibliografier og blir alltid diskutert, man er nødt til å ta hensyn til det. Foreløpig vil jeg bare kort si at Frends religionsfaglige bakgrunn og enorme kunnskap på dette området, gir seg utslag i forskningen hans. Jeg skal senere ta for meg hvordan. H. Musurillo farget ikke forskningen med egne synspunkter i samme grad som Frend, men han er likevel sentral fordi han har gjort stort arbeid i å samle martyrbetninger. Både *Acts of the pagan Martyrs* (1954), og *Acts of the christian martyrs* (1972) er vanlig å bruke i kildestudier. Utover 80-tallet, dreide forskningen seg til å se

mer på kristendommen og de kristne i relasjon til den øvrige befolkningen. Det kommer sterkere fokus på hvordan de ble oppfattet av omverdenen, og ikke slik Friend forsket hvordan de oppfattet og skulle oppfatte seg selv. I martyrforskningen blir dette på sin måte en fortsettelse av den kontroversielle linjen Gibbon la seg på. Vi ser nå i økende grad at glansen fra martyrene blir tatt fra dem. Martyren blir sett utenfra, man har lov til å være kritisk. Vi kan hente eksempler fra Robin Lane Fox, og tungvekteren *Pagans and Christians* (1988). Her blir martyren sammenlignet med frivillige helter fra krigen mellom Iran og Irak, der gass og kjemiske midler erstatter villdyr og ild, men motivene og offerviljen ellers er noe av den samme.⁷ Her blir martyrene kalt unge, uerfarne menn, som ikke hadde lært hva livet var for noe, og heller ikke hadde noe å tape. Det var slike ideer kunne appellere til.⁸ Det er nå folket og ikke myndighetene som er pådrivere for å få de kristne straffet, og religionen utryddet. Hvis myndighetene virkelig ville bli kvitt religionen, hvorfor gjorde de ikke jobben skikkelig, i stedet for disse sporadiske henrettelsene mot tilfeldige kristne? Dette er egentlig en ganske oppsiktsvekkende objektiv tenkemåte. Vi kan forestille oss hvordan moderne historikere ville blitt møtt hvis de etterlyste større effektivitet i moderne staters rasismepolitikk. Alt følger imidlertid en linje, hvor historikere stadig friere i forhold til religionen, stadig mer påvirket av moderne tenkning, kan være stadig mer nøytrale og likefrem når de skal behandle martyren. Min oppgave faller også inn under denne linjen. Min tilnærming til martyren, gjennom begreper som 'bruk' og 'utnyttelse', som om disse heroiske menneskers død kynisk ble utnyttet av andre, er nokså respektløs i forhold til den enorme betydningen martyrene har hatt for mange. Godeste Eusebius ville aldri ha gått med på at han har 'utnyttet' martyren på noen måte, det er nærmest en provokasjon å gjøre det mot ham. Disse betraktningene må vi også ha med oss.

Det er ikke mange etablerte forskere som har tatt utgangspunkt i utnyttelsen av martyren, i forskningen sin. Skolen Friend var med på å grunnlegge, har langt på vei oversett denne problemstillingen, det har vært viktigere spørsmål å bringe på det rene. I den aller nyeste tid, har det imidlertid kommet verk som kan gi inntrykk av at denne tendensen er i ferd med å bli brutt. Keith Hopkins, går i sin *Pagans, Jews and Christians in the early Roman Empire* (1999) så langt som å påstå, at de kristne når de leste om martyren, i praksis gjennomgikk martyriet selv.

⁷ Lane Fox 1988, s. 420.

⁸ Lane Fox 1988, s. 441f

For most readers in, antiquity as now, reading was the displaced heroism of fantasy. Christians read about martyrs, instead of being one. And the extra beauty of the story lay in its performative repetitions. Reality may rarely have conformed to its fictional depiction. But independently of reality, in fantasy, each time the story of faithful death was retold, the event recurred, at least in each believer's mind. The story was the best (and often the only) performance.⁹

Men hans verk er såpass spekulativt, og hans form for argumentasjon såpass sensasjonslysten, at virkelighetsbildet han tegner må bli noe forenklet.¹⁰ Hva andre sier «kanskje, kan være, vi må huske på», slår Hopkins fast. Vi kan se litt på argumentene hans, siden han så direkte trer inn på mitt emne. Hopkins bygger opp et bilde av kristendommen som en fremmed religion, og den kristne som en fremmed i den antikke verden. Argumentene er hentet fra alle motsetningene rundt kristusfiguren, alle opplagte kollisjoner mellom kristendommen og de øvrige antikke religioner. Selv om han bruker noen horrible fremstillingsmåter for å få det frem, er det opplagt noe i at det ikke var bare lett å være kristen den gang. Hopkins mener at martyrene og martyrberetningene hjalp til med å bygge opp en kollektiv bevissthet. Martyrenes historier viste at det var noe verdifullt de trodde på, folk var villige til å dø for det. Sammen med vissheten av at religionen fortsatt var forbudt, nye forfølgelser kunne inntreffe når som helst, alt sammen må ha skapt et veldig samhold mellom dem som var kristne. Det var noe eget med dem, resten av verden var noe annet. Når kristendommen ble legalisert, fortsatte beretningene og martyrene å vokse. Hopkins sammenligner effekten, med hvordan helter fra andre verdenskrig blir enda større helter i filmer som viser hvordan det virkelig var. At seieren er vunnet, gjør det bare enda sterkere. Martyren fikk også betydning som allmenngyldig symbol, uavhengig religiøs retning. Det var ikke farlige religionspolitiske kontroverser forbundet med dem, slik det kunne være for biskoper og andre religiøse ledere. Deres død var helt ufarlig. Hopkins er også klar på at de kristne martyraktene ikke er realistiske. Til det er de altfor homogene, og altfor tilpasset de kristnes ønsker. Dette passer godt inn i mine hypoteser, om at de kristne redigerte martyraktene sine mer enn jødene gjorde det, og at de kristne derfor kan ha hatt bedre forståelse av martyrens potensiale. Vi ser at Hopkins har noen gode poenger. Men vi skal huske at det brede forskningsmiljøet som arbeidet med denne boken, ikke fungerte, og at Hopkins skriver en slags utbryterbok. I måten Hopkins betegner sine kollegaer, og

⁹ Hopkins 1999. s. 115

¹⁰ Blant andre av hans konklusjoner, er at Romerske myndigheter ikke forfulgte, men beskyttet kristendommen, fordi det hatske folket ikke fikk angripe de kristne uten gjennom lov og dom «and there were not many judges available.» s, 112

fremstiller sitt stoff, kan det virke som at et av hovedproblemene med miljøet må ha vært Hopkins selv.¹¹

Vi har her to motpoler. Gamle ærverdige Frend, med sine grundige undersøkelser, og fjellstøe argumentasjon, og den lette, spretne Hopkins, med sine språklige tryllekunstner og treffende poenger. Motsetningene mellom disse kan stå som et bilde på hele hovedoppgaven min. Det er gjennom kontraster de klareste kunnskaper kommer frem. Virkeligheten lar seg verken fange av treffende poenger eller fjellstø argumentasjon, den lar seg ikke fange samme hva slags argumentasjon man forsøker seg med. Ved å kombinere to forskjellige syn, eller bare ved å sette frem to forskjellige tolkningsmetoder, har vi i det minste et visst grunnlag for å anslå at de faktiske forhold befinner seg et sted i mellom. Derfor holder jeg sammenligninger som en god forsknings- og fremstillingsmetode. Den ene kaster lys over hva den andre ikke har tenkt på, den andre hindrer deg i å stirre deg blind på den ene. Det finnes alltid alternative måter å se et saksforhold på. Dette kommer jeg tilbake til, i metodedelen.

Jødiske martyrer

«For it becomes natural to all Jews immediatly and from their very birth to esteem those books (of the law) and, if occasion be, to die for them.»

Josefus 95. Ref Frend 1958, 1965¹²

Yet for all this, martyrdom in Judaism remained something of a Hamlet without the prince.

W.H.C. Frend (1958,1965)¹³

Hvis vi holder historiefaget som et fag for å forstå vår egen identitet, er det forståelig hvorfor emnet jødiske martyrer her i vest har kommet i skyggen for forskningen rundt kristne martyrer. Det var de kristne martyrene som bidro til kristendommens seier over Romerriket. Denne begivenheten er en av de viktigste og mest betydningsfulle i hele vår verdenshistorie. I den senere tid har man begynt å innse at den fulle forståelsen av disse hendelsene, får man ikke uten at man også har kjennskap til den jødiske religion, og dennes situasjon i tiden. Derfor har

¹¹ Jeg kan nevne noen eksempler fra fotnotebruken : «The standard work is W.H. C. Frend (...), *which is long and learned, but credulos.*» «R. Lane Fox, is rich in examples, though he trusts ancient sources more than I think sensible» (Fotnote 67) «G. W. Bowershock argues interestingly (*but too forecfully, I think*) (...))» Uthevelsene er mine.

¹² Sitatet står på s. 145 (1958) og s. 53 (1965). Det er hentet fra Josefus verk *Contra Apionem*, som han skrev i 95.

¹³ Frend 1958, s. 148 og 1965, s. 67.

mange forskere med sin faglig tyngde hentet fra kristendommen, forsøkt å sette seg inn også i jødedommen. Som regel har dette foregått med kristendommen som utgangspunkt, og med jødedommen sett i forhold til denne. Når jødedommen har stått i sentrum, har det alltid vært med et klart sideblikk til kristendommen. Dette gjelder også for de jødiske martyrer. Det hjelper ikke at de kom først og hadde ideene, det er de kristne martyrene som spiller hovedrollen. I hvert fall her i vest. Vi skal nå se hvordan dette kommer til uttrykk i Frennds kapittel, *Judaism and Martyrdom*, fra standardverket *Martyrdom and persecution in the early church* (1965). Hva vi skal se etter, er hvordan den religiøse vinklingen på martyren overskygger martyrens egenart.

«It has sometimes been said that Judaism was itself a religion of martyrdom.»¹⁴ Allerede i første linje slår Frennd an tonen, og forteller oss at vi kan vente oss en religiøs vinkling på stoffet. For Frennd er det ikke bare «sometimes been said», men uten tvil, at jødedommen er en religion for martyrer. Det er det dette kapitlet er skrevet for å vise. Han sørger i samme avsnitt for å ivareta det kristne sideblikket, ved å sitere Origenes som i et av sine verk om martyren har sagt, at de kristne var «the only people to fight for the religion» og «prefer death rather than deny their religion and live.»¹⁵ Koblingen er allerede gjort. Argumentene for jødisk martyrtradisjon, henter Frennd fra de gamle, hellige skrifter, det vil si fra det gamle testamentet og fra apokryfene.

The early history of jews, as preserved in traditions enshrined in the earlier books of the Old Testament, told of a long struggle against odds, and an even greater one to maintain religious cohesion. The Jew had learnt from the early prophets to scorn their neighbours, even if these for the time being appeared to be more successful in winning earthly rewards than himself.¹⁶

Jødene blir lært opp til aldri under noen omstendigheter å gi slipp på troen. Som Guds utvalgte folk er jødene pålagt strenge krav. Straffen er streng hvis budene blir brutt, belønningen stor for den som klarer å overholde dem. Det behøves ikke stor kjennskap til GT for å vite at Frennd står på trygg grunn, når han argumenterer på denne måten. Vi ser også at den samme argumentasjonen kan brukes for kristendommen, der det også var belønning for den trofaste, og evig straff for den frafalne. Her er det også spørsmål om å være utvalgt. Begge religioner er

¹⁴ Frennd 1965, s. 31

¹⁵ Frennd 1965, s. 31. Origenes verk heter i den engelske oversettelsen Frennd referer fra *Exhortation to Martyrdom*, og er hentet fra et verk redigert av J. E. L. Oulton og H. Chadwick, *Alexandrian Christianity*. London 1954.

fulle av eksempler på hvordan selve troen blir satt på prøve, og hvordan den troende likesom løfter seg fra det menneskelige, og består prøvene under verst tenkelige odds. Frennd går tilbake til de eldste skrifter, og gir eksempler på hvordan dette kommer til uttrykk opp gjennom tidene. Det er kjente eksempler. Det er til å begynne med særlig de gamle profeter som konkretiserer nødvendigheten av å overholde budene, og som viser hvilken styrke det bor i mennesket så lenge det følger Guds bud og får hjelp av ham. Frennd peker på hvordan disse profetene kan regnes som forløpere for martyrene, ved å vitne for Gud uansett konsekvenser for eget liv. Her støtter han seg til tidligere arbeider av H.A. Fischel.¹⁷

The figure of the prophet, always on the side of Law, proclaiming God's law against all odds and warning the Isralite kings against compromises with heathendom, was becoming merged with that of the martyr.¹⁸

Vi ser hvordan en av hovedtankene bak Frennds argumentasjon, er å få forklart hvorfor jødene ble martyrer. Vi ser også hvordan denne forklaringen blir lagt religiøst. Det er Gud som befaler det. Andre, sosiale og politiske årsaker, blir ikke berørt. Heller ikke hvordan martyrene ble utnyttet, kommer inn i argumentasjonen annet enn som underliggende konsekvenser av hva Frennd ellers skriver.

Selv om de gamle profeter av og til måtte dø for sin overbevisning, blir ikke disse regnet som egentlige martyrer. Martyrene henter Frennd fra Makkabeerbøkene. Frennd viser her hvordan situasjonen for datidens jøder, minner om den de kristne siden skulle få oppleve.

‘It was unlawful for a man to profess himself to be a Jew’ Therefore, recant or die. The Palestinian Jew faced the same alternatives as those that confronted the Christian two or three centuries later on virtually the same issue. ‘The name of God was blasphemed’ a phrase which was to evoke righteous suffering by Jew and Christian alike.¹⁹

Det er ikke vanskelig å vise at situasjonen for jødene under Antiokos IV (175 - 163 B.C.), har sterke likhetstrekk med den kristne situasjonen i forfølgelsesperioder under Romerriket. Dette

¹⁶ Frennd 1965, s. 31

¹⁷ Artikkelen heter ‘Prophet and martyr’, og er å finne i *Jewish quarterly review*. xxxvii (1946/7). Se side 265 ff. og 363 ff.

¹⁸ Frennd 1965, s.57

¹⁹ Frennd 1965, s. 43. Sitatene er hentet fra 2. Mak 6,1-8 og 2. Mak 8,4. Den kristne analogien finnes for eksempel hos Tertullian. *Forsvarsskrift for de kristne*. Se (1,4,4). ‘Det er ikke tiladt at I eksisterer’. Tertullian bygger igjen på en folkelig taleform. Christensen skriver at det eksisterte en lov som uttrykte dette, men vi kan ikke vite lovens nøyaktige ordlyd, for loven er tapt. Christensen 1977, s. 7

kan være med på å forklare hvorfor martyraktene og martyrfremstillingene blir like. Frend tar imidlertid ikke opp denne problemstillingen. Frend arbeider for å vise jødene som et martyrvillig folkeslag, og jødedommen som en martyrvennlig religion. Han arbeider på samme måte, og med samme mål, når han arbeider med konkrete martyrakter, som han gjorde da han arbeidet for å vise martyrenes røtter i gamle jødiske tekster, og i den jødiske historien. Frend har flere slike punkter hvor han påviser likhet mellom kristne og jødiske martyrer, mens han egentlig påviser likheter i rammen rundt martyriet og likheter i kulturen som frembringer ham, eller henne. Frend konkluderer i tre punkter, sine refleksjoner rundt martyraktene i makkabeertiden:

First of all, of course, no deviations of the Torah were permissible, particularly if these could be interpreted to be as giving a tacit assent to idolatry. (...) Secondly, the martyr was regarded as representative of the people of Israel and 'an example of nobility and a memorial of virtue, not only to the young but also to the great body of this nation.' (...) A third and most important point concerns eschatology. The martyr was the agent of the time to come.²⁰

Samtlige av disse konklusjonene knytter Frend opp mot de senere kristne, ingen av dem er fritatt innvendinger. Riktignok ligner diskusjonene de jødiske rabbinere førte rundt hvorvidt avvik fra Toraen skal tillates, på den diskusjonen senere kristne førte rundt avvik fra bibelen. Dette er imidlertid en såpass grunnleggende og prinsipiell diskusjon, en diskusjon som etter all sannsynlighet vil komme under enhver religiøs forfølgelse, at de kristne må få lov til å føre den uten nødvendigvis å måtte stå i gjeld til jødene. Riktignok står martyren som representant og forbilde for andre som vedkjenner seg samme sak som den døde, men dette må kunne kalles et nokså universelt fenomen ved martyren, et fenomen vi finner under enhver tradisjon. Og martyren som forvarsel på tider som skal komme, er martyren tilknyttet religiøse forhold, hvor det er det religiøse som spiller den overordnede rollen, mens martyren er en konsekvens.

Dette var noen grunntrekk i hvordan den jødiske martyrtadisjonen er fremstilt. Hvordan det hele tiden blir holdt et sideblikk til den kristne tradisjonen, og hvordan begge martyrtadisjonene er tilpasset for å få frem likheter. Jeg skulle nå ha et grunnlag for å gå inn på forskningen rundt disse likhetene. Der kommer jeg også nærmere inn på sitatene jeg startet delkapitlet med.

Tradisjonen

Forskningsgrunnet ble lagt av en artikkel W. H. C. Frend skrev så tidlig som i 1958. Denne artikkelen fikk stor gjennomslagskraft, den ble trykket opp igjen uforandret både i 1976 og i 1993. *The persecutions: some links between Judaism and the Early Church*²¹ er tittelen. Bakgrunnen for artikkelen, er at det fortsatt var uklarheter og uenigheter rundt tradisjonsspørsmålet. Dette kan forklare hvorfor Frend går hardt til verks, når han skal dokumentere tradisjonen. Det første han gjør, er å vise at kristne og jøder bruker samme argumentasjon for martyriet. På den måten får han gjort det sannsynlig at de to gruppene kjente til, og brukte hverandres tekster. Han peker på disputten mellom Callistus og Tertullian, hvorvidt kirken har mulighet til å tilgi dødssynder. Syndene som blir diskutert, avgudsdyrkelse, frafall og blodskap, er de samme som Rabbi Akiba i 132 diskuterte og kom til at måtte unngås, om nødvendig med martyriet. Problemet var i følge Frend om den kristne kirken skulle opprettholde det jødiske standpunktet, eller ikke. Frend skriver at dette er bare et eksempel, blant mange. Direkte inn på martyren kommer han med Makkabeerbøkene. Her er han klar på sammenhengene mellom tradisjonene.

This accepted,²² the story of the persecutions should begin not with Nero, but with the Maccabees. The great struggle between the Jews and the Seleucid kings foreshadows the characteristic outlook of the Jews and Christians, on the one hand, and the authorities and their supporters on the other.²³

Frend går nå over i å argumentere for disse sammenhengene, og kommer også nøyere inn på sammenhengene til de kristne martyrene.

The martyr represented Israel. Personally innocent, he expiated the sin of a guilty people. His death hastened the coming of God's mercy. Martyrdom was thus both the means of personal resurrection and an act of atonement on behalf of God's people as a whole. Both these ideas played their part in Christian martyrdom.²⁴

²⁰ Frend 1965, s. 45. Frend refererer til 2. Mak 6,31, om martyren som eksempel på edelhet for unge og gamle og hele nasjonen.

²¹ *The Journal of Ecclesiastical History*, Vol IX, No. 2. London 1958. Jeg bruker opptrykk fra 1976 (ed. W.H.C. Frend) og 1993 (ed. Ferguson: *Early Christianity and Judaism*)

²² 'This' er den romerske oppfatning av kristen og jødisk religion, som myndighetene riktignok skilte mellom, formelt, men som i praksis og som kjent var nokså hipp som happ. Frend har en del eksempler for å underbygge dette.

²³ Frend 1976, s. 143

²⁴ Frend 1976, s. 144

Argumentasjonen er hentet fra Makkabeerbøkene. Gamle Eleasar har sin tale før han går martyrdøden i møte gjengitt i 2. Makkabeerbok, 6. kapitel, vers 24-31. Her lærer han at ingen avvik fra Tora er tillatt, og at han ved å stå for dette vil bli belønnet med evig hvile, sammen med de gamle patriarkene. Ved å lese disse martyraktene på egen hånd, ser man at det er slående hvordan de ligner på de kristne. Argumentasjonen gir seg selv. Det er nok dette som gjør at Frensdorff av og til faller for fristelsen, og bruker meget sterke uttrykk for å betegne sammenhengene.

Thanks to the excellent work done by Perler and Surkau on IV Maccabees, it seems that the answer is in the affirmative, that is to say, that late Jewish literature provided the literary models as well as the ideas of some of the earliest Christian *Acta Martyrum*. (...) More recently, however, detailed studies of IV Maccabees have established what would appear to be the direct influence of this work on the letters of Ignatius, the martyrdom of Polykarp and the account of the martyrdoms at Lyon. The borrowings include style and vocabulary as well as general ideas, and even without following Perler into mazes of linguistic analysis, it is perfectly clear, for instance, that the description of Blandina at Lyons is modelled on the mother of the Maccabean youths, and that bishop Pothinus find his prototype in the scribe Eleazer.²⁵

Det er så man aner irritasjonen over dem som kunne finne på å si det motsatte. Nærlesningen av tekstene bekrefter hva vi får inntrykk av på overflaten, de som har utformet de kristne martyraktene må ha kjent til og brukt de jødiske. Men Frensdorff påviser ingen slik skriftlig likhet mellom Josefus og Eusebius, og heller ikke mellom Josefus og Makkabeerbøkene, og i utligningsgrad mellom Makkabeerbøkene og senere jødiske skrifter. Frensdorff refererer Josefus-sitatet om at martyrdømme for jødene er naturlig fra fødselen av, og tar dette til inntekt for at «martyrdømme came to be regarded as a natural and integral part of the Jewish way of life.»²⁶ Sitatet er imidlertid for luftig til å gi noen konkret kunnskap om hvordan Josefus oppfattet martyren. Det er gjennom konkrete eksempler det er mulig å skille mellom propagandautsagn, og hva som i virkeligheten er tilfelle. Vi skal se hvordan Josefus blir forsøkt brukt som en videreføring av denne tradisjonen, eller som en forløper for de kristne martyraktene. Vi må merke oss at i dette eksempelet er fremstillingen underordnet hvordan martyrhandlingen foregår, det er selve handlingen som er hovedsaken.

²⁵ Frensdorff 1976, s. 151. Verkene Frensdorff referer til, er O. Perler 'Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochen und die ältesten Märtyrberichte', *Riv. di arch. christ.* xxv (1949), 47-72 og H. Surkau *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit*. Göttingen 1933.

²⁶ Frensdorff 1976, s. 145

In Asia minor and Africa at the turn of the third century there were plenty of zealous Christians who were prepared to provoke the authorities and rejoiced the consequences. But the precedent for voluntary martyrdom had already been established by the young men whom Josephus describes as boasting of cutting down Herod's Golden Eagle over the gateway of the Temple with the express object of being executed, 'for they would enjoy greater happiness after they were dead'. No Montanist or Donatist asked more.²⁷

Tankene går til de senere, brautende kristne martyrene, som også Lane-Fox refererer til.²⁸ Vi ser at martyraktene ligner på overflaten, men her har Frensd ikke den dybdeanalyse som han har når han påviser likheter mellom Makkabeerbøkene og Eusebius. Her er det ingen grundige studium som ligger bak konklusjonene, og som kan bekrefte hva vi på overflaten aner. Når Frensd ikke henviser til noe sånt, eller selv foretar den nødvendige argumentasjonen, åpner han seg også for angrep og påstander om at disse sammenfallene er tilfeldige. Det er ikke nødvendig å kjenne til martyrene som fjernet gullørnen, for selv å bli en slik frivillig martyr. Derimot er det meget sannsynlig at man må kjenne til Makkabeerbøkene, for å fremstille martyren slik martyren blir fremstilt der. Syv år senere, bruker Frensd en annen, sterkere formulering for å betegne de samme jødiske martyrene, den kan brukes til å understreke flere av mine poenger.

The preference, however, for torture and death rather than accept Caesar as lord is, as we have seen, precisely the spirit that animated the martyrs of Lyons. Surely one does not have to look further for the parentage of the more fanatical of the Christian martyrs.²⁹

I en fotnote bruke Frensd også Germanicus³⁰ som en parallell til disse jødiske martyrene. Men Frensd overser en viktig forskjell mellom jødene ved tempelporten, og de kristne ved domstolen. Jødene oppsøker martyriet ved en aktiv, forbrytersk handling, mens de kristne martyrene i Lyon i likhet med Makkabeermartyrene blir utsatt for martyriet, fordi de passivt

²⁷ Frensd 1958, s. 150. Frensd henviser til Tertullian for å underbygge påstanden om de kristne frivillige martyrer. Josefus sitatet er hentet fra den jødiske krig, 1,33,3.

²⁸ Lane Fox 1986, s. 442.

²⁹ Frensd 1965, s. 54

³⁰ Germanicus' martyrium utmerker seg ved at han nærmest trakk løvens munn over seg, han var en meget ivrig martyr. Det er min mening at martyrakten til Germanicus ikke kan leses uten i sammenheng med martyraktene til Quintus og Polykarp. De står samlet beskrevet i Eusebius (4,15). Polykarp er den store martyren som drømmer, er gammel, og legger alle ting til rette for et fullstendig uklanderlig martyrium. Han oppsøker martyriet, men det kan som følge av tegn og varsel og hele oppbygningen av historien, ikke være tvil om at han gjør det riktige. Quinus, derimot, er også ivrig og oppsøker martyriet, men han trekker seg da han ser villdyrene. Eusebius skriver at på denne måten «gav han alle et tydelig bevis paa, at man ikke dumdrigt og uden at tænke sig om skal inlade sig paa sligt.»

nekter å bøye seg for utenforstående krav som krenker deres religion, eller deres sak. Også de kristne hadde martyrer som aktivt og ved provokasjoner forsøkte å bli drept, men disse blir av sentrale kristne tenkere fordømt.³¹ Josefus kommenterer ikke disse rebellmartyrene, han sier verken at de har gjort noe riktig eller noe galt. Denne diskusjonen kommer for jødene etter Jerusalems fall, riktignok på Josefus' tid, men ikke av ham, og ikke i den jødiske krig, men av Rabbinerne i sine skrifter.³² Rundt denne tiden kommer også de fjerde Makkabeerbøkene, der vi ser martyrer mer aggressive i fremstillingen, de ivrer etter å dø og møter motstanderne i gryende sinne. Hvordan Josefus ser på slike frivillige martyrer, kan vi kanskje resonnerer oss frem til gjennom andre eksempler, eller gjennom diskusjoner han fører andre steder, men for jødene som river ned tempelørnen tar Josefus simpelthen ikke stilling. Ikke direkte. Denne episoden kan ikke tas til inntekt for noe som helst martyrsyn, det er bare leserens forutinntatte holdninger som kan bedømme eller fordømme hva som foregikk. Effekten ligner på et av mine ankepunkt mot den etablerte forskning. Det er tekstene vi legger til grunn og hva vi ønsker å vise, som er avgjørende for hva som kommer ut av sammenligningene. Ønsker vi å bruke martyrene som rev ned tempelørnen for å påvise sammenheng mellom tradisjonene, klarer vi det. Det er bare å vise til kristne martyrer som også oppsøkte sine martyrium, og til kristen tro om større lykke som venter etter døden. Ønsker vi å derimot å bruke de samme martyrene til å undersøke hvor utbredt denne tradisjonen var, eller bare til å undersøke hvor påvirket Josefus var av den, er det mulig vi vil komme frem til andre resultater. Det siste ønsket er naturligvis langt mer sammensatt, og vanskeligere å oppfylle tilfredsstillende. Vi kan bare få konklusjoner innen ytterst snevre problemstillinger. Jeg vil i oppgaven angripe påstanden om at de jødiske martyrene som rev ned tempelørnen, og de kristne martyrene som døde i Lyon, var fylt av eller ble fylt med de samme motiver. Jeg påstår tvert i mot Frennd, at Eusebius aldri kunne ha fremstilt noen martyrer, slik Josefus gjorde i dette tilfellet. Martyrer med slike egoistiske motivasjoner, og aggressive provokasjoner, vil ikke være egnet den utnyttelse de kristne gjennom Eusebius ønsket å oppnå med dem.

Det siste momentet Frennd legger vekt på i sin gjennomgang av tradisjonene, er den politiske situasjonen de kristne og jødene lever under. Dette er ikke noe alvorlig ankepunkt for meg, og heller ikke noe sentralt ledd i argumentasjonen til Frennd. Jeg tar det likevel med, for oversiktens skyld. Det er med på å illustrere hvorfor de kristne og de jødiske martyrene må

³¹ For en diskusjon om dette, se Lane Fox 1986, s. 442ff, Bowersock 1995, s. 62ff eller Droge & Tabor 1992, s. 138ff.

ha trekk som ligner hverandre, og kan hjelpe til med å skille mellom hvilke trekk som skyldes martyren i seg selv, og hvilke som skyldes utenforliggende forhold. Her kommer vi igjen inn på store forskningsfelt, og nyanserike problemstillinger jeg bare får antydning. Frennd gjør imidlertid et poeng av hvert politisk trekk rundt jødedommen, som har sin make i et lignende trekk rundt kristendommen. Jeg kan bare vise eksempler for hans argumentasjon.

One incident among many deserves record. In c. A.D. 67 the Jews were massacred at Antioch because they were accused (falsely) of attempting to set the fire to the city - an interesting parallel to the accusation against the Christians in Rome three years earlier.³³

Dette er som vi ser mer eller mindre en likhet han snapper opp, og bruker nærmest som en anekdote. Mer argumentert er hvordan folkelig hat rammet både jødene og de kristne.

‘Sacrifice or die’. Here is the situation which was to be all too familiar in Pagan-Christian relations. So also were the charges of ‘atheism’, ‘haters of the human race’, ‘sacrilegious’ and ‘ritual murderers’, hurled against the jews. (...) The same fears and prejudices which produced the progroms of the period 170 B.C.- A.D. 135 contributed to the anti-Christian outbreaks in the same areas in the second and early third centuries A.D.³⁴

Dette var vel og merke i de Hellenistiske områdene. I Roma stod jødene imidlertid høyt i kurs, og nøt endatil visse privilegier, noe Frennd begrunner med at jødene stod på Romernes side i kampen mot Seleukidene. Vi skal vokte oss vel for å gå for langt i detaljer i disse spørsmålene, og heller holde oss til hva vi forsøker å si noe om. Hvordan jødiske martyrer påvirket de kristne.

Vi har nå gått gjennom grunnlaget for forskningssynet jeg vil angripe. Dette synet har også vært utsatt for andre angrep. Jeg vil nå ta for meg den viktigste kritikken mot Frennd. Denne kritikken har stort sett rettet seg mot nyansene i Frennds forskning, at det har vært påvirkninger mellom jødisk og kristen martyrtadisjoner er det ingen tvil om. Droge & Tabor gav i 1992 ut *A noble death*. Dette verket er påvirket av det åpne sinnelag, jeg viste til i min gjennomgang av den kristne martyrforskningen. Hensikten med verket, er å vise sammenhengen mellom samtlige martyrtadisjoner i antikken, og den er vinklet for å få frem den hårfine balansen mellom et opphøyet martyrium og et simpelt selvmord. Forfatterne finner

³² Se bl.a Rabbi Akiba, Rabbi Ishmael og Rabbi ben Azzai. Ref. Frennd 1965, s. 56ff. Se også Droge & Tabor 1992, s.97ff

³³ Frennd 1976, s. 145

frem til dødsfall, hvor den døde på en eller annen måte har medvirket til sin egen død, og konsentrerer seg om jødisk og kristen tradisjon. De er opptatt av hvordan de kristne og jødene selv så på disse dødsfallene, og de er mer opptatt av selvmorderne enn av martyrene. Her er et eksempel på deres argumentasjon.

The Syrians were using elephants in the battle. Eleazar, thinking that Antiochus himself was riding one particular beast, threw himself under the elephant, stabbed it from beneath, but was crushed to death when the animal fell. What might be seen as the foolish miscalculation of a would-be hero, is transformed by the author into an salvific self-sacrifice. He comments, «So he *gave his life to save his people* and to win for himself an everlasting name.»³⁵

Vi ser her forskere som klart og tydelig skiller mellom handlingen i seg selv, og handlingen som den blir fremstilt. Tanken som ligger bak, er imidlertid å synliggjøre hvor lite som skal til for at en handling skal gå fra å være edel og opphøyet, til plump og tåpelig. De forsøker å vise noen av paradoksene rundt martyrene og heltene fra antikken. At disse kanskje blir utsatt for samme propagandafremstillinger som dagens krigshelter blir utsatt for, uten at Droge og Tabor selv foretar denne sammenligningen. Vi har imidlertid med denne metoden mulighet til å få frem nye aspekt ved tradisjonsspørsmålet. Selv om verken Droge eller Tabor argumenterer rundt tradisjonsspørsmålet direkte, er det mulig å trekke ut kunnskap som berører emnet fra verket. I kapitlet *Aquiring life in one single moment* tar J. D. Tabor for seg Josefus' skrifter. Her diskuterer han hvordan Josefus i samme verk kunne forsvare martyrene i Masada, og forsvare sin egen flukt i Jotapata, når situasjonen ellers var så lik.

Josefus maintains that taking one's life is permitted, given the proper *necessity*, or «signal» from God. Otherwise «suicide» or ownhandedness» (*autocheira*) is an act of impiety. He specifically says of God, «For it is from Him that we should leave the decision to take it away.»³⁶

Denne argumentasjonen er en nøkkelfor argumentasjon for hele verket. Kristne, jøder og andre opplyste antikke mennesker kunne ta livet av seg, så lenge omstendighetene var de riktige. Tabor viser hvordan Josefus bygger på klassisk gresk filosofi, som Platons *Phaedo*, vel så mye som på sin egen tradisjons gamle skrifter. De gjør det ikke like grundig som gamle Frennd viser sammenheng mellom Makkabeerbøkene og kristne martyrakter, de nøyer seg med å peke på

³⁴ Frennd 1976, s. 146

³⁵ Droge & Tabor, s. 73. Episoden er hentet fra 1. Mak 6,44.

hvordan ideene er de samme. Mange av ideene Droge & Tabor lanserer, vil jeg bygge videre på i min egen sammenligning. Forskjellen er at jeg vil bruke dem mer direkte rettet mot tradisjonsspørsmålet, og begrenset til en sammenligning mellom kun Eusebius og Josefus.

En artikkel som mer direkte går inn i forskningstradisjonen, kom i 1995, og er skrevet av J.W. Van Henten. Han slår fast at graden av kontinuitet gjennom tradisjonene er overveldende, bortsett fra noen slående eksempler av diskontinuitet. Han spør og svarer:

Should we consider the continuity foremost as a linear growth of Christian martyrology out of its Jewish source, as the monographs of Frend and Baumeister somewhat seem to imply? Probably not.³⁷

Van Henten peker på at lignende ideer kan oppstå i flere kulturer uavhengig av hverandre, og peker på hvordan sjansen for at ideer skal oppstå når kulturene har flere fellestrekk. Her beveger han seg fint inn i tanker også jeg vil være opptatt av, hvordan likheter i martyrtradisjonen egentlig er likheter i øvrige aspekter ved kristen og jødisk kultur, og da særlig religion. Van Henten referer til U. Kellermann³⁸, og viser hvordan martyrmotiver Frend bygger tradisjon på, også finnes i pagane martyrakter. Videre ser han på hvordan tekstene er bygget opp, og peker på likheter. Også han tar for jødene hovedsakelig utgangspunkt i Makkabeerbøkene.³⁹ Han forsøker imidlertid å argumentere for at martyriet går ut over det religiøse, og han skiller mellom selve akten, fremstillingen og leserens eller forfatterens oppfatning.

In these Jewish texts the martyrs' motives are clearly not only religious. They are also connected with their view of the right way of life and their perception of Jewish nation. This can tell us something about the function these stories of martyrdom could have for their readers.⁴⁰

Begrunnelsen ligger i dialogen mellom bøddelen og martyren. Her får martyren, eller rettere sagt, forfatteren av teksten, muligheten til å legge de riktige motiver inn i gjerningen, og stille dem i kontrast til den hedenske opponent, eller bøddel. Vi ser at også Van Henten beveger seg

³⁶ Droge & Tabor 1991, s. 94

³⁷ Lamebrigts & Van Deun ed. 1995, s. 303. Baumeister er en tysk forsker, hvis syn på martyrene kommer frem i hans *Die Anfänge der Theologie des Martyriums* (MBT 45) Münster 1985.

³⁸ Kellermann gav i 1989 ut en samling motiver vi finner i kristne, jødiske og pagane martyrakter. Samlingen finnes i *Das Danielbuch und die Märtyretheologie der Auferstehung*.

³⁹ Van Henten nevner riktignok andre tekster hvor martyren er fremstilt på samme måte. Dan 3 og 6, og noen rabbiniske pasasjer i *b. Ber.* 61b (R. Aqiba)

⁴⁰ Lamebrigts & Van Deun ed. 1995, s. 307

inn mot de ideer jeg jobber ut fra i oppgaven, men at heller ikke han tar de fulle konsekvenser, og bruker dem til å sammenligne martyrakter som på overflaten ikke ligner. Han skriver imidlertid at mye gjenstår å bli gjort i påvisningen av sammenhenger mellom martyrttekster, samlingen tekster som foreløpig er lagt til grunn, er tynt.⁴¹ Vi må imidlertid se hva Van Henten får ut av sin metode å undersøke martyrene med. Han legger vekt på at Makkabeerbøkene er skrevet om og i en periode med ufrihet. Jødene trengte mot for å stå for sine verdier, eller, som Van Henten uttrykker det, de trengte å bygge opp sin identitet.

The martyrs were, of course, ideal figures to personify this new identity. They did not give in to the 'Greek' way of life of the king and the Jewish leaders who were unfaithful to the laws of the forefathers and betrayed their fatherland. (...) [om Eleasar] at all costs he wants to prevent the Jewish young people from following such hypocrisy and turning to foreign (i.e. non-jewish) way of life.⁴²

Kritikken mot Van Henten, er at dette selv om det kan se fornuftig ut, ikke er underbygget av sikre fakta. Identitetsbygging er et meget moderne begrep, og kan ikke uten videre overføres til antikkens mennesker. Det er selvsagt Eleasar vil ha sine yngre medjøder fra å spise svinekjøtt, å kalle det identitetsbygging er bare et nytt ord på gammel viten. Videre kan nøyaktig samme argumentasjon brukes på kristne martyrer, noe Van Henten også gjør. Det betyr at hans analysemetoder ikke gir direkte innvirkning i tradisjonsspørsmålet, det øker ikke forståelsen av forskjellen mellom jødisk og kristen martyrttradisjon.

Vi ser altså at Frennd blir utsatt for kritikk, men at kritikken egentlig dreier seg om nyanser i synspunktene. Det er ingen eller få, som forsøke å ryste selve grunnplanet i forskningen hans. Det er en massiv forståelse av at den kristne martyrttradisjonen bygger på den jødiske. Det er også full forståelse av at noe av denne tradisjonsoverføringen kan skyldes tilfeldigheter, og at det her ligger noen problemstillinger vi aldri vil få helt tilfredsstillende svar på. Av forskerne jeg har sporet meg frem til, er det ingen som forsøker å belyse disse problemstillingene med mine tilnæringsmetoder.

Oppsummering

Vi har sett at det er sammenheng mellom jødisk og kristen martyrttradisjon. De kristne skribenter må ha kjent de jødiske tekster, og de må ha blitt påvirket av den. Påvirkningen

⁴¹ Lamebrigts & Van Deun ed. 1995, s. 308. Van Henten viser til artikler av O. Perler og M. Del Verme. *L'apocrifo giudaico IV Maccabei e gli atti dei maritri cristiani del II secolo*, in *Asprenas* 23 (1976) 287-302.

⁴² Lamebrigts & Van Deun ed. 1995, s. 315. Van Henten referer til 2 Mak 6,18-31, om Eleasar.

gjelder både i selve martyrideen, og i hvordan den skulle realiseres. Kristne og jødiske martyrakter har både språklige, motivmessige og komposisjonelle fellestrekk. Vi ser også at teoretiske argumenter jødiske skribenter fremsetter rundt martyriet, går igjen i kristne diskusjoner. Det har altså også vært en overføring av tanker, ikke bare ideer til tekstutformingen. Dette må være utgangspunktet. Tvilen kommer inn i hvilken grad tekstene og ideene ble brukt, hvor stor betydning de har fått for den kristne martyrforståelsen. Betydningen ser avgjørende ut, når Makkabeerbøkene blir lagt til grunn og man holder seg til hva som står direkte i teksten. Her har den etablerte forskning godt belegg for sin argumentasjon. Argumentasjonen blir mer mangelfull, når vi ser på andre jødiske tekster og forsøker å komme dypere ned i stoffet. Det er en åpning for at annen litteratur og nye analysemetoder, kan gi andre resultater. Disse åpningene vil jeg utforske.

Jeg går nå inn på de metodiske problemer med mine ideer.

Metode

Hva jeg kan finne ut av problemstillingene mine, er basert på forhold det er umulig å si noe sikkert om. Å finne ut hvordan martyren ble brukt eller tenkt brukt, ved å lese to tekster hvor martyrer blir fremstilt, er forbundet med en rekke metodiske problemer. At jeg på denne måten vil forsøke å gå i mot sterkt fundamentert forskning, øker motforestillingene mot min løsningsmetode. Jeg vil i denne delen av oppgaven forsøke å forsvare meg teoretisk.

Problematikken oppstår i det jeg vil knytte utnyttelsen av martyren opp mot tradisjonsspørsmålet. Hvordan skal en uklar utnyttelse av martyren kunne spille inn, når det allerede er påvist at både martyrideen og martyrpresentasjonen har fellestrekk i jødisk og kristen martyrtadisjon? Hvordan skal forskjeller i utnyttelse jeg finner i tekstlesning kunne spille inn, når forskjellen i utnyttelsen av martyren er åpenbare i hvordan de kristne oppløftet sine martyrer til helgener, dyrket relikvier og feiret dødsdager? Dette er metodiske problem som direkte har å gjøre med mitt valg av oppgaveløsning. Jeg har også et problem som er av en mer generell art, men som jeg like fullt må forsvare meg mot. Hvordan skal man kunne sammenligne to verk fra to forskjellige tider og skrevet med et vidt forskjellig utgangspunkt, for så å trekke konklusjoner ut fra et emne man finner felles? Det siste metodiske problemet jeg skal behandle i denne delen av oppgaven, er hvordan jeg kan si noe holdbart om hensikten en forfatter har for å skrive som han gjør.

Hvorfor fokusering på martyrbruk

To spørsmål melder seg når jeg skal forsvare fokuseringen på martyrbuken. Vil ikke bruken vi kan lese ut av fremstillingen, være lik når fremstillingen ellers er lik? Vil ikke bruken være lik, når ideen som ligger bak er lik? Disse overflatiske spørsmålene skjuler hvor mangetydige begreper vi har med å gjøre. Hva Friend og hans medforskere har påvist, er grovt sagt at noen språklige og tematiske modeller er felles i utvalgte jødiske og kristne martyrfremstillinger. Dette har de gjort, fordi de ville vise at de kristne skribentene kjente de jødiske tekstene. De ville vise at de kristne forfatterne, brukte jødiske tekster som underlag i sine egne martyrfremstillinger. Når dette er vist, medfører det at det må være en sammenheng mellom jødisk og kristen martyrtradisjon. Det er imidlertid verdt å problematisere denne sammenhengen. Av jødiske tekster, er det som regel martyrakter fra Makkabeerbøkene som blir lagt til grunn. De mest kjente finnes i 2. Makkabeerbok. Disse bøkene ble imidlertid skrevet i en forholdsvis tidlig fase av jødisk martyrtradisjon. Det kan jeg si, hvis jeg tar høyde for martyrforberedende hendelser og tanker, som foreligger i det gamle testamentet og i andre eldre tekster. Uansett er det ikke sikkert den Makkabeiske måten å fremstille martyren på, dannet skole for senere jødiske skribenter. Det kan tenkes at jødiske martyrforfattere forlot ideene som ble lansert i de tidlige martyrfremstillingene. Nå kommer vi inn på hvordan jeg vil forsøke å skille mellom martyrfremstilling og martyrbruk.

Det er riktig at vi kan lese ut bestemte måter å utnytte martyren på, slik martyren blir fremstilt i Makkabeerbøkene. Det skulle imidlertid være interessant å vite litt mer om hvordan forfatterne forsto fremstillingene sine. Hvis vi tar utgangspunkt i tanken fra forrige avsnitt, om at de jødiske forfattere forlot ideene fra Makkabeerbøkene, kan vi forsøke følgende resonnement. Man må regne med at enhver dyktig forfatter vet hva han driver med. Han vil være i stand til å se hva som blir formidlet av teksten han skriver. Hvis han ser at en bestemt måte å fremstille begivenhetene på, får frem hva han vil si, vil han naturligvis fortsette med å skildre begivenhetene på denne måten. Gjør det ikke det, må han finne på noe annet. Sett da at ideene man kan lese ut av Makkabeermartyrene, var bedre egnet til å formidle kristne idealer enn jødiske. Vil det ikke da være naturlig, at fremstillingsideene med tiden vil bli svekket i jødisk tradisjon, mens de vil bli styrket i den kristne? Det vil fortsatt være mulig at en jødisk skribent fortsatt kunne slumpe til å fremstille martyren som i Makkabeerbøkene, det vil til og med være sannsynlig. Enhver jødisk skribent har helt sikkert satt seg inn i de gamle tekstene, og vil ganske sikkert en eller annen gang gjøre en fremstilling som ligner på dem. Det er ikke

dermed sagt at han har full forståelse av hva fremstillingen kan formidle. Det er ikke sagt at han ville formidle det samme som Makkabeerforfatteren ville formidle, og det er slett ikke sagt at han ville formidle det samme som kristne martyrforfattere ville formidle. Det kan være de brukte samme fremstilling, for å formidle forskjellige ideer. Om dette er mulig å finne ut av, er et annet spørsmål. Jeg vil komme tilbake til det, i underkapitelet om hvorfor jeg velger en tekstbasert løsning. Sentralt foreløpig, er at likheter i enkelte fremstillinger, ikke behøver å uttrykke verken felles forståelse eller likhet i utnyttelse. Det finnes et skille mellom fremstilling og bruk. Spørsmålet er om det er mulig å få tak på dette skillet, og kunne bruke det til noe nyttig.

Min oppgave forutsetter at det er mulig å holde et slikt skille. Sagt på en mildere måte, vil jeg se hva det er mulig å finne, ved å forsøke et slikt skille. Målet er å oppnå større klarhet i overgangen mellom jødisk og kristen martyrtadisjon. Klarhet er her kanskje et uheldig valgt uttrykk, i og med at tilførselen av mye ny informasjon, vil gjøre overgangen mer komplisert. Men disse komplikasjonene, som uansett er der, vil nå bli forsøkt fylt med innhold. Ved å analysere på bruken, vil analysen foregå på et dypere nivå, enn på det overflatisk tekstlige. Likheter i tematiske modeller, er etter min oppfatning ikke tilstrekkelig for å kunne kalle overleveringene en ren videreføring av tradisjoner. Det må undersøkes hvordan modellene ble brukt, hva forfatteren mente med dem. Fokusering på utnyttelsen vil kunne få frem nyanser det er vanskelig å illustrere hvis man holder seg kun til fremstillingen. At jeg beveger meg dypere, innebærer at jeg gjør flere tolkninger, med den risiko for feilslutninger det medfører. Jeg mener imidlertid at gevinstmuligheten oppveier denne risikoen.

Så langt om skillet mellom fremstilling og utnyttelse, nå vil jeg gjøre rede for hva jeg mener er forskjellen mellom ideer og bruk. Hvordan kan jeg oppholde meg ved bruken, når det er påvist at ideen er den samme? Først må jeg få presisert at ideen om å gi sitt liv, for en sak man tror på, er en uhyre stor og komplisert ide. Den inneholder mange, mange nyanser. For eksempel har det seg slik at de kristne feiret sine martyrer, i langt større grad enn jødene gjorde det. Litt enkelt kan man dermed si, at de kristne brukte martyrideen på en måte som gjorde martyren verd å feire, jødene brukte dem annerledes. Dette er vel kjent, og må med i betraktningen når den etablerte forskning snakker om sammenheng i tradisjonene. Sammenhengen eksisterer, selv om vi her å gjøre med en åpenbar forskjell. Jeg mener vi må inn og studere disse forskjellene nærmere. Hvordan klarte de kristne å skape tilstrekkelig oppslutning om martyrideen, til at martyrene kunne feires? De må ha tilpasset ideen på en eller annen måte. De må ha vektlagt visse sider av martyrideen, som jødene ikke la fullt så stor vekt

på. Kanskje kan det til og med sies at de kristne hadde større forståelse for hvordan ideen skulle brukes. Uansett er det en forskjell mellom idé og bruk, det er mulig å bruke en idé på flere måter. Ved å se på hvordan martyren ble utnyttet, ønsker jeg å finne hvilke sider av ideen jødene og de kristne prioriterte.

Hvorfor en tekstbasert løsning

Tradisjonell forskning har grunnlagt at de kristne ideene bygger på jødiske tanker, det er greit. Neste skritt blir å forsøke å måle kreftene i denne påvirkningen. Det er store krefter hvis de kristne henter tanker jødene brukte, var seg bevisst og holdt fast ved, kreftene er ikke fullt så store hvis jødene brukte tankene mer tilfeldig. Da er det de kristne selv, som må ha stått for størsteparten av ideoppbygningen. Hvis jødene brukte martyrideene sine sporadisk og tilfeldig, blir det feil å hevde at de hadde full forståelse av dem. Man kan si at de lanserte dem, man kan til og med si at de har æren for dem, men hvis de kristne overtok disse tankene, og satte dem inn i et system, der de blir fullt utnyttet og behersket, så har jeg spissformulert meg til en klar konklusjon. Da har de kristne tilført ideen så mye nytt, at det jødiske grunnlaget må sies å ha hatt en underordnet betydning. Vanskeligheten ligger i å avgjøre om den jødiske martyrfremstillingen var tilfeldig, eller om den var utslag av klare tanker om hva man ville ha frem. Det er her jeg mener en tekstbasert metode må være løsningen.

Problemet vårt er å finne ut hvordan en forfatter forsto hva han selv skrev. Det kan vi aldri vite, vi kan bare finne metoder for kvalifiserte antagelser. Min metode er å sammenligne flere tekster. Virkningen kan forklares på to måter. Den ene er fra matematikken og statistikken, den andre fra naturvitenskapen og Darwin. Fra realfagene låner vi en utvannet utgave av de store talls lov. Hvis vi leser og sammenligner kun en tekst med en annen, har vi ingen mulighet for å skille hva som blir fremstilt, hva som blir formidlet og hvordan forfatteren forsto det hele. Leser man flere, helst så mange som mulig, vil man se forskjellige ideer komme igjen så og si i forskjellig drakt. En idé som nedfeller seg flere steder, vil sannsynligvis være en idé forfatteren har kontroll på, og vet hvordan han skal bruke. En idé som kun finnes i én av de mange tekstene, vil ha større sannsynlighet for å være en tilfeldighet. Fra realfagene låner vi også Darwins teorier om artens opprinnelse og utvikling, i vår forenklete forståelse av den. Vi kan si at også martyrideen hadde sin opprinnelse. Den oppsto uferdig. I tidens løp, utviklet den seg gjennom ulike former for overleveringer, som hadde det til felles at de aldri var helt nøyaktige. Det var alltid noe ved ideen som ble utelatt, det slumpet seg alltid inn noe nytt, det er ikke mulig å unngå. Vi kan på en bedrevitende måte si at det var tilfeldigheter som avgjorde

hva ved ideen som skulle overleve. Med resonnement inspirert av Darwin, kan vi si at tilfeldigheter som fremmet idealene overlevde, mens intetsigende tilfeldigheter ble glemte. De kristne og jødene hadde forskjellige idealer, og det må dermed være forskjellige aspekter som overlevde i de to tradisjonene. Ved å lese flere martyrakter, kan vi se hvilke tilfeldigheter jødene lot overleve, og hvilke de kristne. Dermed vil jeg også ha et grunnlag for å mene noe om hvordan de kristne og jødene så på martyrens potensiale. Jeg understreker at disse forklaringene er gjort for å forsvare mitt metodevalg. Tekstgrunnlaget jeg bruker, er for snevert til at jeg kan påberope meg virkningene jeg her har skissert.

Det var den vanskelige forklaringen for hvorfor jeg velger en tekstbasert løsning. Det finnes også en mer opplagt, som på en måte er oppgavens sikkerhetsnett. Hvordan kristen forståelse av martyrens potensiale gav seg utslag i feiring av martyrens dødsdag, relikvier og lignende, er vel kjent og ingenting å diskutere. Ved å ta utgangspunkt i tekster, kommer jeg i alle tilfeller inn på et problemfylt område. Det er ikke gitt hva som kommer ut av en sammenligning på dette grunnlaget, slik det er hvis praktiske sider ved kristen og jødisk martyrutnyttelse, skulle sammenlignes. Problemene gjør at jeg blir nødt til å argumentere, og i argumentasjonen vil det måtte komme frem tanker av verdi for forståelsen av martyrfenomenet i antikken.

Hvordan sammenligne to tekster

Det er klart det finnes forskjeller mellom Eusebius og Josefus. Hvis disse forskjellene er oppkonstruert gjennom måten å sammenligne på, eller ikke tar tilstrekkelig hensyn til forfatterens forskjellige utgangspunkt, er det vanskelig å tillegge disse forskjellene særlig betydning. Dette er hensyn jeg må ta, når jeg behandler stoffet. Jeg må også ta hensyn til at det er påvist utvilsomme likheter mellom Eusebius og Makkabeerbøkene, og hele tiden være påpasselig med å ikke trekke konklusjonene for langt, når Josefus blir brukt som det jødiske grunnlaget. Disse problemene er så store, at de kan velte hele oppgaven hvis de ikke blir holdt i sjakk. Begrunnelsen til at jeg velger Eusebius og Josefus, skal jeg gi i kildekapitlet. Nå skal jeg forsøke å gi et teoretisk forsvar for min sammenligningsmetode. Hvorfor jeg vil forsøke å sammenligne tekster med ulikt utgangspunkt og åpenbare forskjeller i hva som skal sammenlignes. Forsvaret er nå ikke lenger tekstteoretisk, men sammenligningsteoretisk.

Problemstillingene jeg skal behandle, er så kompliserte, at man skal være meget nøyaktig for å si noe om dem. Spesielt når jeg kommer inn på felt som sammenhengen mellom fremstilling, forståelse og utnyttelse, er det vanskelig å få sagt noe konkret. Det må vises, det

må forklares gjennom bilder og sammenligninger, og det er en del av oppgaven å finne hvilke bilder og sammenligninger som fungerer best. Nå kommer jeg inn på resonnetet, for hvordan jeg kan sammenligne tekster med så forskjellig utgangspunkt, som jeg gjør.

Hvis vi starter med å si at målet er å gi et bilde på hvordan martyrforståelsen er i kristen og jødisk leir, så har jeg et utgangspunkt for å forklare hvordan bildet kan tegnes. Et velkjent kunstgrep er å få frem nyanser gjennom kontraster. Gjennom å kontrastere Josefus mot Eusebius, ønsker jeg å illustrere forskjeller mellom dem. Jeg vil i det minste holde åpent for at disse forskjellene gjelder også mellom jøder og kristne. Det er ingen urimelig åpning, ettersom både Eusebius og Josefus må sies å være representative for sin tradisjon. Ved å sammenligne og kontrastere martyrakter hvor rammen rundt martyriet er forskjellig, vil jeg ha mulighet for å kunne få et klarere inntrykk av hvor bevisst forhold de kristne og jødene hadde til sine martyrer. Målet er å vise hvordan de kristne tilpasset sine martyrakter til sine formål, mens jødene tilpasset sine til sine. Målet er å vise at både tilpasningen og formålet er forskjellig. Jeg påstår at de kristne var flittige til å pusse på martyrene og aktene deres, slik at effekten ble forsterket i større grad enn for jødene. Dette kan igjen gi støtte til en påstand om den kristne bruken av martyren er meget bevisst, mens den jødiske er mer tilfeldig. Hvis Makkabeerbøkene ble brukt som sammenligningsgrunnlag, ville jeg risikere å gå i samme fellen jeg sier etablert forskning har gått i. Jeg ville ha funnet martyrakter som ligner, og sett at fremstillingen også gjør det. Nå har jeg martyrakter som ikke ligner, og kan se hvordan dette trer frem i fremstillingen. Fellen her er at når hendelsesforløpet er forskjellig, så vil også fremstillingen være det. Dette kan føre til avsporingen at forskjeller og sammenfall i martyrtadisjoner, til sist ligger i hvordan martyrene dør. Fremstillingen blir som begivenhetene legger opp til. Kanskje er forskjellen mellom Eusebius og Josefus, alene den at martyrene Eusebius behandler, døde under omstendigheter som gjør det meget lett å få frem kraften martyrdøden innehar. Slik også Makkabeerjødene døde. Konklusjonen vil da bli, skarpt sagt, at når jødene hadde samme muligheter, så brukte de dem. Dette er noe vi må ha med i betraktningen, når vi arbeider med tekstene.

Til sist må med, at jeg også i forbindelse med sammenligningsgrunnlaget, kan gjøre bruk av oppgavens sikkerhetsnett. At det allerede er påvist likheter mellom Eusebius og Makkabeerbøkene, gjør i seg selv en sammenligning av disse to verkene uheldig en hovedoppgave. Jeg ville bare ha fått bekreftet hva som allerede er kjent. Nå får jeg et nytt materiale å behandle.

Hva jeg mener med forfatterens hensikt

Jeg vil til sist komme med noen presiseringer når det gjelder min omtale av forfatterens hensikt. Dette er like mye et begrepsmessig problem, som et metodisk. Jeg tar det likevel med her, for diskusjonen jeg holder på med er noe av det samme. Det er ikke mulig å fastslå at martyrbuiken reflekterer forståelse, vi kan bare observere den og gjøre våre antagelser. Vi kan ikke på noen måte trenge inn i forfatterens hoder, men vi kan trekke konklusjoner ut fra hva de har skrevet. Gjennom dette kan vi danne oss en oppfatning om hva som kan ha vært forfatterens hensikt, eller i det minste hvilken hensikt som skinner ut fra verket. Denne oppfatningen vil naturligvis ikke ha den tyngde direkte påviselige fenomen vil ha, men den kan likevel gi verdifull informasjon om kristen og jødisk martyrtanking. Hvis måten å oppfatte martyren og bruken av ham eller henne er vesensforskjellig, vil det bli feilaktig å snakke om en jødisk-kristen martyrtadisjon, uten å gjøre rede for nyanseforskjellene.

Jeg vil også forsøke å rydde unna noen uklarheter, når det gjelder muligheten for at jeg feiltolker forfatterens hensikt. Jeg leser med mine briller. Hensikten jeg ser skinne ut av verket, trenger ikke være hva Josefus og Eusebius tenkte seg skulle skinne. Vi vet ikke hvor bevisst forhold Josefus og Eusebius hadde til martyrene de behandlet. Eusebius hadde sannsynligvis et meget bevisst forhold, men det trenger ikke bety at fremstillingsmåten har noe bevisst over seg. Hva jeg legger vekt på i fremstillingsmåten, kan ha vært tilfeldig. På samme måte kan Eusebius og Josefus ha lagt inn i teksten forhold hvem som helst ville oppfatte på den tiden, men som jeg ikke legger merke til nå. Her er vi over i store og generelle metodiske spørsmål, som nesten må få lov til å ligge i denne oppgaven. Det tar årevis med lesing og grundig studering, for å gjøre seg kjent med de skjulte koder man opererer med i en tid. Hva som vil være viktig i denne oppgaven, er at vi har klart for oss at når jeg sier Eusebius og Josefus ville det og det, sier jeg det samtidig som jeg er klar over at mitt grunnlag for å hevde dette, er tynt.

Det er altså forskjell på å ville det, som en bevisst tilsiktet effekt, og å ville det som en oppnådd effekt. Denne forskjellen er så vanskelig å holde fra hverandre, at jeg i oppgaven ikke vil skille dem, men skrive under forståelsen av at jeg bruker disse begrepene unøyaktig. Jeg legger her en vid betydning i begrepet 'å ville'.

Oppsummering

Jeg har her forsøkt å gi noen teoretiske oppklaringer over hva jeg er ute etter å finne. Jeg har teoretisk argumentert for hva jeg mener er oppgavens verdi. Jeg vil imidlertid understreke at dette er rene tanker, konstruert for å forsvare min metode. Metodens egentlige verdi ligger i

hva jeg får ut av den. Dette svaret finnes ingen andre steder enn i selve oppgaven og sammenligningen. Det er først når man ser hva som kommer ut av metoden, sammenligning av tekster med fokus på martyrutnyttelsen, man kan danne seg en oppfatning av hva denne kunnskapen kan brukes til. Jeg har her forsøkt å skjerpe problemstillingene til denne sammenligningen. Jeg har forsøkt å klargjøre kartet for hva jeg skal jakte etter, men det er fortsatt og selvsagt selve jaktbyttet som er hovedsaken.

Kilder

Jeg var nøye med å presisere hvor viktig det var å være korrekt i utvelgelsen av forfattere. Vi må være sikre på at forfatterne jeg velger, er representative for sine tradisjoner. En slik vinkling på problemet er likevel noe søkt, siden både Eusebius og Josefus med rette er regnet blant de aller mest sentrale forfattere i tradisjonene de skriver for. Deres verker fikk stor betydning, og deres posisjon i forhold til tidligere skrifter, bør man også være forsiktig med å være kritisk til. Både Eusebius og Josefus var meget beleste. Vi må ha klart for oss, at de leste mer innen sin tradisjon, enn vi i dag har mulighet til, på grunn av manglende overleveringer. Vel så viktig som å plassere dem i sine tradisjoner, blir det derfor å rettferdiggjøre sammenligningsgrunnlaget jeg har mellom dem. Som en forberedelse for sammenligningen, må jeg gjøre meg noen tanker om deres bakgrunn. Jeg må vite hvordan de skrev, og hvordan de tenkte. På denne måten vil forfatterne plasseres i en tradisjon automatisk.

Dette skal jeg gjøre i denne delen:

- Finne andre forskjeller enn rent tekstlige, som forklaring av forskjeller i martyrfremstillingen.
- Nøyaktig plassering av forfatterne i forhold til sin tradisjon
- Rettferdiggjøre sammenligningsgrunnlaget jeg har mellom dem.

Eusebius som representant for kristen tradisjon

De første to hundre år ble det ikke skrevet særlig med historiske beretninger om kristendommen, fordi man hadde en sterk fornemmelse av at endetiden var nær og at historieskriving for minnet derfor var overflødig. Eusebius var noe av en pioner i arbeidet om å skrive teologi som historie, til opplysning for senere slekter om hva som en gang var. Han går

inn i en hellenistisk tradisjon, etter sin læremester Origenes. Som historiker gjør imidlertid Eusebius en slett jobb. Fremstillingen er uoversiktlig, strukturen kaotisk, og forsøk på årsaksforklaringer forekommer ikke. Vi var inne på denne måten å skrive historie på, i forskningsdelen. Det er en ren, kronologisk presentasjon om hva som har skjedd, fargelagt av forfatterens klare oppfatning om hvordan historien skal være. Eusebius regnes sammen med Lactantius, Sulpicius Severus og Orosius, som grunnleggerne av denne typen historieskriving. «Kirkehistorien» var det aller første verket, skrevet under disse forutsetninger og med disse mål for øyet.⁴³ Eusebius sine målsetninger som historiker, gjør det enklere for oss å følge hans forhold til den kristne tradisjon. Som enhver historiker er Eusebius nødt til å arbeide med kilder. Gjennom å se hvordan Eusebius presenterer andres tekster, får vi et utmerket innblikk i hvordan Eusebius oppfattet disse tekstene. Eusebius er en grundig referent. Hvor tekstene Eusebius refererer til, også er bevart i andre overleveringer, er det ingen betydelige forskjeller mellom versjonene.⁴⁴ Det er all grunn til å tro at gjengivelsene Eusebius gjør, er korrekte, og enda større grunn til å tro at Eusebius selv oppfattet dem korrekte. Dette siste er det sentrale for min oppgave. Vi vil finne ut hvordan de kristne, gjennom Eusebius, oppfattet martyren, ikke hvordan denne oppfattelsen stemmer overens med de virkelige hendelser. I denne delen av oppgaven skal vi imidlertid nøye oss med å forsøke å finne ut hvordan Eusebius reflekterer den kristne oppfattelsen av martyren. Vi må få et godt kjennskap til mannen og verket, slik at sammenligningsgrunnlaget med Josefus ikke blir forstyrret av uklårheter.

Eusebius ble født i Palestina en gang mellom år 260 og 265. Han begynte i skole hos presbyteren Pamphilos. Gjennom ham og hans bibliotek fikk Eusebius tilgang til en rekke teologiske skrifter. Her lærte han seg også arkivering, og kildestudier. Blant høydepunktene i dette biblioteket var en fullstendig samling av Origenes' verker. Eusebius overtok snart sin lærers begeistring for denne oldkirkelige giganten. Dette ble et problem, fordi Eusebius med det valgte side i en bitter strid vi skal vokte oss vel for å gå for nøye inn på. Det dreier seg om oppfatningen av Guds sønn, hvorvidt han kunne være guddommelig og menneskelig på en gang.⁴⁵ For oss har dette betydning, fordi Eusebius på grunn av dette ble regnet som kjetter.

⁴³ Se Eusebius (1,1,3), hvor Eusebius selv skriver han er den første til å påta seg en slik oppgave. Se også Christensen 1977, s. 9-11.

⁴⁴ Det er få som problematiserer dette temaet. Klart og greit om Eusebius' sitater og referater fra andres tekster, står i Williamson 1965, s. 24f. En grundigere diskusjon om hvordan Eusebius stod i forhold til andre skrifter, finnes i Attridge & Hata 1992, s. 585-610. Dette er imidlertid mer om hvordan Eusebius lånte, gjorde bruk av og forsto andres tanker, ikke hvor ærlig han var i direkte avskrift. Det er bred enighet om Eusebius' pålitelighet.

⁴⁵ Denne klassiske diskusjonen er et studium i seg selv. Eusebius' rolle i den, står diskutert blant annet i Attridge & Hata 1992, s.311-323.

Verkene hans skulle derfor ikke leses. Her er kirkehistorien imidlertid et unntak, dette verket har vunnet stor utbredelse og kunne øyensynlig bli lest uten fare. Da kristenforfølgelsene under Diokletian brøt ut, skulle motstanderne få mer brensel til kritikken av Eusebius. Eusebius ble fengslet, sammen med Pamphilos, og etter to år i fengsel blir Pamphilos drept, mens Eusebius slipper fri under uklare omstendigheter. Dette stiller Eusebius i et spesielt lys, når han siden skal skrive om martyrene og være begeistret for dem. Hvorfor ble han da ikke martyr selv? Hans dogmatiske motstandere har naturligvis kritisert ham for dette, en kritikk Hal Koch sier sikkert var ubegrunnet.⁴⁶ G.A. Williamson skriver at Pamphilos martyrium gjorde et dypt inntrykk på Eusebius.⁴⁷ Det er ingen grunn til å betvile dette. Eusebius tok siden tilnavnet 'sønn av Pamphilos', og skrev en tributt om livet til sin læremester. Dette verket er tapt. Forholdet rundt Eusebius' eventuelle martyrflukt, er altså i det uvisse. Vi har ingen forsvarstale for hans handlinger, slik vi siden skal se vi har fra Josefus når han velger å overgi seg til romerne under beleiringen av Jotapata. Situasjonen var også en ganske annen for Josefus, han hadde med respekt å melde større grunn til å rettferdiggjøre seg. Eusebius ble siden fengslet en gang til, under sitt opphold i Thebais, i Egypt. Igjen ble han sluppet fri, uten at vi vet hvorfor. Igjen skal vi være forsiktige med å spekulere ut over hva vi kan si noe om. Hva vi med en viss dekning kan gjette oss til, er at Eusebius må ha hatt sine fengselsopphold og løslatelsen fra dem i hodet, når han har skrevet sin Kirkehistorie. Det kan ha hatt betydning, og mer kan vi ikke si.

Da forfølgelsene opphørte, i 313, ble Eusebius snart utnevnt til biskop i Cæsarea. Denne tittelen beholdt han til sin død i ca. 340. Sentralt her er Eusebius' nære forhold til keiser Konstantin, et forhold som minner om, men overgår, forholdet mellom Josefus og Vespasian. En mulig årsak til dette, er hvordan Eusebius lovpriser keiseren i «Kirkehistorien», som blir utgitt i 311, verket får i hvert fall i følge H. Koch «gunstig Opmærksomhed på allerhøjeste sted.»⁴⁸ Hva som er sikkert, er at Eusebius ble trukket inn i den krets av biskoper som stod keiseren personlig nær. Dette gav Eusebius et meget gunstig utgangspunkt for en revisjon av sitt verk. Gjennom biblioteket i Cæsarea, som igjen var åpnet for ham, og gjennom reisemulighetene keiserens gunst gav ham, fikk han muligheten til å oppsøke og se gjennom en rekke kilder, som tidligere hadde vært utilgjengelige for ham. Dette får et metodisk problem for oss. Vi kan ikke avgjøre med sikkerhet når en passasje i verket er skrevet, og er dermed for eksempel avskåret fra å trekke konklusjoner om hvordan martyren blir fremstilt i frihet og

⁴⁶ Bang ed. 1940-45, s. 8

⁴⁷ Williamson ed. 1965, s. 12

⁴⁸ Bang ed. 1940-45, s. 9

ufrihet.⁴⁹ Å kunne undersøke hvordan fremstillingen endrer seg fra den mest håpløse situasjonen under de fryktelige forfølgelsene under Diokletian, til seierherrehistorien Eusebius kan skrive når striden er avgjort, ville utvilsomt være av interesse for å supplere vår forståelse av den kristne martyroppfattelsen. Slike drømmer kan vi bare kaste frem, for å vise hva vi må være forsiktige med. Lenger nede kommer jeg nærmere inn på hvordan kirkehistorien er skrevet og revidert.

Det er et siste forhold rundt Eusebius' person, jeg finner det verdt å behandle. Eusebius utviklet etterhvert en nærmest nesegrus beundring for Konstantin. Vi ser det av den berømte festtalen Eusebius holdt i 335, og av den panegyriske «Vita Constantini» (Konstantins levnet), som Eusebius skrev etter keiserens død. Hvordan kunne Eusebius opphøye keiseren så grenseløst, når andre keisere bare tiår tidligere hadde vært djevelens utvilsomme redskap i kampen mot alt godt? Hvordan kunne han i det hele tatt forsvare en keiser av det riket som i århundrer hadde vært djevelens verktøy for å knuse kristendommen? Disse spørsmålene er stilt på en måte som tar oppmerksomheten bort fra noen viktige poeng. Den kristnes forhold til staten, er meget komplekst. Jeg skal igjen vokte meg fra å gå inn på bibelske drøftinger, men jeg kan si at også staten er innsatt av Gud.⁵⁰ Eusebius har en uhyre klar oppfattelse av hvilke keisere som er gode og dårlige. Under gode keisere fungerer den bra, under dårlige keisere er også staten dårlig. Alt var uansett Guds plan, den skulle man stole på. Kampen mellom det gode og onde var helt nødvendig. Konstantin kan ha vært beviset for at Guds plan gikk som den skulle. Det skulle bare mangle at Gud satte inn en utmerket keiser, når han først bestemte seg for å beseire djevelen. Dette er også hva Eusebius sier selv, i lovtalen til keiseren.⁵¹ Videre er det som H. Koch nevner,⁵² vanskelig for oss å forestille oss hvor overveldende inntrykk det må ha gjort, når fienden gjennom århundrer, keiseren, plutselig skifter helt om, og adopterer den samme religion som Eusebius selv. Dette kan være med på å forklare noe av den eventyrlige lykkefølelsen som enkelte steder lyser gjennom verket, en lykkefølelse vi ikke finner hos Josefus. Derimot har vi fellestrekk i og med at Eusebius skrev sitt verk opprinnelig

⁴⁹ En fin diskusjon om dateringsproblematikk finnes i Barnes 1994, s. 470-475. En annen i Williamson ed. 1965, s. 19-25. Barnes artikkel er vinklet mot i hvilken grad Eusebius skiftet meninger mellom versjonene, mens Williamson mer gir en oversikt over hva etablert forskning mener om dateringen, og hva han mener om den etablerte forskningen. Ingen av dem kommer direkte inn på hva dateringen kan ha å si for martyrfremstillingen.

⁵⁰ Rom 13,1ff

⁵¹ Eusebius (10,4,60f).

⁵² Bang ed. 1940-45, s. 9

for de kristne, men at han reviderte den en tid han selv var meget proromersk. Denne situasjonen minner om den som Josefus tidligere hadde vært oppe i.

Så mye om Eusebius' liv. Nå skal vi ta for oss hans verk. Det er det som gjør at han er kjent, og det er det som først og fremst har interesse for oss. Eusebius var på ingen måten noen formfullendt skribent. Jeg har alt i innledningen til kapitelet nevnt hans egenskaper som historiker. Hans egenskaper som språkkunstner, skal jeg som leser oversettelser være forsiktig med å uttale meg om, men det kan være på sin plass å ta med to sitater fra oversettelsene jeg har brukt. Det sier litt om Eusebius' personlighet, samtidig som det enda en gang understreker hvor vaklende grunn man er på, når man ikke selv leser i original:

Til Tider kan det ligefrem være vanskelig å fatte meningen i de lange og tunge perioder, og det er forbundet med store vanskeligheter at gengive dem på dansk. En viss frihed i oversettelsen er nødvendig, og dog gælder det i nogen maade at bevare det oprindelige Præg, selv om det ikke gør lesningen til en udelt nydelse.⁵³

He is inordinately fond of long and involved sentences, and he lacks the skill of Demosthenes to keep them under control. The first sentence of Book 1 is 166 words long, and we have to plough through 153 of them before we reach the one and only main verb. Sometimes there is no main verb at all (...) ⁵⁴

Til tross for sine kanskje språklige begrensninger, var Eusebius meget produktiv. Han er kreditert for hele 46 arbeider,⁵⁵ men flere av disse er tapt. G. A. Williamson betegner han som en maurflittig arbeidsmann, som kompenserte manglende talent, med en uhyre grundighet og en uhyre arbeidsvillighet.⁵⁶ Kirkehistorien er uten sammenligning det mest kjente av verkene hans. Verket er skrevet etappevis. Opprinnelig ble verket utgitt i 303, og besto av 7 bøker. Hendelsene mellom 303 og 311, som Eusebius selv var med å oppleve, gav ham materiale til å fortsette, og det gjorde han i bok 8. Da kristendommen ble legalisert i 313, skrev Eusebius enda et tillegg. Jeg har her gitt en likefrem presentasjon av omdiskuterte årstall, dateringsproblematikk er ikke mitt emne.⁵⁷ Mitt poeng er at «Kirkehistorien» er skrevet i rykk

⁵³ Bang ed. 1940-45, s. 11

⁵⁴ Williamson ed. 1965, s. 17

⁵⁵ Williamson ed. 1965, s. 14

⁵⁶ Williamson ed. 1965, s. 14ff

⁵⁷ Diskusjon finnes i Grant 1980, s. 10-21.

og napp. Det har ført til at helheten noen steder har måttet vike plassen for plutselig plassering av ny kunnskap, det finnes motsigelser i verket.⁵⁸

Det siste prinsipielle standpunktet vi må ha med oss rundt «Kirkehistorien», for å kunne behandle det skikkelig i vår gjennomgang, er en klar oppfattelse hva Eusebius egentlig ville med verket.

Jeg vil også berette om, hvor ofte, under hvilke omstendigheter og til hvilke tider Guds ord er blevet bekæmpet av hedningerne, og hvilke mennesker der fra tid til anden for Ordets skyld har udgydt deres blod og udstået pinsler, og endelig om de martyrier, der har funnet sted i vor egen tid, og om vor frelsers nådige og kærlige hjælp.⁵⁹

Dette er ett av til sammen fem punkter Eusebius setter opp som målsetninger for hva han skal behandle i verket sitt. De andre er:

- Apostlenes arv, fra Kristus til samtid. Ledere og forstandere i menighetene.
- Dem som har forkynt Guds ord, muntlig og skriftlig.
- Mot kjetterne, deriblant helst gnostikerne (som spredte en falsk lære)
- Mot jødene, og ulykkene de ble påført etter å ha drept Kristus
- Om kristenforfølgelsene og martyrenes tapperhet.

Vi ser noen heldige poenger for mitt emne. Først og fremst er det naturligvis en fordel at martyren står sentralt. Dernest er det interessant at han i klartekst serverer sin oppfattelse av jødene. Ulykkene Eusebius tenker på, er Jerusalems ødeleggelse, og Eusebius bruker i sin gjennomgang av dette Josefus som kilde. Hvordan jødene blir straffet med Jerusalems ødeleggelse for sitt drap på Kristus, er i Eusebius' gjengivelse utvetydig. Denne meget krasse holdningen stiller et noe spesielt lys på hvorvidt de kristne brukte de jødiske tekstene som underlag, når de skulle fremstille martyren. Det indikerer i hvert fall at de neppe ville anerkjenne jødene som grunnleggere av denne store tradisjonen, selv. Alt dette må vi ha i bakhodet, når vi skal sammenligne Eusebius og Josefus.

⁵⁸ Denne diskusjonen berøres av dateringsproblematikken. Både Barnes, Williamson og Grant kommer inn på den, i diskusjoner jeg har referert til tidligere. Et direkte sitat finnes i Bang ed. 1940-45, s. 17: «Der er paa den maade blevet adskillige Modsigelser i verket.»

⁵⁹ Eusebius (1,1,2)

Josefus som representant for jødisk tradisjon

Han fortæller at han ikke alene har skrevet sidstnævnte Arbejde paa Græsk men ogsaa paa sitt Modersmaal, og han er til at stole paa, hvad det angaar, fordi han ellers fortæller sandt.

Eusebius (3,9,3)

Bakgrunnen for Josefus å skrive den jødiske krig, minner om den Eusebius hadde for å skrive «Kirkehistorien». Det er pionerarbeid begge deler. På nåværende tidspunkt, skal jeg ikke trekke disse sammenligningene for langt, jeg skal komme nøyere inn på dem, når jeg nå skal ta for meg mannen og verket. Som for Eusebius, begynner jeg med mannen. Det hersker ingen uenighet om at Josefus er en sentral jødisk forfatter. Hans «Jødiske krig» blir flittig brukt til å hente eksempler fra jødisk martyrtadisjon, og der eksemplene har likheter med kristne martyrkter, blir dette behørig nevnt. Jeg har vært inne på hvordan martyrene som rev ned tempelørnen, er sammenlignet med kristne, fanatiske martyrer. Martyrfremstillingene i Josefus, er imidlertid ikke brukt til samme grundige studium, som det er utført mot fremstillingene i Makkabeerbøkene. Dette gjør Josefus ypperlig egnet for min oppgave. Også i forskningen rundt jøder i antikken uavhengig av martyrene, står Josefus sentralt. Han har skrevet flere verk vi har fått overlevert, og vi kjenner såpass til livshistorien hans og tenkehistorien hans, at det er en overkommelig oppgave å plassere han i forhold til øvrig jødisk tenkning. Det er en blindvei å problematisere ham som representant for jødisk tradisjon. Josefus er en representant, og han er en sentral representant. Jeg vil likevel anstrenge meg mer for å plassere Josefus, enn jeg gjorde for å plassere Eusebius. Det er fordi det ligger i mine antagelser at Josefus ikke viser fullt så stor forståelse for martyrfenomenet, som det som trer frem i Makkabeerbøkene. Jeg må derfor få problematisert om dette virkelig skyldes manglende forståelse, eller om det har andre årsaker. Derfor vil jeg bruke en del resurser på å diskutere Josefus i forhold til Makkabeerbøkene. Jeg skulle også ha diskutert ham i forhold til øvrig jødisk og hedensk tradisjon, men det ville ha gått ut over formatet.

Josef Ben Matthias ble født i Jerusalem i år 37 e. kr. Dette var Josefus' opprinnelige navn. Faren var av gammel jødisk presteslekt, moren var etterkommer av Hasmonaierne, presteslekten som gjorde oppstand mot Antiochos IV i 168 f. kr. Altså selveste Makkabeerbegivenhetene. Gjennom foreldrene fikk Josefus en tradisjonell jødiske oppdragelse, men viste seg i følge seg selv å være et vidunderbarn. Vi har støtt på et av hans karaktertrekk. Josefus var svært forfengelig. Når så godt som all vår kunnskap om ham stammer fra hans egne skrifter, betyr det at i hvert fall de kvalitative vurderinger om ham må regnes som nokså usikre.

Hans forfengelighet må vi også ha med i betraktningen, når vi leser verket hans. Josefus sier altså selv at han som 14 åring ble spurt til råds av prester og ledende personer i Jerusalem. Da han var 16 år fant han ut at ingen jødiske retninger tilfredstilte hans religiøse søken. Sammen med en asket oppholdt han seg de tre følgende år i ørkenen, før han som 19 åring vender tilbake til Jerusalem og begynner å gjøre seg gjeldende i det offentlige liv. Alt i følge ham selv. Så mye om hans ungdom.

J.E. Skydsgaard legger vekt på en reise Josefus foretok til Roma i år 64. Her fikk han kanskje det inntrykk av Romerstatens overveldende makt, som fulgte ham resten av livet. Denne makten var uovervinnelig.⁶⁰ I så fall må inntrykket ha fått betydning, da det begynner å trekke opp til den store jødiske oppstand, som Josefus tok del i. Til tross for at Josefus sammen med de andre ledende menn manet til besinnelse, vokste jødernes motstandsvilje dit hen at man måtte gå i åpen konflikt. Josefus får i kampen ansvaret for regionen Galilea. Han får samlet seg en stor militær styrke, og tar stilling i festningen i Jotapata. Her er vi direkte inne i den jødiske krig, som jeg skal ta grundigere for meg siden. Hva som skjedde, er kjent. Josefus overgir seg under meget tvilsomme omstendigheter. Han kan takke sin forfengelighet for at han klarer å holde hodet hevet gjennom manøvrene han her foretar seg. I motsetning til Eusebius, forsvarer Josefus sitt eget avvik fra veien han roser andre for å gå. Dette er interessant i seg selv, og ekstra interessant ettersom han i samme verk refererer talen til Eleasaros i Masada, hvor situasjonen er snudd på hodet og lederen må argumentere for selvmord, mens soldatene vil overgi seg. Disse talene vil jeg komme nærmere inn på, når jeg tar for meg verket. Nå fortsetter jeg med mannen.

Etter å ha spådd Vespasian som romersk keiser, og av virkelighetens omstendigheter blitt sannspådd, får Josefus' keiserens gunst slik Eusebius fikk det noen hundre år senere. I likhet med Eusebius, pleiet Josefus det gode forholdet, ved stadig vekk å rose romerne. Josefus sitt sideskifte til pro-romersk, er mer kontroversielt enn tilsvarende til Eusebius. Der Eusebius ble velvillig innstilt til de romerske styringsmakter etter at striden var avgjort, skifter Josefus side når motstanderen ser ut til å vinne. Han deltar til og med i kampen mot sine egne, og forsøker å overtale jødene i Jerusalem til overgivelse. Når striden er avgjort, blir Josefus med til Roma, og tar til seg det flaviske keiserlige familienavnet 'Flavius'. Han får nå romersk borgerrett og en årlig understøttelse av keiseren, slik at han kan vie sin tid til literære arbeider. Denne understøttelsen beholder han livet ut, selv om Vespasian faller fra og erstattes av først

⁶⁰ Josefus 1997, s. 14

Titus (79-81 e. kr), siden Dometian (81-96 e. kr). På ny minner situasjonen om den Eusebius levde under og arbeidet under. Vi er i den heldige situasjon at tilblivelsen av verkene har store fellestrekk. Forfatterne er i stor grad i samme situasjon. Begge fikk som følge av sitt vennskap med romerske myndigheter et stort tilfang av kilder. Begge måtte opprettholde en viss dobbelhet i måten å skrive på, de skulle både ivareta sin tradisjon, og være vennlig mot den, og de skulle samtidig være vennlige mot romerske myndigheter. De har begge interesser i begge leire.

Når vi skal plassere «Den jødiske krig» inn i en tradisjon, kan det lønne seg å arbeide ut fra noen problemstillinger. Jeg finner ikke Josefus' tradisjonsplassering så klar, som jeg finner Eusebius. Først og fremst er det nødvendig med klarhet i hvor Josefus står i forhold til Makkabeerbøkene. Den etablerte forskning har ikke vært særlig opptatt med denne problemstillingen. Som jeg har vist, har det vært vanlig å gå fra den ene til den andre, uten å gjøre særlig rede for forskjellene mellom dem. Dette kan være fordi den etablerte forskningen har skrevet for et publikum som er innforstått med disse forskjellene, eller det kan skyldes at nyanser i forskjellene ikke har betydning for deres argumentasjon. For meg vil imidlertid disse forskjellene være av betydning. Hvis Josefus og Makkabeerbøkene blir regnet på samme linje, vil mine konklusjoner i tradisjonsspørsmålet bli mer vidtrekkende. I denne diskusjonen er jeg nødt til utelukkende å ta hensyn til «Den jødiske krig», hvis ikke vil den føre for vidt. Vi må bare huske at Josefus skrev sin versjon av Makkabeerhendelsene.⁶¹ Her formidler han naturligvis flere av ideene, som finnes i den. At jeg i diskusjonen kan se bort fra dette verket, skyldes at konklusjonene jeg vil trekke i oppgaven også baserer seg alene på «Den jødiske krig» og «Kirkehistorien». Det er derfor «Den jødiske krig» sin posisjon i jødisk tradisjon som er det aller mest sentrale. En full behandling av teamet, måtte naturligvis ha tatt hensyn også til forfatterens øvrige verk.

Forholdet til Makkabeerbøkene

Det er tre moment jeg vil legge vekt på, som skiller Den jødiske krig fra Makkabeerbøkene. De tre er situasjonen eller forholdene verkene beskriver, tilblivelsen av verket og verkets genretilhørighet. Alle disse momentene inneholder problemer som også virker inn når jeg siden skal sammenligne Josefus og Eusebius. Derfor vil jeg avslutte hver deldrøfting, med et sideblikk til konsekvensene problemet får for min egen sammenligning.

⁶¹ Denne versjonen finnes i Josefus' andre storverk, *Jewish Antiquities*.

1. Situasjon

Det er to forskjeller jeg vil fokusere på for situasjonen. Det ene er situasjonen var i, generelt sett, altså de vilkår som frembrakte martyren, det andre er situasjonen martyren ble martyr i, altså omstendighetene rundt selve martyriet. Disse forskjellene henger selvfølgelig til en viss grad sammen, men det kan lønne seg å holde dem adskilt for å oppnå en klarere diskusjon. Jeg påstår at jødene i den jødiske krig, ikke hadde mulighet til å bli martyrer på samme edle måte, som jødene i Makkabeerbøkene, og de senere kristne martyrene. Forutsetningen for å bli en fullkommen martyr, eller en martyr med stor kraft, fantes ikke i noen av konfliktene Josefus presenterer i Den jødiske krig. Dette gjelder både situasjonen generelt sett, og i særlig grad omstendighetene rundt selve martyriene. Vi kan si at situasjonene generelt sett minnet om hverandre. Både i Josefus og i Makkabeerbøkene levde jødene under myndigheter som undertrykte dem. Jeg skal være forsiktig med å være bastant i spørsmål jeg ikke har satt meg fullt ut inn i. Det kan imidlertid ikke være tvil om at undertrykkningen som foregår i Makkabeerbøkene, hadde en alvorligere karakter enn den jødene levde under i Romertiden. Kong Antiokos IV fører en helleniseringspolitikk som i beste fall kan sies å være feilslått. Når historien blir fremstilt i sine enkle fakta, er det klart hvem som får vår sympati, det er jødene. Det er ikke fullt så klart hvem vi skal sympatisere med, i den jødiske krig. Josefus bygger opp en argumentasjon for hvorfor jødene starter oppstanden. Misnøyen er rimelig nok, men her er det også mulig å skjønne Romernes motiver. Det er vanskelig å hevde at Romerne overreagerer. Allerede ved å stille disse spørsmålene, har vi fordunklet martyrens muligheter noe. Som vi skal se er det nødvendig med rettferdighet i sak, skal martyrenes potensiale bli optimalt realisert. Ser vi på omstendighetene martyriene foregikk under, kommer disse forskjellene enda klarere frem. I den jødiske krig, er martyrene før de blir martyrer, opprørske og krigerske, de deltar direkte i krigen som foregår. Martyriene er utelukkende en konsekvens av aktive handlinger, som riktignok kanskje ikke var utført for å oppsøke martyriet, men hvor man likevel måtte skjønne at dødsstraff kunne bli utfallet. Det er umulig å kalle dem uskyldige vitner, som uforskyldt havner i en situasjon hvor de må vanære sin tro eller dø. Slikt forekommer i Makkabeerbøkene. Her ser det ut til at tilfeldige jøder blir utsatt for vilkårlige tester for om de er villige til å sverte sin tro. Vi har kanskje å gjøre med forskjeller i fremstillinger, men i så fall er situasjonen i Makkabeerbøkene enklere å fremstille på denne måten. Jeg kan understreke hvordan disse forskjeller i reelle forhold, gir seg utslag i fremstillingen.

Hardt og utålelig på alle vis var det at ondskapen tok slik overhånd. For hedningene fylte templene med utskielser og festing; de forlystet seg med skjøger og lå med kvinner inne på det hellige området. De brakte dessuten ulovlige ting inn i tempelet. Alteret var fullt av avskyelige ofre som lovene strengt forbyr. Det var umulig å feire de faste høytidene, eller i det hele tatt å bekjenne seg som jøde.

Dette eksempelet fra 2. Mak 6,3-6 viser hvordan situasjonen var for jødene i Makkabeertiden. Hele kapitel 6 er et sterkt og konsist vitnesbyrd over forholdene jødene måtte leve under. Muligens kunne uhyrlighetene til prokurator Gessius Florus, ha blitt fremstilt på samme måte hvis de hadde blitt konsentrert og man visste hva man ville ha frem, muligens er Josefus romervennlig når han atskiller mannen og systemet.

Hvor der kunne være grund til medlidenhet, udviste han den største brutalitet, og når det dreide seg om skændselsgærninger, var han den mest frastøtende. Ingen kunne som han gøre sandhed til usandhed og udtænke snedige måder at føre andre bag lyset på. At utbydte en enkelt person forekom ham at være for lidt, han udplyndrede hele byer og ruinerede hele samfund, og det var lige ved, at han lod bekendtgøre i hele landet, at alle havde lov til at plyndre, forudsat at han selv fik en del av byttet.⁶²

Riktignok følger Josefus opp med konkrete eksempler for Florus' forbrytelser, men det blir aldri samme kraften over dem, som det blir over Antiokos' påbud i Makkabeerbøkene. Dette kan skyldes at forfatteren av Makkabeerbøkene visste å presentere en situasjon som i høyeste grad forsvare martyrgjerninger, mens Josefus roter litt til ved å se saken fra begge sider. Samtidig kan dette også skyldes at forholdene i Makkabeertiden i virkeligheten var verre. For å gjøre bildet komplett, må jeg ta med refleksjonene Makkabeerforfatteren gjør seg over ulykkene.

Jeg vil formane dem som leser denne boken til ikke å fortvile over slike ulykker, men tenke på at Herren lot disse straffene komme over vårt folk for å oppdra det, ikke for å ødelegge det. Det er jo egentlig et tegn på stor nåde at de som synder, ikke får gå fri, men straffes straks. (...) han ville ikke vente med å straffe oss helt til våre synder hadde nådd den ytterste grense. Derfor tar han aldri sin barmhjertighet fra oss; og selv om han tukter oss med ulykke, forlater han ikke sitt eget folk.⁶³

⁶² Josefus (2,14,2)

⁶³ 2. Mak 6,12-14 (...) 15-16.

Den samme type refleksjon foretar også Josefus, igjen og igjen. Det er velkjent lære fra GT, jødernes ulykker er straffen for deres synder. Herren er rettferdig.

Kritikken om forskjellen i situasjonen forfatteren beskriver, må være like lammende for sammenligningen mellom Josefus og Eusebius, som mellom Josefus og Makkabeerbøkene. De samme situasjonsforskjellene som utspilte seg mellom Josefus og Makkabeerbøkene, gjør seg også gjeldende mellom Josefus og Eusebius. Når sammenligningen med det ene blir umulig, vil sammenligningen med det andre også bli umulig. Dette er ikke riktig. Det er to forskjellige forhold det er snakk om. Når jeg måler Josefus mot Makkabeerbøkene, vil jeg finne ut om Josefus kan stå som representant for jødisk tradisjon, når jeg måler Josefus mot Eusebius, vil jeg finne ut hva som skiller de to, for på den måten å kunne nyansere synet på kristen og jødisk martyrtadisjon. Når jeg sammenligner Josefus mot Makkabeerbøkene, gjør forskjellene i situasjonen at Josefus likevel kan stå som representant for jødisk tradisjon, selv om han fremstiller martyrene på en ulik måte enn man finner dem fremstilt i Makkabeerbøkene. Når jeg sammenligner Josefus mot Eusebius, gjør forskjellene i situasjonen at mulige forskjeller i oppfattelsen av martyrer kommer til syne.

2. Tilblivelse

Det kan ha betydning at «Den jødiske krig» er skrevet kort etter at begivenhetene er avsluttet, mens Makkabeerhendelsene må gjennom cirka 50 år med overleveringer før de blir skrevet ned. Hvordan dette direkte har innvirkning på problemstillingene jeg diskuterer, kan være vanskelig å få øye på. Det er ikke sikkert det finnes noen direkte innvirkning. Det kan likevel være verd å ha i mente visse forskjeller som kan komme av verkets tilblivelse, eller fra forfatterens forhold til stoffet han beskriver. Igjen må jeg ha i mente at jeg beveger meg på ytterst usikker grunn. Hva jeg kan si, er at hendelsene i Makkabeerbøkene foregikk like før og under Antiokos IV, altså i perioden 180 - 161 f. kr. Vi holder oss nå til andre Makkabeerbok, det er der de sentrale martyrbetretninger finnes.⁶⁴ Den er en sammenfatning av et større historieverk, skrevet ned av jøden Jason fra Kyréne, en gang før år 100 f. kr. Det er en viss mulighet til at noe kan ha blitt lagt til og tatt fra, i løpet av den mellomliggende perioden fra hendelsene foregikk til de ble skrevet ned. Nå skal jeg på ingen måte nedvurdere den jødiske hukommelse, få folkeslag har vært bedre til å ta vare på og overleve sine tradisjoner og sin historie enn jødene. 50 år er imidlertid lang tid, det er omlag avstanden fra våre dager til andre

⁶⁴ Første Makkabeerbok dekker perioden 175 - 134 f. kr., er skrevet på hebraisk rundt år 100 f. kr., av en ukjent forfatter.

verdenskrig. Som et bilde kan jeg foreslå den tegning som av og til blir gitt av norske motstandshelter fra denne krigen, det er liksom en ganske annen måte å se tingene på, enn som de virkelig var. Man kan si at heltene vokser i gjenfortellingene, slik også Hopkins var inne på, i sine argumenter. Det skjer et eller annet når begivenhetene vi hører om, kommer på avstand, vi forstår og gjenforteller begivenheter på en annen måte, som ligger nær oss i tid. Endog muligheten for at denne kan skje, vil måtte ha innvirkning på vår måte å lese Makkabeerbøkene i forhold til Josefus. Josefus var direkte øyevitne til flere av begivenhetene han beskriver. Riktignok kan øyevitneskildringer også være upålitelige, men denne upåliteligheten er litt enklere å holde styr på en upålitelighet i overleveringene. Selv om man også her når man skal forsøke å forklare det, havner spekulasjonene i vold. Det dreier seg om at man gjerne har lyst til å oppjustere sin egen betydning i begivenhetenes gang, eller oppjustere begivenhetenes betydning slik at man har vært med på eller bare overvært noe ytterst betydningsfullt. For Josefus er det klare trekk til at hans rolle i spillet blir gjort enorm. Betydningen i selve martyrsynet, ligger i hvordan martyrene liksom blir fargelagt. Jeg skal forsøke å illustrere.

Kongen ble rasende og befalte sine menn å sette svære stekepanner og kjeler over ilden. Straks de var blitt glovarme, gav han ordre om å skjære ut tungen på ham som hadde ført ordet, skalpere ham og hogge av ham hender og føtter mens de andre brødrene og moren så på. Da han var fullstendig lemlestet, befalte kongen at de skulle legge ham på ilden mens han ennå var i live og steke ham. Mens osen fra pannen bredte seg vidt omkring, oppmuntret brødrene og moren hverandre til å gå døden tappert i møte.⁶⁵

Dette berømte eksempelet fra Makkabeerbøkene, som omhandler martyrdøden til moren og hennes syv sønner, er grundig studert og meget drøftet. Det er dokumentert hvordan fysiske smerter og følelsesmessige påkjenninger ikke har noen innvirkning på martyren, i klassiske fremstillinger. Kanskje er det slik at man for å kunne fremstille martyren på denne måten, er nødt til å ha en viss distanse til stoffet. Et direkte øyevitne ville neppe ha fremstillet slike hendelser på denne måten, de ville ha lagt merke til andre detaljer, de ville sannsynligvis i større grad ha blitt følelsesmessig involvert. Et direkte øyevitne ville i hvert fall ha større vanskeligheter for å fremstille en så grusom episode, så nøytralt og analytisk. Dette kan være forklaringen på hvorfor Josefus fremstiller følgende episode på denne måten, bakgrunnen er at jødene i Jotapata manglet vann, og at dette skulle være Romernes forhåpninger for deres beleiringsstrategi:

⁶⁵ 2. Mak 7,3-5

Men Josefus, der var besluttet på at gøre det af med dette håb, befalede, at et større antall mennesker skulle gennemvæde deres klæder og hænge dem op på murens brystvern, så at hele muren pludselig drev af vand. Det fremkaldte modløshed og bestyrtelse hos romerne, da de så, at jøderne kunne bortødsle så meget vand for at håne dem, medens de troede, at de ikke engang havde noget at drikke. Derfor opgav endog feltherren selv håbet om at kunne erobre byen ved hjælp av sult og tørst, og besluttede påny at anvende våbenmagt. Det var netop, hvad jøderne ønskede; for da de havde opgivet ethvert håb om at redde byen og sig selv, foretrak de at dø i kamp frem for at omkomme av sult og tørst.⁶⁶

Dette var bare et eksempel. Her er det Josefus' forfengelighet som kommer til uttrykk. Andre steder ser vi en oppriktig forakt for motstanderne.

De hadde så at sige skilt deres sjæl fra legemet og behandlet nu begge dele, som om de ikke hadde noget med hinanden at gøre; ingen lidelse kunne gøre indtryk på deres sjæl, ingen smerte kunne virke på deres krop, men ligesom hunde flænsede de i borgernes lig, og de fyldte fængslerne med dem, der hadde givet helt op.⁶⁷

Det er ikke den distansen vi finner i Makkabeerbøkene. Det trenger slett ikke bety at Josefus og Makkabeerforfatteren hadde ulikt syn på martyren, et syn som trer klarere frem hvis fienden fremstilles nøytralt, det kan bare være at Josefus hadde større grunn til å være engasjert i hva han beretter om. Denne forskjellen må vi være oppmerksom på. De gjelder selv om dyktige skribenter og bevisste formidlere har muligheten til å omgås dem.

Det er viktig at vi i forståelsen av verkenes tilblivelse og hva innvirkning det har på fremstillingene, at vi evner å holde ulike tanker fra hverandre. Noen tankesprang er spekulative, noen steder står vi på trygg grunn. Det er en helt håpløs oppgave å forsøke å sette seg inn i alle de forhold som berører forfatterens motivasjoner for å skrive som han gjør. Problematikken smitter ikke i særlig grad over på Eusebius. Hans situasjon minner om Josefus'. De skriver begge to både om begivenheter de var øyenvitne til, og om begivenheter de har fra ulike kilder. I behandlingen av kildemateriale har vi den fordel at de begge to har tilgang på kilder fra begge sider, og at de begge to har motivasjoner for å fremstille begge sider positivt. Som sagt er det her mange detaljer som spiller inn for å forklare fremstillingen, det er uråd å holde styr på dem alle. For «Den jødiske krig» og Makkabeerbøkene er det imidlertid såpass klare forskjeller i verkenes tilblivelse, at jeg mener det må ha en viss betydning for at

⁶⁶ Josefus (3,7,13)

⁶⁷ Josefus (5,12,4)

fremstillingene ble som de ble. Det er en betydelig forskjell å beskrive som øyenvitne, og å beskrive forhold tiår tilbake i tid.

3. Genre.

Makkabeerbøkene er blitt en del av bibelens apokryfer. I forordet til Politikens utgave fra 1970, sammenligner J. Asmussen apokryfene, med den delen av anbefalt litteratur, som ikke egentlig er pensum, men som likevel vil komme studenten til nytte hvis han eller hun tilegner seg den.⁶⁸ For de gamle jøder, var dette fullverdige religiøse skrifter. Nå er det ikke sikkert den religiøse betydning Makkabeerbøkene har fått, kan tilegnes vekt i sammenligningen med Josefus. Jødernes religiøse tekster er temmelig vidtfavnende, de inneholder både krøniker, politikk og historie. Grensene er flytende. Det er mulig forfatterens motiver for å skrive Makkabeerbøkene, sammenfaller med Josefus' motiver for å skrive «Den jødiske krig.» Josefus' motiver kjenner vi. «Den jødiske krig» er skrevet med motivasjon om å korrigere det falske bildet som folk som ikke har deltatt i krigen, har gitt om den.

Derfor inneholder deres værker snart anklager og snart lovtaler, men den historiske sandhed finder man intetsteds. Derfor har jeg, (...) sat mig for, at jeg med henblik på dem, der lever under romersk herredømme, i græsk oversættelse vil skildre de begivenheder som jeg allerede tidligere har beskrevet på mitt morsmål og således gjord de ikke-græske folk inde i landet bekjendt med.⁶⁹

En ting er å ha denne målsetningen, en ganske annen er det å oppfylle den. Vi kan ikke si at Josefus egentlig jukser i målene sine. Det er ingenting som tyder på at Josefus ikke i det minste forsøkte å fremstille sannheten, selv om dette forsøket kanskje ikke alltid var like helhjertet. Josefus opprettholder en viss objektivitet. Denne objektiviteten er mangelvare i Makkabeerbøkene. Dette kan skyldes et ønske om å få frem en eller annen effekt, det kan uttrykke en forståelse eller en holdning til begivenhetene det skrives om, men det kan også skyldes genren verket er skrevet i. Særlig når vi legger en vid betydning til grunn for begrepet 'genre'. Muligens er 'funksjon' et bedre uttrykk. Vi ser etter hvilken funksjon verket skulle oppnå, eller hvilke funksjoner forfatteren søkte å oppfylle. Det er straks farlig når man finner forskjeller i fremstilling, og leser forskjeller i grunnsyn ut av det, mens det egentlig er forskjell i

⁶⁸ Holm-Nielsen, S., Noack, B. & Achen, S. T. (ed) 1970, s. 11. Asmussen støtter seg for øvrig til en person med noe større tyngde. Martin Luther skrev at apokryfene ikke kan anses likestilt med den hellige skrift, men de er likevel nyttige og gode å lese. Se Det norske Bibelselskap: Apokryfene 1988, s. 2. Det er lang tradisjon i å se apokryfene på denne måten.

verkenes genre det er snakk om. Andre Makkabeerbok er en del av et historieverk, en sammenfatning. Men i dette skriftet, som også er religiøst, er historien teologisk tolket. Selv om det er påvist og klart at forfatterens forbilde er de greske historieskrivere, heller enn de historiske bøkene i GT, slipper man ikke unna den dype teologiske innvirkning verket har fått. Man har da ikke lenger muligheten til å være objektiv, religion kan ikke være objektivt. Det betyr at Josefus, som har sannheten som mål, er nødt til å begrense seg i hvordan han kan utbrodere martyriene, Jason, som har en teologisk tese som mål, kan kjøre på for å fremstille martyrene sterkest mulig, for på den måten å understreke sine poenger. Vi er her selvfølgelig inne på meget flytende begreper, og vanskelige grenser. Det bunner ned i at et enkelt verk, ikke er nok til å uttrykke noen generelle holdninger fra verken en forfatter eller en tradisjon, vi kan egentlig ikke si noe annet enn om de holdninger og den forståelse som finnes i verket selv. Forsøker vi å si mer enn det, så er vi med en gang på usikker grunn.

Hvordan dette gir seg utslag i sammenligningen med kirkehistorien, er om mulig enda mer komplisert. Eusebius vil også skrive historisk og objektivt, men hans måte å være objektiv på, er meget religiøst styrt. Det samme kan til en viss grad sies om Josefus. Det er neppe kontroversielt å plassere Eusebius et sted mellom Josefus og Makkabeerbøkene. Han har som uttrykt mål å skrive sannheten, men sannheten er også subjektiv. I Eusebius' verden er det objektivt å se svart hvitt som han gjør. Makkabeerforfatteren vil si at de kanskje er subjektive, men det må de være så grusomt de ble behandlet og så stor Gud er. Sammenligningsgrunnlaget mellom Kirkehistorien og Den jødiske krig, er til stede.

Oppsummering

Etablert forskning godtar at Josefus og Eusebius er representative for sin tradisjon. Av disse to er Josefus mest problematisk. Josefus har i sin jødiske krig visse brudd, med de jødiske tekster som normalt brukes for å vise sammenheng mellom tradisjonene. Jeg har pekt på at dette kan skyldes flere forhold. Jeg ser ingen grunn til å holde åpent for konkurrerende kilder, når det gjelder Eusebius. Det vil bare bli for å understreke poeng, eller illustrere en sammenheng. Når det gjelder Josefus, blir det naturlig å holde et våkent blikk mot Makkabeerbøkene, i hvert fall når jeg skal trekke de endelige konklusjoner. Jeg kan ikke dømme for strengt om jødisk martyrsyn, på grunnlag av Josefus, som jeg ikke holder fullt ut representativ for jødisk martyrtradisjon.

⁶⁹ Josefus (1,0,1) (0 = Forordet)

Jeg har nå gjort meg ferdig med den forberedende delen, og er klar til å starte selve arbeidet.

Hvordan fremstiller Eusebius martyren?

Men min Fremstilling af den gudehengivne Vandel vil rejse et Mindesmærke, der aldrig forsvinder, (...) Den forkynder til evig Ihukommelse om de fromme Athletes Modstandskraft og deres meget prøvede Tapperhed og deres Triumfer over de onde Aander og Sejre over usynlige Modstandere og foruden alle disse ting om deres Sejerskranse.

Eusebius om martyraktene i Lyon (Kirkehistorie 5,0,4)

Problemet med å velge martyraktene i Lyon som utgangspunkt for min sammenligning, er at rammen rundt disse martyraktene, virker til å være meget lik rammen rundt martyraktene i Makkabeerbøkene. Det bryter med en av hovedtankene for oppgaven. Jeg får ikke tilstrekkelig vist hvordan de kristne tilpasset sine martyrakter, når rammen rundt ikke er den beste. Dette problemet lar seg ikke så lett løse. Samtlige martyrakter i Eusebius er nemlig skrevet slik, at handlingen ser ut til å foregå innenfor disse rammene. Det er kristne som blir uskyldig forfulgt, uskyldig dømt og uskyldig henrettet. Den eneste forbrytelsen de gjør, er «å være kristne». På samme måte som det i Makkabeerbøkene var forbudt «å være jøde.»⁷⁰ Det er klart det blir edle martyrer av slikt. Når Eusebius utelukkende fokuserer på martyrer av denne typen, hvor det ikke er noen som helst tvil om skyldspørsmålet, synes det som om påstanden jeg våget meg til i forskningsdelen holder. Eusebius ville aldri ha fremstilt en aggressiv, frivillig martyr, slik Josefus fremstiller jødene som river ned tempelørnen. Enten overser Eusebius ganske enkelt denne typen martyrer, han anerkjenner dem ikke som martyrer eller verdt å skrive om, og lar være å nevne dem, eller så skriver han om dem, men utelater de kontroversielle opplysningene. Uansett er det Eusebius selv som bestemmer hvilke martyrakter som skal med, og hvordan de skal beskrives. Det er her jeg tar mitt utgangspunkt. Hvilken forståelse av martyrphenomenet, kan man lese ut av martyrfremstillingene, som de foreligger? Hvilken hensikt hadde Eusebius, med å fremstille martyren som han gjorde? Dette er kjernespørsmålene jeg skal diskutere i dette kapitlet. At martyrberetningene er ensrettede, at de er spunnet over samme lest og har få innbyrdes forskjeller, gjør bare at konklusjonene får større rekkevidde. Martyrfremstillingen er

⁷⁰ 2. Mak 6,6. Det kristne eksempelet kan finnes omskrevet i Tertullian (1,4,4), «Det er ikke tillatt at I eksisterer», men det var både vel kjent og vel brukt. Se Frensdorff 1965, s. 43 for kobling.

ikke tilfeldig. Martyrforståelsen lå innbakt i den kristne mentalitet. De kristne forfattere visste nøyaktig hva de ville ha frem. Jeg bruker martyrene i Lyon, som eksempel, for å finne hva det var.

Martyrene i Lyon

Martyraktene i Lyon fant sted under keiser Marcus Aurelius Verus, cirka år 177 e. kr. Det er som vi har vært inne på en av de få overleveringer vi har om kristenforfølgelser i vestriktet, det er en av de få overleveringer vi har om kristendom i vestriktet overhodet. Vi kjenner ikke nøyaktig til omstendighetene som frembragte disse martyrene, vi vet ikke hvorfor henrettelsene ble utført nettopp der og da. Hva vi vet, er at menigheten i Lyon etter hendelsene skrev et brev til menighetene i Frygia og i Asia. Her er martyraktene beskrevet. Brevene er gjengitt i Eusebius' 5. bok, 1. kapitel. Det er ingen grunn til å tvile på at gjengivelsen er korrekt og at brevene er ekte. Det er heller ingen grunn til å tvile på at brevene ikke uttrykker også Eusebius' syn på martyren. Både i stil og i innhold, sammenfaller martyraktene i brevene med martyrakter Eusebius ellers har beskrevet. Brevene kan således regnes som representant både for Eusebius' syn på martyren, og for det syn som rådet i forfølgelsesperioden. Dette synet kan derfor sies å ha vært meget utbredt, slik jeg også har vært inne på i de innledende betraktninger. Jeg går nå over i å presentere hovedtrekkene i forløpet og fremstillingen, for deretter å stå bedre rustet når jeg går inn i analysen.

Martyrene i Lyon står ovenfor to verdslige motstandere. Den ene er de romerske styresmaktene, som skal dømme dem, den andre er en hissig folkemengde, som oppfordrer styresmaktene til å dømme dem strengt. At også folket engasjerer seg i forfølgelsene, virker ikke til å være en uvanlig situasjon for de kristne, det finnes flere martyrakter hvor også den ikke-kristne folkemengdens reaksjoner, står beskrevet.⁷¹ Men det er sjelden klarere uttrykt enn i martyraktene fra Lyon.⁷² Det er herfra mye av kraften i argumentasjonen er hentet, om at det ikke var styresmaktene, men folket som var pådriverne i forfølgelsene.⁷³ Styresmaktene er bare folkets redskap, slik de tidligere for kristne tenkere bare var djevelens redskap. Når vi ser disse Lyonske martyrene for oss, må vi også se for oss den fiendtlige folkemengden som står der og

⁷¹ Se for eksempel martyraktene i Eusebius (6,41).

⁷² Se Frend 1965, s. 5f, eller Lane Fox s. 424. Det beste er naturligvis å lese martyraktene i Lyon, og martyraktene for eksempel fra Alexandria (Eusebius 6,41), og se selv.

⁷³ Lane Fox, s. 422ff.

ser på dem. Av cirka femti henrettelser,⁷⁴ er det ni martyrer som blir nevnt med navn, eller som blir identifisert, i brevet slik det er gjengitt i Eusebius. De opptrer litt sporadisk. Noen får sin martyrakt presentert fra begynnelse til slutt, uten opphold, mens andre trer frem og gjennomgår en del av martyriet, før de forsvinner ut av teksten og lar andre martyrer overta for en stund. Noen martyrer opptrer alene, mens andre blir nevnt i grupper, og atter andre opptrer både alene og i grupper. Disse avbruddene i den enkeltes martyrakt, skiller seg noe fra øvrige martyrakter i Eusebius. Det virker som om Lyonforfatteren har forsøkt å holde en kronologisk linje, mens det ellers i Eusebius er vanlig å la hver martyr fullføre sitt martyrium, før den neste blir presentert. Oppsplittingen av martyraktene gjør at brevet får noe springende over seg, det er ikke alltid helt enkelt å holde oversikt over hvor alle martyrene som er nevnt, til enhver tid befinner seg. Plutselig kan en gammel kjenning dukke opp på ny. Plutselig får man et nytt bekjentskap, mens kjære, vante går gjennom sine prøvelser. Samtlige martyrer får imidlertid sitt martyrium ferdigskrevet, det er ingen martyr som blir etterlatt i det uvisse. Selv om den kronologiske fremstillingen gjør at martyrene virker til å opptre nokså sporadisk og tilfeldig, er det ved nærmere lesning langt fra tilfeldig hvem som blir tatt med, og hvordan akten blir beskrevet. Samler man bitene, ser man at hver enkelt martyrakt følger den samme, nøye planlagte disposisjonen. Denne disposisjonen avviker ikke fra den man finner i sammenhengende martyrakter, andre steder i Eusebius. Om martyrforfatterne virkelig fulgte denne disposisjonen, eller om det er en konstruksjon lagt inn i ettertid, er i min sammenheng et uvesentlig spørsmål. Hovedsaken er at fremstillingen er gjort oversiktlig og klar, både i Lyon og i øvrige martyrakter, og at dette gir inntrykk av at de kristne var meget bevisste på hva de ville ha frem med martyrene sine. For å finne frem til det samme, eller for å hjelpe leseren til å følge med, mens jeg forsøker å gjøre det, har jeg valgt å sette opp en tabell, der jeg kort beskriver hva de ni martyraktene gikk ut på. Tabellen skulle være selvforklarende, bortsett fra noen punkter jeg i det følgende vil ta opp. Der vil jeg også legge planen for hvordan jeg vil bruke tabellen i arbeidet med å vise hvordan den kristne martyrforståelsen kommer til syne i martyrfremstillingene deres.

Tabellen inneholder et sammendrag av martyraktene, slik de står beskrevet i Eusebius. Jeg har gitt referanse hvor i «Kirkehistorien» man finner martyrakten. Ved siden av martyrens navn, har jeg hengt på et slags spesielt attributt, et kjennetegn jeg mener er representativt for denne martyren. Dette har sammenheng med hva jeg siden skal vise, at hver martyr i Eusebius

⁷⁴ Frensdorff 1958, s. 151. Han støtter seg på arbeidet av Quentin, H., 'La liste des martyrs de Lyon de l'An 177', s. 113-138 i *Analecta Bollandiana*, xxxix (1921). Der er det eksakte tallet 48 martyrer.

får sin helt bestemte funksjon å oppfylle. Denne funksjonen er ment å motivere eller inspirere kristne med helt spesielle behov, eller ment å motivere og inspirere på en helt bestemt måte, og kommer i tillegg til den overordnede og samlede funksjonen martyrene skulle oppfylle. Den overordnede funksjonen, er felles og ligger i samtlige martyrfremstillinger i Eusebius. Nøyaktig forskjellen mellom den overordnede og den særskilte funksjonen, er naturligvis vanskelig å få tak på. Til å hjelpe meg, har jeg utarbeidet et standard skjema for hvordan martyrene i Eusebius er presentert. Dette skjemaet omhandler disposisjonen av martyraktene, det danner en slags mal for hvordan martyrakter blir beskrevet. For oss har det også betydning, med det at det er til hjelp for å isolere martyrens særskilte funksjon fra resten av martyrakten. Det er til hjelp for å se hva denne funksjonen er, i hvert enkelt tilfelle. Samtidig illustrerer det oversiktlig skjemaet klarheten og konsekvensen de kristne hadde i martyrsynet sitt. Sammen med forsterkning, er klarhet og konsekvens nøkkelord i den kristne martyrforståelsen. Jeg vil ta for meg hvordan, når jeg har fått beskrevet martyraktene, og fått vist hvordan skjemaet er utarbeidet. Slik vil jeg gå fra det enkle som kommer til uttrykk rent i teksten, via en arbeidsmetode som kan finne frem til det dypere innhold, og ned til dette dypere meningsinnhold selv. Med det vil jeg ha ført en grundig diskusjon over hvordan de kristne forsto martyrfenomenet, og jeg vil ha et godt utgangspunkt for en sammenligning med Josefus.

Først altså, en skjematisk oversikt over martyraktene, presentert i en tabell.

Martyrer i Lyon

1. Vettius Epagathus - De kristnes Talsmann

Den første av martyrene som dør i Lyon. Han er så from at han ikke kan høre anklagene mot de kristne, og melder seg selv for å forsvare dem. Mengden kjenner ham igjen, og roper opp mot ham. Stattholderen tok ikke hensyn til forsvaret han hadde for sine kristne brødre, men spurte bare om han selv var kristen. Med høy røst bekjenner han dette, og blir "taget med i martyrenes Tal". Etterpå får han tilnavnet de kristnes talsmann.

Eusebius (5,1,9-10)

2. Sanctus - Martyriets helbredende virkning

Bødlene satte seg fore å få ham til å si noe han ikke burde, men klarte ikke engang få ham til å si hva han het, eller hvor han kom fra, men bare "Jeg er en kristen." Selv når de tok på de mest ømfintlige deler av kroppen, med glødende kobber skjedd det noe. Heller ikke når de skulle fortsette å torturere ham etter et par dagers hvile, da ble han tvert i mot frisk. I det minste førlig. "Saaledes virkede hans Tortur anden gang ikke som straf, men som helbredelse ved Kristi Naade." Til slutt blir han sendt til løvene.

Eusebius (5,1,17 & 20-24 & 38-40)

3. Maturus - Den nye kristne (som holder seg i skyggen av de erfarne)

Nylig troende, men ekte stridsmann. (5,1,17). Hans martyrakt, er ikke stort beskrevet. Det står at han allerede har gjennomgått en del tortur, i det han føres frem for arenaen sammen med Sanctus. Og det står at han lenge utholdt torturen, og faktisk på en måte som ikke helt kom klart frem både ble brent på ildstolen og spist av villdyrene.

Eusebius (5,1,17 & 38-40)

4. Blandina - Den gamle, moderen

Gammel og skrøpelig, men stod i mot så mye tortur at bødlene til sist måtte la henne bli liggende både sønderbrutt og åpen. Hun var blitt pint fra morgen til aften, og de som hadde slitt seg ut i ugjerningen innrømmet at dette burde hun dødd av. Hun fikk styrke fordi hun sa: "Jeg er en kristen, og hos os sker der intet ondt." Til slutt blir hun hengt på en pæl, til føde for løvene. Hengende her, inspirerer hun de andre som skal etes, og de kan se frelseren henge i hennes sted. Løvene vil ikke ha henne. Hun blir sammen med en yngling kastet inn på arenaen enda en gang, hun skulle bli den siste som ofret seg. "Da hun som en edel mor hadde opmuntret sine Børn og sendt dem foran sig som Sejrherrer til Kongen, gjennomgikk ogsaa hun Børnenes Kampe og ilede til dem, idet hun jublete og glædede sig over sin Udgang, som om hun var indbudt til et Bryllupsgilde og ikke kastet for de vilde Dyr." Det er til slutt en tyr som dreper henne. "(...) og alle hedningerne bekendte, at aldrig hadde hos dem nogen Kvinde udholdt saa mange og saa fryktelige ting."

Eusebius (5,1,17-19 & 41-42 & 53-56)

5. Biblis - Vakleren som vinner styrke gjennom martyriet

Var på forhånd svak i troen, hun hadde allerede fornektet, og "djevelen regnede med, at han allerede hadde opslugt Biblis" (s. 219). I følge Eusebius var det derfor han førte henne til domstolen, nå skulle hun også bespotte. Men det gikk stikk i strid med djevelens planer. Under pinen kom hun til å tenke på den evige pinen i Helvete, og det endte med at hun begynte å si mot bespotterne. "Hvorledes skulde disse kunne spise Børn, de, som ikke engan har Lov til at spise Blodet af umælende dyr?" Summen av hennes martyrium kan sies å være at pinslene gjorde henne kristen.

Eusebius (5,1,25-26)

6. Pothinius - Den gamle, faderen

Blir som eldgammel biskop ført frem til domsstolen. "Hvis du er verdig dertil, skal du få det at vite" sa han, på spørsmålet fra soldaten om hva Gud er. Dette hisser mengden opp, og de slår og sparker og kaster ting på ham. Beretningen forteller at mengden mente deres guder ville straffe dem hvis de ikke gjorde det. Pothinius døde av skadene etter to dagers forløp.

Eusebius (5,1,29-31)

7. Attalus - Romeren

Står om ham at han var meget kjent, og hadde god samvittighet. Han ble ført omkring på amfiteateret, med en tavle foran seg: «Denne er den kristne Attalus» stod det på den. Men da stattholderen fikk vite at Attalus var romer, gav denne befaling om at Attalus skulle tilbake til cellen, mens han selv skrev til keiseren, for å spørre om hva som skulle gjøres. Uten at Eusebius kommer nærmere inn på hva keiseren befalte, står det igjen om Attalus i forbindelse med Alexanders død. Attalus overtar snart hovedrollen igjen. Han blir satt på jernstolen, og sittende der sier han på latin: "Se det, som I gjør, er at spise Mennesker, men vi verken spiser Mennesker eller gjør noget andet ondt. «Samtidig brenner de ham fra alle kanter. På spørsmål om hvilket navn Guden hans hadde, svarer han: "Gud har ikke navn som et menneske.» Røyken står fra legemet hans, mens han sier dette. Så dør han.

Eusebius (5,1,43-44 & 50-52)

8. Alexander - Den veltalende, overtalende

Frygisk lege som hadde oppholdt seg mange år i Gallien. Han var kjent for sin kjærlighet til Gud, og sin frimodighet i ord. For dem som overvar hvordan han stod for domstolen, så det ut som om han hadde fødselsveer. De var sinte fordi de antok at Alexander med sin talekunst var skyld i at flere som tidligere hadde fornektet Kristus, nå bekjente, og derfor ekstra ivrig etter å få ham til løvene. På stattholderens spørsmål svarte han: "Jeg er kristen", og ble kastet til løvene sammen med Attalus. Han verken sukket eller stønnet, men bad i sitt hjerte til Gud.

Eusebius (5,1,49-51)

9. «En fra Pontus» - Den unge, som holder seg i skyggen av de gamle

Hadde sammen med Blandina hver dag blitt brakt til arenaen for å overvære de andres pine. Men deres urokkelighet hisset opp mengden, og de ble til sist selv utsatt for de fryktelige apparater på arenaen. Til og med hedningene så at Blandina satte mot i ham, og han holdt ut, uten å sverge. "Da han tappert havde udholdt alle pinsler, opgav han aanden."

Eusebius (5,1,53-54)

Denne oversikten henviser til hva som faktisk foregikk, eller hva som faktisk ble skrevet ned. Funksjonen jeg har hengt ved, er sluttet direkte ut fra teksten. Den skulle være enkel å forstå. Vettius Epagathus sier i fra om urettferdigheten, og blir de kristnes talsmann, Sanctus blir frisk som følge av martyriet sitt, og blir representanten for martyriets helbredende virkning. Attalus er romer, og representerer kanskje en slags overklasse, kanskje en slags lærde, alt etter hva man vil vektlegge. Kanskje er det bødlenes feilbehandling av ham, som skulle ha blitt trukket frem. Feilbehandlingen skal vise hva slags mennesker motstanderne var. Disse detaljene er foreløpig ikke noe å henge seg opp i. Resonnementet bak rollen jeg har gitt hver enkelt martyr, skulle alle være forholdsvis klare. Hvorvidt den enkelte martyr kanskje også hadde andre funksjoner, eller om den funksjonen jeg har gitt dem kanskje ikke er den aller viktigste, det er ikke hva som er det sentrale her. Det sentrale er å få slått fast på et overflatisk nivå martyrens funksjon og forfatterens hensikt, slik at vi har et startpunkt å arbeide videre fra. Vi har nå et bilde av hvordan martyrhandlingene foregikk, og noen ideer om hva forfatteren ville med dem. Den dypere forståelsen krever grundigere analyse. Vi vil finne frem til helhetsfilosofien, som kjennetegner og er felles ikke bare for martyrene i Lyon, men for samtlige martyrer som er nevnt i Kirkehistorien. Og vi vil finne ut hvordan den særskilte funksjonen martyrene er gitt, supplerer og utfyller denne helhetsfilosofien. Til dette må vi selv ta i bruk et hjelpemiddel de kristne martyrforfattere sannsynligvis kjente og brukte, på en eller annen måte, for å være sikre på at martyraktene de skrev virkelig formidlet hva de skulle uttrykke.

Forfatterens skjema

Tradisjonell forskning følger denne linjen når de skal sette opp skjema for kristne og for jødiske martyrakter. De har som mål å påvise likheter og sammenheng, mellom fremstillingene. Derfor søker de skjema som kan gjelde innenfor martyrakter i begge tradisjoner. De bruker skjemaet til å strukturere fremstillingene, slik at likhetene kommer klarere til syne. Alt etter hvor utfyllende skjemaet er, blir det usannsynlig at eventuelle sammentreff mellom kristne og jødiske martyrttekster, skyldes tilfeldigheter. Resultatet er at man kan konkludere som man ønsker, med at det er sammenheng mellom tradisjonene.⁷⁵ Jeg har ikke de samme målsetningene, og har derfor ikke det samme behovet for de gamle skjemaene. Mitt skjema kan være mer spesifisert for Eusebius. Jeg trenger ikke å tilpasse det, for å få det til å sammenfalle med jødiske skjema. Det er klart en fordel, hvis skjemaet mitt også lar seg bruke i sammenligningen med Josefus, men det viktigste er at det gjør nytten i jakten etter den kristne martyrforståelsen. Skjemaet må egne seg til å finne hver enkelt martyrs funksjon, isolert sett og som fenomen sett sammen med de andre martyrene. Det er hva jeg har lagt vekt på, i oppsettet av det.

Standardskjema for martyrakter i Eusebius

1. Forsikring om martyrens fromhet.
2. Frem for domstolen.
3. Tortur og nektelser.
4. Martyrens særpregede fenomen
5. Død og forsikringer om seieren.

I all hovedsak følger alle martyraktene som blir presentert i Eusebius, denne malen. Jeg vil først vise teoretisk hvordan dette gjenspeiler den kristne martyrforståelsen, eller anslå noen ideer for hva de kristne kan ha tenkt med punktene i skjemaet. Deretter vil jeg med to korte martyrakter som eksempler, vise hvordan punktene blir oppfylt. Begge deler vil bli gjort skissepreget, mer for å forklare hva jeg mener med skjemaet, enn for å forklare hva de kristne mente med det. Den kristne forklaringen vil jeg gjøre i analysen, når skjemaet er gjort forstått.

De følgende resonnementer står for egen regning. Jeg har skåret dem skarpt, for å gjøre dem klare å oppfatte, og betalt prisen, som er at motforestillinger og alternative tolkningsmuligheter, forsvinner. Kort sagt vekker de kristne engasjement ved å fremstille

⁷⁵ Van Henten gjør det med utgangspunkt i jødiske skjema, Lamberigts & Van Deun 1995, s. 307.

rammen rundt martyrakten mest mulig urettferdig, for deretter å la martyren overvinne både urettferdigheten og enhver annen motstand. Hensikten er å skape et inntrykk av at troen er uovervinnelig. Skjemaet er skreddersydd for å nå disse målene. Forsikringer om martyrens fromhet fjerner enhver mistanke om at martyren skal ha hatt noen baktanker med gjerningen sin, martyren har de aller edleste motiver. Samtidig er det en begynnende appell til leserens rettferdighetsfølelse, en appell som siden i beretningen vil bli hamret inn. Martyren har rettferdighet i sak. Når dette idealbildet av et menneske blir ført frem for domstolen, blir urettferdigheten slått inn i leserens tankeverden. Anklagene mot martyren er som regel både grunnløse og urimelige. Det oppstår en grotesk kontrast, når den fromme martyr blir beskyldt for de mest avskyelige handlinger, slik som kannibalisme og blodskam.⁷⁶ Man kan knapt tro hva som foregår, det går ikke an. Så skjer det tilsynelatende likevel, og det blir bare verre. Den uskyldige martyr blir utsatt for grusom tortur, som regel konkret beskrevet, og det eneste gale han eller hun har gjort, er å innrømme sin tro og å stå for den. Det er overhodet ingen tvil om hvem som har rettferdigheten på sin side, det er soleklart hvem som er helt og skurk. Til tross for dette, bruker de kristne martyrforfattere de virkemidler de kan, for å forsterke ytterligere. Den kristne martyr er vanligvis fremstilt som en ydmyk, tålmodig mottaker av pinslene. Det hender martyren protesterer, eller kommer med erklæringer som ikke virker forsonende, men han eller hun blir aldri voldelig, motløs eller falsk. Samme hva som skjer, beholder både martyren og forfatteren sinnsroen. Martyrens oppførsel forblir uklanderlig. Den uklanderlige oppførselen forsterkes også, den er ikke bare uklanderlig, den er eksemplarisk. Martyren er til tross for de blir utsatt for de verst tenkelige pinsler, i stand til å komme med kloke og gjennomtenkte uttalelser, i stand til å foreta seg fornuftige og reflekterte handlinger. Bødlene har ingen mulighet for å svare, de blir bare stående måpende forbauset, snakket i senk. Verken bødler eller publikum skjønner hvordan hva som foregår er mulig. Alt understreker martyrens edelhet, som fører til henrettelsens urettferdighet, og overgang til troens uovervinnelighet. Vi er ennå ikke kommet lenger enn til punkt (3).

Martyrens særpregede funksjon går på en måte inn i detaljene i hva jeg har beskrevet, inn i utvalgte og bestemte detaljer. De kristne hadde mange martyrer, bevisst eller ubevisst sørget de for å la dem dekke ulike sider av den menneskelige svakhet. Man kan også si det motsatt, martyren utfylte ulike sider av den menneskelige styrke. Det varierte fra martyr til

⁷⁶ Se martyrakten til Biblis, Eusebius (5,1,25-26), hvor hun forsvarer seg og sine medkristne mot beskyldninger om å drikke blod. Likeledes Attalus, Eusebius (5,1,50-52), som poengterer at bødlene i praksis spiser mennesker ved å drepe dem, mens de kristne verken spiser mennesker eller gjør noe annet ondt.

martyr, hvem som gjorde hva. Vanligvis var det svakhet, usikkerhet og tvil, hos tilhøreren, martyren skulle bidra til å bekjempe. Uansett hva din tvil måtte være, finnes martyrer som kan trøste deg i dem eller hjelpe deg bort fra dem. For eksempel slik Maturus, den nye kristne, gjorde for dem som var nye og usikre i troen. For eksempel slik Sanctus, martyriets helbredende virkning, gir trøst for de syke og redde, Kristus helbreder. Romeren Attalus inspirerer romere, folk som ser opp til romere, eller folk som gjerne skulle ønske at også romerne var kristne, det er mye å ta av. Kanskje er det de fyndige slagordene han får sjansen til å komme med, som skal være det inspirerende med ham? Det er i hvert fall slik, at han neppe ville blitt presentert, hvis han ikke hadde en funksjon å oppfylle. Mine forslag til hva funksjonene var, er ikke annet enn forslag, at de finnes er det vesentlige. Utviklingen av martyrlegendene gir næring til teorien om martyrens særpregede funksjon. I legendene kan fantasien leve fritt, og virkelig sørge for at martyren går gjennom de nødvendige mirakler, for at den som hører om ham eller henne skal få all den trøst og oppmuntring, man kan ønske seg. Her er ideen om martyrens særpregede funksjon, gjennomført fullt ut. Flere av disse legendariske martyrene blir brukt i helt konkrete bønner. Når det brer seg en epidemi ber man til Kosmas og Damian, når lidenskapene frister til synd ber man til Margrethe, og når man trenger bekreftelse for hva man som fattig stakkar er verd, ser man til Laurentius.⁷⁷ Slik jeg ser det, er martyrens særpregede funksjon en kime eller en begynnelse til dette som siden i legendene blir fullendt.

Det siste punktet, døden og forsikringen om seieren, er den store fullendelsen av alt sammen. Urettferdigheten går så langt at martyren mister livet, martyren er så from at han eller hun ikke gir slipp på prinsippene selv om det fører til døden. Den særskilte funksjonen gir kanskje trøst og oppmuntring til dem som ble igjen, men var ikke nok til å berge livet for martyren. Det er helt forferdelig. Men den kristne slipper å være lenge i denne håpløsheten. Forsikringen om seieren kommer straks etter. Det var ikke martyren som tapte, likevel, det var ikke engang urettferdig, det som skjedde, alt sammen er en del av høyere rettferdighet. Denne høyere rettferdighet kan man riktignok ikke fullt ut forstå, men det er ikke så nøye, det holder å vite at den beskytter og åpner for et motiverende håp. Det er aldri håpløst, så lenge man tror på denne rettferdigheten, som også martyren trodde på. Om ikke disse betraktningene skulle treffe fullstendig blink, er det vanskelig å være uenig i hovedpunktet. Innbakt i den kristne martyrforståelsen, er å vende nederlag til seier, og å gjøre det så kompromissløst at nederlag

⁷⁷ de Voragine utg. 1993, Kosmas & Damian: Nr. 143, s. 196-200 Bind II; Margrethe: Nr. 93, s. 368-370 Bind I; Laurentius: Nr. 117, s. 63-74 Bind II

ikke engang blir til å tenke på. Det er seier. Skjemaet garanterer for at disse ideene blir formidlet gjennom martyraktene.

Jeg vil kort vise hvordan skjemaet er oppfylt, i noen korte martyrakter, for på den måten å ha skjemaet fullt ut forklart, i det jeg tar fatt på den grundige analysen. Det er ikke alltid martyrakten går innom alle punktene i klartekst, noen ganger er enkelte punkter gjort underforstått. Det er imidlertid aldri tvil om at punktene har foregått. Uansett hvor kort martyrakten er, er det mulig å vise dette. De korteste martyraktene i Lyon, er martyrakten til Maturus og til «En fra Pontus», martyr 3 og 9 i tabellen. Jeg vil bruke dem til å vise hva jeg mener med at punkter er underforstått, og hvordan punktene i skjemaet blir oppfylt. Punkt (4) vil jeg foreløpig holde utenfor, fordi det er såpass spesielt at det krever en noe mer utfyllende diskusjon. Den vil jeg foreta like etter at de andre punktene er satt på plass. Maturus og «En fra Pontus» får sin martyrakt beskrevet, fordi de er til stede og dør, når en større og mer utfyllende martyrakt blir slutført. Maturus er med Sanctus, Ponthieren er med Blandina. For enkelthets skyld holder vi oss til Maturus, resonnementet er noenlunde det samme for begge. Maturus blir nevnt i forbigarten, sammen med Sanctus og Attalus, i vers 17. Det står at han var nylig troende, men «en ægte Stridsmand.» Kort og greit er det gjort klart at han er en skikkelig person, (1) er på plass. Siden får han ikke være med igjen, før i vers 38, hvor han er sammen med Sanctus. Attalus er nå borte. Sanctus har i mellomtiden vært utsatt for både domstol, tortur og nektelser, og det er absolutt ingen tvil om at Maturus har vært utsatt for det samme. «Som om de overhodet intet havde gennemgaaet i Forveien,» skriver forfatteren, mens de går gjennom flere prøvelser, og gir meg en setning som kan uttrykke det som også ellers ville ha vært utvilsomt. Maturus går gjennom punkt 1-3. Enhver leser vil automatisk trekke den slutning, det er de samme domstoler som gjennom de samme prosesser dømmer hver enkelt martyr. Samtlige martyrakter i Lyon foregår innenfor de samme rammer. Det blir overflødig å presentere hver enkelt martyrs møte med domstolen, det er underforstått. Punkt (5) blir imidlertid aldri gjort underforstått, at martyren lykkes, blir alltid eller så godt som alltid skrevet i klartekst. Det virker som om de kristne ikke tar sjansen på å legge dette viktige punktet mellom linjene. Maturus får sammen med Sanctus setningen «De blev den dag et skuespil for Verden», som garanti for at det gikk dem godt. Setningen henspeiler på Paulus' første brev til Korinterne, hvor han i fjerde kapitel niende vers skriver at han sammen med apostlene er blitt «skuespill for verden», det ser ut til at de lider og befinner seg nederst på stigen. Slik ser det også ut til at martyren lider, men det er selvfølgelig bare et skuespill. Forfatteren forsikrer at det går bra med dem. Mer står det ikke om Maturus. Setningen som garanterer for Ponthierens

vellykkede martyrium, er: «Da han tappert hadde udholdt alle pinsler, opgav han Aanden.» Her er ikke garantien for seieren fullt så direkte, men den levner ingen tvil om at martyren døde i kontrollerte former. Døden er ufarliggjort. Jeg tolker også slike setninger, om at martyren døde tilfreds når tiden var inne, som en slags garanti for seieren. Slike fredfylte dødsøyeblikk, er også med på å understreke at martyren gjorde det riktige. De er også med på å understreke at man alltid er trygg og at det finnes håp. Man må huske at den som skulle høre martyraktene, på forhånd visste at martyrene ble seierherrene til slutt. I de sjeldne tilfellene hvor tilhørerne kanskje ikke visste dette, kan man være sikker på at i det minste fortelleren visste det. Det kunne martyrforfatterne regne med. Derfor er fredfylte dødsøyeblikk understrekning nok. Aldri ser man kristne martyrer dø i uforklarlige smerter, stor angst, eller noe som tyder på at Gud har forlatt ham eller henne. Forfatteren beholder kontrollen om at dette går bra. Det skal ikke et øyeblikk være tvil, om hvor seieren og rettferdigheten havnet til slutt.

Til sist i denne forberedende delen, vil jeg ta en liten diskusjon rundt punkt (4). I disse korte martyraktene kan det være vanskelig å finne martyrens særpregede funksjon, det er så lite som står om dem. Fastsettelsen av de andre punktene, gjør imidlertid at man kjapt kan skrelle bort informasjon som er felles for alle martyraktene, og se hva som blir igjen. Både Maturus' og Pontierens martyrakter er så korte, at det er ikke stort. Det er bare i måten de enkelte punktene i skjemaet blir oppfylt, det er mulig å finne noe. For begge valgte jeg måten fromheten ble forsikret på. Maturus var ny i troen, «En fra Pontus» var ung i alder. Begge deler kan illustrere et særpreg, fordi det skiller seg fra andre martyrakter, og fordi det retter seg mot en bestemt gruppe mennesker eller en bestemt type inspirasjon. Her er det inspirasjon som retter seg mot tilhørere som selv kanskje er unge og uerfarne, eller helst kanskje bare usikre. Forfatteren viser hvordan den unge og den uerfarne martyren, er i stand til både å gjøre det riktige valg og til å gjennomføre det. Forfatteren viser hvordan en type mennesker man kanskje skulle trodd var ekstra utsatt for livets fristelser, likevel holder fast på troen under alle prøvelser og med alle konsekvenser. Virkningen på leseren er klar og sterk. Når Maturus klarte det, da kan jeg også klare det. Når «han fra Pontus» kan, så kan jeg. Slik er det jeg oppfatter den særskilte funksjonen, de kristne la i hver martyrakt, og slik er det jeg mener den ble oppfylt for Maturus og for «En fra Pontus».

Vi har sett hvordan martyrforfatterens skjema virker, både for oss som skal lese tekstene og lete etter sentral informasjon, og for forfatteren, som skal ha frem hva han vil ha sagt. Det garanterer for konsekvens, klarhet og forsterkning, når skjemaet blir fulgt. Jeg skal nå vise grundigere hvordan to av de øvrige martyrakter i Lyon er tilpasset dette skjemaet.

Analyse

Til grunn for analysen, velger jeg martyraktene til Vettius Epagathus og til Blandina.

Argumentasjonen ville blitt noenlunde den samme, uansett hvilke martyrer jeg hadde valgt. Jeg plukket ut disse, fordi de er godt egnet for en senere sammenligning med jødiske martyrkter.

Vettius Epagathus har en aktivitet i martyriet sitt, som kan minne om den de jødiske tempelørnmartyrene viste frem, mens Blandina har sin rollemodell i moren til de syv sønner i Makkabeerbøkene. Begge deler er påvist eller sterkt insinuert i tradisjonell forskning.⁷⁸

Sammenligninger vil jeg gjøre i de endelige konklusjonene, etter at jeg også har presentert det jødiske martyrsynet.

1. Vettius Epagathus - Martyrens fortrefelighet

Jeg vil analysere martyrakten, med vekt på effektene martyrens uklanderlighet utgjør. Hittil har jeg nevnt at dette er brukt for å demonstrere urettferdighet, og derigjennom engasjement. Jeg skal nå vise hvordan det virker i praksis.

En av brødrene, der var rig paa Kjærlighed til Gud og Næsten, og hvis Vandel var så velkjendt, at han, skjønt ung af Aar, svarede til det Vidnesbyrd, som blev givet den gamle Sakarias, thi han vandrede udadleg i alle Herrens Bud og Forskrifter.⁷⁹

Slik begynner Vettius Epagathus' martyrakt. Punkt (1) er satt ettertrykkelig på plass.

Forfatteren står selv sammen med mange andre som garantister for hans vandel, den var etter sigende meget velkjent. Det kan gjøres et poeng av at Vettius Epagathus er den første av martyrene, som blir presentert. Allerede med en gang det begynner, kommer vi inn på et av de sentrale elementene i den kristne martyrforståelsen. De kristne martyrforfattere forstår at skal martyren ha full effekt, må leseren eller tilhøreren få ublandet sympati for ham eller henne. Den ublandede sympatien blir forsøkt oppnådd gjennom å forsikre om martyrens edelhet og fromhet, i det martyren blir presentert. Slike forsikringer blir gjerne gjentatt, særlig i lengre martyrkter, hvor man kan risikere å glemme for et øyeblikk hva slags edelverdig person man

⁷⁸ Frennd 1958, s. 151 & Frennd 1965, s. 54

⁷⁹ Eusebius (5,1,9) Sakarja levde også sammen med sin hustru Elisabeth «etter alle Herrens bud og forskrifter» i Lukas 1,6. Siden fikk han løfte fra Engelen Gabriel, at hans kone skal føde en sønn de skal gi navnet

har med å gjøre. For Vettius Epagathus blir de gode egenskapene knyttet direkte opp til martyriet hans. Som den rettferdige mann han er, kan han ikke sitte stille og se på den urettferdigheten som rammer de kristne.

Da han var et saadant Menneske, kunde han ikke finde sig i den Dom der saa uretfærdig overgik os, men han fylldtes med Harme og fordrede at blive avhørt til Forsvar for Brødrene, til Bevis paa, at der ikke skete noget ugudeligt eller ufromt hos os. De, der stod rundt omkring Dommerstedet, raabte op imod ham, thi han var velkendt, og Statholderen tog ikke Hensyn til det rimelige Forlangende, som han fremsatte, men spurgte blot om han var Kristen. Da han havde bekendt dette med høj Røst, blev han taget med i Martyrenes Tal.⁸⁰

Noen vil kanskje legge vrangviljen til, og konstruere en oppfatning om at Vettius Epagathus har seg selv å takke, når han roper opp som han gjør. Han ber om å bli martyr, og denne aktive oppfordringen ligger vel så nærme selvmordet, som en heroisk martyrakt. Garantien om martyrens fromhet kommer inn som en beskyttelse mot slike konstruksjoner, martyren er rettferdig. Som den edle karakter han er, kan ikke Vettius Epagathus annet enn å si fra når han ser en urettferdighet. Han tenker ikke på konsekvensene det vil få for ham selv, det er i hvert fall ingen slike tanker å spore i teksten. Vettius Epagathus ser at hva som foregår ikke er riktig, og må koste hva det koste vil, gjøre noe med det. Den nøytrale leser vil se at han har rett i vurderingen av situasjon, det er virkelig for galt hva som foregår. Riktignok kan det diskuteres om det er så særlig smart, å si fra så direkte som Vettius gjør det. Det grenser til dumskap å si fra mot så håpløse odds, strengt tatt skulle det ikke hjelpe. Direkte hjalp det ikke heller, Vettius Epagathus ble selv offer for urettferdigheten, slik den som vil ordne opp i et masseslagsmål, gjerne selv blir banket opp. Nå kunne jeg bruke det lettvinde argumentet, at Vettius' inngripen fikk virkning ut over den aktuelle situasjonen, mange er blitt inspirert av handlingen i etterkant. Da er det problematisk å hevde at handlingen var gal. Selv om argumentet er lettvint, er det på sin plass. Det er vanskelig å kritisere inngrep som lykkes, selv om resonnementet foran dem er kritikkverdige. På samme måte vil riktige vurderinger i forkant ikke så lett bli lagt merke til, hvis resultatet uansett ble mislykket. For Vettius Epagathus finnes imidlertid sterkere argument, enn disse lettkjøpte. Hans handling er her et resultat av en slik naiv og ren dumskap, at det er vanskelig å laste ham for den. Han er et gjennomgodt menneske. Han kan ikke tenke så mye på konsekvenser og bakenforliggende motiver, den slags kalkulerende vurderinger

Johannes. Da Sakarja tvilte på dette, fordi han og hans kone var gamle og barnløse, gjorde engelen ham stum til profetien var oppfylt. Sønnen de fikk ble Johannes døperen.

⁸⁰ Eusebius (5,1,10)

ligger ikke for mennesker med et slikt hjertelag, som Vettius Epagathus er utstyrt med. Dette er analyser jeg har resonnert meg frem til, tilhøreren av martyrakten vil skjønne det intuitivt, det er menneskelig. Slik får forfatteren lagt inn all den sympati som måtte behøves for martyren, engasjementet blir vekket. Dette er urettferdig. For den kristne, som allerede på forhånd sympatiserer med saken, og som nesten uansett ville ha vært positivt innstilt til Vettius Epagathus, må urettferdigheten fortone seg langt, langt sterkere. Dette går bare ikke an. Tilhøreren vil være beredt til alt, for å bidra til å bekjempe urettferdigheten som her blir demonstrert. Skulle man en gang selv bli satt på prøve, kanskje ikke av samme ekstreme karakter som martyren blir utsatt for, men en hvilken som helst prøve, så er det bare å kalle frem tankene og stemningen, man satt i når man hørte om Vettius. Er ikke stemningen fra Vettius nøyaktig den stemningen man behøver, er det bare å hente frem stemningen fra en annen martyrakt. Det er nok av dem å velge mellom. Slik er urettferdigheten i martyrakten, og den kristnes engasjement, koblet sammen.

Jeg skal nå vise videre hvordan fromheten, urettferdigheten og engasjementet, henger sammen med den helhetlige martyrforståelsen, og fortsatte vektleggingen av kreftene som virker i samme retning. Vi har foreløpig sett på krefter som virker uavhengig av religionen. Med dette mener jeg at det er allmenngyldige, positive menneskelige egenskaper som blir lagt inn i martyrakten til Vettius Epagathus, det er ikke egenskaper reservert for kristendommen. Ønsket om rettferdighet må sies å være felles for enhver sak, enhver religion. Vettius Epagathus blir dermed en inspirator, uavhengig av religion, hans handling kan forstås og beundres av alle. Troen kommer inn som et forsterkende og supplerende element. Eller for å utlede det mer nøyaktig: Det er klart at det er religiøs tro som driver ham, og det er klart at martyrakten hans blir utnyttet i religiøst øyemed. Slik sett er naturligvis religionen hovedsaken også for ham. Men forfatteren lar det religiøse trekke i samme retning som resten av kreftene. Det er den samme martyrforståelsen som kommer til uttrykk, også i tilkoblingen til troen:

Det lagde han for Dagen ved sin rige Kærlighed da han besluttede til Forsvar for sine Brødre endog at ofre sit eget Liv. Thi han var og er en sand Kristi Discipel, der følger Lammet, hvor det gaar.⁸¹

Her ser vi hvordan forfatteren opphøyer Vettius Epagathus til «en sand Kristi Discipel», intet dårlig skussmål, og lar ham være et tydelig forbilde. Fortsatt er han imidlertid den uegennyttige

⁸¹ Eusebius (5,1,10). Vi finner her klare bibelreferanser til Johannes 3,16, og Johannes åpenbaring 14,4. Slike referanser til bibelske tekster, blir brukt i studiet av hvordan evangeliet ble utbredt.

som først og fremst tenker på sine brødre, kanskje i tråd med de kristne idealer, men først og fremst som en garanti for at her er det et utmerket menneske som dør. Kristus kommer inn som en trygghet for at det går dette utmerkede menneske vel, slik det vil gå alle kristne, utmerkede mennesker vel. Det er forsikringen om seieren. Nøyaktig hvordan denne forsikringen virker i den kristne martyrforståelsen, er enklere å få frem med martyrakten til Blandina. Kort sagt virker det slik at urettferdigheten vekker engasjement, forsikringen om seieren viser at når man stoler på Herren, går det bra til slutt. Dette virker i en slags overført betydning, tilhøreren skal engasjeres til å stole på Herren og å stå for troen i det daglige. Det var nødvendig for at troen skulle overleve i den vakleворne, vanskelige første tiden. I hvert fall gjorde det troen godt rustet for overlevelse.

Med martyrakten til Vettius Epagathus, har vi en god illustrasjon for hvordan de kristne martyrførfattere presiserer martyrens godhet, og med det demonstrerer urettferdigheten i at han eller hun blir forfulgt. Er man selv rettferdig, sympatiserer man med martyren. Slik skapte de kristne martyrførfattere oppslutning om sine og troens ideer. Det er egentlig ingen prinsipiell forskjell om troen er religiøs, eller om den er en politisk sak, kreftene som virker ligner hverandre. Så lenge mennesket har en sak det føler større enn det selv, større enn livet, så er det i stand til det utroligste. Når man har noen å se opp til, kan man mobilisere uante krefter for ikke å skuffe sitt forbilde. Det gjelder helt uavhengig om forbildet noensinne får vite eller engang har mulighet til å vite hva som foregår. Martyren er et ypperlig forbilde, og martyrførfatteren kombinerer dette med kreftene i saken større enn livet. Den religiøse filosofi i kristendommen trekker dette ut i et slags absolutt maksimum, her er alle kreftene forenet. Kristus er forbilde, han er større enn livet, alt dette er selvsagt. De kristne martyrførfattere har her all inspirasjon de trenger for å forstå martyren som de gjør, de er eksperter. Samtlige gode mennesker velger riktig når valget skal tas, dårlige mennesker velger feil, slik er det alltid i kristne martyrakter. Enhver med respekt for seg selv vil anstrenge seg til det ytterste for å havne i riktig kategori. Får man ikke muligheten til å vise det i det ekstreme, kan man vise det i det daglige.

2. Blandina - Martyrens funksjon

Blandina er en av martyrene i Lyon, som har klarest særpreget funksjon. Hun er den gamle, trygge mor, som er vant med livets prøvelser, og som man alltid kan søke trøst hos og omsorg fra. Hun representerer den ærverdige alderdom, et motiv velkjent fra både kristne og jødiske

martyrakter.⁸² Her ligger en av mange forsikringer om Blandinas fromhet. Gjennom hele martyrakten kommer forfatteren med stadige påminnelser om hennes nærmest uvanlig edle karakter. Dette er en stjernemartyr. Hun må gjennom svært langvarig og fryktelig tortur, lenger og verre enn noen av de andre. Den blir beskrevet både abstrakt og konkret, med fryktelige adjektiv og forferdelige instrumenter. Til og med torturistene måtte innrømme at behandlingen av henne var utenom det vanlige.⁸³ Dette vet tilsynelatende forfatteren alt om. Han har altså et ønske om å gi inntrykk av at Blandina må gjennom hva man kan forestille seg av prøvelser. Hele tiden forsterker han hva som foregår, til tross for at situasjonen i seg selv er forsterket av at martyren er gammel og skrøpelig. Hun, som ikke engang skulle kunne tåle mild tortur, hvordan skal hun kunne være i stand til å tåle de verst tenkelige grusomheter? Dette er forfatteren oppmerksom på, og han bruker det helt bevisst.

Fremdeles gik det udover Blandina, og ved hende viste Kristus, at det, som synes Mennesker ringe, uanseligt, ja foragteligt, kender Gud værdig til stor Ære, naar Kærligheden til ham viser sig virkekraftig og ikke blot praler med sit Ydre. Vi frygtede alle, (...), at hun ikke skule faa Frimodighed til Bekendelsen, fordi hun var svag av Helbred. Men Blandina fyldtes af en saadan Styrke, at de, der skiftedes til at pine hende paa alle Maader fra Morgen til Aften, blev trætte og sat fra Bestillingen.⁸⁴

Dette er begynnelsen på martyrakten til Blandina. Forfatteren går direkte mot de sentrale punkt. Blandina blir prøvet i martyriet, og de gjenlevende frykter at hun ikke skal klare det. Hun er svak av helbred, det ser mørkt ut. Men ganske snart, helt umiddelbart, løser det seg alt i hop. Det viser seg at Blandina har styrke nok ikke bare til å holde ut selv, men faktisk til å få slitt ut noen torturister på kjøpet. Frykten var visst ubegrunnet, det gikk bra. Blandina fikk hjelp fra større krefter, enn hennes egne. Hva gjør vel det, når hjelpen kom? Tilhøreren var også garantert denne hjelpen. Jesus gir styrke til Blandina, slik han også gav styrke til Sanctus, og gir styrke til enhver martyr og enhver kristen. Dette er tolkninger forfatteren vet tilhøreren vil gjøre automatisk, eller i det minste at vedkommende som skal gjenfortelle historien, vil gjøre oppmerksom på. Jeg vil imidlertid ikke gi meg med denne religiøse hjelpen, men også se hvordan Blandinas martyrakt har effekter også ut over det religiøse.

I martyrakten til Blandina, blir urettferdigheten trukket ut over alle grenser, slik det også ble gjort i martyrakten til Vettius Epagathus. Måten det blir gjort på, er imidlertid noe

⁸² Lamberigts & Van Deun ed. 1995, s. 305.

⁸³ For eksempel Eusebius (5,1,18).

⁸⁴ Eusebius (5,1,17f). Bibelreferanse Johs. 16,2

forskjellig. Vettiuss fikk urettferdigheten frem, ved selv å være et utmerket menneske, mens Blandina får det frem ved selv å virke svak. På begge måter blir kontrasten mellom bødlene og martyren sterkere. Begge forsterker urettferdigheten i situasjonen. I akten til Blandina forstår alle at det er alldeles unødvendig at en såpass ufarlig motstander skal bli torturert så fryktelig. Det kan hvem som helst forstå. Man må reagere, dette går ikke an. Hun trenger hjelp. Så kommer religionen inn, og her trenger det ikke være noen prinsipiell forskjell mellom troen og en hvilken som helst sak, det viktige er at hun overvinner prøvelsene. Gjennom kjærligheten til Kristus får hun all den styrke hun trenger, selv om hun er gammel, selv om torturen overgår forestillingsevnen, hun holder ut. Det kunne også ha vært i troen på sosialismen, eller i kampen for en eller annen nasjon, hovedsaken er at hun finner krefter andre steder enn i seg selv. På denne måten blir også kraften som virker fra martyren til leseren sterkere. Det er mer enn utrolig det som foregår, det er fantastisk. Velger man å tro på saken Blandina dør for, er det plutselig enorme krefter som står deg til disposisjon. Både gjennom troen selv, men også gjennom martyren. Vi liker alle å høre om den antatt svake som vinner over den antatt sterke, spesielt når den svake er god, og den sterke provoserende. Det er følelser som ligner gløden den begeistrede tilskuer føler, når favorittlaget sensasjonelt slår det alltid vinnende mesterlaget. Fra Blandina til tilhøreren strømmer slike gledeskrefter hele tiden, alt blir samlet inn mot samme mål. Det er hele tiden urettferdigheten som vekker oppmerksomheten, det er hele tiden uovervinneligheten som blir understreket. Sympatiserer man med henne, er det meget gode følelser som venter. Ideen om dette, trenger man ingen Kristus for å få realisert.

Temaet for Blandinas martyrakt, er altså at det er en urettferdig kamp mot overmakten, men at den som er dømt til å tape, likevel vinner. Dette temaet går i forskjellige variasjoner igjen i de aller fleste kristne martyrakter. Vi fortsetter undersøkelsene av hva slags krefter det er som sikrer seieren, og hvorfor disse er viktige å få formidlet videre.

Hun fik Hjælp, Hvile og Trøst under sine Lidelser ved at sige: ”Jeg er en Kristen, og hos os sker der intet vondt.”⁸⁵

Klarere kan det knapt sies. Det er en variant av trygghets- og helbredelsesmotivet. Effekten blir forsterket gjennom neste vers, hvor man går direkte over til Sanctus som nettopp er prototypen på martyriets helbredende virkning. Kanskje er denne rekkefølgen tilfeldig, kanskje er brevet skrevet som brev pleier å skrives, som følge av innskytelser og ikke etter en nøye

planlagt disposisjon. Like fullt illustrerer eksemplene hvordan de kristne forfattere ufarliggjør martyriet, ved å vise hvor nytteløse torturredskapene er mot offeret. Hensikten kan ikke være annet enn å sette mot i tilhøreren. Forfatteren skrev ikke til menighetene i Asia og i Frygia, for å gjøre dem motløse ved å fortelle om den grusomme urettferdigheten som når som helst kan ramme dem. Tvert i mot skal han vise dem at Kristus er med, samme hva som skjer, også her i vest. Det er ingen fare. I den vanskelige, tidvis fortvilte situasjonen de kristne var i, var behovet sterkt for slike oppmuntringer. Skal vi tro de antikke kilder, var ikke de kristne særlig populære i lokalmiljøene. Selv om moderne forskning tenderer mot å gjøre de kristne mer veltilpassede også i det daglige, er det vel fortsatt liten tvil om at Hopkins er inne på noe, når han skriver at de kristne var isolert i sin særegne tro. De var ett, resten av verden noe annet. Slik er ikke alltid så lett å holde ut. Derfor må forfatteren av martyraktene, sørge for å vri det håpløse til det absolutte håp, et håp som aldri kan slukkes. Denne ideen har de kristne store muligheter til å få realisert, gjennom koblingen martyren og religionen.

Hun satte ved sin vedholdende Bøn Mod i de kæmpende, da de saa hende hænge paa et Kors. Under Kampen saa de da endogsaa med deres udvortes Øje gennem deres Søster ham, som var korsfæstet for dem;, saa at hun overbeviste dem, der tror paa ham, om, at hver den, som lider for Kristi Herligheds Skyld, stadig har Samfund med den levende Gud.⁸⁶

Blandina går altså gjennom tortur og nektelser, både for å vise motstanderens urettferdighet, forsterket av sin egen skrøpelighet, og for å vise kraften i saken hun dør for. Gjennom hele martyrakten hennes får vi stadig forsikringer om seiren som skal komme, og om martyrens edle sinnelag. De tre første punktene er grundig satt på plass, det samme er det siste. Det er det fjerde, springende punkt, vi må gjøre rede for. Hva er denne martyrens særpreg? Hva er hennes særskilte funksjon? Svaret ligger i hva vi hele tiden har bygget opp til, forfatteren sier det i klartekst selv:

Den salige Blandina var den siste av alle. Da hun som en edel mor hadde opmuntrert sine Børn og sendt dem foran sig som Sejrherer til Kongen, gennemgik ogsaa hun alle Børnenes Kampe og ilede til dem, idet hun jublete og glædede sig over sin Udgang, som om hun var indbudt til et Bryllupsgilde og ikke kastet for de vilde Dyr.⁸⁷

⁸⁵ Eusebius (5,1,19).

⁸⁶ Eusebius (5,1,40)

I dette sitatet er funksjonen konsentrert. Blandina er den gode mor, for martyrene og for alle andre kristne. Hun dør som den siste av samtlige martyrer i Lyon, slik den gode mor skal gjøre. Hun ser først til sine barn. Alt er trygt og tilrettelagt. Hun fungerer som den høye beskytter, ikke så høyt som Kristus, men hun er der oppe hun også, over dem som ennå lever. De gjenværende kan på samme tid identifiserer seg med henne, se opp til henne, og la seg beskytte av henne. Klarere bilde på trygghet, finnes knapt. I denne martyrakten ser vi at den særpregede funksjonen, henger nøye sammen med et av de viktigste overordnede mål. Uansett hvor farlig det ser ut, uansett hvor vanskelig alt måtte være, bekjenner man seg til kristendommen, er man alltid trygg. «Som den gode mor, Blandina,» er et meget enkelt referansepunkt å bruke i en trøstende preken. Med det kan man i en eneste setning, når martyrakten er kjent, få formidlet fortsatt og varig håp, når alt ser ut som verst. Vi kommer inn i de gamle, kjente setninger om kristen martyrbruk. De vendte nederlag til seier, håpløshet til håp. Nå skulle imidlertid disse setningene være fylt med dypere innhold.

Vi har sett at martyrakten til Blandina spiller på flere av de samme ideer, som martyrakten til Vettius Epagathus spilte på. Det er variasjoner over de samme tema, og det er variasjoner som utfyller hverandre og langt fra blir kjedelige. Det er bemerkelsesverdig hvordan martyrakten til både Vettius og Blandina var spesielt urettferdig, men det er bare å ta et blikk på tabellen, og man vil se at de fleste martyrakter har spesielt urettferdige trekk. Kontrasten mellom bøddel og martyr, er i de fleste tilfeller gjort ekstra stor. Som en populær actionfilm alltid klarer å få det til å se verst mulig ut for helten, gjør de kristne det samme. Men helten vinner bestandig til slutt. I actionfilmene er det bare på lek, i de kristne martyrakter er det fullt alvor.

De følgende konklusjoner er som en oppsummering av kapitelet. Flere og utfyllende konklusjoner vil komme når jeg også har den jødiske martyrforståelsen å sammenligne med.

Oppsummering

Vi har vist at konsekvens, klarhet og forsterkning kjennetegner kristne martyrakter. Hva som skal forsterkes, er urettferdigheten i situasjonen, og martyrens seier. Det urettferdige gjør tilhøreren engasjert. Seieren gir mot og styrke til selv å holde ut. Viktigere enn å slutte opp om martyriet, eller mer nøyaktig, slutte opp om troen og la seg drepe når det bød seg til tilspisset kamp, var det å holde fast på troen i det daglige strev, eller «the daily struggle» som

⁸⁷ Eusebius (5,1,55)

engelskmennene sier. Til dette er martyren en kilde til inspirasjon, martyrakten en påminnelse om hvilke krefter som bor i troen, den er uovervinnelig. Selv om troen blir utsatt for verst tenkelige påkjenninger, selv om den troende må gjennom hva ingen mennesker kan forestille seg er mulig å gå gjennom, viser det seg gang på gang at troen er sterkere. Saken er sterkest og viktigst, den overvinner alt. Det gjelder for martyren, slik det også skal gjelde for dem som skal lese eller høre om ham eller henne. Når martyren kan holde ut i det ekstreme, kan jeg holde ut i det daglige. Selv når alt virker helt opplagt og overtydelig på forhånd, finner de kristne forfattere metoder for å forsterke ytterligere. Til tross for at Blandina var gammel og skrøpelig, anstrengte bødlene seg ekstra for å torturere henne, og beviste sitt nederlag ved å bli utslitt selv. Til tross for at Vettius Epagathus var rettferdigheten selv, og bare sa fra om hva alle visste var riktig, måtte han bli drept, og det på grusomt vis. Hva som er tydelig, gjør de kristne enda mer tydelig. Slik lar de martyren være svak, når de har muligheten for å la martyren være svak, slik lar de torturen være så fryktelig, men samtidig så virkningsløs, som mulig, og slik lar de det aldri være noen som helst tvil om hvem som seirer til slutt. Dette blir gjennomført imponerende konsekvent. Josefus har litt av en utfordring, skal han klare det samme.

Flere konklusjoner følger, etter Josefuskapitlet.

Hvordan fremstiller Josefus martyrene

Fra vore tidligste år, ja, lige fra det øjeblik, da vi begyndte at skønne, har vi ustandsrelig fået indprentet de fædrene og guddomelige bud, som også bekræftedes ved vore forfædres handlinger og indstilling - nemlig at det er livet, der er en ulykke for menneskene, ikke døden. For det er den, der skænker sjælene friheden og lader dem drage til deres sande og rene bolig, hvor de vil leve uden lidelser og fri for al ulykke.

Eleasaros i talen til jødene på Masada. Jødiske krig (7,7,7)

Fra Josefus kan vi velge martyrakter hvor rammen rundt er temmelig unik. Vi har med dette gode muligheter for å teste ideen om hvordan martyrakter blir tilpasset for å nå forfatterens mål med presentasjonen. Josefus har to klassiske martyrakter i verket sitt. Det ene omhandler martyrene i Jotapata, hvor han selv var aktiv, men lot være å bli martyr, det andre martyrene i Masada. Disse to eksemplene er de mest kjente martyraktene i Josefus. Måten disse martyriene foregår, må kalles nokså særegen. Her er det martyrene selv som tar sitt eget liv, det er krig

mens de gjør det, og et av hovedmotivene for handlingen er at martyren ikke vil bli drept av fienden. Et ganske motsatt motiv, enn det man finner hos de kristne, hvor det nettopp er en fordel at det er fienden som dreper, slik at martyren forblir harmløs og uskyldig. Ideen om å avslutte sitt liv slik martyrene i Masada gjør det, er tradisjonelt knyttet opp mot den jødiske martyrtradisjonen. Det er korrekt pekt på at jødene hadde tradisjon for å ofre livet, i stedet for å overgi seg i slike prekære situasjoner.⁸⁸ Både martyrer og profeter har gjort lignende tidligere, det gjelder om å følge den fedrene lov.⁸⁹ Er ikke dette mulig, er ikke heller livet mulig. Den aktive handlingen er bare en av skillelinjene mellom Masadamartyrene og de mange kristne martyrer, det finnes flere. De kristne martyrer ble forfulgt for sin tro, de jødiske martyrer i Masada ble forfulgt for sitt opprør. Slik er det fremstilt, og det er all grunn til å tro at dette også gjenspeiler situasjonen slik den var. Den tilspissede konflikten mellom tro og liv, som er smidd inn i de kristne martyrakter, forekommer ikke her. Det er ikke samme kraft i at noen opprørere tar livet av seg, fordi opprøret mislykkes, enn det er i at gode mennesker blir drept, fordi de holder fast på sin overbevisning. En utfordring for forfatteren, blir dermed å løfte disse egenpåførte dødsfallene ut fra nederlagets simple selvmord, og opp i det heroiske martyrium.

Vi som kjenner historien, vet at dette er gjort. Martyrene i Masada er ingen selvmordere, de er fullverdige martyrer, de er helter, ikke tapere. Det som for en utenforstående på overflaten så ut til å være et mislykket opprør, viste seg å romme en konflikt mellom tro og liv, likevel. Eller for å si det mer nøyaktig, konflikten mellom tro og liv, martyrene selv var overbevist om fantes i situasjonen, blir av forfatteren formidlet videre til leseren. Det skjer gjennom en tale lederen for opprørerne holder. Her argumenterer han for at martyriet er det riktige, og det så overbevisende at alle følger ham i døden. Det var konsekvensen av hva de hadde levd for, det var konsekvensen av å være jøde. Gud ville de skulle dø, da var det deres plikt å dø. Det er spissformulert hva talen går ut på. At det er denne talen som i stor grad utgjør hele martyrakten, får noen følger for min oppgave.

Siden argumentasjonen for å bli martyr står sentralt i martyrakten, må også argumentasjonen stå sentralt i min undersøkelse av den. Det betyr at jeg må se mer på martyrenes motiver, enn hva som opprinnelig var hensikten med oppgaven. Det betyr ikke at jeg mister hovedmålet av syne. Martyrens motiver og hvordan martyren ble utnyttet, er alltid til en viss grad knyttet sammen med hverandre. Eleasaros velger hvilke motiver han legger vekt

⁸⁸ Se for eksempel Frend 1958, s. 145

⁸⁹ Frend 1958, s. 145.

på i talen, eller kanskje man heller skulle si at Josefus velger hvilke motiver Eleasaros skal legge vekt på.⁹⁰ Uansett kan argumentasjonen kobles opp mot hvordan Josefus forsto martyrfenomenet, og hvordan han ønsket at martyrene skulle bli brukt. Motivasjonen til martyren i det ekstreme, kan også være et eksempel til etterfølgelse, for jøden i det daglige. Det er ikke tilfeldig hvilke motivasjoner som ble valgt, forfatteren må ha hatt en hensikt med å velge de motivasjoner som han gjorde. Denne hensikten dreier seg selvfølgelig ikke bare om å ordne det slik at martyrene i Masada handlet riktig, den retter seg også mot den som skal lese om disse martyrene. Her skal noe bli formidlet. I denne formidlingen, mener jeg Josefus' martyrforståelse ligger, og det er denne forståelsen jeg skal forsøke å finne frem til. Jeg legger det opp slik, at jeg først beskriver hva som foregikk, og lanserer noen ideer rundt hva Josefus mente med å skrive som han gjorde. Deretter går jeg inn i en grundigere analyse, slik jeg også gjorde for de kristne. Mønsteret vil ligne det jeg brukte for Eusebiuskapitelet.

Jeg begynner med begivenhetene.

Martyrene i Masada

Vi kjenner godt omstendighetene rundt disse martyrgjeringene. Det er velkjente folk i en velkjent krig. Året er 74 e. kr. Situasjonen er for jødene blitt helt fortvilet, de har tapt. Romerne har slått ned den jødiske oppstand, og har nå jødene under sin kontroll. Det er bare en liten gruppe sikarier som fortsatt nekter å innordne seg. De blir ledet av Eleasaros, og har forskanset seg i en tilsynelatende uinntagelig festning. Festningen ligger på toppen av en klippeblokk, Masada, og klippeblokken alene er så godt som umulig å forsere, steil og bratt som den er. Dette er det eneste jødiske støttepunkt i Judea. Samtlige byer og festninger er erobret, det er ingen steder å flykte, hvis den forestående kamp skulle ende med et nytt nederlag. Til og med den hellige by, Jerusalem, har Gud overgitt til fienden. Dette er intet mindre enn en katastrofe. Når Gud ikke engang vil la sin hellige by få være i fred for fienden, er det klart at han nå vil straffe jødene alvorlig for deres synder. Han har bestemt seg for at de skal tape denne krigen. De opprørske Jødene i Masada står alene. Uten Guds hjelp, har de den sikre død i vente. Å overvinne den mektige romerhæren på egen hånd er umulig, selv den mest fanatiske motstandskjemper må etterhvert begynne å innse det. Dette er i korte og dramatiske

⁹⁰ Det kan synes merkelig at talen overlevde, når samtlige som hørte den døde. Josefus skriver selv hvordan det gikk til. Det er i følge denne historien ikke riktig at alle måtte bøte med livet. Det var to gamle koner og fem barn, som overlevde. Disse hadde hørt talen. Den ene konen var i slekt med Eleasaros, var godt utdannet og husket godt. Hun kunne gjenfortelle i store trekk hva talen hadde inneholdt. Se for øvrig Josefus (7,9,1)

trekk de faktiske rammer rundt situasjonen, når den romerske feltherre Flavius Silva samler sine styrker for det siste, avgjørende angrep.

Kilden til disse opplysningene er hovedsakelig fra Josefus. Han har i likhet med meg forsøkt å gjøre situasjonen dramatisk og katastrofal, og han har en mening med det. En av hovedtankene med verket, er at den jødiske krig skyldes jødene selv. Dette gjelder både på et verdslig og et guddommelig plan. På det verdslige plan, er det jødene mer enn romerne som fremprovoserer krigen, riktignok som følge av en del romerske utskudd som dessverre får ledende posisjoner i jødiske områder,⁹¹ men krigen er like fullt jødenes skyld. På det guddommelige plan, er det Gud som straffer jødene for deres synder. Det guddommelige plan er det viktigste. Nå holder jeg meg unna kompliserende forhold, som at Josefus nok hadde vikarierende hensyn å ta, når han skulle fordele skyld i krigen. Josefus ønsker å vise at krigen er jødenes skyld. Dette må vi ha i bakhodet når vi tar for oss martyrene han presenterer.

Jeg har valgt også for jødene å sette de aktuelle martyrfremstillingene, inn i en tabell, slik at vi har klart for oss hva som foregikk, når vi diskuterer begivenhetene. Først og fremst skal vi se på martyrene i Masada, hvor talen til Eleasar utgjør hoveddelen av fremstillingen. Jeg har i tabellen valgt å korte talen langt ned, og bare tatt med noen viktige hovedtrekk. Hensikten er å gi et innblikk i hva det går i, ikke å skrive talen om igjen. Jeg har i forhold til den kristne tabellen for martyrene i Lyon, byttet ut opplysningen om martyrens særpregede funksjon, med en noe lengre beskrivelse av hva som kan ha vært forfatterens mening med fremstillingen. Dette har jeg gjort, fordi de jødiske martyrene ikke har en slik utpreget særskilt funksjon, og fordi hensikten ikke kommer så klart frem, som den gjorde for de kristne. Beskrivelsen skal gi en idé, om argumentasjonen jeg siden skal føre. Jeg har også slengt på to kortere martyraktar. Den ene skal bli brukt for å illustrere det jødiske skjemaet jeg siden skal sette opp, og er valgt fordi den ikke lar meg illustrere skjemaet smertefritt. Den andre skal bli brukt i analysen, der den vil fungere som supplement og sammenligning med Masadamartyrene. Disse to små martyraktene er ikke så kjente, og har ikke fått den betydning som martyrene i Masada har fått. De er tatt med her mest for å skape balanse i regnskapet. Josefus fremstiller ikke alle martyrer, slik han fremstilte Masadamartyrene.

Martyrer i Josefus

⁹¹ Den siste og verste er Gessius Florus. Her går vanstyret så langt at jødene klager oppover i systemet, og Florus i følge Josefus bestemmer seg for å fremprovosere en oppstand for å skjule sine forbrytelser. Oppbygningen av konfliktene står i Josefus (2,14)

Martyrene i Masada

Hendelsen

Romerne går til angrep på vanlig måte, graver volder og får frem beleiringsmaskiner. Gud er som alltid på deres parti, og snur vinden akkurat i tide til at en ildebrann sprer seg mot jødene og ikke mot romernes beleiringsmaskiner. Romerne tilbringer den natten tilfreds, vel vitende om at de snart kommer til å seire, og de holder vakt så ingen av jødene skal unnslippe. Vers 6 inneholder Eleasaros begrunnelse for selvmordet, det er friheten, og det er at Gud tydelig har bestemt seg for å straffe jødene. Det å ta selvmord blir på en måte å akseptere Guds straff, og det er det beste de kan gjøre i situasjonen. Da talen ikke har ønsket effekt, leverer Eleasaros en enda mer flammende tale, der ikke bare æren, men også dødens store muligheter blir vektlagt. Her kommer teoriene om at kroppen er et fengsel for sjelen, og at i døden er man fri fra alle ulykker, hvorfor da være redd døden? Her henvises også til Jerusalems hellighet, og hvordan romerne jevnet den med jorden, hva har jødene da igjen å kjempe for og å leve for? Her henvises til den tortur og vanære de må gjennomleve hvis de lar seg ta til fange, altså en frykt blir erstattet av en større frykt. Eleasaros strekker seg så langt som til å si at det er Gud selv som har befalt dem å dø. Denne gangen blir talen avbrutt, av at folk skrider til gjerning. Dette er meget følelseladd, det er vanskelig å la være å la seg gripe av mennene som kysser sin kone og sine barn, før han dreper dem, for så å legge seg ned ved siden av dem og bli drept selv, av ti stykker som ved loddtrekning er utpekt til å gjøre dette. To kvinner, og fem barn unnslipper, og kan berette om begivenheten. Også romerne lar seg imponere av dødsforakten.

Josefus (7,8-9)

Meningen

Forfatteren er nøye på, at alt som skjer, skjer av nødvendighet. Det at det er Gud som styrer seieren i Romernes hender, viser at det også er Guds vilje at jødene skal dø. Vaktholdet understreker at det ikke er mulig å slippe unna denne viljen. Eleasaros tar også dette med, som et sentralt punkt i sin tale. Det andre sentrale punktet, er friheten. Slik friheten fremstår i denne situasjonen, er det en komplisert frihet det må være snakk om. En kobling jeg vil legge vekt på, er at jødene har friheten til å velge å følge Guds vei, men at konsekvensene for å velge å la være, er så store at enhver må velge å følge den. Dette gir ingen innskrenkning i friheten, de velger fritt. Problemet er at selv om Gud har gjort planen sin tindrende klar, er det ikke alltid lett for menneskene å se den. Menneskene tar feil. Derfor må talen gjøres overbevisende. Josefus benytter seg av det retoriske grepet å la Eleasaros ikke lykkes med en gang, folk tviler, og så skyller den andre delen av talen, over dem, og over leseren. I det ubevoktede øyeblikk blir man revet med, og så er martyriet i gang. Vi ser imidlertid ved nærmere lesning at Eleasaros taper de overordnede mål av syne, i argumentasjonen sin, det blir bare om å gjøre å gjennomføre martyriet, hurtigst mulig. Man kan mistenke ham for å frykte romernes straff, mer enn Guds, og slike mistanker virker meget forstyrrende inn på martyrens motivasjonsmuligheter. Det kan synes som om Josefus lar martyrens inspirerende kraft, vike for generelle betraktninger omkring liv og død, og hva som

egentlig er en fordel for mennesket. Full kontroll over situasjonen, tar Josefus igjen når han beskriver hvordan martyrhendingene foregår. Martyrene er fremstilt mer menneskelige enn de kristne, de er lei seg og har vanskelig for å drepe sine nærmeste, og seg selv, og man skjønner mer av hva slags følelser disse jødene har overvunnet. Det virker engasjerende, man får sympati, og man kan også lett la seg inspirere av dem. På dette tidspunkt kommer romerne inn, og uttrykker samme følelser som leseren sitter igjen med. Dette er imponerende.

Enkelt sagt: Gjennom en rotete rute, kommer jødene frem til en klar tanke om martyriets virkning. Det er vanskelig å vite, om det er Josefus' martyrforståelse, eller hans literære kvaliteter, som her kommer til uttrykk.

Meiros & Josefus

Hendelsen

Romerne er i ferd med å erobre Jerusalem. Tempelet er stukket i brann. Det er forferdelige tilstander. Noen prester forsøker å holde stand, ved å kaste noen jernstenger fra tempeltaket, mot romerne, men det nyttet ikke. I denne situasjonen er det i følge Josefus to fremtredende menn, som kaster seg i ilden. De kunne ha overgitt seg, de kunne ha kjempet videre, men de velger å brenne opp sammen med tempelet.

Josefus (6,5,1)

Meningen

Hensikten skulle være tydelig. Josefus vil ha frem at ingen jøde kan leve med at den hellige by går tapt, og at det aller helligste tempelet, brenner opp. Symbolhandlingen er klar, der martyrene brenner opp sammen med tempelet. Josefus skriver underforstått at disse jødene, gjør en god handling. De illustrerer hvilken katastrofe jødene var utsatt for. Igjen er det en belærende, mer enn en motiverende martyrakt. Jødene skal ikke bli inspirert av disse jøders heltomot, de skal skjønne hvor alvorlig situasjonen er.

Simon, sønn av Saul

Hendelsen

Det er helt i starten av det jødiske opprøret, kampene er så vidt kommet i gang. Ulike fraksjoner jøder står mot hverandre, hva som foregår minner mest om en bandekrig. Simon er sentral i de blodige kampene om byen Skythopolis. Med sin legemsstyrke og tapperhet, avgjorde han alene mange slag. Dessverre bruker han sine fysiske fortrinn i kamp mot sine egne landsmenn. Det gjør Josefus i utgangspunktet skeptisk innstilt, til denne figuren. Ved en anledning blir Simon omringet av fiender, jøder fra byen Skythopolis. De er overlegne i antall, Simon er fortapt. Han trekker sverdet, men i stedet for å angripe, holder han en tale. Her innrømmer han å ha tatt feil, når han har forfulgt og drept sine stammefrender. Han skjønner nå, at det er hans rettferdige straff, at han skal dø. Denne straffen er han villig til å ta, og han sier det er riktig at han dør for sin egen hånd. Det skal være et vitnesbyrd om tapperhet, og en garanti for at ingen fiende skal skryte av å ha beseiret ham. Deretter blir det beskrevet hvordan han først tar livet av sin familie, sin far, sin mor, sin kone og sine barn, som alle heller

stjert mot sverdet hans, enn satte seg til motverge, deretter stilte han seg på et godt synlig sted, og gjennomført seg selv. Josefus bedømmer handlingen slik at man må ha medlidenhet mot Simon på grunn av hans «legemsstyrke og uforfærdethed», men at hans sørgelige skjebne var rettferdig, siden han gav sin troskap til en stamme som kjempet mot jødene.

Josefus (2,18,4)

Meningen

Historien er helt isolert, den er innskutt midt i fortløpende, kontinuerlige hendelser. Den kunne utmerket ha vært utelatt, uten å bryte med sammenhengen i verket. Josefus må opplagt ha hatt en hensikt, med å ta historien med likevel. Vi ser noen fellestrekk med Masadajødene. Begge kjempet mot sine egne, begge tok livet av seg og sin familie, når overmakten ble for stor. Det er nesten fristende å kalle denne martyrakten et slags Masada i miniatyr. Josefus er imidlertid mer velvillig innstilt til Simon, enn til Eleasaros og hans menn. Josefus skriver ingenting direkte negativt om Simon, det er mer en sympatisk beklagelse over at denne tross alt gode person, er havnet på skråplanet. I dag ville vi kanskje ha sagt at Simon bare var utsatt for uheldige påvirkninger fra sine omgivelser. Det virker som om Josefus med dette martyriet, har villet vise hvordan viljen til å dø ligger medfødt i enhver jøde.⁹² Selv om man havner i dårlig miljø, beholder jødene sine instinkter. De vet intuitivt hva som er riktig å gjøre. Hvordan plutselig hele hans familie er til stede, og vil dø, underbygger en påstand om at det jødiske mot og frihetsslengsel overskrider ethvert annet folkeslags. I ro og mak, noen tiår etter, sitter Josefus og beundrer kvalitetene som bor i det jødiske folk, samtidig som han stiller seg uforstående til feilvurderingene de gjør. Her er kvalitetene og feilvurderingene konsentrert i en ganske kort og ganske klar, martyrakt.

Dette viser hva som foregikk og hva som var hensikten, i komprimert og forenklet form. Til hjelp for å komme videre, vil jeg også for jødene sette opp et standardskjema, over hvordan martyrhendingene blir fremstilt. Noen vanskeligheter vil melde seg. Skjemaet vil ikke kunne være opprettet på samme brede grunnlag som de kristnes, det vil heller ikke kunne ha samme gyldighet. Martyrbeskrivelsene Josefus gjør i «Den jødiske krig», er for forskjellige til å la seg presse inn i et snevert, definert skjema. Det virker ikke til at han fulgte noe skjema, selv. Likevel kan det være nyttig for oppgaven, å lage et skjema for ham. Det vil gi en klar sammenligning med de kristne martyrakter, og vanskelighetene med å sette det opp, vil illustrere vanskelighetene jødene hadde med å være konsekvente i martyriets uttrykk.

Forfatterens skjema

⁹² Eusebius (3,10,5). Josefus skriver det selv i *Contra Apionem*. Ref. Frennd 1958, s. 145.

I forbindelse med det kristne skjemaet, førte jeg en argumentasjon over hvorfor mitt skjema avviker fra tradisjonelle skjema forskere kommer opp med.⁹³ Den samme argumentasjonen, vil gjelde også for mitt jødiske skjema. Også her vil jeg være nøyere med skjemaets tilkobling til oppgaven, enn med å forsøke å finne punkter som favner videst mulig. Jeg vil heller at mine poenger skal komme klart frem, enn at skjemaet skal ha noen slags universell gyldighet, for jødiske martyrakter. Det er slik, at selv i et begrenset kildemateriale som «Den jødiske krig», er de jødiske martyraktene nokså sprikende. Jeg er nødt til å være litt lempelig med hvordan punktene skal være oppfylt, for at skjemaet skal fungere. Noen martyrfremstillinger, eller grensetilfeller, må jeg nok også se bort fra. Samlet sett vil skjemaet bli et slags minste felles multiplum over martyrfremstillinger i Josefus, med en viss høyde for fremstillinger gjort også i Makkabeerbøkene. Den samme lempelighet som kan tilpasse Josefus' martyrakter i skjemaet, kan også til en viss grad tilpasse Makkabeermartyrene. Hvordan lempeligheten virker, er enklere å vise når skjemaet er presentert.

Standardmal for jødiske martyrakter

1. Forsikring om at det er ingen vei utenom
2. Dette bekreftes
3. Forsøket på å knytte martyriet opp mot et jødisk ideal
4. Forsikringer om at handlingen var riktig

Jeg vil, som jeg gjorde for de kristne, først forklare meningen med skjemaet, hva punktene skal uttrykke av martyrforståelse. Deretter vil jeg vise med martyraktene til Meïros og Josefos som eksempel, hvordan punktene blir oppfylt, eller hvordan skjemaet ble brukt. Med 'brukt' mener jeg her ikke at Josefus benyttet seg av et slikt skjema mens han skrev, jeg mener hvordan skjemaet kan legges inn under fremstillingen, som en slags disposisjon i ettertid. Martyraktene til Meïros og Josefos, er ikke noe skreddersydd eksempel for hva jeg skal vise. De er både avvikende og uklare på enkelte av punktene. Hensikten med å velge en slik tilsynelatende lite instruktiv martyrakt, er at jeg vil få vist hvordan skjemaet kan bli brukt mer lempelig. Det er lempelig skjemaet må bli brukt, fordi jødene som nevnt ikke var konsekvente i sine martyrfremstillinger. Meïros og Josefos blir med alle sine vanskeligheter, representativ.

⁹³ Eksempel på et slikt skjema er Lamerigts & Van Deun ed. 1995, s. 306f.

Uten at jeg skal foreta en sammenligning med kristne martyrakter allerede nå, vil jeg hevde at det er de samme mekanismer som gjør at jødene forsikrer om at offeret er eneste utvei, som når de kristne forsikrer om martyrens fromhet. Begge deler fungerer som garanti for at martyren ikke har bakenforliggende motiver med handlingen sin. Det er ikke snakk om selvmord, og det er ikke snakk om kalkulerende beregninger om et ærerikt ettermæle. Slike mistanker sømmer seg ikke en fullverdig martyr. Noen ganger kan et forsøk på å bli martyr være en lettvinnt løsning på store og kompliserte problemer, martyr kandidater som blir fordømt, har gjerne sviktet på dette punktet. De ville kanskje vise seg modige ved å ofre livet, men de ville ha vist seg enda modigere hvis de hadde tatt konsekvensene og holdt seg i live. Ikke bare gitt opp og dødd. Et problem er at det er vanskelig å avgjøre om det er de reelle omstendigheter som er umulige, eller om det er forfatteren som gjør dem umulige. Her er det min oppfatning at forfatteren har meget mye han skulle ha sagt. Martyrkandidaten er i stor grad prisgitt forfatterens fremstilling, for om han eller hun skal bli hyllet eller fordømt. En kritisk innstilt leser, vil imidlertid kunne avsløre forfatteren, hvis denne er udyktig og ikke evner å fremstille situasjonen troverdig. Det nytter ikke å skrive at martyr kandidaten ikke hadde noe valg, hvis leseren mellom linjene ser at dette ikke stemmer. Det er mot denne problematikken jeg mener jødene bruker den dobbelte bekreftelsen, eller punkt (1) og (2) i skjemaet. Det foregår noenlunde på følgende måte. Forfatteren skriver først at det ikke var mulig å slippe unna, han skriver det med rene ord, abstrakt om man vil, som en innledning til den nærmere beskrivelse om hvordan situasjonen faktisk var. Her er han konkret. Leseren får selv se av beskrivelsen at den innledende påstanden var riktig, det er ikke mulig å slippe unna. Når leseren har svelget dette, gjør forfatteren et slags forsøk på å la martyrene slippe unna likevel. Det åpner seg en uventet mulighet, som ikke var dekket av beskrivelsen, eller som plutselig oppstår, men det er falsk alarm. Det viser seg at heller ikke dette fluktforsøket lykkes. Dermed er det tilstrekkelig bekreftet at martyren er fanget. Jeg kan skjønne dem som sier at splittelsen av dette punktet er overflødig, det kan godt være. Hovedsaken er at det var meget viktig for jødene å gjøre det helt klart, at martyren ikke hadde mulighet for å unnsnippe. Jeg har splittet punktet opp i to, for virkelig å understreke at dette la jødene vekt på. Kanskje skjønnte de jødiske forfattere at de ikke alltid kunne forvente den velvillighet fra leseren, som de ønsket seg, og utviklet metoder som garanterte for at leseren ble med på at martyren i realiteten ikke hadde noe valg. Problemet henger sammen med at det ikke bare er i Masada, at det er jødene selv som avslutter sitt liv. Jødene hadde behov for å holde tydelige avgrensninger mot selvmord. Livet er hellig, man skal ikke avslutte det, uten å være nødt. Men er man nødt, skal

man avslutte det. Det var helt nødvendig for forfatteren, å få forsikret om at martyren var nødt. Dette var viktigere, enn å få forsikret om at martyren var fortreffelig. I martyraktene til Meïros og Josefus, vil vi få se hvordan punktene blir brukt i en slags overført betydning. Her er ikke forsikringen at de ikke hadde mulighet for å unnslippe, men at de ikke hadde alternativer å unnslippe til. Vi tar dem, når vi har fullført gjennomgangen av skjemaet og punktene (3) og (4).

Punkt (3) er en vanskelighet. Punktet kan sammenlignes med den kristne martyrens særpregede fenomen, men jødene forsøkte ikke i samme grad å knytte martyrene opp til noe fenomen, det var ikke slik de ønsket å bruke martyren. Martyren hadde ikke den samme inspirerende, og motiverende hensikt. I stedet forsøkte jødene å knytte martyrhandlingene opp mot et jødisk ideal, en detalj i den riktige, jødiske måten å leve på. Igjen er det et komplisert og uklart bilde, det holder bare når vi kommer opp til det aller høyeste ideal, alltid til enhver tid å følge Guds vilje. Her er jødene fullstendig kompromissløse, og viser med martyraktene hvilken uendelig konsekvens dette idealet medfører. Ingen handling er stor nok til å tilfredsstille dette kravet. Jødene brukte imidlertid ikke de ulike martyraktene sine, til å finstille detaljene i dette eller andre idealer. Det er et grovt tegnet bilde med bred pensel: Følg Guds vilje.

Vanskelighetene med å finne hva Guds vilje er, blir som vi skal se ikke fullt ut løst i de jødiske martyraktene. De er knapt nok til hjelp. I noen martyrakter hvor det er direkte konflikt mellom situasjonen og ett av Guds uttrykkelige bud, er det selvfølgelig tydelig hva Guds vilje er, men det var det også på forhånd. Der det virkelig kunne trenges finteignede grenser, for eksempel rundt det jødiske frihetsidealet, er det som vi skal se liten hjelp å få i martyraktene. Likevel er det grunnlag for å hevde at martyraktene alltid blir knyttet opp mot et eller flere jødiske ideal. Det er på en måte kriteriet for om martyrakten skal bli husket eller glemt, slik tilknytningen mot et særpreget fenomen var avgjørende for om en kristen martyr skulle få sin martyrakt utførlig beskrevet. Jeg vil komme nærmere inn på dette, i den videre analysen.

Avslutningen av jødiske martyrberetninger, pleier å inneholde en vurdering av forfatteren, om martyren gjorde riktig eller ikke. Dette må ikke forveksles med den kristne forsikringen om seieren. Jødene martyrium er slett ingen seier, det har mer form som en nødvendig konsekvens av en ikke akseptabel situasjon. Forfatteren tar stilling, og avgjør om martyrens vurderinger var riktige. Hvis avgjørelsen ikke trer frem klart gjennom teksten, avslutter han med å skrive det med rene ord. Forskjellen mellom martyrium og selvmord er så gigantisk, at det absolutt ikke må være noen uklarheter rundt hvilken kategori kandidaten havner i. En helt skal ikke forveksles med en skurk. Hele fremstillingen peker frem mot denne

avgjørelsen, og om argumentasjonen er tvetydig, må konklusjonen bli desto klarere. Om argumentasjonen er klar, kan konklusjonen sløyfes. Også dette vil jeg komme nærmere inn på.

Jeg vil nå kort vise hvordan martyraktene til Meïros og Josefus, foregår i forhold til skjemaet. Noen punkter trer klart frem, andre må jenkes litt. Punkt (1) og (2) må sees i overført betydning. Når Jerusalem går tapt, er det nærmest jevngodt med at det ikke finnes noen vei utenom. Livet blir helt umulig når slike katastrofer inntreffer. Å fokusere på dette, vil imidlertid være en mistolkning av mitt skjema. De to første punktene blir som nevnt ikke brukt for å begrense martyrens muligheter til å leve videre, de blir brukt til å forsikre om at martyren gjør en ærlig handling, når han eller i sjeldne tilfeller hun velger martyriet. Det er på denne måten forståelsen kommer til uttrykk, det er dette som er viktig å få frem. Josefus viser at han har kontroll på denne delen av martyrfenomenet, og slenger på en opplysning om at vi i dette tilfellet har med fremtredende menn å gjøre. Fremtredende menn gjør ikke dårlige valg i avgjørende situasjoner. Årsaken til at jeg velger å kalle punktene en forsikring om at det ikke finnes noen vei utenom, er at det er på denne måten de redelige motiver vanligvis kommer til uttrykk. Samtlige større selvmordsaksjoner, i Jotapata, Gamala, Jerusalem og i Masada, har først slike forsikringer,⁹⁴ og vi ser det også til en viss grad i martyrforsøket til Simon. Indirekte kommer det også slik til uttrykk, i martyraktene til Meïros og Josefus. Vi fortsetter gjennomgangen. Tilknytningen mellom martyriet og et jødisk ideal, er gjort meget klar. Svikter man Gud, kan alt være det samme. Her har de åpenbart sviktet, hvordan skulle ellers tempelet kunne være i flammer? Martyrene tar konsekvensen av dette, de stiller ingen spørsmål ved Guds beslutning, de innrømmer fullt ut sin synd, og velger å følge Gud helt til det siste. Uten å tenke mer over saken, kaster de seg i flammene. Denne betingelsesløse lydigheten, ønsket Josefus å formidle. Her har han truffet noe av martyriets potensiale, på en meget klar og instruktiv måte. Gjennom martyrakten, får han vist noe av konsekvensen med å være jøde. Man er underlagt Gud i ett og alt. Når Guds hus brenner, er ingen handling alvorlig nok, til å understreke alvorret. I denne korte martyrakten, forekommer ingen bekreftelse i klartekst på at

⁹⁴ Eksempler fra Jotapata finnes i (3,7,33) og (3,8), sistnevnte er med Josefus i en sentral rolle. Gamalamartyrene, eller ditto selvmordere, finnes i (4,1,10). Her gjør Josefus ingen forsøk på å glorifisere de døde. Det er ren, skjær frykt som driver dem, akkurat som når man hopper ut av et brennende hus, og foretrekker døden i asfalten, fremfor flammene. Jerusalem har flere eksempler på oppofringer, i nederlagets stund. Spesielt er selvmordene i (4,5,1), hvor det er Zelotene og Idumaiene som angriper, med sin «naturlige blodtørst» og «demoraliseret av uvejret». Her har Josefus setningen: «ved på denne måte at begå selvmord fik de efter min mening en verre skæbne end den, de flygtede for.» Josefus anerkjenner altså ikke disse som helter, selv om situasjonen langt på vei virker til å være den samme som de øvrige selvmords/martyr-aksjonene. Skillet er at disse utsetter selvmordet til situasjonen er helt akutt, mens de største og mest kjente heltene, i Jotapata og

Meiros og Josefus gjorde det riktige. Josefus pleier som regel å gjøre denne bekreftelsen underforstått, og gjør det også her. Det er hva jeg var inne på, argumentasjonsoppbyggelsen er så solid at konklusjonen blir sløyfet. Filosofien i verket som helhet, peker slik mot hva disse martyrene er et bilde på, at man skal være bra ukonsentrert for å gå glipp av det. Når Josefus i tillegg garanterer for at dette er fremtredende menn, er det også klart at de har gjort det riktige. Vi ser at vi med noen enkle grep, får tilpasset en jødisk martyrakt inn i standardmalen. Det gjelder selv om martyrakten er meget kort.

Skjemaet og forklaringen av det, skulle nå være satt på plass. Det er viktig å huske at den inkonsekvente bruken av det, kanskje mer enn skjemaet selv illustrerer den jødiske martyrforståelsen. Det sentrale punkt er punkt (3), det er her den jødiske martyrforståelsen kommer til uttrykk mest signifikant. Det er også dette punktet som er mest originalt, sammenlignet med andre forskeres skjemaer. En oppgave for meg i den videre analysen, er å vise hvordan jødene mer knytter martyrer opp til ideal, enn bruker dem i inspirerende og motiverende øyemed. Dette må jeg vise, samtidig som jeg holder styr på inkonsekvensen og uklarhetene jeg mener jødiske martyrfremstillinger i større grad enn kristne er fylt av.

Analyse

Som den erfarne skribent han er, følger Josefus en klar plan i verket sitt. Oppsettet av historien er nøye forbundet med hva han vil ha frem med den. Vi skal se at han behersker teknikken med å forsterke hovedideene med verket sitt, dem er han klar på. Han lar ingen anledning gå fra seg, hvor han ytterligere kan understreke dem. Når vi ser nærmere på hvordan han bruker martyrene, i historien, blir bildet imidlertid mer uklart. Der er det krefter som trekker i forskjellig retning. Årsakene til dette kan naturligvis være mange, men det kan vi ikke finne ut av, uten å sette oss inn i dem, og i historien. Jeg begynner med hvordan Josefus tegner opp rammene for martyraktene som skal foregå, deretter tar jeg de to delene av Eleasaros tale, hver for seg. Til slutt holder jeg martyrakten til Simon, sønn av Saul, opp mot Masadamartyrene, og forsøker med det å fylle ut analysen, med eksempler fra andre martyrakter.

1. Rammen settes

Josefus kjenner hele historien til endes, når han skriver sitt verk. Han vet hvordan det går, og kan legge beretningen deretter, for å få frem de effektene han ønsker. Som den dyktige skribent

særlig Masada, har motet og styrken til å ta konsekvensene av hva som kommer til å skje, før det skjer. Fellestrekk er uansett, at det ikke finnes noen vei utenom.

han er, skulle han kunne klare å bygge opp en patriotisk fremstilling, som likevel holder et troverdig skinn av nøytralitet. Han klarer for eksempel i forbindelse med sine egne kamper i Jotapata, å skape i teksten et jødisk folk med fantastisk mot og kampvilje, som holder den overlegne romerhæren fra livet lenger enn man skulle trodd det var mulig. Her er alt jødene foretar seg utslag av briljant militært lederskap (av ham selv), og et umenneskelig heltemot. Også jødene i Masada kunne ha blitt fremstilt som helter. De står også ovenfor overmakten, de kjemper også for friheten mot myndigheter som vil holde kontrollen over dem, de gir seg heller ikke. Det er mange muligheter, og de har sannhet i seg alle i hop. Josefus velger imidlertid å tegne et annet bilde av Eleasaros og mennene hans. Han følger linjen han begynte med ganske nøyaktig i det han selv overgav seg til romerne, fra da av blir de jødiske motstandere straks mer slyngelaktige. I forbindelse med kampene om Jerusalem, har Josefus følgende betraktninger som godt illustrerer flere sider av hans syn og måte å fremstille tingene på:

Jeg kan her ikke afholde meg fra at uttale, hvad smerten byder mig at sige. Hvis romerne havde tøvet med at straffe disse forbryderiske mennesker, så tror jeg, at jorden ville have åbnet sig og opslugt byen, eller den ville være blevet skyllet bort af en flodbølge, eller også ville den som Sodoma være blevet rammet af lynet. For den har fostret en slægt, som var langt ugudeligere end de mennesker, som måtte lide dette. Det var ved disse menneskers vanvidd, at hele folket blev draget med inn i undergangen.⁹⁵

Disse tankene tar han med seg også når han skal skrive om Eleasaros. Flere steder i verket, skriver Josefus at de jødiske opprørere er verre fiender mot jødedommen, enn romerne er.⁹⁶ Eleasaros og hans menn, får også et slikt skussmål. Disse er ikke bare fiender i overført betydning, men direkte fiender, fordi de angriper de jøder som har valgt å innordne seg under romerne. Josefus har selv innordnet seg under romerne, og han levner ingen tvil om at han med det har gjort riktig. Romerne skal vinne denne krigen, det er Guds vilje, helt fra begynnelsen av. Det står uttrykt eller underforstått flere steder i verket.⁹⁷ Det er ikke overraskende at han mener jøder med en annen oppfatning, som attpåtil angriper og bruker vold mot jøder som ham selv, det må være slette jøder. Som forfatter har Josefus makten, og kan gjøre hva han vil med Eleasaros' motiver. Slik blir argumentet om at Eleasaros kjemper for jødernes frihet, og derfor blir fiende av enhver som undertrykker friheten eller godtar ufriheten, fremstilt:

⁹⁵ Josefus (5,13,6). Foranledningen er at en Josefus og hans menn nøler ikke med å ta i bruk tempelet og tempelskattene. De smelter om gullet, og drikker av den hellige vin. Dette illustrerer for forfatteren Josefus hva slags mennesker som nå styrer jødene, og hvor fortjent Jerusalems fall til slutt er.

⁹⁶ Eksempler er Josefus (4,3,2ff), (5,6,2) og (5,12,4). Det finnes flere, det er et tema som går igjen.

⁹⁷ Eksempler er Josefus (2,16,4), (4,1,10) og (6,5,3). Her også finnes flere og like tydelige eksempler.

I virkeligheten var dette dog blot et påskud, som blev fremført af dem for at dække over deres brutalitet og rovbegærlighed, som det tydeligt nok fremgik af deres optræden. For de mennesker, som havde sluttet sig til dem i opstanden og som stod ved deres side i kampen mot romerne, blev gjenstand for endnu større grusomheder fra deres side, og når det så blev dokumentert, at det kun var et løgnagtigt påskud, tyranniserede de blot endnu mere de mennesker, der i retfærdigt selvforsvar fordømte deres ondskab.⁹⁸

Vi må merke oss at det ikke nødvendigvis er mennene selv, som gjør slike dårlige handlinger, det er Josefus som tolker dem dårlige, og fremstiller dem dårlige. I hvert fall gjør han ikke noe synlig forsøk på å finne en positiv legitimering for handlingene. Sikariene har ingen forsvarsadvokat i Josefus. Riktignok kan dette skyldes at disse folkene virkelig var så grusomme som Josefus vil ha det til, og at han som var midt oppi det måtte fremstille dem grusomme, slik vi i dag selvfølgelig fremstiller Ceasescu, Milosevic og Saddam Hussein, som fryktelige mennesker. Nå er det bare det at Josefus går over alle grenser i sin sverting av disse siste, opprørske jødene. Han bruker all sin kløkt og hele sitt fremstillingstalent, for å skape et inntrykk av at vi her har å gjøre med omtrent det verste avskum menneskeheten har frembrakt. Alt må antas å være for å underbygge argumentasjonen, om at dette er dårlige mennesker som Gud må straffe. Josefus' egen avrunding av presentasjonen, peker i samme retning:

Under alle omstendigheder fik de den skæbne, de fortjente, da Gud lod dem alle få deres retfærdige straf. For enhver form for pinsel, som den menneskelige natur kan udsættes for, måtte de tåle lige til deres livs sidste øjeblik (...) Og alligevel kunne man måske sige, at de led mindre, end de efter deres forbrydelser havde fortjent, for en retfærdig afstraffelse af dem kan man egentlig slet ikke forestille sig.⁹⁹

Vi har altså en enorm forskjell mellom disse martyrene, og martyrene i Lyon. Her i Masada, er det bødlene som står for rettferdigheten, martyren er skurken. Josefus vil ha oss til å sympatisere med romerne, og det skal ganske mye vrangvillig, vitenskapelig, kritisk tenkning, for å la være å gjøre det. Å ta dette til inntekt for noen som helst martyrforståelse, blir imidlertid urimelig. Martyrene spiller tross alt en underordnet rolle i hva Josefus her vil formidle. Hvis det var om Masadamartyrene alene, Josefus skulle skrive, så ville han nok ha fremstilt det annerledes. Slik det nå er, har Josefus så mange blandete motivasjoner for å skrive som han gjør, at en direkte sammenligning med Lyonforfatteren blir uriktig. Vi må vente med

⁹⁸ Josefus (7,8,1)

⁹⁹ Josefus (7,8,1)

denne sammenligningen, til vi har en større helhet i Josefus' fremstilling. Foreløpig må vi bare merke oss de løsningene han velger, og ha dette med i betraktningen når vi skal foreta de samlede konklusjoner.

Etter å ha gjort sine presentasjoner over Eleasaros og sikariene hans, går Josefus over i å beskrive romerlederen Silva, og hans forberedelser til beleiringen. Dette har i første rekke en dramatisk funksjon, og er ikke direkte med i martyroppbyggelsen. Greit forteller Josefus at Silva besetter området rundt, og isolerer festningen. Josefus understreker med dette, at flukt er umulig. Det bygges opp til kamp. Festningen på Masada, blir gitt en meget grundig beskrivelse, før kampen settes i gang. Selv om det er vanlig å presentere hærstyrkene og festningsanleggene, før kampene settes i gang, har Josefus her et tydelig ønske om å overbevise leseren om at akkurat denne festningen er spesielt uinntagelig. Alle jødiske festningsanlegg Josefus har tatt for seg, har på forhånd vært uinntagelige. Masada overgår dem alle. De naturlige forutsetningene for den uinntagelige festningen, der den ligger på toppen av den meget bratte klippeblokken, er forsterket av menneskehånd. Først bygget ypperstepresten Jonathan et anlegg på toppen av klippen, siden ble det utbedret ytterligere av kong Herodes. Josefus beskriver hvordan det ble gjort, og man får virkelig det inntrykk at denne festningen er det umulig å erobre. Av alle festningsanlegg som er beskrevet i Josefus, er det ingen tvil om at Masada er det beste. Der er overflod av mat, frukt og vin, jødene i Masada kan holde en beleiring ut i årevis. Våpen var det også nok av, alt som trengtes var der. Josefus har en klar motivasjon om å fremstille jødernes forsvarsmuligheter som overveldende. Når vi tenker på hvilket besvær romerne hadde med å erobre de tilsynelatende svakere anleggene i Jerusalem og Jotapata, kan det være vanskelig å forestille seg hvordan de skal klare å erobre Masada. Det kommer derfor som en overraskelse på leseren, at romerne lykkes med første forsøk.

Hva Josefus vil oppnå med dette, henger sammen med en av hovedlinjene i verket. Jødernes fall og nederlag i den jødiske krig, har sin guddommelige årsak. De blir straffet for sine synder, Gud har mistet tålmodigheten med dem. Romerne er middelet Gud bruker for å gjennomføre sin plan. Derfor blir gang på gang gjennom verket jødernes forbrytelser fremstilt som verre enn romernes. Derfor blir Masada fremstilt som uovervinnelig, fordi den da når den likevel lar seg erobre, må ha møtt guddommelig motstand. Derfor blir også seieren fremstilt som meget enkel og hurtig. Romerne forsøker å tenne på festningsanlegget, som nå plutselig uten at det er nevnt på forhånd, består av tre, men opplever til sin store skrekk at vinden blåser i feil retning, mot nord, slik at flammene går mot dem. Denne tilsynelatende medgangen for jødene, går snart over.

Da sprang vinden pludselig om til syd som ved en guddommelig indgriben og blæste med fuld styrke i den modsatte retning, så at den førte ilden med sig og slyngede den mod muren, og så stod alt allerede i lys lue fra øverst til nederst.¹⁰⁰

Mer står ikke om kampen. Når Eleasaros ser flammene, vinden som snur, og det hele, skjønner han at forsvarsverkene vil rase, og at noen annen redning ikke vil være mulig. Han bestemmer seg for det kollektive selvmord. Josefus har nå bygget opp spenningen, og gjort klar for Eleasaros' tale. Vi har fått det klare inntrykk av hvem som er skurkene og heltene, vi har sett hvem som får Guds hjelp og hvem som skal straffes, i alt er det Eleasaros som representerer det negative. Han har både forfatteren og Gud mot seg, han har ingen sjanse. Herfra skal han holde en tale og gjennomføre en handling, som forvandler ham til en helt. Josefus skal fremstille ham og hans menn, som martyrer og eksempler til etterfølgelse. De skal gjøre det riktige, og inspirere andre til å gjøre det riktige, de skal representere et ideal, og de skal bringe stolthet, ære og verdighet til sitt folk, jødene. Vi skal se hvordan det blir gjort.

2. Eleasaros' tale I - Vi skal bli martyrer

Mine tapre kammerater! Vi har for længe siden besluttet, at vi hverken vil tjene romerne eller nogen anden, men kun Gud; for han alene er den sande og retfærdige herre over menneskene. Nu er det tidspunkt kommet, som befaler os at bekrefte denne beslutning ved vore handlinger.¹⁰¹

Slik begynner Eleasaros sin tale, rett på sak. Dette er den jødiske martyrforståelsen konsentrert i et nøtteskall, slik den kommer til uttrykk i Josefus. Jødene skal følge Gud alene. Guds planer er uransakelige, de skal det ikke stilles spørsmål ved. Hva Gud krever, skal den gode jøde oppfylle. Uansett hva kravet er, og hvor urimelig det ser ut til å være. Kravet er aldri urimelig, det er bare ikke mennesket gitt å forstå det. Denne holdningen må vel kunne kalles fullt ut integrert i den jødiske mentalitet, ingen jøde ville kunne komme med de samme betraktninger som jeg her har gjort. Bare tanken på at Gud skulle kreve noe urimelig, er forkastelig. Derfor må også den gode jøde ta livet av seg, når Gud befaler ham det. Problemet er bare å vite, når befalingen er gitt av Gud, og når den er gitt av en eller annen som misforstår situasjonen. Slike spørsmål er uhyre viktige for jødene motivasjon for martyriet, det er ikke fullt så viktig for

¹⁰⁰ Josefus (7,8,5)

hvordan fullførte martyrgjerninger ble utnyttet. Vanligvis blir den jødiske martyrfremstillingen gjort av en forfatter som glatt opphøyer seg selv til Guds talerør, og som har den fulle oversikt hva som er Guds plan og menneskets misforståelser. Josefus faller selvsagt inn i en slik kategori, han er nærmest prototypen. Det betyr at vi når vi går gjennom det følgende, må ha i tankene at vi har å gjøre med en forfatter som vil ha frem det ideal at man skal følge Gud i ett og alt, samtidig som han selv i verket sitt, har enerett på å forstå hva Gud vil. Hva vi skal være på jakt etter, er om vi kan få fatt i finere detaljer om hvordan martyren skal formidle idealet, og også hvilke virkemidler idealene blir formidlet med. Er det inspirerende, skremmende, instruerende, eller hva er det?

Hvis vi fokuserer på Josefus' oppsett av rammene rundt denne martyrakten, eller denne talen, ser vi at punkt (1) og (2) i skjemaet er oppfylt forbilledlig. Jødene er fanget og kan ikke slippe unna. Hvis vi imidlertid ser på hensikten med disse to punktene, og bruker Eleasaros tale som utgangspunkt, ser vi at bildet blir en tanke rotete. Talen går ut på å overbevise tilhørerne om at det er Guds vilje at de skal dø. Det er motivasjonen for martyriet, som blir diskutert. Martyrene selv, er i dette tilfellet viljeløse, det er ikke først og fremst dem som skal overbevises. Det er leseren. Denne vinklingen på martyriet, hvor argumentasjonen blir det sentrale, gjør at også martyrens utnyttelsesområder må bli annerledes. Der den kristne martyren i første rekke hadde en motiverende funksjon, kan den jødiske vel så gjerne sies å ha en oppdragende. Dette har også innvirkning på hvordan martyren skal fremstilles. Når martyren skal virke oppdragende, er det ikke det urettferdige i dommen, som er det sentrale og skal forsterkes. Forfatteren må heller finne den sentrale informasjonen, og sette den frem i et lys som formidler det videre til leseren. Hvis det ikke lar seg gjøre i martyrbegivenheten som den er, må enkelte smådetaljer konstrueres. Fremstillingen må få klart frem at martyren tar konsekvensene av sin lærdom, og at disse konsekvensene er de riktige. Martyrene i Masada er brukt mer for å illustrere den jødiske filosofi, enn til å sette mot og inspirasjon i dem som skal høre om dem, selv om begge deler er tilfelle. Kanskje. Hvis vi forsøker å følge denne teorien, og sette den på prøve, ser vi at Josefus heller ikke her klarer å benytte seg av de forsterkningsmuligheter som finnes. Jeg skal for den første delen av talen, vise det med tre eksempler. Først et eksempel som klart får frem hvordan Josefus går glipp av forsterkende effekter, dernest et eksempel som går på Guds vilje med hendelsene, og Eleasaros rolle i å formidle denne viljen. Til sist vil jeg ta for meg et eksempel som undersøker om jødene var så

¹⁰¹ Josefus (7,8,6)

kompromissløse i stolthet og frihet, som de selv vil ha det til. Først altså, undersøkelse av forsterkningen.

Skulle vi virkelig som de eneste af hele det jødiske folk håbe på at kunne overleve og bevare vor frihed, som om vi stod skyldfri over for Gud og ikke hadde del i nogen uret?¹⁰²

Denne setningen kunne blitt forsterket, hvis det virkelig var slik at Eleasaros og hans menn ikke hadde del i noen uret. Men Josefus har igjen og igjen fremhevet at Eleasaros og hans menn var dårlige mennesker, en skam for jødene. De har absolutt skyld i uretten som rammer både dem og resten av det jødiske folk. Riktignok klarer Eleasaros til slutt å innse dette selv, men det er ikke så sterkt å innse at staldøren burde være igjen, når hesten er vekk. Eller et nærmere bilde: Det er sterkere når Paulus sier «Se i nåde til meg, syndige menneske», enn hvis Judas skulle ha sagt det samme. Slik Josefus har presentert argumentet, får han frem hva han mener, at ingen er skyldfri over for Gud, men det er ikke klart og rent, fordi alle visste på forhånd at Eleasaros ikke var skyldfri. Noen dumrianer vil sikkert gå glipp av hovedhensikten med sitatet, og stoppe å tenke når de har funnet ut at Eleasaros endelig innrømte at han var en tosk. Det eneste Josefus hadde behovd å gjøre for å unngå denne uklarheten, var å unngå nedrakkingen av Eleasaros i forkant av martyrakten. Vi skal imidlertid være forsiktige med å koble dette direkte til martyrforståelsen. Det kan være andre grunner for at Eleasaros måtte bli fremstilt som et dårlig menneske. Kanskje måtte Josefus for den romerske øvrighets skyld sverte opprørerne, så ingen kom i tvil hvilken side Josefus var på. Det kan også være at Eleasaros som sagt virkelig fortjente slyngelstempelet, og det kan være grunner det ikke er mulig for oss å spekulere oss frem til. Vi kan bare se hva som står, og det som står svekker den jødiske utnyttelsen av martyren. Josefus lar andre hensyn gå foran det å utnytte martyrene fullt ut.

Argumentasjonen ovenfor var kanskje litt søkt, fordi lærdommen sitatet formidlet, ikke var en del av det sentrale budskapet Josefus hadde med martyrene i Masada. Det sentrale budskap er at man skal følge Guds vilje, og det avgjørende punkt, er å få greie på hva denne viljen er. Det er derfor nødvendig for Eleasaros, eller for Josefus, å argumentere overbevisende om at det for martyrene i Masada, var Guds vilje at de skulle dø. Vi skal se at Josefus her holder noe bedre kontroll over hva han formidler, men at det ikke skjer uten komplikasjoner.

For ikke engang det, at vor fæstning er uindtagelig, har kunnet redde os, og skønt vi har overflod af levnedsmidler, mængder af våben og mere end nok af alt andet nødvendigt, så har dog tydeligt nok Gud selv berøvet os alt håb om frelse.¹⁰³

Her høster Josefus fruktene av arbeidet med å sette opp en skikkelig ramme rundt martyraktene. Eleasaros sier med rene ord hva vi også har vist, her har Gud virkelig fått understreket hvem som bestemmer hva som skal skje. Med dette legitimerer Eleasaros egentlig Josefus' fremstilling av rammen rundt hendelsene. Vi får forklaringen for hvorfor Josefus gjorde et så stort poeng av at festningen er uinntagelig. Mirakelet at denne festningen ble nedlagt så fort, får også sin forklaring. Det kan ikke være andre enn Gud som står bak. Her behersker Josefus klarheten og forsterkningen, slik som de kristne gjorde. Alt peker opp mot det samme. Tilsynelatende. For hva er Eleasaros rolle opp i alt dette? Eleasaros fremstår som en god jøde. Han følger Guds vilje, han innser sine feil, det er nesten så man kan glemme den tidligere svertingen. Man tar seg i å lure om Eleasaros var et så dårlig menneske likevel? Kanskje tok han oppriktig feil og trodde virkelig på sine ugjerninger? Kanskje var det en naturlig konsekvens av den uforsonlige innstillingen til romerne, at han også la jødene som levde under dem, for hat? I så fall var ikke hans motiver for plyndringen av disse jødene, så ille som de hittil er fremstilt. Hvis han virkelig kjempet for jødedommen hele tiden, så må helhetsinntrykket av ham til slutt bli positivt. Han tok feil til å begynne med, men skjønte det siden selv, og tok de rette konsekvenser når han skjønte det. Hva Josefus vil fortelle med dette, er ikke lett å bli klok på. «Det er aldri for sent å snu», ligger ikke for den jødiske tro, her skal man velge riktig hele veien. Dessverre for Josefus, ser det ut som om bildet blir uklart på ny. At han har fremstilt en jøde som går gjennom en renselsesprosess, er en altfor søkt argumentasjon. Det er ingen vesentlige opplevelser som gjør at Eleasaros endrer karakter, bortsett fra at han ser prosjektet sitt blir mislykket. Han skal dø, men hadde han fått leve videre, er det ingenting som tyder på at han ikke ville ha fortsatt som før. Mindre søkt, men like spekulativt, er argumentet om at Josefus har brukt det literære knepet å skape en hovedperson man aldri blir ferdig med å diskutere. Skal man ha sine synspunkter formidlet, er det ingenting som er bedre enn å få dem diskutert. For Eleasaros er det nok å diskutere. Om dette var Josefus' hensikt, er nok en gang noe vi aldri kan få rede på. Vi står igjen med mange moment som peker og forsterker i samme retning, dette er Guds vilje, men det er en uryddighet

¹⁰² Josefus (7,8,6)

¹⁰³ Josefus (7,8,6)

i funksjonen til historiens hovedperson, og det er en snikende anelse om at denne uryddigheten er ufrivillig.

Det siste målepunktet er kompromissløshet i kravene, det jødiske folket er stolt og fritt. Her bommer ikke jødene. Når kravene først er definert, er det aldri tvil om hva man skal gjøre med dem. De skal følges. Uttrykket er aggressivt og militant, det er ikke ydmyke martyrer vi har med å gjøre her. Det jødiske stolthetsidealet, holder like til det siste. Jødene viker ikke en tomme lenger enn nødvendig.

Kun levnetsmidlerne vil vi lade tilbake, for de vil etter vor død vidne om, at det ikke var hungersnød, vi bukkede under for, men at vi saaledes som vi lige fra begynnelsen havde besluttet, foretrak døden frem for trældom.¹⁰⁴

Vi ser at de er nøye med å understreke at det ikke var hungersnød som tok livet av dem. Det er deres egen vilje, det skal romerne og hele verden forstå. Dette er et jødisk ideal. Igjen ser vi at Eleasaros knapt er til å kjenne igjen, fra den tidligere presentasjonen. Han er rett og slett konsekvent. Det er ikke lenger tvil, om hvor Josefus' sympati ligger. Bildet er klart og rent - døden foran trelldom. Vi må sammenligne denne episoden, med resten av verket, for å finne inkonsekvensen. Man trenger ikke se lenger, enn til den lignende situasjonen i Jotapata. Der blir det argumentert med at overgivelse til romerne, ikke representerer trelldom. Denne motsatte argumentasjonen rokker imidlertid ikke med synet martyren skal formidle, de jødiske krav er viktigere enn livet. Hvis alternativene virkelig er døden eller trelldom, er det riktig av jødene å velge døden. Spørsmålet blir bare når livet innebærer trelldom det ikke er mulig å motkjempe. Josefus har for martyrene sine lukket igjen muligheten for flukt, martyrene i Masada har virkelig valget mellom døden og trelldom. Under tvil kan vi konkludere med at Josefus har greid å gjøre dette klart. Hva som er klinkende klart, er at jødene skal være kompromissløse når saken først er avgjort. Da skal man velge det riktige, Guds vei, og man skal vise verden at man gjør det.

Gjennomgangen av første del av talen, innebærer to korte konklusjoner. Jødene skal utføre Guds vilje, men de velger selv om de vil gå med på det. Konsekvensen ved ikke å gå med på det, er katastrofal. Det har Eleasaros innsett, han har fortsatt kampen etter at krigen var tapt, nå ser han det var galt. Konsekvensene er fryktelige, men han er villig til å ta dem. Soldatene hans er av helt underordnet betydning, de er knapt verdt å nevne. Det eneste de har

¹⁰⁴ Josefus (7,8,6)

å gjøre, er å sørge for at Eleasaros' argumenter kommer klart frem. Josefus har gjort dem uenige, men kommer i del to av talen, til å velge det nøyaktig riktige tidspunkt for å gjøre dem enige igjen. Deres funksjon er retorisk. Etter å ha presentert andre del av talen, vil jeg komme med fyldigere konklusjoner.

3. Eleasaros tale II - Vi frykter ikke døden

Hvor har jeg dog taget feil, når jeg troede at have tapre mænd ved min side i kampen for frihed, mænd som var besluttede på at leve med ære eller at dø. Men I adskiller jer jo ikke spor fra alle andre mennesker i tappered og heltemod, I som er bange for døden, skønt den vil befri jer fra de aller største ulykker; i denne sag burde I hverken tøve et øjeblik eller vente på råd fra andre.¹⁰⁵

Eleasaros følger nå opp med noen filosofiske betraktninger. Argumentasjonen går på at det er livet som er ulykken, døden en vinning. Dette er riper i lakken, for martyren som formidler av jødiske ideal. Disse argumentene er direkte situasjonsbestemt, Eleasaros vil ganske enkelt at jødene skal ta livet av seg, og bruker de argumentene som trengs. Tyngden i argumentasjonen, retter seg mot tilhørernes frykt for døden. Han trekker inn både søvnen, og indisk filosofi, som verken han eller Josefus neppe kan ha særlig greie på, og bruker dette som eksempel på hvor fordelaktig døden kan være i forhold til livet. Han kommer inn på gresk filosofi, som uttrykker lite annet enn at Josefus er belest. Hvis det er dette denne delen av talen bunner i, må vi kunne si at Josefus behandler martyrene sine rimelig nonchalant. I hvert fall tatt i betraktning, at han styrer både taler og tilhørere, og har full kontroll over når martyriet skal iverksettes. Det eneste argumentet til forsvar for Josefus, er at han vil overbevise også kritiske lesere, og til dette trenger hjelp fra gresk filosofi, men da vil han likevel forkludre overleveringen av de jødiske ideal. Jeg skal vise hva jeg her har sagt. Eleasaros blir nå meget krass, nærmest aggressiv, i sin uforsonlighet mot dem som kan tenkes å la være å følge hva situasjonen krever av dem.

Et av de jødiske idealene argumentasjonen indirekte formidler, er mot. Det er imidlertid brukt negativt. Det er ikke slik at Eleasaros berømmer den mann for mot, som velger å følge ham, han beskylder den mann for feighet, som ikke tør å gjøre det. Ingen god jøde vil ha en slik merkelapp hengende ved seg, ingen vil kalles feig. Dette gjelder både for martyrene i Masada, og for tilhørerne, og det kommer nådeløst til uttrykk:

¹⁰⁵ Josefus (7,8,7)

Burde vi så ikke skamme os over at stå tilbake for inderne og ved vor mangel på mod på den skændigste måde vanære vore fædrene love, som ellers alle andre mennesker misunder os?¹⁰⁶

Denne er sviende for den gode jøde. Her er ikke stort å velge mellom. Kanskje kan kraften i argumentasjonen, også brukes til å overbevise leseren? Han vil vel heller ikke være dårligere enn noen inder? Det er eksemplifisert at kravene er ufravikelige, man skal ganske enkelt ha det nødvendige mot, og ikke forvente noen medlidenhet om man mangler det. Her er ikke snakk om trøst. Motivasjonen skjer ved hjelp av frykt og skam. Det er en skam, en skjensel mot de ærverdige forfedre, et hån mot de jødiske verdier, å ikke tørre gjøre som man blir pålagt. At argumentasjonen i talen spiller på frykt og skam, gjør at også formidlingen til leseren, skjer ved hjelp av frykt og skam. Hva som står under, må for enhver pris unngås. Det skjønner til slutt Eleasaros menn, og det skal også leseren skjønne.

Ulykkelige gamle mænd sidder nu ved askebunkerne ved tempelet, og nogle få kvinder må nu vente den skændigste voldshandling fra fjendernes side. Hvem af os, der virkelig betænker alt dette, vil kunne tåle solens lys, selv om han kunne leve et liv uden fare? Hvem er en sådan fjende av sit fædreland, hvem er så fej, hvem klynger sig så sterkt til livet, at han ikke angrer, at han endnu i dag er i live?¹⁰⁷

Dette er spesielt. Det er nyanser som går ut over følelsen av frykt og skam. En ekte jøde må føle ulykkene så sterkt, at han ikke burde klare å holde seg i live. Man burde så og si lengte etter døden. Enhver som tar ulykkene inn over seg, må ønske dette. Sitatet formidler en helt intens håpløshet. Jødene har ingen alternativ, hvis de fortsatt vil holde på sine idealer. Og idealene er man nødt til å holde på. Ved siden av dette er en klar erkjennelse av at de jødiske menn har sviktet. For de gamle og kvinnene venter det verste av ulykker. Dette skal ikke være mulig å holde ut. Der det tidligere, gjennom hele verket, og i oppbyggelsen av denne martyrakten, har vært liten tvil om at de siste jødene burde overgi seg og ta sin straff, er situasjonen nå vridd til at de ikke har andre alternativ enn å ta livet av seg. Kraften i argumentasjonen er så sterk, at Eleasaros innenfor rammene av hva som foregår, faktisk får rett. Han velger sitt ideal, et ideal som kan forsvares innenfor jødisk ideologi, og forfølger det, like til det aller siste. Han misforsto kanskje til å begynne med, men situasjonen som han har tegnet den, er ikke mulig å misforstå. I bunnen av Eleasaros ligger den jødiske natur. Den er

¹⁰⁶ Josefus (7,8,7)

¹⁰⁷ Josefus (7,8,7)

der, og den trenger seg frem. Den skal enhver jøde være stolt av, den er unik og uovervinnelig. I gløden som eksisterer, avsluttes talen som den begynte, og runder opp innholdet.

Lad os dø, før vi bliver vore fjenders slaver. Lad os forlate livet som frie mænd sammen med vore børn og vore hustruer. Det er, hvad vore lover befaler os; det er hvad vore hustruer og børn bønfaller os om. Det er Gud selv, der har pålagt os dette, medens romerne ønsker det modsatte; (...) Lad os da skynde os, og i stedet for den fryd ved at pågripe os, som de håber på, vil vi da efterlade dem forfærdelse ved vor død og beundring for vort mod.¹⁰⁸

Det er ingen tvil om at det er kraft i denne talen. Det er mulig å forestille seg hvordan man når man hører slikt, sammen med andre, oppglødd og rede til alt, kan bli med i hysteriet eller hva det skal kalles, og begå selvmordet. Vi har i nyere tid kollektive selvmord, med langt mer tvilsom begrunnelse. Hva vi ikke fullt ut har fått forklart, er hvordan talen og gjerningen ikke bare skaper forståelse for handlingen, men også beundring. Det er ikke sikkert dette er nødvendig å forklare. Josefus skildrer meget godt, hvordan romerne kommer inn, beredt til kamp, og forferdes over at alt er øde og stille. Men ingenting er ødelagt. Og når han forestiller seg og skildrer hvordan jødene drepte hverandre, skjønne man at det aldri kan være enkelt å stikke sverdet inn i venner og familie, om begrunnelsen er aldri så god. Det kreves mot for å gjøre det. Og mot var noe av det jødene ville bli beundret for. Mot, standhaftighet og lengsel etter frihet. I slutten av martyrakten står det hele klart, men som vi har sett ble det benyttet en rotete vei for å komme dit.

Når dette er sagt, må jeg rydde lite grann opp i hva jeg har sagt om jødiske martyrs formidling av ideal og motivasjon. Det er ikke rart at jødene har brukt Masadamartyrene som inspirasjonskilde, det er klart det er kraft i hva som her hendte. I den videre gjenfortelling, hvor man neppe er så nøye med all slags detaljer, er det opprørernes brutalitet som forsvinner først, og man står igjen med dette frihetselskende folk som heller ikke på det siste ville gi seg. Josefus utnyttet ikke dette maksimalt, men vi ser likevel at historien hadde en klart påviselig virkning. En virkning man ikke så lett kan si er vitenskapelige spekulasjoner, men en virkning man meget lett kan sette seg inn i å forstå. Tenk bare på hvordan våre uklare forestillinger om vikingene, fortsatt kan inspirere oss nordmenn når det røyner på. Det kan nesten synes som om Josefus i begynnelsen av martyrhistorien ville presentere et jødisk ideal, men til slutt oppdaget at her fantes motiverende muligheter også, og benyttet seg av dette.

¹⁰⁸ Josefus (7,8,7)

4. Masadamartyrene i forhold til andre martyrakter i Josefus

Det er et problem at martyrene i Masada har så mange spesielle forhold ved seg, at de egentlig blir usammenlignbare med andre martyrakter. Vi har måttet skjære bort en del informasjon, og avrundet en annen, for å komme til våre konklusjoner. Jeg har hele tiden forsøkt å gjøre rede for når jeg har sett bort fra forhold som burde være med i betraktningen, men som ville ha komplisert oppgaven ut over formatet. Det må være forsvarlig. Jeg vil for å få en pekepinn på hvor gyldige konklusjonene er, prøve dem forsiktig mot martyrakten til Simon, sønn av Saul.

Simons martyrium inneholder en del paralleller til Masadamartyrene. Det gjør det enklere for oss å komme til de sentrale poenger. Hendelsesforløpet står i den jødiske tabellen. Diskusjonen vil være kjapp og forenklet, ment som et supplement, og kun kunne fungere når den står i forhold til hva jeg hittil har kommet frem til.

Nu får jeg den rettfærdige straff for det, jeg har gjort, da jeg kæmpede på jeres side. Dengang troede vi jøder, at vi kun ved drab på stammefrønder kunne bevise vor troskab mod jer. (...) Lad os derfor dø for vår egen hånd, ramt af forbandelsen; for det er ikke ret, at vi dør for fjendernes. Det skal for mig både være en fortjent straff for min forbrydelse og et vidnesbyrd om min taperhed, idet ingen af fjenderne vil kunne prale af at have dræbt mig eller hovore over mig, når jeg er faldet.¹⁰⁹

Dette er et utdrag av Simons martyrtale. Vi ser at filosofien fra Masada, langt på vei er oppfylt. At Josefus flere steder og i flere martyrakter forfekter de samme idealer, viser at han visste hva han ville ha frem. At han bruker de samme virkemidler, skulle vise at han hadde en forståelse av hvilke effekter som kom ut av dem. Hva jeg vil si, er at selv om jeg har forsøkt å påvise noen glipper i fremstillingen, har Josefus en forholdsvis klar idé om hva han vil formidle. Men han har ikke den kristne evnen til å få uttrykket så sterkt som det kunne blitt. Det kan sies litt forenklet at den jødiske martyrforståelsen, eller forståelsen til Josefus, ikke var fullt ut utviklet, men den var der. Vi skal se hvordan den virker, for Simon.

Både Simon og Masadamartyrene innser at de får sin rettfærdige straff. Begge er villige til å ta den. Martyraktene gjør poeng av at martyrene selv gjennomfører martyrhandlingen. Det er en slags aksept for straffen, derigjennom en aksept for Guds vilje. Samtidig som martyren for sine egne får vist en voldsom konsekvens av troens krav, får de mot alle andre folkeslag vist en uhyre standhaftighet. Den skaper noe av det samme samholdet, som de kristne skapte

¹⁰⁹ Josefus (2,18,4)

gjennom trygghets- og uovervinnelighetsmotivet. Jødene gjør seg også uovervinnelige, men de gjør det gjennom en uendelig standhaftighet. Uansett hva som skjer, vi gir oss ikke, motstanderen skal aldri seire. Her blir dette sagt helt utvetydig. Simon dreper seg, som et vitnesbyrd for tapperhet. Det er ingen bløff, fremstillingen er gjort slik at det virkelig blir et vitnesbyrd om tapperhet. Det er ingen idiot som dreper seg. Dette får Josefus frem, ved å bruke punktene (1) og (2), fra skjemaet. Han supplerer med å utstyre martyren med positive egenskaper, som legemsstyrke og mot. Viktig er det også at martyren får lov til å komme med en fornuftig, gjennomtenkt argumentasjon, for handlingen sin. Han får sagt meget nøyaktige ord, på hva han driver med. Det er gjort overbevisende, nok. Når argumentasjonen på denne måten blir en sentral del av martyriet, blir idealene den formidler naturlig nok en sentral del av historiens funksjon. Jeg vil si at også i denne martyrakten, er vektleggingen av idealet gjort sterkere, enn vektleggingen av inspirerende og motiverende funksjoner.

Oppsummering

Vi har sett en ganske annen måte å bruke martyren på, enn den fromme, stille inspirerende tryggheten de kristne kan gi. Jødernes martyrer er nådeløse konsekvenser av strenge krav. De blir straffet for sine og andres synder. Kun ved å ta konsekvensen av synden, kan straffen ta en ende. Konsekvensen kan imidlertid være så forferdelig, at det er fristende å ta sjansen på å ture frem, og håpe på det beste. Det skal den gode jøde, ikke gjøre. Martyrene illustrerer med sin død hvor forferdelige konsekvensene kan være, og hvor kompromissløst man likevel skal følge dem. Alternativet er enda mer forferdelig. Det ligger egentlig ikke i martyriene noen garanti for at situasjonen til slutt vil vende seg til det beste. Kanskje gjør den det, kanskje ikke, det kan man ikke vite. Jødernes martyrer fremmer også en slags rettferdighet, men den er ikke så herlig som de kristnes. Noen ganger medfører den jødiske rettferdighet forferdelige konsekvenser for dem selv. Den eneste forhåpning man kan ha, er å handle som man må, og som martyrene gjør. Da er muligheten til stede for at Gud igjen vil vise sin nåde. Slike vekslinger mellom straff og tilgivelse ligger i jødisk religion, innbakt i deres kultur og deres forståelse av sin egen historie. Dette skal jeg være forsiktig med å uttale meg om. Jeg holder meg til den jødiske martyrforståelsen, man kan lese ut av Josefus.

Det må også med noen konklusjoner, om at Josefus' martyrsyn ikke var like gjennomtenkt som de kristnes. Det er for mange tilfeldigheter som slipper inn. Han la mer vekt på andre sider, ved verket sitt. Martyren er bare en biting, brukt som et middel til å understreke verkets hovedideer, ikke til å være en slags hovedidé selv. Når det gjelder martyrens

forbindelse med denne hovedideen, er det vanskelig å finne annet enn dette med at martyren blir symbol for jødernes synd. Josefus vil si at jødene har seg selv å takke for ulykkene, og lar også flere av martyrene ha seg selv å takke. Hvis de ikke selv har direkte skyld i martyriet, er det andre jøder som har skylden for dem. Kanskje kunne man vente at martyrens død på noen måte ledet til nytt håp, at deres villighet til å ta konsekvensene førte noe godt med seg. Noe slikt er ikke å spore. Her spiller nok jødernes situasjon mens Josefus skrev, mer inn enn Josefus' martyrforståelse. Fullt unnskyldt kan dette imidlertid ikke gjøre ham. De kristnes situasjon var også forferdelig, når flere av deres martyrakter, ble skrevet. Likevel var de fullstendig optimistiske, og helt overbevist om at martyrene ikke bare valgte det riktige, men like frem seiret og tok mange med seg i seieren. Dette vil jeg komme tilbake til i de endelige konklusjonene.

Konklusjoner

Her er konklusjonene i tilspisset form. Det er tatt høyde for problematikk og andre kilder, som ville ha måttet moderere formuleringene noe. Disse konklusjonene er bygget på min oppgave, og de avgrensninger jeg har gjort. Jeg har delt dem opp i seks, hvor de tre første går på hva martyraktene formidlet, mens de tre siste går direkte på formidlingen eller måten det ble gjort på. Det har slik jeg ser det utformet seg følgende forskjeller:

1. Motivasjon - Demonstrasjon

De kristne martyrene skal motivere, de jødiske skal demonstrere. Det er klart at også de jødiske martyrer hadde en motiverende hensikt, men den er ikke på samme måte dyrket, som den er det i de kristne. Samtlige kristne martyrakter har en oppløftet stemning, dette går bra, vi seirer. De jødiske martyrakter er mer skremmende, der er ikke gjort plass for stor optimisme. Det burde det kanskje ha vært, hvis motivasjon skulle være hovedhensikten. Jødene viser en nådeløshet i hvor langt man skal følge Guds vilje, og demonstrerer med det at idealene er ufravikelige. Kanskje skal man gjennom martyrakten bli motivert til selv å følge kravene, men å henge seg opp i dette eller ganske enkelt ved å tenke på det, skygger man for hva dette egentlig dreier seg om. Man skal følge kravet - ganske enkelt.

2. Seier - Nederlag

De kristne martyrene seirer, de jødiske tar konsekvensen av sitt nederlag. Dette henger sammen med hva jeg har sagt om demonstrasjon og motivasjon. Når de kristne martyrene seirer under de kår, kampen foregår, gir det inntrykk av uovervinnelighet. Dette skal både gjøre det mulig å produsere flere martyrer, slik at seieren fortsetter, det har ikke jeg vært nøye på i min gjennomgang, men det er en forholdsvis enkel antagelse. Dernest skal de som ikke selv får anledning til å bevise sin tro i slike ekstreme situasjoner, bli styrket av de potensielle kreftene som ligger i troen, og som andre har bevist for dem. Dette siste har jeg lagt mest vekt på. Martyrens seier i det ekstreme, skal bidra til den kristnes seier i det daglige. Jødene som blir martyrer, gjør det etter å ha gått på et forferdelig nederlag. De har deltatt i en krig, et slag eller en konflikt, og kampen har de tapt. Det er først når utfallet er endelig avgjort, jødene utfører martyrhandlingen. Selv når de taper, skal ikke motstanderen seire. Det kan også sies slik, at jødene nekter å innrømme nederlaget for andre enn Gud. Dette demonstrerer standhaftighet som et jødisk ideal, og kan bidra til å skape noe av den samme uovervinnelighetsfølelsen som de kristne forsøkte å skape. Ved å godta nederlaget, og vise det ved selv å påføre seg døden, demonstrerer jødene også en vilje til å godta Guds dom uansett hva den er.

3. Trygghet - Frykt

Jødene og de kristne hadde ulike virkemidler for å stimulere til martyriet. Der jødene spiller på frykt, spiller de kristne på trygghet. Dette henger sammen med de to første konklusjonene, men det er visse nyanseforskjeller. Både de kristne og de jødiske martyrene deltar i en kamp, som foregår på et høyere nivå enn dem selv. De kan ikke kontrollere eller gjøre noe med kreftene, som virker på dette planet, det er et guddommelig plan. Effekten av at jødene taper og de kristne seirer, blir dermed mer omfangsrik. De jødiske martyrer står helt uten sjanser, de er hjelpeløse brikker i et spill de verken kan forstå eller gjøre noe med. Dette er skremmende. De kristne martyrene er heldige utvalgte og frivillige helter, som får delta i et spill de er garantert å vinne. Dette er trygghet. Noe av den samme garantien blir overført til tilhøreren. Ved å tro på det samme som martyren, skal den kristne finne motivasjon og styrke til å klare den daglige kamp. Deretter venter seieren. Jødene ønsker ingen slik motivasjon, og trenger ingen slik seier. Selvsagt skal man klare kravene, det er en skam å ikke gjøre det. Man trenger ingen seirende martyrer for å understreke noe slikt, det skulle hvem som helst klare. Av frykt for skammen og for konsekvensene, må også jødene gjøre som de skal. Man kan pedagogisk si at de kristne lokker med belønning, jødene truer med straff.

4. Enhet - Språk

Vi er nå over i selve fremstillingen. Den kristne martyrtidstradisjonen er suveren. Med det mener jeg at den er ensrettet. Den prinsipielle diskusjonen ledende kristne tenkere førte om martyriet, og som jeg ikke har tatt for meg i oppgaven,¹¹⁰ gjenspeiler seg ikke i det hele tatt i martyrfremstillingene. Her er martyren presentert konsekvent. Uavhengig hvem som skulle bli godtatt som martyr, benytter forfatteren seg av den samme måten å fremstille vedkommende på. Dette varierer ikke engang fra forfatter til forfatter. Det varierer i hvert fall ikke når vi legger til grunn martyrforfattere som får sine martyrakter presentert i Eusebius. Hvis Eusebius velger vekk forfattere som følger et annet skjema, er han også i dette konsekvent. Det er en imponerende enhet i den kristne martyrfremstillingen. Jødene har ikke bare betydelige forskjeller fra forfatter til forfatter, og fra en tidsperiode til en annen, den enkelte forfatter har også store variasjoner innen sitt forfatterskap. Til og med i det enkelte verk finnes inkonsekvens og uklarheter i fremstillingen, det er «Den jødiske krig» et eksempel på. Dette viser kanskje at de kristne hadde større forståelse for martyrfenomenet, og sannsynligvis at martyren for de kristne hadde større betydning. Det er i hvert fall flere tegn som tyder på at de kristne la større vekt på å få formidlet ideene de hadde med martyrene sine, enn jødene gjorde.

5. Fin - Grov

Som en følge av konklusjonen ovenfor, var de kristne også langt mer finstilt i formidlingen, enn jødene var. De kristne kunne meget nøyaktig få martyren til å oppfylle en ganske bestemt funksjon. Jødene var grovere, de skar bredt. Selv om man kaller punkt (4) i det kristne skjemaet en konstruksjon, vil den holde som signifikant forskjell mot jødisk martyrforståelse. Det vil knapt være mulig å konstruere en lignende funksjon, for jødiske martyrakter. Her tar jeg høyde for mulige unntak i Makkabeerbøkene, det var kanskje her ideen ble lansert.¹¹¹ Dette er ikke tilstrekkelig vist, men det har også ligget utenfor oppgaven. Hva jeg skal ha vist, er at det ikke var jødene, men de kristne som overtok denne ideen og utviklet den videre. Slik den nedfeller seg i Eusebius, har ideen utviklet seg til et langt mer sinnrikt system enn Makkabeerbøkene egentlig åpner for. Der er det tre til fire martyrakter hvor man kan lese inn en slik funksjon, de kristne har over 50, bare i Eusebius. I samtlige av dem, er det mulig å

¹¹⁰ En grei oversikt over diskusjonen finnes i Droge & Tabor 1992, s. 138-158.

¹¹¹ Makkabeermoren (2. Mak 7) og Eleasar (2. Mak 6,18-31) har trekk som minner om den særpregede funksjonen, som de kristne martyrene senere fikk.

slutte en enkel og klar funksjon, som den jeg viste i tabellen for martyrene fra Lyon. Hva som i Makkabeerbøkene kan ha vært tilfeldig, er hos de kristne konsekvent og nøyaktig brukt.

Den jødiske erstatningen, jeg forsøkte meg med i det jødiske standardskjema, er knapt sammenlignbar. Dette er mer en konstruksjon jeg gjorde, for å illustrere en forskjell. Noen nøyaktig tilkobling til et jødisk ideal, er det ikke mulig å snakke om i jødiske martyrakter. Til det er tegningen gjort for grov, den er slett ikke finsiktet. Det er heller ikke samme grunnlag for å hevde, at jødene plukket ut de martyraktene som kunne illustrere et ideal, brukte dem, og overså resten. Det jødiske utvalgs-kriterium har større tilfeldighet over seg.

6. Forsterkning - Ikke forsterkning

Det kan være vanskelig å avgjøre om dette er utslag av litteraturforståelse, eller martyrførståelse, men de kristne var langt ivrigere enn jødene i å forsterke effektene som allerede lå i martyraktene. Enten det var det ene eller det andre, viser det at de kristne brydde seg mer om martyraktene sine, pusset på dem, og stelte med dem til de var slik de ville ha dem. Jødene, i hvert fall Josefus, er mer slik at han sveiper innom martyrakter der de finnes. Står han overfor vaglet, forsterker han heller helhetsfilosofien, enn martyraktene. Kanskje kan det sies at helhetsfilosofien i Eusebius, lå tettere opp til martyrfilosofien der, enn tilsvarende i jødene. Kanskje kan det også sies at de kristne har vridd de to i samme retning. Det er i hvert fall tydelig at Eusebius arbeidet mer og reflekterte mer over martyraktene, enn Josefus gjorde.

Endelige Konklusjoner

Innfallsvinkelen med å sammenligne to tekster som normalt ikke blir sammenlignet, gav et nytt resultat. Med disse verkene som utgangspunkt, ser kristen og jødisk martyrtidstradisjon forskjellig ut. Jeg har forsøkt å argumentere for at når jødene gikk bort fra sine ideer, så hadde de ikke full forståelse eller full bruk for dem. Det hadde de kristne. At de har brukt noen gamle modeller fra Makkabeerbøkene, for å hjelpe seg til å få ideene frem, må da være av underordnet betydning. Ideene er de kristnes egne. Slik ser det ut, i materialet jeg har benyttet meg av. For å svare mer fullverdig, måtte jeg ha foretatt en grundigere sammenligning av kristne martyrakter mot Makkabeerbøkene. Her kunne jeg sett i hvilken grad ideene jeg har vist ble brukt i Eusebius, fantes i dette utgangspunktet. Her kunne jeg også sett nærmere, om sammentreffene skyldes sammentreff i begivenhetene, eller om det er en del av en dypere felles forståelse. Metoden jeg brukte i analysen av Eusebius og Josefus, vil fungere også her. Vekten ligger på å se hva fremstillingen betydde og hvordan den kan ha blitt brukt, ikke på tekniske

overflateanalyser av teksten. Jeg mener fortsatt at en slik sammenligningsmetode, har noe for seg. Resultatet av sammenligningen mellom Eusebius og Josefus, viser at man selv om man må gjøre flere tolkninger underveis, har mulighet til å komme ut med noe som øker vår forståelse av det jødiske og kristne martyrfenomenet.

*

Litteraturliste

- Bang, K. (red) 1940-45. *Eusebius' Kirkehistorie*. København
- Balling, J., Bidstrup, U.M. & Bramming, T. 1997, *De unge skal se syner*. Cambridge
- Barnes, T. D., 1994, *From Eusebius to Augustine*. Aldershot
- Bilde, P. 1983, *Josefus som historieskriver*. Narayana Press,
- Bowersock, G.W. 1995, *Martyrdom and rome*. Cambridge
- Breengard, C. 1992, *Kristenforfølgelser og Kristendom*
- Christensen, A. S. 1977, *Kristenforfølgelserne i Rom indtil år 250*. København
- Det norske bibelselskap 1978, *Bibelen*. Oslo
- Det norske bibelselskap 1988, *Apokryfene - Bibelens Deuterkanoniske bøker*. Oslo
- Droge, A.J. & Tabor, J.D. 1992, *A noble death: suicide and martyrdom among christians and jews in the antiquity*. USA
- Feldman, L. H. og Hata, G. (ed) 1989, *Josephus, the bible and history*. Detroit
- Feldman, L. H. og Hata, G. (ed)1987, *Josephus, judaism and christianity*. Detroit
- Ferguson, E. (ed) 1993, *Early Christianity and Judaism*. London
- Freund, W. H. C. 1965, *Martyrdom & Persecution in the early church*. Oxford
- Freund, W. H. C. 1976, *Religion Popular and unpopular in the early christian centuries*. London
- Gad, T. 1971, *Helgener - Legender fortalt i Norden*. København
- Grant, R.M. 1980, *Eusebius as church historian*. Oxford
- Hata, G. & Attridge, H.W. (ed) 1992, *Eusebius, Christianity, and judaism*. Köln

- Harsberg, E. (ed) 1997, *Flavius Josefus' Den jødiske krig*. Gylling
- Holm-Nielsen, S., Noack, B. & Achen, S. T. (ed) 1970, *Bibelen i kulturhistorisk lys*. København
- Hopkins, K. 1999, *A world full of Gods - Pagans, Jews and Christians in the early Roman*. London
- Lamberigts, M. & Van Deun, P. (ed) 1995, *Martyrium in Multidisciplinary perspective*. Leuven
- Lee, A.D. 2000, *Pagans and Christians in late Antiquity - A sourcebook*. London
- Lane Fox, R. 1986, *Pagans and christians*. USA
- Mason, S. 1992, *Josephus and the new testament*. Massachusettes
- Mason, S. 2001, *Flavius Josephus - Life of Josephus*. Nederland
- Mac Mullen, R. 1984, *Christianizing the roman empire A.D. 100-400*. London
- Musurillo, H. 1954, *The acts of the pagan martyrs*. Oxford
- Musurillo, H. 1972, *The acts of the christian martyrs*. Oxford
- Rajak, T. 1983, *Josephus*. London
- Rajak, T. 2001, *The jewish dialogue with Greece and Rome*. Nederland
- Tertullian, 1990, *Forsvarsskrift for de kristne*. Århus
- de Voraigue, J. 1993, *The golden legend I*. USA
- de Voraigue, J. 1993, *The golden legend II*. USA
- Williamson, G. A. 1965, *Eusebius The history of the church*. Penguin Classics
- Williamson, G. A. 1958 (1981), *Josephus The jewish war*. Penguin Classics
- Wood, D. (ed) 1993, *Martyrs and martyrologies*
- Woods, M. J. (ed) 1975, *Platon Phaedo*. Oxford