



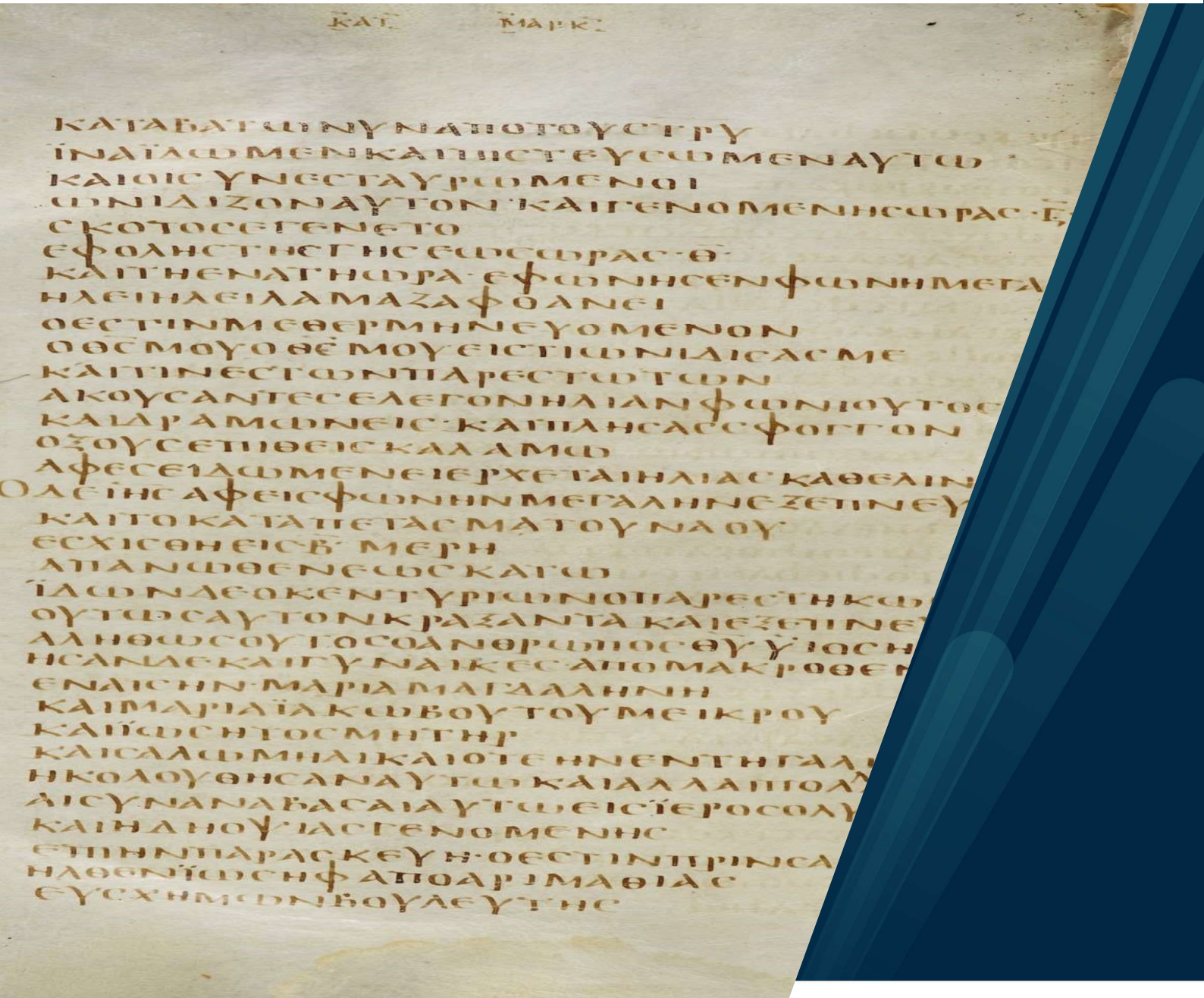
Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning
Institutt for arkeologi, historie, religionsvitenskap og teologi

Jesu ord på korset

- forlatt eller fornærmet?

Kandidatnummer 15

Masteroppgave i teologi, REL-3901, november 2023



Innholdsfortegnelse

1	Innledning.....	1
1.1	Jesu siste ord – en introduksjon til tema og presentasjon av problemstilling.....	1
1.2	Teologisk relevans og begrunnelse for valg av tema	3
1.3	Avgrensning, litteratur og struktur	4
2	Metodiske valg – veien til målet	6
2.1	Ho estin methermeneuomenon – oversatt betyr det	7
2.1.1	Intertekstualitet og mimesis	8
2.2	Samfunnsvitenskapelig analyse.....	11
3	Salme 22 og Markusevangeliet	13
3.1	Salme 22	13
3.2	Markusevangeliet.....	14
3.3	Språkmiljøet i Judea i det første århundret	16
4	Ære, skam og korsfestelse i antikken	19
4.1	Bakteppet.....	19
4.2	Antikkens kjerneverdier – ære og skam	20
4.3	Korsfestelse – sosial eksklusjon og påførsel av skam	21
4.3.1	Korsfestelsen av Jesus i Markusevangeliet og i øvrige kilder	24
5	Jesu ultima verba – ipsissima verba	27
5.1	Plausibilitet som kriterium.....	28
5.2	Sabaktani - azabtani - zaftani.....	29
5.3	Eis ti enkatelipes me – Jesu forlatthet	31
5.3.1	Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?.....	34
5.3.2	Min Gud, min Gud hvorfor forlot du meg?.....	35
5.4	Eis ti oneidisas me – Jesu vanære.....	37
5.4.1	Korsfestet og fornærmet.....	39
5.4.2	Forbannet være den korsfestede! Jødenes syn på korsfestelse.....	41

6	Megale phonos – oppsummerende refleksjon.....	42
6.1	Forlatt av Gud?	45
6.2	Fornærmet av Gud?	46
7	Konklusjon	49
7.1	Veien videre.....	51
8	Referanseliste	52
8.1	Bilder	59
	Vedlegg	60

Oppgaven teller 17 041 ord, eksklusiv innholdsfortegnelse, forord, referanser og fotnoter.

Forord

Veien er av og til kronglete. I arbeidet med denne masteroppgaven fikk jeg kjenne det på kroppen, bokstavelig talt. En ting er å ta fatt på et kassstudie om sologami og ende opp med bibelhistoriens kanskje viktigste utsagn, en annen er å slite med langdryge helseutfordringer. Men nå er endelig siste punktum satt og jeg kan se tilbake på fantastiske år som teologistudent, år som har gitt meg mye både faglig, sosialt og personlig.

For ikke lenge siden gav ei kusine av meg opp kampen mot kreft. Foreldrene måtte følge sin unge datter til graven, de senket selv urnen i marken, kastet jord på og satte opp korset. Jeg tror de aller fleste som har barn, gladelig ville ofret livet for dem, om det så skulle være korsfestelse. Om du overlever dine barn, kan det være nærliggende å kaste en anklagende røst til Gud. Men salmen foreldrene valgte til minnestunden var «Kjærlighet fra Gud». Uansett hvor overveldende sorgen var, så de like fullt en kjærlig Gud. Visstnok var de fortvilte og sinte på Gud som hadde frarøvet datteren livet, men de tvilte aldri på Guds tilstedeværelse. Det er i lys av slike historier jeg aldri har klart å slå meg til ro med den forlattheten Jesus uttrykker i Markusevangeliet. Hvordan kan Jesus, i sin ytterste nød, oppleve seg forlatt av Gud?

Valg av tema var ikke enkelt. Men under eksamensarbeidet i emnet Det nye testamentet snublet jeg over en bibelkommentar som reflekterte Jesu ord i en, for meg, ukjent kodeks. Siden da har temaet ligget og murret under huden – til nå. Å kaste seg ut i en eksegese av de mest sentrale ordene i hele Det nye testamentet, og attpåtil tro man kan bringe noe nytt til torgs, kan synes som overmot! Da vil jeg gjøre oppmerksom på at det overhodet ikke er et tegn på hybris, men heller en ydmyk tilnærming til å forstå Jesu siste ord.

Vi har vel alle hørt at oppgaveskriving er noe som foregår ensomt i en boble, men for meg har det ikke vært slik, for i min boble var det folksomt. Av privat karakter vil jeg først takke sønnene mine, Ulrik og Georg, som har hørt mamma plapre i vei om alt fra Moses' horn til Guds hånd. Dernest min ektefelle Markus som alltid går sammen med meg, og som selv elsker diskusjoner om teologiske spørsmål. I tillegg vil jeg takke min tvillingsøster Oddrun Johnsen. Vi er kanskje eneggede i kropp, men ikke i pennføring, så tusen takk for språkvask. Og til sist, min beste studiekamerat «ever» Trine Lise Jensen – hjertelig takk. For at du er den du er.

Masteroppgaven som nå foreligger tuftes også på all undervisning jeg har fått som teologistudent ved Norges arktiske universitetet. Jeg har hatt makelause år med fabelaktige

undervisere. Istvan Czachesz har vært veileder for denne oppgaven, og jeg takker for all hjelp med å sy oppgaven sammen, for gode innspill og oppmuntring. Takksigelser sendes også til Kristin Joachimsen og Matthew P. Monger ved MF vitenskapelig høyskole, som sendte meg i riktig vei når det gjelder hebraisk og arameisk oversettelse av Jesu siste ord. Det har vært en stor glede og et privilegium å skrive masteroppgave om et selvvalgt tema, fra første bokstav til siste punktum.

Tromsø, 30.oktober 2023

1 Innledning

Forestill deg at du står like utenfor bymurene til fredens by, Jerusalem. Tiberius er keiser i Romerriket og Pontius Pilatus prefekt i Judeaprovinsen. Ryktene om Pilatus er todelt; noen kaller han nådeløs og brutal, andre at han er svak og snur kappen etter vinden. Men Pilatus er grunnen til at du står småhutrende og skuer oppover en liten høyde som på folkemunne kalles Golgata, et navn den har fått fordi bakken du står på i årevis har vært fuktet av blod. Under en skytung himmel har samtlige til stede, deriblant romerske soldater og yppersteprester, ivrige skuelystne og gråtende kvinner, upåklagelig utsikt til dagens straffeutmåling - korsfestelse! Tre menn har hender og føtter naglet fast til påler; to tjuvradder ved navn Gestas og Dismas, og en de kaller Christos. Men all oppmerksomhet rettes mot Christos. Ikke så rart tenker du, han er kronet med en tornekrans som river opp hodebunnen slik at ansiktet nesten kamufleres av blod, og pålen hans har påspikret en plakett hvor han ironisk tituleres *Jødenes konge*. Uten klær, blødende og forslått, henger han fornedret som en slave, til allmenn bespottelse. Hånlatteren og aggresjonen dirrer i lufta og kamuflerer den tunge, surklete pusten hans. Brått forsvinner dagen, som om det er natt, og all lyd opphører. Med ett revner eteren av et hjerteskjærende rop, visstnok på arameisk, for du klarer ikke å forstå om denne Christos hyler at han er forlatt eller fornærmet. Men timer med pinsler er over, han de kaller Jødenes konge dør.¹

1.1 Jesu siste ord – en introduksjon til tema og presentasjon av problemstilling

*O, but they say the tongues of dying men enforce attention, like deep harmony. Where words are scarce, they are seldom spent in vain, for they breathe truth that breathe their words in pain.*²

Ultima verba. De siste ord. Ord vi forbinder med sannhet og visdom da de ofte ytres i siste åndedrag. Menneskets siste ord følger en tradisjon sporbar til antikken og bibelsk tid, de har vært kilde til oppmerksomhet gjennom årtusener og ble et slags arvegods videreført i generasjoner. Ultima verba var høyt verdsatt da ordene konsentrerte menneskelivet i et nøtteskall, og var en kortfattet illustrasjon over den døendes karakter og mest fremtredende

¹ Avsnittet er fiksjon basert på kvalifisert gjetning. Gestas og Dismas er de medkorsfestede i Nikodemusevangeliet 9-10. Josefus nevner en del om Pilatus (Josefus i Bond, 2004 s.52f.)

² Shakespeare, 2002. *History of Richard*, Akt 2, scene 1.

egenskaper;³ Prinsippfaste filosofer aksepterte døden og refererte ofte til sjelens udødelighet, keisere møtte døden med teatralske, heroiske utsagn og troende formidlet gjerne eksplisitt sin tilslutning til Gud.⁴ Ivaretakelsen og vektleggingen av de siste ord skaper en forventning om autentisitet i gjengivelsen og at videreformidlingen holder høy sannhetsmessig standard.

I Markusevangeliets vers 15:34 inntreffer Jesu ultima verba i korsfestelsens siste minutter. Fastnaglet til en pøle, naken, utsatt for tortur, latterliggjort og fornædret, roper Jesus høyt; *Eloi, Eloi, lema sabaktani*.⁵ Ordene er arameiske og oversettes til gresk av evangelisten Markus til *Ho Theos mou, ho Theos mou, eis ti enkatelipes me*, som igjen får norsk språkdrakt *Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?* Nøkkelordet er verbet *sabaktani/enkatelipes/har forlatt*, og det er avgjørende at ordet oversettes riktig med tanke på bøyning og betydning. Verbkonjugasjonen⁶ kan både vise til en avsluttet handling hvis implikasjoner fortsetter i nåtiden, og til en avsluttet handling. Tanken er å avdekke hvorvidt Jesus opplever seg forlatt i dødsøyeblikket – *hvorfor har du forlatt meg?* eller om han derimot anklager Gud retrospektivt – *hvorfor forlot du meg?* Dernest åpner ordoversettelsen for ulike betydninger. *Sabaktani* oversettes fra arameisk til gresk, og ordvalget er trolig inspirert av Davids forlatthet slik det kan leses i Salme 22:1 og det hebraiske verbet *azabtani*.⁷ Dagens Bibel er tuftet på tekstvitnene *Codex Vaticanus* og *Codex Sinaiticus*, begge fra 300-tallet, samt den langt yngre *Codex Leningradensis* fra rundt år 1000.⁸ Men finnes alternative forslag?

I et manuskript fra det fjerde århundret, *Codex Bezae* (D), er Jesu siste ord *Eloi, Eloi, lema zaftani*, og *zaftani* oversettes til det greske *oneidisas*.⁹ Verbparet *sabaktani/enkatelipes* erstattes dermed av *zaftani/oneidisas*. *Oneidisas* betyr *å fornærme, håne, bebreide og la vanære kulminere i skam*,¹⁰ og Jesu siste ord på norsk blir *Min Gud, min Gud, hvorfor fornærmet du meg?* De to oversettelsene, *å forlate* versus *å fornærme*, speiler forskjellige horisonter. *Å forlate*

³ Guthke, 1992 s.11,47,157

⁴ Englhofer, 2006/2022, Guthke, 1992 s.50,157

⁵ Mark,15:34, *ελωι ελωι λεμα σαβαχθανει*

⁶ Verbtempus; Hebraisk Qal perfectum, gresk aorist.

⁷ *אָבָטַנִּי* fra Salme 22:1.

⁸ Hvalvik & Stordalen, 1999, s.25,27.

⁹ *ΗΛΙ ΗΛΙ ΛΑΜΑ ΖΑΦΘΑΝΙ*, til gresk; *Ὁ θεός μου ὁ θεός μου εἰς τί ὠνειδισάς με*, Read-Heimerdinger & Rius-Camps (red), 2014, s.17. (Translitterasjon majuskler). *Zaftanis* rot er ikke avklart.

¹⁰ Danker(red), 2000 s.710b, *Oneidsas* er aoristkonjugasjonen av verbet *oneidizo*, ὀνειδίζω

henspiller direkte til intertekstuell påvirkning fra Det gamle testamentet (heretter GT) og Davids salme, samtidig som Jesus opplever seg forlatt av Gud idet han utholder de frykteligste smerter på korset. *Å fornærme* gjenspeiler den antikke middelhavskulturen og samtidens kjerneverdier ære og skam, og hvor ingen straff var verre eller mer fornedrende enn korsfestelse, en henrettelsesmetode primært anvendt på slaver.¹¹ Dette leder til oppgavens problemstilling;

Jesu ultima verba – et uttrykk for forlatthet eller fornærmelse? En eksegesis av Jesu siste ord i Markusevangeliet.

Mandatet blir dermed å analysere og fortolke Jesu siste ytring i to ulike Markusmanuskripter. Forlattheten har båret seg gjennom tiden siden Bibelen ble kanonisert, men om Jesu ord på korset er et uttrykk for fornærmelse, slik Bezae legger til grunn, så må Jesu ultima verba tolkes på en helt annen måte.

1.2 Teologisk relevans og begrunnelse for valg av tema

Jesu siste ord slik de gjengis i evangeliene, har vært kilde til teologiske refleksjoner siden de ble nedtegnet i det første århundret. Et kjapt googlesøk gir 547 millioner treff på «Jesus last words on the cross».¹² Hadde søket inkludert all verdens språk, sier det seg selv at Jesu siste ord vekker og har vekket enorm interesse. Ultima verba – ord som uttales i grenselandet mellom livet og døden er betydningsfulle og reflekterer trolig sannheten fordi de «...could offer no earthly gain and would gamble away the grace of God».¹³ De siste ord blir et glimt inn i Jesu tanker like før døden inntraff, og det er innlysende at oversettelsen må være mest mulig pålitelig. Oversettelsesbias, variasjonsmuligheter og ulike fortolkninger vil ha teologisk relevans, da nye fortolkninger kan bidra til å lukke noen dører, samtidig som andre åpnes. Eller, som vi skal se, at muligheter utfolder seg.

Valg av tema springer ut fra en egeninteresse om å forstå Jesus bedre. Gjennom mange år hadde Jesus stått fjellstøtt i troen på sin Far. Han hadde blir hundset, hånet, latterliggjort og utskjelt, uten at han fravek nestekjærlighetsprinsippet eller anklaget Gud. Han ofret hele sitt liv i Guds

¹¹ Samuelsson, 2011 s.16

¹² Dato for søk, 19.09.2023, se vedlegg 1

¹³ Frazier i Guthke, 1992 s.28

tjeneste, for så, i den ytterste time å oppleve seg forlatt. Da jeg begynte å dykke ned i oversettelser oppdaget jeg at det var nyanser i språket og alternative oversettelser.

1.3 Avgrensning, litteratur og struktur

De latinske uttrykkene *ipsissima verba* og *ipsissima vox*, betyr henholdsvis *selve ordet* og *selve stemmen*, og er perspektiver hvorfra Jesu siste ord kan tolkes. Analyserer man den eksakte ordlyden i Jesu ord, er autentisitet og historisk nøyaktighet fokusområder. Derimot vil en analyse som ikke okkuperes nevneverdig av de faktiske ord, heller rette fokus mot hvilken substans/konsept ordene gjenspeiler. Innfallsvinkelen til denne oppgaven er *ipsissima verba* – hva Jesus sa, og ikke hva han kan ha ment.

Korpuset av Jesusbiografier er omfattende, men her avgrenses disse i hovedsak til evangeliet etter Markus.

Mark appeared to be the most realistic Gospel, the least theological, the least shaped by the needs and concerns of the early church (...) Mark was now thrust into the limelight – not for his theological and authorial creativity, however, but for the lack of it.¹⁴

Forskere i Det nye testamentet (heretter NT), som aksepterer firekildeteorien om de synoptiske evangeliene, daterer Markusevangeliet som det eldste og som inspirasjonskilde til evangelistene Matteus og Lukas. Lidelseshistorien fremstilles forholdsvis likt i synoptikerne, men Jesu ultima verba avviker mye. Markus og Matteus har lik ordlyd,¹⁵ mens Lukas gir Jesus ordene; *Fader! I dine hender overgir jeg min ånd!*¹⁶ Oppgaven forutsetter en tiltro til at Markus har levert en pålitelig gjengivelse av Jesu endelikt, men hvilke manuskripter skal anvendes? Allerede mot slutten av det første århundret verserte det ulike manuskripter av NT, og i dag er mer enn 5 700 greske og nær 10 000 latinske manuskripter oppdaget og katalogisert.¹⁷ I denne oppgaven hentes greske bibelsitater primært fra Nestle-Alands *Novum Testamentum Graese*,¹⁸ en tekst som er rekonstruert basert på mange ulike manuskripter og papyrusfragmenter fra det

¹⁴ Anderson & Moore, 2008, s.6

¹⁵ Mark,15:34, Matt,27:46.

¹⁶ Luk,23:46

¹⁷ Ehrman, 2016 s.23

¹⁸ Nestle-Aland, 2013, 28.utgave

3-4.århundre.¹⁹ Prinsippet for Nestle-Alands versjon er derav eklektisk - gjennom utvelgelse, velges også noe bort. Blant manuskripter som varierer mest fra originalteksten er Codex Bezae, datert til rundt år 400. Kodeksen har ukjent opprinnelse og inneholder de fire evangeliene, samt en samling av epistler og Apostlenes gjerninger. Den er tospråklig og oppstiller teksten sideved-side, hvor den greske teksten står til venstre, den latinske til høyre. Selv om tekstene ofte tilsvare hverandre er det en del inkongruens i hovedsak knyttet til den latinske teksten, trolig fordi skribenten er mer familiær med latinsk enn gresk og derav kunne tillate seg flere korreksjoner.²⁰ Det finnes mange variasjoner av evangelietekstene som kun finnes på gresk i Bezae. Disse finner støtte fra andre manuskripter fra rundt 200-tallet, spredt over et stort geografisk område og på flere språk. I løpet av de siste 50 årene, i sammenheng med nye funn av manuskripter, har versjonsstøtten til Bezae økt, og den ansees nå som et nøkkelvitne til tekster fra det 2. århundret.²¹ Bezaes gjengivelse av Jesu siste ord i Markusevangeliet tilfører en ny fortolkning, og oppgaven vil derfor ha ei slagside mot fornærmelse, som diskuteres grundigere enn den etablerte versjonen forlatthet.

Litteratur knyttet til Jesus ord på korset er myriadisk. Tilsvarende også nedskrevne ord om korsfestelse, æreskodekser og sosiale forhold i antikken. Valg av litteratur er dermed begrenset til valgte verk, med veloverveid opphav. Når det gjelder oversettelser brukes Frederick W. Danker (2000) *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Brown-Driver-Briggs (2018) *Hebrew and English Lexicon* og Koheler-Baumgartners (1994-2000) *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the New Testament*. For norske bibelsitater brukes 2011-oversettelsen.

Det er ikke vanntette skott mellom oppgavens ulike deler, men den struktureres slik; Først presenteres oppgavens metodiske valg som strekker seg langs to akser; den konkrete oversettelsen og samfunnsvitenskapelig, historisk analyse. I kapittel 3 plasseres Markus-evangeliet i samtiden, særlig med tanke på språkmiljøet. At Jesus skulle ha opplevd seg fornærmet bør finne klangbunn i sosiale forhold på Jesu tid og i kapittel 4 redegjøres det for kjerneverdiene ære og skam, et nødvendig grunnlag når korsfestelse som henrettelsesmetode

¹⁹ Read-Heimerdinger & Rius-Camps (red), 2014, s.9 (herunder Vaticanus og Sinaiticus)

²⁰ Parker, 2009 s.40,44

²¹ Read-Heimerdinger & Rius-Camps (red), 2014 s.11f. Forfatterne mener Sinaiticus, Vaticanus og Bezae er såpass nærliggende i alder (som er omtrentlig), at det er en mulighet for tidsmessig overlappning. Bezae finnes også i utgaver på koptisk, latin og arameisk. Se også Parker, 2009 s.40.

skildres. Dernest vies kapittel 5 til redegjørelser og drøfting av de ulike versjonene av Jesu ultima verba, som oppsummeres i kapittel 6. Avslutningsvis gis en kort konklusjon hvor problemstillingen besvares, samt en refleksjon over veien videre.

2 Metodiske valg – veien til målet

«Veien blir til mens man går» skriver Ferdinand Finne (1985) og fastlagte metodiske strategier fungerer som lyskastere som viser vei i et tidvis ukjent landskap. Hermeneutikk handler om å tolke og det å forstå, og vil i en bred forstand handle om å forsøke og forstå noe skrevet av andre. Derfra blir hermeneutikk en teori om forståelsen, og det er ikke mulig å presentere objektiv informasjon innenfor rammene av kvalitativ forskning.²² Hermeneutikk orienteres omkring prosedyrer og teorier vi kan anvende i møtet med en antikk tekst, både med tanke på lingvistikk og historiske forhold, for å ivareta tekstens autonomi best mulig. På den ene siden må vi være oss bevisste egne forutforståelser, samtidig som vi erkjenner at også tekster vi møter, er et produkt av fortolkning.²³ «Som menneske står man ikke utenfor verden og forsøker å forstå den, men er innvevd i den verden som man søker å forstå».²⁴ All forskning havner bak et slør av fordommer, og synsranden vi ser avhenger av vår bakgrunn og er kontinuerlig i endring. Vi tenker alltid fra en historisk bestemt situasjon, og dette er en begrensning vi ikke kan overkomme.²⁵ Men hva annet kan vi gjøre enn å etterstrebe oss vitenskapelig edruelighet, og begrunne påstander ved hjelp av plausible argumenter? De fleste metoder er komplementerende, heller enn ekskluderende. Like fullt vil et metodevalg utelukke andre.

Bibelens kanoniske bøker er menneskeverk hvis forfatterskap er farget av de sosiale, politiske og kulturelle forhold i skriftenes tilblivelse, og av forfatterens subjektive vektlegging og fortolkning. En eksegetisk undersøkelse undersøker bibelteksten innholdsmessig og med formål å avdekke forfatterens intensjon, og ikke minst forstå tekstens mening i sin opprinnelige kontekst.²⁶ Utvides horisonten til sosiale og kulturelle forhold på Jesu tid, med særlig henblikk på ære og

²² Guijarro, 2022 s.11

²³ Skrefsrud, 2023 s.3,8

²⁴ Skrefsrud, 2023 s.2

²⁵ Pannenberg, 2002, s.40, Tjønneland, 2022

²⁶ Guijarro, 2022 s.11

skam, kan en eksegesi av Jesu ord på korset forsøke og avdekke en alternativ fortolkning av Jesu ytring. En intertekstuell tilnærming sikter seg inn på å lese teksten på dens egne premisser, og således rekonstruere tekstens mening, til forskjell fra dekonstruksjon, hvor enkeltdelene står i fokus.²⁷ En eksegesi av Jesu ord på korset blir i dette henseende en hybrid mellom disse to polene; analysen ønsker å anskue de enkelte bestanddeler representert av enkeltord, og dernest se ordene i et større kontekstuellt perspektiv. I det følgende ser vi nærmere på de to metodiske tilnærmingene valgt for oppgaven, med det mål for øye å vise at oversettelse og tilpasning av et bestemt arameisk uttrykk kan oppfylle kriterier for historisk plausibilitet.

2.1 Ho estin methermeneuomenon – oversatt betyr det

With a marketplace flooded with Bibles tailored to every imaginable demographic and denomination, it is extremely important to stand back and ask how the original biblical texts are distilled, reshaped, and formatted in the translation process prior to becoming a finished product stamped with bold golden letters designating them ‘The Holy Bible’.²⁸

Bibelen, slik den fremstår for oss, er et produkt formet av oversettelser. Den har blitt tolket og omskrevet, uklartheter presisert, merksnodigheter avklart og dens karakter forvandlet. Gjennom oversettelser er transformasjon uunngåelig, fordi to tilsvarende ord på forskjellige språk sjelden overlapper hverandre til fulle. På den ene siden handler oversettelse om ren ord- og setningsoversettelse, mens på den andre må man innse at oversettelsen også er en kulturell overføring som omfatter hele spekteret av transformasjoner i tekstens bevegelse fra en kultur til en annen.²⁹ Ord blir makt, og språket kan anvendes for å fronte og fremme oppslutning for en agenda, skjule motiver og manipulere, for å nevne noe.

Språket vårt og måten vi bruker det på er ekstremt fleksibelt, og kan tilpasses og forandres i det uendelige (...) Ordenes betydning endres når det oppstår nye behov blant språkbrukerne for å uttrykke nye ting. Språket er altså ikke et hardt og fast regelsystem der det alltid finnes et svar på hva som er riktig og feil måte å si ting på (...) Det betyr at ingen kan eie et ord og ha monopol på hva ordet betyr.³⁰

²⁷ Hauge, 2008 s.200

²⁸ Perrin, 2007/2008 s.72-73

²⁹ Seidman i Hendel, 2010 s.157f

³⁰ Gunnerud & Harsvik, 2017

Oversettelsesbias kan ha ulikt opphav. Når det eksisterer et utall varianter av samme tekst vil muligheten for feilavskrivning og skjønnspåvirkning være til stede, selv om man angriper en oversettelse med den største presisjon. Potensialet for feiloversettesler kan også skyldes fraværet av tegnsettinger og store forbokstaver, samt manglende/mangelfull tegnsetting. I tillegg må homofoner nevnes - ord som har lik lyd, men forskjellig stavemåter, kan avgjøre betydningen.³¹ Oversettelsen blir dermed svært avhengig av oversetteren.



Bilde 1 Herøy Kirke, Nordland
privat foto

Et morsomt eksempel på misforstått oversettelse ser vi på altertavlen i Herøy Kirke. Her fremstilles Moses med to påmalte horn i pannen. Årsaken er som følger; Hieronymus (347-420) møtte i sitt oversettelsesarbeid på en setning han slet å finne mening med, noe som skyldes det hebraiske verbet *qaran*. *Qaran* betyr å sende sterkt, blendende lys, og har samme rot som nomenet *qeren*, som betyr horn. I valget mellom horn eller glorie valgte Hieronymus horn, noe som har preget kirkekunsten i mange århundrer.³² I neste avsnitt skal vi se nærmere på teksters symbiose og forfatterens kognitive kreativitet.

2.1.1 Intertekstualitet og mimesis

Intertekstualitet betegner tekstens påvirkning fra og i dialog med andre tekster. «Ingen tekst blir til i et vakuum, og den blir derfor en mosaikk av andre tekster».³³ Tekster krysser hverandre og i enhver tekst finnes det spor fra andre tekster, typisk sitater, ekko, lån/parafraser og allusjoner. En vid fortolkning tilsier at alle teksttyper innenfor en bestemt tidshorisont eller kultur, både eksplisitt og implisitt, ubevisst eller bevisst, vil være kandidater for gjensidig påvirkning.³⁴ Overført til bibelforskningen får dette en litt annen klang; «Inner-biblical interpretation is the light that one biblical text casts onto another – whether to solve a problem within the interpreted text or to adapt the interpreted text to the beliefs and ideas of the interpreter».³⁵ Til forskjell fra intertekstualitet i kultur- og litteraturvitenskapen, blir indre bibeltolkning en religiøs strategi for å fremheve et bestemt teologisk standpunkt. Det er bred oppfatning at Jesu ord på korset, slik

³¹ Metzger, 1993 s.273f,279,282

³² Lotherington, 2013, Blomkvist, 2016. קָרַן, 2.Mos,34:29b

³³ Hauge, 2008 s.197

³⁴ Hauge, 2008 s.196. Allusjon er en hentydning til et kjent sitat eller ord.

³⁵ Zakovitch i Hendel, 2010 s.92

ordsatt av Markus, siterer Salme 22. Markus er en fortolker som i sin samtid må ha kjent til skriftens autoritet og nettverket av koblinger i Bibelens bøker. Parallellisering foregår gjennom referanser fra eldre tekster til yngre, og avsløres av ordlikhet og litterære sammenhenger som viser tekstlig og innholdsmessig kontinuitet. Denne kontinuiteten utvikles, transformeres og fortolkes, og «... ender i eksempler på en substitusjon som beveger seg langt utover den antatte kilden».³⁶ Men det er forskjell på å låne eksisterende tekst og det å bygge videre på den.

Mimesis tilsvarer det latinske *imitatio* som betyr imitasjon eller representasjon, og refererer til etterligning (og legemliggjøring) av en persons atferd og karakteristikk, samtidig som den fremstiller en utstrakt forståelse og skildring av virkeligheten.³⁷ Således gjennomtrenger mimetiske prosesser samfunnet som helhet. Når det angår tekstsapende virksomhet betegner *mimesis* et grunnleggende teoretisk prinsipp, og mimetisk kritikk søker å finne svar på hva som foranlediger en forfatters nedskrivelse. Det betyr at gjennom å analysere hvilke mimetiske verktøy eksempelvis Markus brukte, kan man avsløre motiv, kilder og metoder.³⁸ «Role models should be imitated in a virtuous way so that *mimesis* is understood as a form of emulation that serves to improve character and soul».³⁹ Med andre ord har etterligningen en annen kvalitet enn den/det som blir etterlignet, og etterligningen blir ikke bare en reproduksjon, men er både kreativ og nyskapende. Overført til den tekstlige verdenen blir mimetisk tilnærming et perspektiv som anskueliggjør hvordan et litterært verk anvender et annet som modell.⁴⁰ Om vi ser til synoptikerne igjen, så er likheten mellom dem veldokumentert. «There is apparently some amount of ‘harmonisation’, whereby one author aligns his narrative with another earlier one or possibly conflates two earlier accounts».⁴¹ Samtidig kan ulikhetene synoptikerne imellom være en illustrasjon på hvordan mimetiske prosesser nesten alltid skaper variasjon, slik Jesu *ultima verba* er et godt eksempel på.

Intertekstualitet og *mimesis* fremstår overlappende, men der intertekstualitet handler om tekstens forbindelser til andre tekster, retter mimetisk kritikk seg mot den kognitive endringen forfatteren utøver. Det er ikke ensbetydende med at det dialogiske elementet må avvises, for

³⁶ Hauge, 2008 s.202

³⁷ Ridderstrøm, 2020 s.1

³⁸ Watts, 2013 s.10

³⁹ Zimmermann & Zimmermann, 2015, s.2. Emulering (utjevne); effekten av å etterligne.

⁴⁰ Watts, 2013 s.30

⁴¹ Read-Heimerdinger & Rius-Camps (red), 2014 s.10, om harmonisering se Metzger, 1987 s.146

det handler ikke om løsrevne allusjoner, men hele stillaset til det litterære verket – fra struktur til persongalleri, fra skrivestil til fortellingens grunnleggende plot, alt forankret i forfatterens samtid. Allusjoner blir derfor markører som direkte peker til ord/fraser i en forutgående tekst og dermed påberoper seg et intertekstuellt mønster mellom de to tekstene,⁴² slik mange mener Markus gjør med Jesu siste ord.

I et positivt lys er intertekstuell analyse grunnleggende generell og vil fungere på de fleste tekstlige paralleller. Det er ikke alltid avgjørende å få bekreftet at forfatteren hadde kjennskap til referanseteksten – det som er essensielt er at teksten var innlemmet i samtidens kulturelle kontekst. I et negativt lys er det problematisk at intertekstuell analysemetode er snever, og krever supplement av andre metoder som belyser mer enn selve parallellene.⁴³ «Ved en intertekstuell referanse ledes leseren til kulturen utenfor teksten som bidrar med en kontekst, horisont eller et verdensbilde som alt må forstås i rammen av. Uten å forstå denne referansen gir dermed teksten ingen mening».⁴⁴ Språket er et sosialt fenomen, og en tekst er en bestemt manifestasjon av dette språket. Sagt på en annen måte speiler språklige uttrykk et felles verdensbilde, og for å forstå et særskilt språk i en tekst, er det nødvendig å kjenne verdensbildet til de som bruker språket. Virkeligheten, slik den oppfattes av bestemte samfunn, navngis av ordene vi bruker. Vi bør derfor også analysere den sosiale konteksten ut ifra tanken om at virkeligheten er innflettet i teksten, fordi teksten ikke lar seg begripe uten den, til forskjell fra tekstens *Sitz im Leben*, som vektlegger omstendighetene til tekstens eksterne kontekst, når det handler om komposisjon og overføring.⁴⁵ Ved å utelate sosiale og kulturelle aspekter knyttet til teksten, står man i fare for en anakronistisk og etnosentrisk eksegese, nettopp fordi vi, som lesere, vil kunne påberope teksten meninger ut ifra egen livsverden. I tillegg er kriteriet for historisk plausibilitet avhengig av kunnskap om det miljøet Jesus vanket i.⁴⁶ Forut for en dyptpløyende eksegese bør man dermed forsøke å avdekke samfunnsmessige markører som kan ha bidratt til Markus' ordvalg, samtidig som man må holde øynene åpne for alternativer. Feillesninger og feiloversettelser er uunngåelig, men man må etterstrebe å avdekke om et dokument var basert på en eller flere autentiske kilder. Dernest må den foreslåtte oversettelsen

⁴² Watts, 2013 s.38,40

⁴³ Hauge, 2008 s.209

⁴⁴ Genette i Hauge, 2008 s.204

⁴⁵ Guijarro, 2022 s.14,206

⁴⁶ Casey, 2010 s.101

være realistisk og avstemt med den sosiale konteksten. «Translations mask the foreignness, so it is crucial for biblical scholars to foreground the very different world in which the Bible was composed».⁴⁷ Dette fører oss over til samfunnsvitenskapelig metode.

2.2 Samfunnsvitenskapelig analyse

The writer addressed specific audiences with a distinctive message for a given time, place, and circumstance. As such, the writings of the New Testament were social acts.⁴⁸

Hvordan forstå intensjonen med en tekst formidlet for tusener av år siden? Markusevangeliets Jesusbiografi kranses av en tid hvor samfunnsforholdene forelå med andre verdier enn de vi har i dag. Skal vi kunne forstå datidens tekster er det derfor fruktbart å se disse gjennom linsene til antikkens middelhavskultur. Samfunnsvitenskapelig analyse er et bredt fagfelt og inkluderer en rekke disipliner, men brukt historisk handler det om å tilegne seg kunnskap om den bibelhistoriske samtiden, og derfra etablere et rammeverk for å forstå tekster.⁴⁹ Man søker med andre ord etter den virkeligheten som eksisterte utenfor teksten. «The use of the social sciences may contribute to making more explicit the context in which biblical texts were composed, thus helping readers today understand the texts' original meaning».⁵⁰ Det handler om å gjøre konteksten til bibelske tekster eksplisitt.

David Rhoads (2008) mener det finnes flere tilnærminger innen samfunnskritisk metode; *Sosial beskrivelse* trekker veksler på all tilgjengelig informasjon man har om den antikke verden, fra litteratur og kunst til inskripsjoner og myntfunn. Deretter må man avdekke *sosialhistorien* og synliggjøre hvorvidt særtrekk har betydning for tekstens kontekst, eksempelvis hvordan den sosiopolitiske historien formet Markusevangeliet.⁵¹ *Kunnskapssosiologien* omhandler sosial konstruksjon av virkeligheten, og der sosial beskrivelse utreder de materielle realitetene, søker kunnskapssosiologien å vise hvordan samfunn organiseres og fortolker disse realitetene; «...there is a general coherence that holds each society together (...) each society has sets of

⁴⁷ Neufeld & DeMaris, 2010,xiii

⁴⁸ Rhoads i Anderson & Moore, 2008 s.143

⁴⁹ Porter (red), 2007 s.337, Guijarro, 2022 s.206

⁵⁰ Guijarro, 2022 s.13

⁵¹ Rhoads i Anderson & Moore, 2008 s.146ff. (Roads bruker "social criticism")

common values and customary ways in which people interact».⁵² Som vi senere skal se, så er æreskodekser i antikken verdier som også kan leses inn i Bibelen, herunder perikopen der Jesus dør. Rhoads fremhever også bruk av modeller fra *kulturell antropologi*. Antropologien har lange tradisjoner i å studere ulike kulturelle uttrykk, for dernest utvikle abstrakte modeller til hjelp for å forstå underliggende mønstre og/eller strukturer. I denne forbindelsen nevner Rhoads et eksempel relevant for denne oppgaven, der det sosiale rammeverket i de første århundrer ble kartlagt ved bruk av antropologiske modeller; «In contrast to a social focus on economic gain, first century Mediterranean people sought above all else to gain honour and to avoid shamefulness.»⁵³ Til sist redegjør Rhoads behovet for å identifisere den *sosiale lokasjon* hvori skriftens forfatter og publikum tilhører.⁵⁴ Det er ikke vanskelig å forestille seg at teksters utforming kan avhenge av hvorvidt de samfunnsmessige forholdene var urbane eller rurale. Gjennom arkeologiske, historiske og sosiologiske kilder skildres æreskodeksen i antikken og plasserer korsfestelse som henrettelsesmetode innenfor denne, slik vi skal se i kapittel 4. Dette skal bidra til å belyse oversettelsen av Jesu siste ord på korset.

Å tilnærme seg en flere tusen år gammel tekst bør skje med varlighet, særlig om motivet er å forstå sammenhengen teksten er skrevet i. Dette er en historisk øvelse, fordi tanken er å avdekke bakteppet til bibeltekstene ved å sette søkelys på rekonstruksjon av de historiske hendelsene. Samtidig er teksten i seg selv kilde til oppmerksomhet, og man prøver å avsløre tekstens historiske utvikling, dens underliggende lag og kilde.⁵⁵ Prosessen krever forsiktighet og hermeneutiske briller fordi man er avhengig av å tolke tilgjengelig informasjon, og derfra prøve å forstå menneskers livsverden, deres følelser, erfaringer og tanker;

We tend to project our predominantly urban industrial societies back onto writings that are from a preindustrial peasant society (...) individualism, progress, freedom, class structure time, mobility, and so on. We have our twenty-first century ‘cognitive maps’ by which we select, sort, and comprehend the material we read in the New Testament. (...) we can easily misunderstand writings addressed to first-century people.⁵⁶

⁵² Rhoads i Anderson & Moore, 2008 s.149

⁵³ Rhoads i Anderson & Moore, 2008 s.153

⁵⁴ Rhoads i Anderson & Moore, 2008 s.154

⁵⁵ Barton, 2007 s.30,33

⁵⁶ Rhoads i Anderson & Moore, 2008 s.145f.

Man står i fare for å utvise kulturell etnosentrisme. «For området og den tiden Jesus levde i, er det så lite vi kan vite sikkert at det alltid vil være elementer av oppdiktet virkelighet i det bildet vi lager av Jesus og omgivelsene hans».⁵⁷ Den virkeligheten er for alltid borte, det finnes ingen fasit for hvordan Jesu samtid var, og vi sitter igjen med kvalifiserte gjetninger basert på tilgjengelige kilder og ulike tolkninger av disse. Jesu ord på korset kan ha vært inspirert av Salme 22. Salme 22 tilskrives perioden før den andre tempelperioden i Jerusalem ca. 520 f.Kr men antas, likt øvrige salmer og samtidig poetisk litteratur, å ha blitt rekonponert over generasjoner frem til rundt 200 år f.Kr. Da har det trolig fått sin nåværende form.⁵⁸ Man har derfor to tidsperioder å forholde seg til, Salmenes og Markus' tid.

3 Salme 22 og Markusevangeliet

I dette kapittelet presenteres først grove trekk ved Salmene før vi kontekstualiserer Markusevangeliet og ser på språkmiljøet i Judea.

3.1 Salme 22

Navnet *Tehelim* (תהלים) betyr lovsanger, og Salmenes bok er Bibelens lengste og mest komplekse samling. Dens 150 salmer favner nesten alle teologiske aspekter, fra pakt og historie til visdom og skapelse. Selv om salmene er svært uensartede i uttrykket, har de som fellesnevner at de primært omhandler menneskets tilnærming til Gud. De følelsetunge ordene i salmene kommer nedenfra (personlig introspektivt), dog med få unntak fra Gud selv. Salmene har nærmest hatt evig appell. Den er den mest transkriberte og oversatte bok i Den hebraiske Bibelen, og var hyppigst representert i Qumransamfunnet.⁵⁹ Titlene på 72 av salmene inkluderer David, Israels mest berømte konge, slik også Salme 22; *Til korlederen. Etter 'morgengryets hind', en salme av David.*⁶⁰ I tillegg til dødehavsrullene fant arkeologer fire kommentarfragmenter som satte søkelys på spesifikke salmer, og som viste hvordan disse ble fortolket innenfor den turbulente sosiohistoriske konteksten jødene levde under, herunder

⁵⁷ Ravnå, 2017 s.13

⁵⁸ Collins, 2014 s.485, Brown 2014 s.6

⁵⁹ Brown, 2014 s.1ff

⁶⁰ Sal,22:1. David var en mann etter Guds hjerte (Sam,13:4). Han grunnla tempelet i Jerusalem og organiserte tilbedelsen av Gud, et fremtredende tema i salmene.

komposisjonen av 25 Hodayot (takksigelsessalmer). Disse var i hovedsak inspirert av Salme 22, 41 og 69. Om vi nå forflytter oss til de første kristne, ser vi at de tolker Salme 22 i lys av Jesus. For eksempel skriver Barnabasbrevforfatteren rundt år 130, at Salme 22 forutser Jesu lidelse, mens Justin Martyr behandler hele salmen som en spådom om Jesu død og oppstandelse.⁶¹ Salme 22 begynner med en alvorstynget og pint anklage, men ender i en nærmest ekstatiske takkeprising.

3.2 Markusevangeliet

*Begynnelsen til evangeliet om Jesus Kristus, Guds sønn.*⁶² Slik innledes Markusevangeliet, det korteste evangeliet om Jesu liv, og så langt vi vet er Markus den første som nedtegnet et omfattende biografisk narrativ om Jesus.⁶³ Før hovedpersonen introduseres møter vi døperen Johannes, budbæreren profeten Jesaja har talt om. Johannes peker fremover mot sin etterfølger som *er sterkere enn jeg, og jeg er ikke verdig til å bøye meg ned og løse sandalremmen hans*.⁶⁴ Først nå trer Jesus inn i historien, som voksen mann og lar seg døpe av Johannes. *Straks han steg opp av vannet, så han himmelen dele seg, og han så Ånden komme ned over seg som en due. Og det lød en røst fra himmelen: 'Du er min Sønn, den elskede, i deg har jeg min glede'*.⁶⁵ Også himmelrøsten fastslår Jesu status som Guds sønn. I de påfølgende versene fremstiller Markus Jesus som handlingsorientert; han helbreder syke, utfører eksorsisme, forkynner det gode budskap, metter store menneskemengder og vekker opp døde. Handlingen er tettpakket i løsrevne enkeltepisoder og forflytter seg hurtig i tid, fra lokasjon til lokasjon, scene til scene, og kulminerer i Jesu inntog i Jerusalem like før påsken. Nå skjer et temposkifte; farten settes ned, presisjonsnivået øker, og Jesu korsfestelse og død skildres time for time.

Pasjonshistorien skiller seg fra det øvrige evangeliet; settingen er konkret, rammeverket klart, plottet balansert og karakterene mer definert. Og kanskje viktigst av alt; «...the image of Jesus as the suffering Messiah, which appears progressively in the first part of the narrative, comes to the foreground in the passion story».⁶⁶ Dette har bidratt til at flere betegner Markusevangeliet

⁶¹ Brown, 2014 s.7.

⁶² Mark, 1:1

⁶³ Guijarro, 2022 s.37.

⁶⁴ Mark, 1:7-8

⁶⁵ Mark, 1:10-11

⁶⁶ Guijarro, 2022 s.25

som en pasjonsfortelling foranlediget av en omfattende introduksjon,⁶⁷ mens andre kaller det «a text of trauma (...) as an answer to the traumatic experience lived by the followers of Jesus to whom this text was addressed».⁶⁸ Evangeliet har trolig sirkulert anonymt og oralt før den skriftlærde Markus nedtegnet det på gresk,⁶⁹ noe biskop Papias fra Hierapolis bekrefter i begynnelsen av det andre århundret;

Mark having become the interpreter of Peter, wrote accurately whatever he remembered, though he did not arrange in order the things which were either said or done by Christ. For he neither heard the Lord, nor followed him, but afterwards, as I said, accompanied Peter.⁷⁰

Det kan ligge mange motiver til grunn for å navngi evangeliets forfatterskap, herunder behovet de første kristne hadde for å gi teksten autoritet. Hvorvidt Markus er forfatterens korrekte navn, og om han har hatt direktekontakt med Peter, må derfor behandles med forsiktighet. Markusevangeliets forfatter er lik andre nytestamentlige forfattere «... en autonom og bevisst størrelse som har ‘brukt’, ‘bearbeidet’, ‘tilpasset’ og ‘transformert’ de eldre kildene».⁷¹ Like fullt må vi være bevisste på at sammenhengen mellom det Markus skriver, og eksempelvis Salme 22, ikke trenger å være en referanse til salmen selv om ordligheten er påfallende. Da leter man etter falske sammenhenger. I tillegg ser vi av ovennevnte sitat fra Papias at han neppe har kjent til manuskriptvariasjoner.

Markusevangeliet ble skrevet i perioden da tempelet i Jerusalem ble ødelagt, rundt år 70, basert på Jesu egne ord til disiplene.⁷² Handlingen er lagt til Judea og Galilea, men man mener med overvekt at evangeliets tilblivelse foregikk utenfor disse lokasjonene, fordi Markus utviser geografisk usikkerhet.⁷³ Vi snakker om et jordbruksamfunn i middelhavsområdet, med rigid sosial stratifisering og med lav grad av spesialisering. Økonomien er underutviklet, det er spenninger mellom urbane og rurale strøk, selv om handel og transport bidro til sosial

⁶⁷ Kähler, 2022

⁶⁸ Guijarro, 2022 s.172

⁶⁹ Anderson & Moore, 2008 s.2

⁷⁰ Papias i Eusebus, H.E.iii.39 | Cassels,1894 s.22, Casey, 2010 s.66

⁷¹ Hauge, 2008 s.202, Se også Anderson & Moore, 2008 s.7

⁷² Se Mark,13:2b

⁷³ Malbon i Anderson & Moore, 2008 s.36f, Guijarro, 2022 s 41ff.

mobilitet.⁷⁴ Markusevangeliet har et forholdsvis rikt persongalleri, men de som stod Jesus nærmest, disiplene, levnes liten ære. Selv om de i begynnelsen fulgte Jesus ubetinget, utvikles disiplenes holdninger i teksten, og de forstår Jesus mindre og mindre.⁷⁵ Når Jesus dør glimrer disiplene med sitt fravær og har forlatt ham. Dette kan kanskje forklares med brutaliteten i henrettelsen av Jesus, at disiplene overhodet ikke begriper hva som skjer. «Spontan og vill flukt gir ikke inntrykk av verken forberedelser eller planmessighet. Isteden tyder det enkelt og greit på overraskelse og sjokk».⁷⁶ Spennvidden mellom disiplenes forventninger til at Jesus skulle bli hyllet som en messias og den voldsomme korsfestelsen er enorm.⁷⁷ Dette toppes når Jesu siste ytring hos Markus er til en Gud som har forlatt ham.

3.3 Språkmiljøet i Judea i det første århundret

Markusevangeliet ble skrevet på gresk og de opprinnelige leserne var etter alle solemerker tilknyttet samme kultur som Markus. I teksten er det flere elementer som underbygger en felles bakgrunn fordi det gis informasjon som ikke eksplisitt utbroderes.⁷⁸ Samtidig har Markus behov for å forklare enkelte uttrykk, noe som indikerer lesere utenfor jødiske kretser. I over hundre år har bibelforskere hatt oppmerksomhet på forholdet mellom Jesu språk og de greske evangelietekstene. Konklusjonen er bredt akseptert; Jesus og hans følgere snakket arameisk, noe hebraisk og gresk,⁷⁹ og derfor er det nesten uunngåelig at den greske teksten er et produkt av oversettelse og tolkning. I en ideell situasjon ville man hatt tilgjengelig palestinske arameiske tekster, men utvalget i århundrene før Jesu fødsel er sparsommelig, og det var få tekster i sirkulasjon forut for Jesu død.⁸⁰ Kort oppsummert; Vi står ovenfor et nokså komplisert språkbilde, et konglomerat av språklige påvirkninger, og et utall av muligheter å sondere blant.

Funnene av dødehavsrullene har gitt oss sterke indikasjoner på at hebraisk ble vevd sammen med arameisk grunnet en lang periode med diglossi, samtidig som språkene er nært beslektet

⁷⁴ Guijarro, 2022 s.17

⁷⁵ Guijarro, 2022 s.191 (Viser til Mark,1:16-20, 3:13-19 der disiplene følger Jesu betingelsesløst, mens deres manglende tiltro illustreres i Mark,8:14-21, 8:32, 9:37).

⁷⁶ Ravnå, 2017 s.163

⁷⁷ Moxnes, 2017

⁷⁸ Guijarro, 2022 s.15

⁷⁹ Porter, 2011 s.371,377. (Det estimeres at rundt 15-20 % av fastboende jøder i Jerusalem hadde gresk som førstespråk, Porter, 2011 s. 378)

⁸⁰ Stuckenbruck, 1991 s.3,14, Porter, 2011 s.370

da de begge er nordvestsemittiske.⁸¹ Selv om majoriteten av tekstene var hebraiske, så er også arameiske godt representert. Dødehavsrullene er fra samme språk- og kulturområde, innenfor samme tidsspenn, og gir oss viktige innblikk i arameisk vokabular og syntaks.⁸² Vi må derfor ta inn over oss at ord og uttrykk vi tidligere anså for å være hebraiske, opprinnelig var skriftlige kilder på arameisk. Diglossi handler om to språks gjensidige påvirkning, og tar ikke høyde for at middelhavsområdet, herunder Palestina, på Jesu tid var flerspråklig; «...multilingualism was simply the norm, with code-switching between dialects the rule rather than the exception».⁸³ I jakten på det mest autentiske materialet om Jesus overskygget det arameiske (og hebraiske) språket det greske, selv om det er sannsynlig at mange av innbyggerne, også jøder, behersket gresk for enkel kommunikasjon og diskurs.⁸⁴ Når Markus henviser til tekster i GT, hviler han i større grad på greske enn hebraiske tekster, og tilskrives av den grunn hellenistisk påvirkning. Dette må sees i lys av en økning i tilgjengelig kunnskap om rollen den hellenistiske kulturen hadde i middelhavsområdet, samt hvordan utviklingen til kristendommen forløp.⁸⁵

På 1800- og 1900-tallet stod anerkjennelsen av arameisk sentralt, og man var opptatt av bokstavtro oversettelse (translational literalism). Det innebar at om en eksegesi av NT møtte på gresk som avvok fra standarden og opplevdes merksnodig, var man fristet til å påstå at det reflekterte en feiloversettelse fra et semittisk språk, i hovedsak arameisk. Men variasjon i oversettelser handler ikke utelukkende om ordene i seg selv, men også oversetterens språklige repertoar når kilde-språket skal få ny språkdrakt.⁸⁶ For å plukke opp ballen fra avsnitt 2.1.1, så foretar oversetteren en kreativ fortolkning og avveining, og resultatet kan både være en tilnærming eller parafrasering av det som opprinnelig ble skrevet eller sagt.

I Markusevangeliet får noen av Jesu utsagn arameisk form,⁸⁷ illustrert her med to eksempler; I Getsemane før korsfestelsen kaller Jesus på Gud med ordene; *kai elegen, Abba ho Pater - Og han sa, Far, Far.*⁸⁸ Ordet *abba* er arameisk og betyr *far*. Maurice Casey mener vi må forutsette

⁸¹ Mejdell, 2022

⁸² Casey, 1998 s.84,90, Stuckenbruck, 1991 s.15. Den anføres at vi er i tidspennet fra rundt 70 e.Kr.

⁸³ Porter, 2011 s.372

⁸⁴ Porter, 2011 s.362f. Herunder ligger forståelsen at også Jesus kunne gresk i en viss grad.

⁸⁵ Tolbert, 1996, s.69ff, Porter, 2011 s.368, 370

⁸⁶ Porter, 2011 s.365f

⁸⁷ Casey, 1998 s.9,83, 86, 96

⁸⁸ Mark,14:36, *kai ἔλεγεν Ἀββᾶ ὁ Πατήρ*, se også Mark 5:41 og 7:34 for andre eksempler

at Jesus ba på arameisk, og at denne bønne er oversatt fordi evangeliet var skrevet for gresktalende kristne. I Jesu siste ord ser vi denne ordkorrespondansen nok en gang; «The last word is σαβαχθάνι, which is neither Greek nor a quotation of the Hebrew עֲזַבְתָּנִי. It is the distinctively Aramaic שבקתני used later in the Peshitta and the Targum of this verse».⁸⁹ Dette betyr ikke at Jesus utelukkende snakket arameisk, men når han henvendte seg til Gud på arameisk, også når han stod alene overfor Gud, indikerer det at morsmålet var arameisk.⁹⁰ Dersom Casey har rett, så vil Jesu siste ord i arameisk språkdrakt veie langt tyngre enn dens greske oversettelse. Stanley E. Porter mener Casey og hans meningsfeller overdriver og gir et misvisende bilde av det språklige landskapet i Jesu samtid. Når de påstår at all språklig innblanding tilskrives arameisk og/eller hebraisk, utelukker de tilstedeværelsen av andre språk. Dernest forutsetter de at den språklige påvirkningen har inkludert alle språklige nivåer - fonologi, morfologi og syntaks for å nevne noen, og forutsetter en bevegelse fra arameisk til gresk, og ikke motsatt.⁹¹ Porter mener den arameiske tilnærmingen blir for eksklusivt orientert mot arameisk, og når hypotesen hevder at underfundig og dårlig gresk peker tilbake på arameiske originalmanuskripter, motsies dette av Porter;

...in many instances the kinds of linguistic peculiarities that had often been cited by those arguing for the Aramaic hypothesis were syntactical ones, such as a particular use of a preposition, or an unusual word order (...) they were part of the koine or common Greek that was in widespread use throughout the Mediterranean world.⁹²

For å oppsummere; I et geografisk område preget av en rekke språklige uttrykk, er tospråklighet eller flerspråklighet nærmest uunngåelig. Det er derfor sannsynlig at Jesu i tillegg til arameisk har dialoger på hebraisk og gresk. Markusevangeliets originalspråk var gresk, det har en rekke referanser til samhandlinger som avdekker gresk innflytelse,⁹³ og som gjenspeiler den sosiolingvistiske situasjonen i forfatterens omverden. I så måte helgarderer denne oppgaven seg

⁸⁹ Casey, 1998 s.84. Peshitta er Bibelen på syrisk. Targum er Den hebraiske bibelen på arameisk.

⁹⁰ Casey, 1998 s.84. En digresjon; Markus står usynlig utenfor narrativet (flue på veggen), alltid tilstedeværende og med innsikter ingen andre har, som når han beretter om Jesu bønn til Gud.

⁹¹ Porter, 2011 s.370

⁹² Deissmann og Moulton i Porter, 2011 s. 373

⁹³ Porter, 2011 s.379ff, se Mark,7:25-30, 8:27-30, 12:13-17, 15:2-5 for eksempler.

ved å analysere Jesu siste ord på flere språk. I neste kapittel skal vi se på forfatterens livsverden og hva denne kunne ha gjort for teksten.

4 Ære, skam og korsfestelse i antikken

Alt vi mennesker gjør og har gjort, er en koloritt med særegen scenografi mot et kontekstuellet bakteppe. Hensikten med dette kapittelet er å vise noen samfunnsmessige trekk som kan bidra til å understøtte en alternativ fortolkning av Jesu siste ord.

4.1 Bakteppet

På Jesu tid var isrealittenes omverden preget av eksternt og internt kaos; «As a people in exile, the people of Israel were subjected to the changing winds of military and political conquests. And as a people in exile, they struggled to maintain their identity as God's people».⁹⁴ Menneskers geografiske bakgrunn og forankring fungerer gjerne som identitetsmarkører, og for jødene var tempelet i Jerusalem en sentral institusjon og det naturlige midtpunktet for påskefeiringen. Historien om Jesu korsdød skjer sannsynligvis i tilknytning til påsken, og Jesus avrettes i Jerusalem, mer konkret i Golgata.⁹⁵ Golgata, lokalisert på en høyde nært Jerusalems bymur, trolig der to veier krysset hverandre, var egnet for henrettelser, både for å sikre god sikt og fordi plassen tillot større folkemengder.⁹⁶ I år 95 skriver Quintillian; «Whenever we crucify the guilty, the most crowded roads are chosen, where the most people can see and be moved by this fear. For penalties relate not so much to retribution as to their exemplary effect.»⁹⁷ Samtidig var retterstedets plassering utenfor bymurene symboltung; Avrettelser skulle holdes adskilt fra de levendes samfunn, og når offeret ble ført utenfor bymurene var det også et tegn på utstøtning fra fellesskapet.⁹⁸ Golgata var således egnet; lett tilgjengelig med tanke på korsfestelsers underholdningsverdi, men også rent allmennpreventivt.

⁹⁴ Green & McDonald, 2013 s.23

⁹⁵ Green & McDonald, 2013 s.21, Knight, 2008 s.45-46, Om tempelet se Mark,15:30 og 15:38

⁹⁶ Green & McDonald, 2013 s.451, Hartman, 2005 s.569. Krøger, 2020 s. 21. Se også John,19:20

⁹⁷ Quintillian i Freedman, 1992 s.1209.

⁹⁸ Hartman, 2005, s.568

4.2 Antikkens kjerneverdier – ære og skam

Ære er et paraplybegrep som omhandler individuell og kollektiv bevissthet om menneskets verdi, og omfavner offentlig anseelse, anerkjennelse, heder, berømmelse, verdighet, aktverdige handlinger og holdninger.⁹⁹ Ærens motsats er skam. Skam vekker en ubehagelig følelse av å ha uttrykt en nedverdiggende side av seg selv, og dermed fremstå som både mislykket, udugelig og umoralsk. Dens beslektede følelser er sjenanse, forlegenhet og ydmykelse.¹⁰⁰ Den dag i dag er ære og skam begreper med sterke konnotasjoner, men reiser vi tilbake til Jesu livsverden, var dette verdier med langt større nedslagskraft enn i dagens samfunn. Antikkens middelhavskultur satte ære og skam som kjerneverdier. Ære var både håpet, lidenskapen og målet for alle som ønsket å utmerke seg, og den var porten til makt og privilegier.¹⁰¹ Hele menneskets livsløp var infiltrert av ærestatus; den regulerte atferd, ekteskapsallianser, fødsels- og dødsritualer, for å nevne noen. Antikkens lovtaler hadde et fremtredende formål; «...to show and praise a person's honour, which was the primary goal of Hellenistic Lives».¹⁰² Æresstatus var kollektivt avgjort og ble offentlig kringkastet, den kondisjonerte alle sosiale interaksjoner, og den skilte mennesket fra dyrene. Xenophon siteres;

For indeed it seems to me, Hiero, that in this, man differs from other animals – I mean, in this craving for honor (*philotimia*). In meat and drink and sleep and sex, all creatures alike seem to take pleasure; but love of honor is rooted neither in the brute beasts nor in every human being. But they in whom is implanted a passion for honor [*timē*] and praise [*epainos*], these are they who differ most from the beasts of the field, these are accounted men (*andres*) and not mere human beings [*anthropoi*].¹⁰³

Av alle goder var ære den mest dyrebare i antikken, også på Jesu tid. Det var to måter ære kunne oppnås; ervervet gjennom egne handlinger eller tilskrevet av andre. Ære fulgte gjerne familien og var oftest opparbeidet gjennom generasjoner, eventuelt medfølgende autoritetsposisjoner. Men fallhøyden var stor, og mennesker ville for enhver pris unngå handlinger som medførte at

⁹⁹ Barton, 2001 s.10, Fosshagen, 2023, Guijarro, 2022 s.61

¹⁰⁰ Teigen & Ottesen, 2019, Binder i Kvalvaag, 2015, Krøger, 2020 s.25

¹⁰¹ Rohrbaugh i Neufeld & DeMaris, 2010 s.109,111

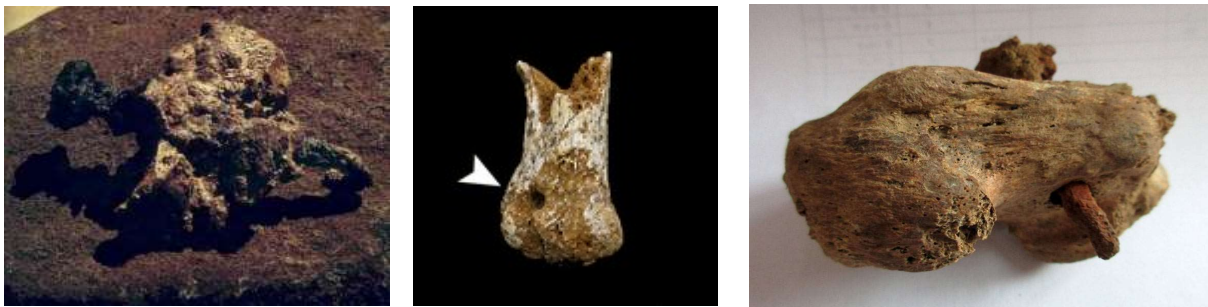
¹⁰² Guijarro, 2022, s. 61

¹⁰³ Xenophon, fra dialogen Hiero 7:3 (fra 474 f.Kr) i Guijarro, 2022 s.62 (Klammer var i sitatet)

de ble sett ned på av andre eller bli ekskludert fra gruppen de tilhørte.¹⁰⁴ Frykten for uopprettelig vanære gjennomsyret livsløpet mer enn død og fiasko, og var i antikken en sosial katastrofe.¹⁰⁵ Cicero (106-43 f.Kr) skriver; «There is no one so wild as not to be greatly moved – if not by the desire for those things honorable in themselves – then by the fear of reproach and dishonor (...) Shame is a discipline of great power».¹⁰⁶ Både ære og skam fulgte kjønnsespesifikke logiker og var for den mannlige befolkningen nært tilknyttet vedkommendes sosiale identitet og rykte. Menn skulle være maskuline, noe som innebar dyder som lydighet, utholdenhet, være modig og å lide i stillhet. Tilværelsen var derfor en evig kamp hvor voksne menn kontinuerlig måtte vedlikeholde og høyne statusen sin i æreshierarkiet, samtidig som skam og vanære måtte unngås for enhver pris.¹⁰⁷ Derigjennom kunne han bedre sin egen og gruppens sosiale situasjon.

4.3 Korsfestelse – sosial eksklusjon og påførsel av skam

Han er korsfestet av skyld, pint med skam.¹⁰⁸



Bilde 2-4, venstre; naglegjennomboret hæl funnet i 1968 utenfor Jerusalem (hentet fra biblicalarchaeology.org), i midten et hælfunn fra Italia i 2007 (hentet fra researchgate.net), til høyre en hæl fra 2018, Storbritannia (hentet fra ancient-origins.net).

Fotografiene over avbilder de eneste fysiske bevisene som indikerer korsfestelse. Geografisk er funnene spredt fra Israel og Italia til Storbritannia, og alle hælene har vært gjennomboret med en tykk jernnagle. Forskere har vært forsiktige med å trekke absolutte konklusjoner, men mener hælens på det midterste bildet tilhørte en mann av fattig herkomst; «The irregular burial context, lack of grave goods, short adult stature, and possible evidence of torture suggest a

¹⁰⁴ Binder i Kvalvaag, 2015, Krøger, 2002 s. 25

¹⁰⁵ Neufeld & DeMaris, 2010 s.112, Barton, 2001 s.245

¹⁰⁶ Første del sitat, Cicero i *De partitione oratoria* 26,91-92, andre del i *De Republica* 4.4.6 i Barton, 2001 s.20 og 202

¹⁰⁷ Piltch, 1995 s.67-68

¹⁰⁸ Calpurnius Flaccus i Barton, 2001 s.246. *Cruciatu conscientia, pudore torquetur*. Det latinske conscientia kommer nærmest vårt begrep skyld, pudor nærmest skam.

condition of captivity or slavery». ¹⁰⁹ Korsfestelsen og gravtilstanden kan ha vært en konsekvens av samfunnets utstøtelse, i livet som i døden. For å finne ut om korsfestelse var en utbredt henrettelsespraksis i antikken, holder det ikke med tre nagleborede hæler, og man bør finne tekstlig evidens som underbygger påstanden.

Gjennom hele menneskets historie ser man spor etter fysiske avstraffelser som sanksjoner mot handlinger fellesskapet anså som brudd mot etablerte normer og regler. ¹¹⁰ Proporsjonalt med de kriminelle handlingers alvorlighetsgrad fulgte også avstraffelsene, noen med grusomheter vi i dag nesten ikke evner å forestille oss; arenakamper mot ville dyr, ¹¹¹ levende brent på bål, ¹¹² halshugging og korsfestelse. ¹¹³ Offentlige henrettelser ble brukt av romerne av flere årsaker; grov nedverdiggelse under tilskuernes påsyn var straffeskjerpene for den dømte, og straffen var avskrekkende for den øvrige befolkningen. Korsfestelse ble et effektivt middel for å kontrollere befolkningen og som en advarsel til potensielle politiske opprørere. I tillegg til å rydde uønskede elementer av veien, var den ansett for å ha god underholdningsverdi og krevde få ressurser. I Romerriket var korsfestelse den desidert verste måten å dø på og avstraffelsen spredte gru blant allmuen. ¹¹⁴ Seneca den yngre (4 f. Kr-65 e. Kr) skriver;

Can any man be found willing to be fastened to the accursed tree, long sickly, already deformed, swelling with ugly tumours on chest and shoulders, and draw the breath of life amid long-drawn-out agony? I think he would have many excuses for dying even before mounting the cross!¹¹⁵

Bibelen og andre antikke kilder er sparsommelige i sine skildringer av hva selve korsfestelsen innebar, men i dag forutsetter man fire karaktertrekk for å konstituere en korsfestelse; Suspensjon, et henrettelsesverktøy i form av en staur (med eller uten en kryssbjelke), selve korsfestelsen og en påfølgende langvarig døds kamp. ¹¹⁶ Fornedrelsen begynte umiddelbart da

¹⁰⁹ Gualdi-Russo et al, 2018 s.1789

¹¹⁰ Geltner, 2014 s.10, Krøger, 2002 s. 23

¹¹¹ *Damnatio ad bestias*, se Ign Ef,1,2 og Ign Rom,4,1 i Baasland & Hvalvik(red), 1984/1997 s.45, 59

¹¹² *Crematio*, se Pol Karp,15,1-2, i Baasland & Hvalvik(red), 1984/1997 s.107

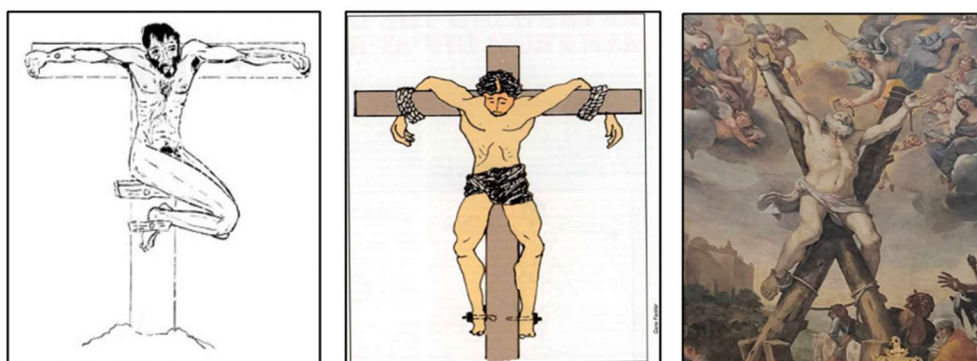
¹¹³ *Decollatio* og *crucifixus*, Freedman, 1992 s. s. 1208. Se også Ign Rom 5,3 i Baasland & Hvalvik(red) 1984/1997 s.59

¹¹⁴ Ravnå, 2017, s.197, Samuelsson, 2011 s.16

¹¹⁵ Seneca i Stratham, 2019 s. 360. Se også Seneca I Hartman, 2005 s. 538

¹¹⁶ Kuhn i Samuelsson, 2011 s.262 (i fotnote), Samuelsson, 2011 s. 306

offeret ofte måtte bære stauren/korset til retterstedet, hvor vedkommende underveis ble pisket med en kort pisk eller slått med trestokker.¹¹⁷ Avhengig av den sadistiske kreativiteten til eksekutøren(e), ble offeret hengt opp på ulike måter, gjerne ved at føttene og händleddene ble spikret direkte i stauren. Alle forsvarsmuligheter ble fratatt ofrene, og en langdryg, smertefull dødskamp var i gang. Samtidig var korsfestelsen fornedrende; ofrene var ofte avkledd og nakne,¹¹⁸ og smertene og sjokket over lidelsene var så voldsomme at lukkemuskulaturene for avføring kollapset, og menn kunne få ufrivillig ereksjon.¹¹⁹ Trolig utløste kroppens reflekser ytterligere latterliggjøringer. Fordi dødskampen kunne pågå i flere dager hadde bødlene utviklet forskjellige måter å fremskynde døden på: ved å knuse beina under knærne, harde kølleslag mot brystregionen eller et direkte stikk i hjertet.¹²⁰ Seneca den yngre siteres nok en gang; «I see crosses there, not just of one kind but made in many different ways: some have their victims with head down to the ground; some impale their private parts; others stretch out their arms on the gibbet».¹²¹



Bilde 5-7. Eksempler på korsfestelse. Til venstre og midten, rekonstruksjon (hentet fra biblicalarchaeology.org). Til høyre; Korsfestet Andreas i Sant' Andrea delle valle i Roma (privat foto)

In (malam) crucem ire – gå til (det onde) korset var et slanguttrykk ensbetydende med å reise til helvetet, en indikasjon på at korsfestelse som henrettelsesmetode var i flittig bruk i Romerriket.¹²² Korsfestelser ble brukt som avstraffelse for alvorlige forbrytelser rettet mot

¹¹⁷ Gualdi-Russo et al, 2018 s. 1183, Stratham, 2019 s.361, Samuelsson, 2004 s 17

¹¹⁸ Stratham, 2019 s.362 (*Gymnoi*=naken/ikledd undertøy). (Biskopen i Sardi, Melito, død 180 e.Kr, skrev "The Lord is disfigured and he is not deemed worthy of a cloak for his naked body, so that he might not been seen exposed", Stratham, 2019 s.363)

¹¹⁹ Freedman, 1992 s. 1208, Piltch, 1995 s.54, Krøger, 2020 s. 26, Stratham, 2019 s.364-365.

¹²⁰ Gualdi-Russo et al, 2018 s.1784,1787. Knusing av bein på korsfestete leses også i John 19:31

¹²¹ Seneca den yngre, dial.6.20.30 i Gelder (red), 1999 s.131. Seneca levde fra ca 4 F.Kr til 65 e.Kr.

¹²² Stratham, 2019 s.361

borgere og staten, samtidig som den var en typisk straff rettet mot slaver og utenlandske kriminelle.¹²³ I antikken var slaver nederst på rangstigen og hadde status som ikke-fullverdige samfunnsmedlemmer. Ble de henrettet var det enten ved korsfestelse eller brenning. For et menneske å bli behandlet og likestilt med slaver, var ensbetydende med ytterst skamfullhet, og å henrettes tilsvarende slaver var å båssettes i samme sosiale gruppe.¹²⁴ En korsfestet mann ble levnet marginalt med ære. «Nothing could portray a ruler in more shocking terms to elite audiences than reporting that he had flogged free men, thereby marking them as inferior and ejecting them from their status group».¹²⁵ I den gresk-romerske samtiden var korsdøden dermed den mest skambelagte. Hengende på korset var fornedrelsen total.

4.3.1 Korsfestelsen av Jesus i Markusevangeliet og i øvrige kilder

*Så henger de ham til en staur/så korsfester de ham.*¹²⁶

Sett bort fra Paulus, som nevner korsfestelsen (uten utbrodering) i noen brev,¹²⁷ er Markus foreløpig den tidligste teksten vi kjenner som skildrer selve prosessen; Jesus ble først pisket av soldater slik at han skulle ha uutholdelige smerter i tillegg til blodtap. Deretter ble han ikledd klær i purpur og kronet med tornekrans, før han ble slått, spyttet på og i ironiske vendinger bukket for og hyllet som jødernes konge. Resultatet av den brutale mishandlingen var at Jesus var for svak til å bære korset.¹²⁸ For Pilatus har nok korsfestelsen av Jesus fremtont som en logisk måte å minimere sikkerhetsrisikoen ved en potensiell utfordrende opprørsleder;

Korsfestelse var både en svært offentlig og en svært fornedrende måte og dø på. Pilatus må ha følt seg trygg på at når Jesus ble korsfestet, ville tilhengerne hans innse at lederen hadde dødd en ynkelig død, og så ville hele ideen om Guds rike forsvinne av seg selv (...) Ved å henge en opprører opp på et kors på et offentlig sted og la ham lide seg langsomt til døde over flere dager, fikk de romerske myndighetene understreket at opprør aldri lønnet seg.¹²⁹

¹²³ Samuelsson, 2011 s.23

¹²⁴ Green & McDonald, 2013 s.171,173

¹²⁵ Geltner, 2014 s.41

¹²⁶ Mark,15:24 Kai σταυροῦσιν αὐτὸν

¹²⁷ 1 Kor,1:23,2:2, Gal,5:24, Fil,2:8, for å nevne noen

¹²⁸ Mark,15:15-26

¹²⁹ Ravnå, 2017, første del sitat, s.97, andre del s.150

Markus, og de øvrige evangeliene, skriver ingenting om hva Jesus utsettes for av kroppslige pinsler på korset, men lar Jesu dødskamp vare i seks timer før han utånder. Dette er forholdsvist kort tid, og det er nærliggende å anta at Jesus utsettes for bødlenes råskap, (et tegn på en kortere dødskamp). Spydsticket får Jesus etter sin død.

Foruten evangelietekstene og Paulus er det få referanser i tidsmessig nærhet til korsfestelsen i eldre kristne skrifter, men de finnes. De apostoliske fedre er betegnelsen på de «forfattere som hadde en direkte tilknytning til apostler eller aposteldisipler»,¹³⁰ og var til forskjell fra gnostikerne, som vi straks skal komme til, høyt aktet. Tidsrommet for tekstenes tilblivelse strekker fra rundt 70 til 160 e.Kr, og innholdet omfavner alt fra oldkirkens gudstjenesteliv til de kristnes livssituasjon. Motivet er apologetisk, og skriftene er illustrasjoner på hvordan kristne prøvde å klargjøre og forsvare sin tro i forhold til omverdenen. Det som er påfallende ved lesning av disse tekstene, er at det ikke eksisterer en eneste direktehenvisning til Jesu siste ord, men en rekke referanser til Jesu korsdød.¹³¹ Selv om de ortodokse kristne anså apokryfe/gnostiske tekster som dårskap og gudsbespottelser, var de et reelt alternativ for kristne i de første århundrene. Der oldkirken gjerne fulgte apostolisk suksessjon, førte gnostiske forfattere sin tradisjon tilbake til personer utenfor kretsen av de tolv – blant annet Maria Magdalena, Jakob, Peter og Paulus.¹³²

Flere apokryfe skrifter omtaler lidelseshistorien og i særdeleshet kan nevnes Peters evangelium; Vinteren 1886-87, i nekropolisen Akhmîm i Egypt så et gresk manuskript dagens lys. Det bestod av 33 pergamentsider, hvorav de første 10 kvitteres Peters evangelium, som forelå noe redusert siden det avsluttes brått i en setning.¹³³ I Petersevangeliet får Jesu siste ord følgende ordlyd; *Makt, min makt, du har forlatt meg.*¹³⁴ Ytringen er en konstatering, heller enn et spørsmål. Fra år 150 er det flere, heriblant Polycarp, Eusebius og Origenes, som refererer til evangeliet som noe som faktisk verserte i samtiden, samtidig som De apostoliske fedrene mente

¹³⁰ Baasland(red) & Hvalvik, 1984/1997 s.11

¹³¹ Eksempler; IgnEf,9:1, IgnSmy,1:1, IgnTrall,9:1 og Barn,7:9.

¹³² Pagels, 1979 s.61,202

¹³³ Cassels, 1894 s.2f, Nekropolis betyr *død by* og betegner et større gravsted nær antikke lokasjoner.

¹³⁴ *ἡ δύναμις μου, ἡ δύναμις, κατέλειψάς με»* (GosPet,vers,5.19, Cassels, 1894, s.8,136.)

Markus var det eneste talerøret og fortolkeren av Peter,¹³⁵ «...who adapted his teaching to the occasion, and not as making a consecutive record of the Lord's oracles.»¹³⁶

Selv om Petersevangeliet i sin nåværende form er påvirket av synoptikerne, argumenterer nyere undersøkelser at lidelseshistorien i Petersevangeliet representerer en selvstendig tradisjon, og dermed uavhengig av de kanoniske evangelier,¹³⁷ og i Peter finnes elementer som hevdes sporbare til før år 50.¹³⁸ Dateringen støttes av John Dominc Crossan, som kobler Peters-evangeliet med et korsevangelium som antas å være forut synoptikerne, og også kilde til disse. «This source [Korsevangeliet] is preserved in its more pristine form in the Gospel of Peter than it is in the heavily reworked canonical passion narratives».¹³⁹ Et innspill i diskusjonen om tekstlig evidens for Jesu korsfestelse kommer dermed fra Crossan, som mener påsken i Jerusalem fremstilles forholdsvis likt i uavhengige skrifter som synoptikerne, Johannes- og Petersevangeliet, og at denne likheten må stamme fra en tidlig versjon de har brukt - Korsevangeliet. Denne versjonen må ha blitt nedskrevet umiddelbart etter Jesu død og har vært en nødvendig del av den prosessen som førte til kristendommens framvekst.¹⁴⁰ Hva om dette korsevangeliet opprinnelig var på arameisk? Da åpnes muligheten for at arameiske tekster var i sirkulasjon forut Markus' nedskrivelse. Og da, for å følge Per Bjarne Ravnå, er det også en mulighet for at noen av tekstene ble skrevet i Jesu samtid. Ravnå trekker vekslers til Casey og skriver; «Ifølge Casey vil dette øke muligheten for at enkelte av ordene er overlevert nesten ordrett, og at situasjonene som blir skildret, er historiske».¹⁴¹ Uten å båndlegge optimismen til Casey/Ravnå for brutalt, så utelater han å se at enhver tekst kan bære preg av forfatterens subjektive fortolkning og frie fantasi, den kan bli omskrevet og være gjenstand for mental erosjon, slik nevnt i avsnitt 2.1.1.

Til sist blant kristne skrifter kan nevnes (den hypotetiske) Q-kilden som hadde sin tilblivelse over 20 år, både forut og overlappende i tid med Markusevangeliet, men den har minimal

¹³⁵ Cassels, 1894 s.16ff

¹³⁶ Papias i Eusebus, H.E.iii.39 i Cassels, 1894 s 22

¹³⁷ Moxnes i Verdens hellige skrifter, 2001 s.89

¹³⁸ Foster, 2007 s.324. Jesus er aldri noe annet en *Herren, Frelseren* eller *Guds sønn*, noe som gir en formening at evangeliet er skrevet etter synoptikerne, Cassels 1894 s.44f

¹³⁹ Crossan i Foster, 2007 s.323

¹⁴⁰ Green, 1990 s.356, Ravnå, 2017, s.40

¹⁴¹ Ravnå, 2017 s.46

informasjon om korsfestelsen. Når Jesu død ikke er en uunngåelig del av Q-kilden, får det oss til å «... appreciate even more the literary and theological achievement of Mark, who created an account of Jesus' death and gave it theological intelligibility».¹⁴² I så måte settes Markus forfatterskap i sentrum, hvorfra Jesus siste ord utgår.

Skrapeer man av den kristne kuløren er utvalget av referanser til Jesu korsfestelse begrenset, men finnes omtalt hos den jødiske historikeren Flavius Josefus i år 94,¹⁴³ og i år 116/117 hos den romerske historikeren Cornelius Tacitus. Sistnevnte skriver at Jesus ble henrettet av Pontius Pilatus, men utelater på hvilken måte. Andre utenombibelske kilder sier intet om Jesu død men fremhever Jesus som ekstraordinær; Celsius snakker om magikeren, Plinius den yngre refererer til Jesus som om han var Gud og Mara bar Serapion skrev om den kloke jødiske kongen. Alle disse kildene er fra det første århundret, men ikke sterkt nok validert til å ansees som sikre kilder.¹⁴⁴ Samlet sett viser mengden tekster, både fra kristen og hedensk penn, at kort tid etter Jesu død sirkulerte det tekster som stadfestet at Jesus døde hengende på et kors.

5 Jesu ultima verba – ipsissima verba

Antikke biografier var gjerne korte fortellinger som redegjorde for en persons fødsel, utdanning, offentlig aktivitet, moralske karakter og ærefulle død. I sterk kontrast til de klassiske beretningene som hyllet protagonistens edle opphav og ekkesellente oppdragelse sto Markus biografi om Jesus.¹⁴⁵ Jesus måtte fremstå som en uverdigg biografikandidat tatt i betraktning hans alminnelige og delvis anonyme bakgrunn; ingenting om hans fødsel, oppvekst eller utdanning, han var en uspesifisert håndverker. På toppen av det hele ble han vanæret og korsfestet som en slave, og hans ultima verba var verken teatralsk, heroisk eller en uforbeholden tilslutning til Gud. I bibelsk målestokk portretteres gjerne ytterlighetene; de marginale eller de mektige,¹⁴⁶ kvaliteter som forenes i Jesus, dog på en litt tilslørt måte. På den ene siden er han Messias og Guds sønn, på den andre en omreisende helbreder som dør på skammeligste vis.

¹⁴² Kloppenborg, 2008

¹⁴³ Samuelsson, 2011 s.98.

¹⁴⁴ Mykytiuk, 2020 s.2,7

¹⁴⁵ Guijarro, 2022 s.38,40,60

¹⁴⁶ Resseguie, 2005 s.121,137

Karaktertrekk og personlighet trenger ikke nødvendigvis å uttrykkes i ytringer og handlinger, men også gjennom hvordan de sies og fremføres. Språklige uttrykk indikerer sinnstilstand og disposisjon, og skjer gjerne gjennom subtile midler, der karakteren ilegges dialekt, fraser og idiomer, for derigjennom å individualisere vedkommende.¹⁴⁷ Slik avslører en forfatter den biografertes natur, og ytringen markerer identitet uavhengig om den er sann eller ikke. Evangelietekstene og flere apokryfe skrifter skildrer Jesu siste ord, og vi kan ikke kategorisk avvise sannhetsgehalten i disse, ei heller at ytringen var arameisk og at den ble korrekt gjengitt. Dette leder over på vurdering av sannsynlighet.

5.1 Plausibilitet som kriterium

In character-drawing just as much as in the arrangement of the incidents one should always seek what is inevitable or probable.¹⁴⁸

Plausibel, fra det latinske *plausibilis*, betyr «fortjent til applaus», og brukes om det som er sannsynlig, trolig og/eller rimelig. Dersom den er kunnskapsorientert og åpen for fortolkning snakker man om subjektiv sannsynlighet.¹⁴⁹ For denne oppgaven innebærer det at byrden ligger på faktum og om argumentasjonen klarer å sannsynliggjøre hva Jesu faktisk sa i sine siste minutter. I passasjer med innvevde arameiske ord, må vi først avdekke ordlyden, og hvorvidt de er avstemt med fortellingens historiske plausibilitet, dernest om det er inkongruens manuskripter imellom. Innledningsvis så vi at variasjonen er stor når det kommer til Jesus siste ord, også om man utelukkende har Markus som referanse. Det betyr ikke at troverdigheten og påliteligheten til kopistene er lav;

When a speech already existed in a predecessor's work, it seems clear that the ancient historian felt himself bound in some measure by the content [samtidig som] He felt free (...) to modify it, recast it, 'improve' it, and recontextualize it based on his own approach and the needs of his own history.¹⁵⁰

Dersom en forfatter hadde andre tekster tilgjengelig, så ville nok hans kunstneriske frihet vært tilbakeholden. Samtidig forekommer manuskriptvariasjoner, hvis troverdighet muligens kan

¹⁴⁷ Marincola, 2008 s.597g,597q

¹⁴⁸ Aristoteles i *Poetica* 1454a:34f i Zimmermann & Zimmermann, 2015. s.2

¹⁴⁹ Aven, 2021, betydning plausibel hentet fra Fremmedord.org. 2023

¹⁵⁰ Marincola, 2008 s.597q

stadfestes dersom gjengivelsen finner klangbunn i den samfunnsmessige rammen – og Jesusytringen korrelerer med bakteppet. Vi kan selvsagt aldri fullt ut forstå Markus' valg, men ved å lese kultursensitivt, kan vi erverve oss en mulig forklaring for ordvalget.

5.2 Sabaktani - azabtani - zaftani

Når Markus gjengir Jesu ord på arameisk (og gresk) stilles vi ovenfor blant annet to muligheter; 1) Enten gjengir Markus historien slik han mottok den, som Morna Hooker skriver; «Mark takes care to translate [the words] for his readers ... Thus, they do not function as a foreign formula in Mark's account»,¹⁵¹ 2) eller så er det et litterært grep for å tilføre lokalt pigment eller et snev av mystikk til historien, eksemplifisert gjennom ordene til Joel Marcus; «The exotic foreign words increase the sense of mystery about the miracle that is about to occur».¹⁵² I antikken var det en tilbøyelighet til å ikle himmelske røster arameisk eller hebraisk språkdrakt, fordi fremmedspråket fungerte som et symbol på noe ekstraordinært og ekstradimensjonalt. Jesu siste ord var således en stemme fra himmelen.¹⁵³ Samtidig underbygger språkskiftet, fra gresk til arameisk, Jesu makt. Eller sagt på en annen måte – når Jesus bruker arameisk skjer det i forbindelser som fremhever hans styrke.

Talita kumi! Sier Jesus når han helbreder en jente som folk tror er død. Ordene oversettes av Markus til *Lille jente, til deg sier jeg, stå opp!*¹⁵⁴ I Mark 7:34 anvendes det arameiske *Effata*¹⁵⁵ som betyr *bli åpen*, og brukes når Jesus åpner ørene til en døv mann. Disse eksemplene understreker Jesu kraft, og det opprettes en kobling mellom arameisk og makt, en kulturell kobling som har eksistert i jødiske tradisjoner lenge før Jesu tid; «More promising is a cultural phenomenon (...) that will mesh well with the mysterious, spiritual power that is associated with Mark's two language changes. In the late Second Temple Period (...) heavenly voice, sometimes speaks in Aramaic».¹⁵⁶ Dermed blir Jesu arameisk tofoldig – vertikalt i en språklig forbindelse med Gud (himmelsk røst) og horisontalt gjennom hans kraft på jorden. Et skifte av

¹⁵¹ Hooker i Buth & Notley (red), 2014 s.409

¹⁵² Marcus i Buth & Notley (red), 2014 s.410

¹⁵³ Buth & Notley, 2014 s.411,414

¹⁵⁴ Mark,5:41 *Ταλιθά κούμ, ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον Τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε.*

¹⁵⁵ Mark,7:34 *Ἐφφαθά*

¹⁵⁶ Buth & Notley, 2014 s.411

språk fremhever også utsagn og opplevelsen av autentisitet, samt bringer inn noe gåtefullt. Igjen blir vi oppmerksom på forfatterens kreativitet;

...exact verbal fidelity was not possible. In an age that lacked the technology to reproduce speech verbatim, a speaker's words will have been remembered differently by different listeners (...) The question of content, on the other hand, raises numerous issues of interpretation.¹⁵⁷

John Marincola (2008) avviser at eksakt ordlyd (*ipsissima verba*) er mulig, og at man heller enn å skille mellom sant/usant bør fokusere på hva som var passende for den biograferte å ha sagt i en gitt situasjon (*ipsissima vox*). Men Marincola beskjeftiger seg med retorikken i lengre taler, og tydeliggjør ikke skillet mellom en talestrøm og *ultima verba*. At Jesu siste ord var arameiske, er ikke usannsynlig. I situasjoner preget av enormt stress og kroppslig krise, er det ikke uvanlig at man tyr til sitt morsmål.¹⁵⁸ I tillegg kan evangeliet delvis ha vært avhengig av øyevitneskildringer fra arameisktalene disipler,¹⁵⁹ slik Casey hevder.

Før videre drøfting må et viktig skille tydeliggjøres; En translitterasjon handler om å gjengi skriftbildet, mens en transkripsjon handler om å gjengi lydbildet.¹⁶⁰ Sagt annerledes; Det handler om enten å referere skriftbildet bokstav for bokstav fra en originaltekst eller å sitere ordlyden av ord som blir sagt, og det er ikke utenkelig at den løsningen som velges er et kompromiss. Det er vanlig at verbene *azabtani/sabaktani/zaftani* oppfattes som en translitterasjon.¹⁶¹ Om man i stedet velger å se ordene som transkripsjon, altså basert på ordlydlikhet, åpner det seg flere muligheter for ordoversettelser; אָפֶּר (aw-saf) som kan bety ofre, ødelegge og sette sammen,¹⁶² זָבַח (zaw-bakh'), som betyr å ofre, slakte for ofring,¹⁶³ אָפֶּט (aw-tsab') som kan bety fornærme, såre, irrettesette,¹⁶⁴ og til sist אָפֶּה (zaw-kaf) som betyr

¹⁵⁷ Marincola, 2008 s.597h

¹⁵⁸ Casey, 1998 s.88, Porter, 2011 s.381, Ravnå, 2017 s.198

¹⁵⁹ Casey, 2010 s.109

¹⁶⁰ Bossoni, 2023

¹⁶¹ Metzger, 1971 s.70.

¹⁶² Koehler & Baumgartner, 1994-2000 s. 74ab, volum 1, se også 2.Kong 5:3

¹⁶³ Koehler & Baumgartner, 1994-2000 s. 262a, volum 1. Se også 1.Mos 31:54

¹⁶⁴ Koehler & Baumgartner, 1994-2000 s. 864b, volum 1. Se også 1. Sam 20:3

korsfeste, henge opp, som en skam for de døde.¹⁶⁵ Tar man høyde for at bokstaven bet ב kan være frikativ (utales v), og at ayn ם ofte bortfaller om det påfølger en vokal,¹⁶⁶ vil disse sistnevnte eksemplene på mulige homofoner illustrere oversettelsesalternativer, også innenfor situasjonen på korset, uten at vi i denne oppgaven har anledning til å gå disse etter i sømmene.

Vi skal nå se på Jesu siste ord med fokus på variasjonene forlate og fornærme, og se hvorvidt de representerer plausible utsagn.

5.3 Eis ti enkatelipes me – Jesu forlatthet

Først ut er oversettelsen fra det arameiske verbet שָׁבַקְתָּנִי *sabaktani* og det hebraiske עֲזַבְתָּנִי *azabtani* til det greske ἐγκατέλιπες *enkatelipes*. *Sabaktani* har roten שָׁבַק som oversettes *forlate*, *svikte*, *miste eller tape* alt etter referanselokalitet i Bibelen, og jamfør Qumran arameisk. Ordet forekommer kun to ganger i NT, og da som Jesu siste ord hos Markus og Matteus,¹⁶⁷ men er noe hyppigere anvendt i GT¹⁶⁸. I Targum, den hebraiske Bibelen på arameisk, er ordet brukt flere ganger, og det gjøres et poeng av at det arameiske *sabaktani* likestilles oversettelsesmessig med det hebraiske *asabtani*.¹⁶⁹ *Azabtani* עֲזַבְתָּנִי har roten עָזַב, *azab*, og oversettes vanligvis *å forlate*, men kan også oversettes til *å være på avstand*, *være fraværende*. *Azabtani* finnes 288 steder i GT, men kun to steder med verbkonjugasjonen slik den er i Salme 22:1.¹⁷⁰ Både Markus og Matteus skriver at de oversetter Jesu ord med det greske verbet ἐγκατέλιπες *enkatelipes*, som betyr *å forlate*. Ordet forekommer kun 10 ganger i NT, men bare to ganger i lik bøyning.¹⁷¹ Både *sabaktani* og *azabtani* er tradisjonelt ansett som en intertekstuell referanse hentet fra Salme 22:1, og Jesu ord på korset parallelliserer Davids ord, *eli, eli, lama azabtani*?¹⁷² Når argumentet er at salmen brukes som referanse, er det rimelig å spørre om også andre momenter

¹⁶⁵ Koehler & Baumgartner, 1994-2000 s. 1867a, volum 2. Se også Ezra 6:11

¹⁶⁶ Bet ב/ (*bet*) / ב (*vet*), Bet forekommer med/uten *Dagesh lene* (prikk) og repliserer to ulike lyder. Både *sabaktani* og *azabtani* har labiodental uttalelse, som er en språklyd der underleppen nærmer seg overtennene, typisk v og f (Bosoni, 2021). Førstevokalen ayn (i *azab*) etterfølger vokalen i λεμᾶ, *lema*, og blir *zab* (Metzger, 1971 s. 120)

¹⁶⁷ Brown, Driver, & Briggs, 2018 s.1114, Strong 4518, Cook, 2015 s.230, Ordtelling biblehub.com

¹⁶⁸ f & Baumgartner, 1968 s. 1128b, brukes i Ezra, 6;7, Dan 2:44, 4:15, 4:23, Dan 4:26

¹⁶⁹ Levy, 1881 s. 450b-451a. I 2.Mos, 2:20 bruker Targum שָׁבַקְתָּנִי, mens GT bruker עָזַבְתָּנִי

¹⁷⁰ Koehler & Baumgartner, 1994-2000 s.806f, Se også i 5 Mos,28:20, Ordtelling; biblehub.com

¹⁷¹ Danker (red), 2000 s.590b. Ordtelling; biblehub.com

¹⁷² אֱלִי אֱלִי לָמָּה עֲזַבְתָּנִי, Samtidig er ytringen en allusjon, da Markus bruker *sabaktani*, og ikke *azabtani*.

i Salme 22 preger Markusevangeliet. Eirin Hoel Hauge skriver; «Deretter må en se nærmere på tekstene selv og finne viktige likheter når det gjelder sjanger, tema, stil, plot, motiver, struktur, rekkefølge, ord og volum». ¹⁷³ Det finnes indikasjoner på kjennskap til salmene hos Markus, og i pasjonshistorien kommer dette tydelig fram. Her er noen utdrag fra Salme 22; *Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg? (...) en flokk voldsmenn omringer meg. De gjennomborer mine hender og føtter (...) De deler klærne mine mellom seg og kaster lodd om kappen.* ¹⁷⁴ Både pasjonsfortellingen og Jesu ord er et ekko av ordene fra Davids munn, og med dette litterære grepet viderefører og rotfester Markus Jesus i den jødiske tradisjonen.

I avsnitt 4.3.1 så vi at tidlige kristne tekster er forsiktige med å detaljbeskrive korsfestelsen, noe som kan skyldes situasjonen i seg selv. Korsdøden var et pinlig nederlag, og rent kildekritisk styrkes en opplysning dersom den åpenbart må ha vært problematisk, for man vil ikke forvente at kirken kreativt fremstilte Jesu handlinger eller ytringer på en måte som ville vært brytsomt eller flaut for de første kristne. Det ville gjøre tilhørerne forlegne og med fare for å svekke kirkens posisjon stilt ovenfor motstandere. ¹⁷⁵

The citation of Ps 22 has been seen as embarrassing in the history of the Church. Intuitively, most commentators consider the verse as easier to explain as the inclusion of a historical detail than as a literary creation in a gospel ¹⁷⁶

Når Jesu ultima verba først og fremst var pinlig for den tidlige kirken, hvilket motiv hadde Markus for å sitere Salme 22? Skaper ikke Markus unødvendig kompleksitet og friksjon til historien og bildet han har gitt oss av Guds sønn og Kristus? Randall Buth har tilsvar; «...in terms of probability of solutions we must accept that Mark 15:34-35 was most probably based on a source, and the cry of Ps 22 is a likely candidate for being historical». ¹⁷⁷ Denne argumentasjonen støttes delvis av Michael Mullins som vektlegger de ulike elementene i pasjonshistorien; I Markus rapporteres Jesu korsfestelse med de lakoniske ordene *Og de*

¹⁷³ Hauge, 2008 s. 202

¹⁷⁴ Salme 22:2,17,18, Krøger, 2002 s.16

¹⁷⁵ Casey, 2010, s.105, Porter, 2011 s.383, Ravnå, 2017 s.63

¹⁷⁶ Buth i Buth & Notley (red), 2014 s.397

¹⁷⁷ Buth i Buth & Notley, 2014 s.397f

korsfestet ham,¹⁷⁸ uten referanse til måten det ble gjort på. Derimot utbroderes i langt større grad hvordan Jesu klær ble delt, og plasseringen av de to medkorsfestede. Mullins mener detaljene var viktig for de tidlige kristne, for dette var elementer som var forventet i GTs salmer og profetskrifter. Teologi, og ikke korrekt biografi, dominerte skildringene, og GT var på daværende tidspunkt den fremste teologiske kilden. Evangelisten understreket det Gud hadde berettet om sin sønn gjennom Israels skrifter.¹⁷⁹ Med andre ord mener Mullins at GT var inspirasjonskilden til Markus, heller enn påstanden om at de første kristne kreativt skapte detaljene i pasjonsfortellingen for å oppfylle forventningene i GT. Som han skriver;

The passion narratives all pick up on this theme of mockery which is so dominant in the psalms of lamentation. In his response to the mockery the true nature of Jesus' kingship is highlighted in the calm dignity he displays in the face of the mock coronation, robing, royal salute and acts of obeisance. He thus turns the trappings of earthly power and kingship back on themselves in the countersigns of a crown of thorns, a purple robe stained with blood, and a mocking salutation. This unique torture of the one already declared innocent places Jesus at the epicentre of human suffering and the mockery makes him king among the suffering servants of God.¹⁸⁰

Men man kan snu litt på dette. En mangelfull utbrodering av korsfestelsen kan kanskje skyldes at dette var en kjent avstraffelsesmetode blant samtidige, eller som nevnt, at detaljerte utlegninger ville forsterket skammen og pinligheten når Kristus ble avrettet på usleste vis. Avstraffelsesmetoden var så ydmykende at den ble ordlagt i all korthet. Uansett, Mullins perspektiv mildner Jesu anklage til Gud, men lar den heller være en verifisering av profetiene i GT. Samtidig fremhever han at hån er et gjennomgangstema i klagesalmene, og paralleliserer David og Jesu verdighet i møte med omverdenens fornærmelser. Noe tilsvarende skriver Casey; «Jesus cried out the opening verse of a psalm especially appropriate for a faithful Jew in such gross distress. Mark gives this in transliterated Aramaic as well as in Greek, not the Hebrew of the original psalm».¹⁸¹ Og her mener Casey at Markus' skildring er troverdig fordi Jesus siterer den første salmen til den rettfærdig lidende, og dette gjenspeiler troen Jesus hadde på at han

¹⁷⁸ Mark, 15:25, και ἑσταύρωσαν αὐτόν

¹⁷⁹ Mullins, 2006 s.370, pasjonshistorien er ladet med allusjoner til Salme 21, 22, 68 og 69

¹⁸⁰ Mullins 2006, s.421f.

¹⁸¹ Casey, 2010 s.446

gjenopplevde Guds avvisning av Israel. Døden var uutholdelig smertefull, men forsonende, fordi det ville gjøre det mulig for Gud å forløse Israel, til tross for isralittenes synder. «It should therefore be taken seriously as a profound cry, but not interpreted over literally or in isolation from the rest of Jesus' relationship with God.»¹⁸² Casey mener Jesus kunne salmene utenat, og at Salme 22 var hyppig i bruk når jøder og kristne var i dødsangst – slik Jesus var.¹⁸³ Casey foretar ikke, overraskende nok, en dypere utledning av Jesus siste ord, men nærmest tar det for gitt at Jesus gjengir David.

Siteringer fra GT har til hensikt å støtte oppunder begivenhetene som utfolder seg i evangeliefortellingen,¹⁸⁴ men dette er et argument som forutsetter en bevisførsel for at Salme 22 var tilgjengelig for Jesus (og Markus). Når Markus sies å henvise til Salme 22, så må vi huske at det ikke finnes noen registrerte arameiske Targum for salmene tilgjengelig i det første århundret i Israel.¹⁸⁵ Dette kompliserer bildet ytterligere, for det er større usikkerhet i muntlige overleveringer enn skriftlige (mer om dette i avsnitt 6). Det er også beheftet med stor usikkerhet å avdekke hvem som påvirket hvem i NT, og for igjen å sitere Hauge «... når forfatteren antas å så bevisst imitere og transformere sine forbilder, hvor går da grensen mellom historie og fiksjon?»¹⁸⁶ I tillegg må man selvsagt ikke miste av syne at det er to variabler til stede; om stemmen fra korset har opphav hos Markus og/eller Jesus. Med utgangspunkt i forlatthet, skal vi nå se på to ulike fortolkninger i lys av verbkonjugasjon.

5.3.1 Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?

Verbet *sabaktani* står i verbkonjugasjonen qal perfektum, med suffiks for 2 person (maskulint) og første person entall, som normativt oversettes *du har forlatt/sviktet/mistet meg*. Verbet *enkatelipes* er sammensatt av to preposisjoner, *en* og *kata*, og verbet *leipo* (λείπω), og står i aorist aktiv indikativ, 2.person og entall, som også tradisjonelt oversettes i fortidsform *du har forlatt meg*. Ifølge Santiago Guijarro har Markus' pasjonsfortelling som målsetting «...to propose a model to readers in their traumatic situation, helping them to redefine their collective identity».¹⁸⁷ I forlattheten skapes et meningsfelleskap mellom Jesus og alle andre mennesker

¹⁸² Casey, 2010 s.447

¹⁸³ Casey, 2010 s.447

¹⁸⁴ Porter, 2011 s.402

¹⁸⁵ Buth & Notley, 2014 s.411

¹⁸⁶ Hauge, 2001 s.203

¹⁸⁷ Guijarro, 2022 s.190

som opplever seg forlatt av Gud. Mullins mener dette underbygges når Jesus henvender seg til Gud, ikke sin far (Abba) i sine siste ord, og derigjennom identifiserer seg med alle de som adresserer Gud i sine klager, under stress, isolasjon og forlatthet. Det blir det kollektive håpets rop, en bønn når all støtte er forvitret og like til Gud har snudd seg vekk.¹⁸⁸ Den nære Abba blir den distanserte Gud. Når Jesus roper på Gud trekkes også David inn i fortellingen (ytringen parallelliseres).¹⁸⁹ Summen av dette gjør det selvsagt vanskelig å forklare Jesu siste ord, fordi de omslutter både en bebreidelse og en tillitsfull holdning til Gud.¹⁹⁰ Bebreidelse i forlattheten, tillitt gjennom å faktisk forutsette Guds eksistens gjennom den direkte henvendelsen.

The reality of his sense of abandonment must not be minimized. Jesus has not lost his faith in God, as the twofold address, ‘My God, my God’, implies, but he feels utterly abandoned. It is not surprising that the later evangelists choose different concluding utterances.¹⁹¹

Har du forlatt meg indikerer at Jesus opplever seg forlatt av Gud i sanntid, når han henger døende på korset. Men hva om verbkonjugasjonen er feiloversatt, og Jesus peker på noe tilbakelagt?

5.3.2 Min Gud, min Gud hvorfor forlot du meg?

Qal perfektum betegner en avsluttet handling; «The perfect conjugation views actions as complete and the imperfect as incomplete».¹⁹² Da det ikke finnes noe som tilsvarer *hadde* (engelsk:*had*) på hebraisk, må vi ty til hjelpeverb, og både *sabaktani* og *zaftani* kan oversettes *du hadde forlatt meg/du forlot meg*. Tilsvarende ser vi på gresk. Aoristkonjugasjoner betyr ubestemt/undefinert og betegner historiske tid, og er en handling eller begivenhet i fortiden. Når et verbs diatese betegnes som aktiv indikerer det at subjektet utfører handlingen i verbet. Verbets modus refererer til forholdet mellom verbet og virkeligheten, og et verb i indikativ modus, betegner noe som virkelig *er*, fremfor noe som *kanskje er* eller *kan bli*. Aorist indikativ

¹⁸⁸ Mullins, 2006 s.431f.

¹⁸⁹ Guijarro, 2022 s.194

¹⁹⁰ Guijarro, 2022 s.194

¹⁹¹ Evans, 2001 s.507

¹⁹² Webster, 2009 s.89. Det skilles mellom ‘fientive’ og ‘stative’ tidsaspekt som beskriver henholdsvis en handling eller en tilstand (som må leses ut av kontekst/situasjonen). Webster, 2009 s. 89f.

reflekterer og konstaterer hva som har skjedd, og oversettes vanligvis til norsk preteritum.¹⁹³ *Forlot* er preteritum, *har forlatt* er derimot perfektum indikativ, som kjennetegnes av hjelpeordet *har*. Siden *enkateipes* er et aoristverb¹⁹⁴ bør oversettelsen av tempora foregå med aktsomhet. Det eneste aoristen avdekker er at en handling virkelig har inntruffet, mens det er verbets aspekt som primært avdekker konjugasjonsbetydningen. Aspekt kan forstås som synsvinkelen, og «... uttrykker hvordan taleren betrakter enkelthandlingen innenfor den større sammenheng – som en prosess, som en sammenfattet handling, eller som en tilstand».¹⁹⁵ I dette ligger et subjektivt element, da det er fortellerens betraktningsspektiv vi møter når vi leser teksten. Om Jesus sier *forlot*, så er aspektet sammenfattende om det som har skjedd (punktelt aspekt). Om man ser på konstaterende aspekt (det blivende resultat¹⁹⁶), så vil ordet *har forlatt* samstemme med perfektum indikativ. Like fullt lar både den norske og engelske bibeloversettelsen verbet translères til *har du forlatt meg*, en oversettelse som klinger bedre om verbet hadde stått i perfektum indikativ, noe den ikke gjør. Det kan for øvrig anmerkes at verbets tempora ikke kan uttrykkes i ulike aspekt på norsk, så vi er nødt til å erstatte med andre verb, eller skrive om. Særlig ser vi dette når en konstaterende aorist brukes i direkte tale. Aoristen er da relatert til ytringstidspunktet, og det kan være naturlig å oversette til perfektum.

De teologiske implikasjonene ved denne nyanseringen virker tilsynelatende ikke så betydningsfulle, men ved nærmere ettertanke blir skillet markant; Om Jesus peker tilbake i tid, på at Gud forlot ham (kanskje i sin desperasjon i Getsemane), så gir denne tolkningen håp om at i selve dødskampen opplevde Jesus seg ikke forlatt. I så måte blir Jesu siste ord en anklage, til Gud, om at Gud har opptrådt klanderverdig.¹⁹⁷ Det virker ikke usannsynlig at Jesus mener seg uriktig behandlet, og Jesu siste ord kan sees på som en anklage om noe som har vært, heller enn et uttrykk for forlatthet i dødsøyeblikket. Adela Yarbo Collins mener man må forstå Jesu ultima verba som en forlengelse og en sekundær utdyping av Jesu ordløse ytring i vers 15:37; *Men Jesus ropte høyt og utåndet*. Hva ropte Jesus her, etter *lama sabaktani*? Collins mener Markus ikke nøyde seg med å la Jesus dø med et ordløst rop (slik han trolig har lest i sin kilde), men tilføyde Jesu siste ytring, inspirert av skriftene, på samme måte som Markus' kilde var

¹⁹³ Leivestad, 2018, s.84f,201, Mounce, 2019 s.151ff, s.240

¹⁹⁴ Verbet er en 2. aorist, men augmentet vises ikke fordi ordet begynner på *ev ἐγκαταλίπω*

¹⁹⁵ Leivestad, 2018 s.202

¹⁹⁶ Leivestad, 2018, s.204,210

¹⁹⁷ Gunnerud & Harsvik, 2017

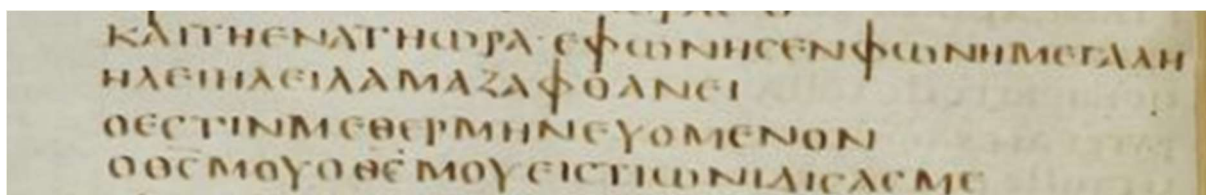
inspirert av skriftene når historien om Getsemane ble formulert. I Getsemane skildres Jesus som preget av nød og engstelse, og han taler skriftens språk når angsten uttrykkes; *Svært trist/bedrøvet er min sjel, inntil døden*.¹⁹⁸ Jesus opplever redselen for døden i kjernen av sitt vesen, en frykt og svakhet som kan være gjenkjennelig også for vanlige mennesker. Med utgangspunkt i skildringen av Jesus i Getsemane har Markus, i henhold til Collins, latt Jesus snakke skriftens språk i sine siste ord. Men det er ikke den edle døden Markus skildrer; «Jesus' last words in Mark are passionate, expressing both the loneliness of intense suffering and a bold and demanding challenge addressed to God».¹⁹⁹ Collins kontrasterer dette med å vise til de mere stoiske og idealiserte beretningene om martyrs død,²⁰⁰ noe vi kan se i Polycarps Martyrium som i sitt møte med døden er kald og uberørt, som en motsetning til Jesus i Getsemane.²⁰¹ Er Jesu ord en anklage til Gud, så skjer det noe med dynamikken i ordene – fra å være en defensiv forlatthet til en offensiv anklage. Vi skal avslutte med et sitat som skildrer førstehåndserfaringen disiplene fikk ved Jesu død;

[They] had also to face the scandal of the cross, that shameful and agonising death that Jesus endured and the apparent failure of his mission. Why did the one now vindicated by God and in whose name salvation is offered to humankind suffer such a humiliating rejection, frightful agony and shameful death?²⁰²

Dette leder oss til en oversettelse langt mer differensiert enn verbkonjugasjonsvariasjonene og vi skal nå forflytte oss til teksten i Bezae.

5.4 Eis ti oneidasas me – Jesu vanære

Utklippene under er Jesu siste ord i Bezae, det øverste er den greske teksten, det under latinsk.



Bilde 8. Utklipp gresk tekst fra Codez Bezae hentet fra digitalt bibliotek, Cambridge University, 2023. s 671

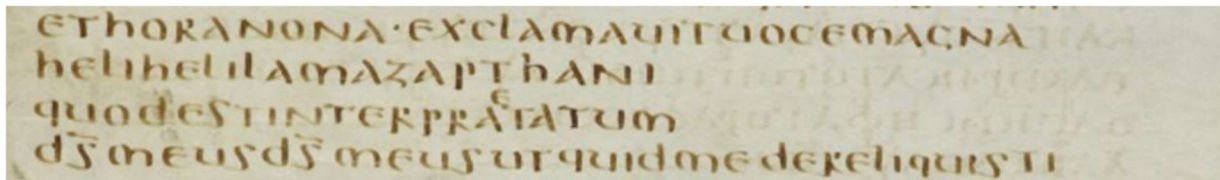
¹⁹⁸ Mark, 14:34, Περίλυτός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου

¹⁹⁹ Collins, 2007 s.754

²⁰⁰ Collins, 2007 s. 754

²⁰¹ Se Mart Pol1:1-2. 6.2, 7.1 (om korsfestelse) og 5:1-2; 7:2-8 (om stoisk død).

²⁰² Mullins, 2006, s.24

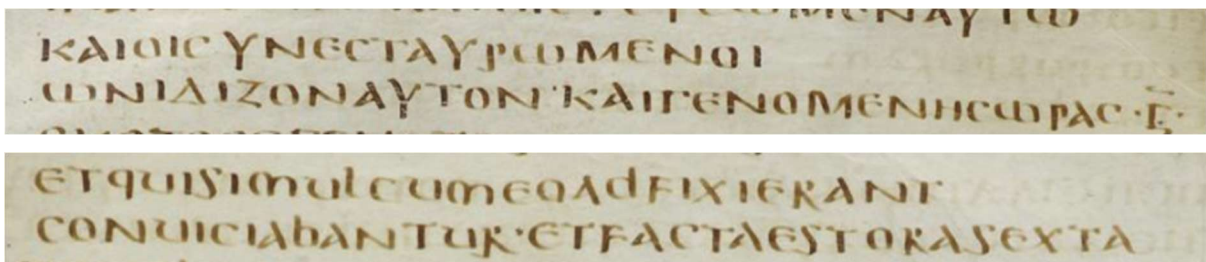


Bilde 9. Utklipp fra latinsk tekst fra Codez Bezae hentet fra digitalt bibliotek, Cambridge University, 2023. s 672

I kodeksen står de side om side, verselinje for verselinje.

ηλει ηλει λαμα ζαφθανει	heli heli lama zaphthani
ο εστιν μεθερμηνευομενον	quod est interpretatum
ο θς μου ο θς μου εις τι ωνιδισας με	ds meus ds meus ut quid dereliquisti

Den greske teksten oversettes til *Min Gud, min Gud hvorfor fornærmet du meg?* fordi verbet ζαφθανει, *zafthani* oversettes til det greske ωνιδισας *oneidisas*, aoristkonjugasjonen av verbet *oneidizo*. *Oneidizo* som vi husker betyr å *håne, vanære, fornærme og kaste skyld/skam*.²⁰³ Sparsommelig anvendelse av særegne ord skaper utfordringer i fortolkningen, fordi det er minimalt med referanser å hvile på,²⁰⁴ også her. *Oneidizo* er kun brukt ni ganger i NT og der det anvendes handler det om det å fornærme og påføre skam. Bruken av *oneidisas* i Bezae er vanskelig å avdekke fullt ut, noe som gjør oversettelsen sårbar, men i verset forut for Jesu ultima verba, leser vi *kai hoi synestauromenoi onidizon auton*²⁰⁵, som kan oversettes *og de (som) ble korsfestet med ham spottet ham;*



Bilde 10 Utklipp fra Bezae, hentet fra Cambridge Digital Library, s. 671 og 672. Øverst gresk, nederst latinsk.

I dette verset oversetter den latinske teksten *onidizon* til *conviciabantur*, som betyr å fornærme. Når det derimot gjelder Jesu siste ord beholder den latinske teksten translitterasjonen *zafthani*,

²⁰³ Se for eksempel Matt,5:11, Luk,6:22. 1 Pet,4:14, Rom,15:3. (I Mark,16:14 og Luk,11:20 handler det om fordømmelse). *Oneidizo* har vokalvariasjoner. Ordteiling ved hjelp av biblehub.com

²⁰⁴ Porter, 2011 s. 366

²⁰⁵ Cambridge, 2023 s. 671, και οι συνεσταυρωμενοι ωνιδιζον αυτον.

men erstatter *oneidas* med *dereliquisti* betyr *du forlot/du etterlot*.²⁰⁶ Den latinske teksten bruker med andre to forskjellige oversettelser av samme ord, noe som kan være en situasjonstilpasning, eller at skribenten behersket latinsk bedre enn gresk og forstod nyansene.

Argumentasjonen forutsetter at ordet *zaftani* kan oversettes til *oneidas*, og hviler på Lars Hartman som mener det finnes tegn som tyder på at den opprinnelige betydningen av *zaftani* har vært å fornærme. Hartman mener videre at «Läsarten är så svår att den nog är för svår för att vara ursprunglig»,²⁰⁷ uten at denne påstanden utdypes. En mulig forklaring er at oversetteren av Bezae ikke har vært klar over at *oneidizo* betydde noe annet enn den hebraiske originalen, og da kan man heller ikke forvente at leseren av Bezae behersket hebraisk/aramaisk. De ville fanget opp den greske varianten og forstått dette som fornærmelse. I tillegg åpner muligheten seg for at oversetteren faktisk forstod at *oneidizo* betydde noe annet enn *zaftani*, og dermed oversatte til forlatthet i den latinske versjonen. Bruce M. Metzger er ikke helt enig, og mener at Bezaes Markus (og Matteus) er konsekvent i sin translitterasjon; «All Greek manuscripts except codex Bezae read σαβαχθαυει or something similar (...) which represents the Aramaic פְּבַקְתָּנִי, the reading ζαφθαυε of D (...) is a scholarly correction representing the Hebrew of Ps 22:1 עֲזַבְתָּנִי.»²⁰⁸ Metzger mener Jesu ytring i Bezae er en kombinasjon av to språk. *Eloi, eloi lema* er arameiske og *zaftani* det hebraiske *azabtani* (som gjenspeiler Salme 22).²⁰⁹ I de neste avsnitt analyseres og drøftes sannsynligheten for at Jesu spørsmål til Gud var – *hvorfor fornærmet du meg?*

5.4.1 Korsfestet og fornærmet

Herren overga ham for våre synder, og han åpnet ikke sin munn selv om han ble mishandlet. Som en sau ble han ført bort for å slaktes, og lik et lam som er taust overfor dem som klipper det, åpnet han ikke sin munn. I fornedrelsen ble hans dom opphevet.²¹⁰

Sitatet over er skrevet i år 96 av Klemens, biskopen i Roma, og kontrasterer Jesu stoiske ro opp mot den fornedrelsen han ble ytt. I så måte går skam og ære hånd i hånd. Markusevangeliet

²⁰⁶ Cambridge, 2023 s.671-672, under arkfanen transkripsjon. Verbet ωνιδισας er Strong 3679

²⁰⁷ Hartman, 2005 s.561, bruker *att smadja*. Hartman sier at *zaftani* korrekt oversettes til *oneidas*.

²⁰⁸ Metzger, 1971 s.119

²⁰⁹ Metzger, 1971 s.70. Det er ordligheten (transkripsjon) Metzger fremhever, og da minnes det på homofonene nevnt i avsnitt 5.2.

²¹⁰ 1 Klem,16,7 i Baasland(red) & Hvalvik, 1984/1997 s.130. Klemens refererer trolig til Jes, 53:7

inneholder en rekke referanser som bygger opp Jesus ærestatus, til tross for at Markus unnlater å bruke det presise begrepet for ære, *time*. Gjennom de innledende kapitlene formes vårt bilde av Jesus og han erverver stadig mer ære og autoritet; i menneskers takksigelser, i ros og anerkjennelser av velgjerninger og forkynnelse, i enkeltmennesker og folkemengders trengsel for å møte ham, og i hans makt over onde ånder. Om vi forflytter oss til pasjonshistorien, i Jesu siste timer, ser vi hvordan hans atferd på korset underbygger hans aktelse. Jesus utviser stoisk ro, han lar seg ikke provosere og ber ikke om å fritas fra smerter og unnsnippe døden.²¹¹ Spor av ære er utelukkende knyttet til Jesus selv, slik Santiago Guijarro påstår;

Although he hardly speaks, and his attitude becomes increasingly passive, readers are encouraged to pay attention to him; his behaviour; and his way of facing betrayal, unfair verdicts, insults, and death (...) when Pilate hands Jesus over to be flogged and crucified, he faces mockery, suffering, and death with passive attitude.²¹²

Guijarro mener Jesu taushet under lidelsene bør sees i sammenheng med at han måtte tåle å bli fordømt for noe han ikke er, og kommer av den grunn ikke med tilsvarende. Derimot klarer han ikke å holde seg taus overfor en fraværende Gud, og han bryter stillheten ved å rope ut i eteren. På den måten trekkes Gud inn i beretningen i Jesu siste sekunder, og fortellingen om Jesus når sitt ultimate klimaks.

Ære være den som gjennom handlinger erverver seg ære, men Jesus tilegnes også ære, noe vi kan se i de titlene han får; eksempelvis Kristus og Guds sønn.²¹³ Tittelen Kristus satte Jesus i en særstilling. «With sober but accurate strokes, Mark depicts Jesus as God's Anointed One who fulfils what God had promised through the prophets».²¹⁴ Større variasjon har derimot Guds sønn fordi den ble avgrenset i den kulturelle konteksten. I miljøer påvirket av romersk og gresk kultur, ble man en halvgud (et guddommelig vesen) om man kunne fastslå slektskap med guddommer. Samkvem mellom mennesker og guder var utenkelig i jødiske kretser, og begrepet Guds sønn handlet om et nært forhold til Gud og overhodet ikke om overmenneskelighet eller guddommelighet. Jesu tilhørighet var i hovedsak i det jødiske miljøet og uttrykket Guds sønn

²¹¹ Guijarro, 2022 s.63. Se Mark,1:34b,1:22,27-28,30-33,36,40,45, 2:2-4, for å nevne noen.

²¹² Guijarro, 2022, første del av sitat, s.192, siste del s.194.b (som viser til Mark 13:12).

²¹³ Eksempler på Messias/Kristus se Mark,1:1,9:41,13:21,12:35, Guds sønn se Mark,3:11,15:39. (Davids sønn se Mark,10:47).

²¹⁴ Guijarro, 2022 s.63.

betydde trolig ikke noe annet for Jesus og disiplene enn en «from mann med et spesielt nært forhold til Gud».²¹⁵ Fra et jødisk perspektiv er Gud «the supreme source of honor»,²¹⁶ og det er ikke utenkelig at Jesu forhold til Gud gav avkastning i form av ære.

Gjennom å spole «fast forward» fra Jesu beskjedne bakgrunn til han betegnes Kristus og Guds sønn, får Jesus et enormt påfyll av ære. Kontrasten til Jesu endelikt blir derfor betydelig. Ikke bare var korsfestelsen en grusom form for tortur, men den korsfestende ble utsatt for stor skam.²¹⁷ Opptakten ser vi i hele pasjonshistorien; fra soldatene som parodierte Jesus til de som la seg på kne for ham i en ironisk hyllest, fra spottende forbigående til hånende overprester. Like til de medkorsfestede latterliggjorde han.²¹⁸ Til sist dør han i vanære i en samtid hvor menneskets utgang fra livet settes i sammenheng med ære, og ingenting overgikk korsfestelse.

5.4.2 Forbannet være den korsfestede! Jødenes syn på korsfestelse

Når en mann får dødsstraff og han blir henrettet og hengt opp på et tre, skal du ikke la den døde kroppen bli hengende på treet, men gravlegge ham samme dag. For den som blir hengt opp, er forbannet av Gud.²¹⁹

På jødisk mark møter vi korsfestelse 200 år f. Kr og da som straffemetode for blant annet opposisjonelle jøder. Jøder så korsfestelse i lys av ovennevnte sitat fra 5.Mosebok, og korsfestelse var ensbetydende med å forbannes av Gud. For en prestelig teologi på Jesu tid, slik jødiske skrifter og Dødehavsrullene kan vise oss, var det forrædere og gudsbespottere som ble hengt på treet for å dø, og derav følger det umulige som ligger i en korsfestet Messias.²²⁰ 5.Mosebok er kronargumentet jødene hadde mot at Jesus kunne være Messias, og gjentatte ganger i NT berettes det om jøder (herunder Paulus før omvendelsen) som spottet Jesus. Torleif Elgvin mener ordet spotte resonnerer til Moselovens forbannelse over den som blir hengt på et

²¹⁵ Ravnå, 2017 s.145ff.

²¹⁶ Guijarro, 2022 s.63f

²¹⁷ Hartman, 2005 s.552, Moxnes, 2017

²¹⁸ Mark, 15:17-20, 29, 31, 32, bruker ἐβλασφήμουν (holdt på med ham) og ἐμπαίζοντες (gjøre narr av), og ὠνειδίζον (bespottende, fornærmende). Det å riste på hodet var, jamfør Nicolaus i det siste århundret f.Kr en som synes noe er elendig (Hartman, 2005 s. 560).

²¹⁹ 5.Mos,21:22-23. Paulus refererer til dette i Gal,3:13, når han skriver at Jesus «kjøpte oss fri fra lovens forbannelse da han kom under forbannelse for vår skyld. For det står skrevet: Forbannet er hver den som henger på et tre».

²²⁰ Elgvin, 1998 s.253

tre, en bakgrunn som speiles i utsagnet *Forbannet er Jesus*.²²¹ Elgvin siterer jøden Tryfos innvending mot Jesus som Messias;

Denne deres såkalte Messias var helt æresløs. Ja, Moselovens siste forbannelse rammet ham da han ble korsfestet (...) For oss er det tvilsomt at Messias skulle få en så skammelig skjebne som å bli korsfestet. For Moseloven sier at enhver som blir korsfestet er forbannet.²²²

Vi har nå sett at både i og utenfor jødiske kretser var korsfestelse en etablert avretningsmetode beheftet med stor skam og ydmykelse. For Jesus og hans tilhengerer må fallhøyden ha vært brutal. Guds sønn, Kristus og Davids etterfølger, korsfestet som en slave, forlatt, forbannet og/eller fornærmet av Gud.

6 Megale phonos – oppsummerende refleksjon

One who translates a verse literally is a liar, since he distorts the meaning of the text, and conversely, one (...) who adds his own translation is tantamount to one who curses and blasphemes God.²²³

Den religiøse, og den ateistiske, overbevisningen ligger ikke i kildene, den befinner seg i tolkningen av kildene.²²⁴

Antikkens Midtøsten var, som nevnt, et multilinguallt samfunn hvor veksling mellom språkene var utbredt, og dermed også endringer av språket. «Once the threshold or reason for fully changing a language has been triggered, the communication tends to stay in that language for some time, even after the initial reason may have lost its validity».²²⁵ Språkgjensidigheten var med andre ord dynamisk, til tross for lengre perioder med språklig stabilitet. Noen ord ble beholdt, andre utelatt. I Markusevangeliet, i de manuskripter vi her har sett, får Jesus arameisk røst – dog med ulik ordlyd og dertilhørende ulik betydning. Det er en tilbøyelighet til å hevde

²²¹ Elgvin, 1998 s.253 257, Se 1.Kor,12:3 *ἀνάθεμα* =forbannet, *anklaget*, Danker (red), 2000 s.63a

²²² Fra *Dialogen med Tryfo*, av Justin Martyr, kapittel 32 og 89 i Elgvin 1998 s.258

²²³ Rabbi Yehud i Tosefa, Megilla,3:21 i Alter, 2023

²²⁴ Ravnå, 2017 s.306

²²⁵ Buth & Notley, 2014 s.416

at mindre variasjon i ordlyden indikerer en større stabilitet, og at det da er mer sannsynlig at tradisjonen er nærmere den opprinnelige kilden. En slik tradisjonell tilnærming i Jesusforskningen tenderer mot å stole på forestillingen om likhet og koherens, og om det er mange tekster med samme innhold.

Hvorvidt evangeliene er et resultat av skriftlig eller muntlig overlevering har betydning, og vi vet med overvekt at Markusevangeliet sirkulerte oralt før den skriftlærde Markus formet det i ord og setninger.²²⁶ Dette kan være tungen på vektskålen når man skal forstå Jesu siste ord. «Skriftlig og muntlig overlevering er to svært forskjellige fenomener. Forskjellen har med grunnleggende trekk ved den menneskelige hukommelsen å gjøre (...) Minner er rett og slett et flyktig fenomen».²²⁷ De er også sosiale fenomener, da vi tenderer til en kollektiv hukommelse som stadig er i endring i takt med omgivelsene. Undersøkelser av ulike etnologer er entydige; skal noe overleveres presist, avhenger det av nedtegnelser. Dernest vet man at kopiering av andres verker var utbredt, men jo nærmere man kommer opphavet, desto større sjanse er det for at teksten formidler best mulig minnet det skal representere.

Ved muntlig overlevering vil de store trekkene ved fortellingen være stabile, men detaljene lett endres. Ved skriftlig overlevering vil detaljer bevares, mens forfatterne i de forskjellige leddene av overføringen kan endre på hovedtrekkene ved å putte enkelthistorier inn i forskjellige sammenhenger.²²⁸

Filologiske komparative studier av arameisk materiale har bidratt til at man kan snakke om språklige trekk i det 1. århundret, også med tanke på ulikheten mellom skriftlighet og muntlighet i arameisk. Dersom man aksepterer at talespråket invaderer det litterære språket, så er det mulig å anta at en tekst fra år 150 e.Kr er langt mer verdifull for å avdekke arameisk talespråk i det første århundre, enn en fra 150 år f.Kr.²²⁹ Det er med andre ord et tidsmessig etterslep fra det talte språket til det skrevne. Distinksjonen mellom muntlige og skriftlige språkformer er selvsagt viktig når tekstkilder skal analyseres, men man må trå forsiktig og ikke ilegge dette skillet for stor vekt. Det er som Loren T. Stuckenbruck spør; «...would not the process of transmission and continuing interpretation have left the language rather vulnerable

²²⁶ Anderson & Moore, 2008 s.2

²²⁷ Ravnå, 2017 s.22

²²⁸ Ravnå, 2017 s.26.

²²⁹ Stuckenbruck, 1991 s.17f, 23

to changes in vocabulary, syntax, and idiom?»²³⁰ Satt litt på spissen; oralt overførte historier blir ikke nødvendigvis feilsiteringer av babelske dimensjoner, selv om det selvsagt er uunngåelig at enkelte ord og uttrykk kan få endret innhold.

Vår kunnskap om Jesus stammer først og fremst fra de første vitnene i NT, og de beskrev Jesus slik han fremstod for troende på den tiden han levde. Forkynnelsen derfra kan derimot ikke «...protect us from the doubt that we want to base our faith on something that is perhaps not historical fact at all, but is itself a product of faith.»²³¹ Vi har kun kristne tekstvitner om Jesu siste ord, og man kommer derfor ikke utenom skillet mellom troens Jesus og den historiske Jesus, (for øvrig et abstrakt skille). Selv om Jesus skildres fra et emisk perspektiv er det ikke dermed sagt at bildet som tegnes er feil. Wolfhart Pannenberg mener tekstens troverdighet er å finne i samsvar mellom dens innhold og historiske fakta, og en kristologi nedenfra går ut fra det historiske mennesket Jesus og er primært opptatt av Jesu budskap og skjebne.²³² Pannenberg åpner med andre ord opp for at troverdigheten til Jesu siste ytring avhenger av ordene i seg selv i gjenskinn av den sosiale konteksten.

Ultima verba er ord som er og har vært verdsatt i vår kultur, og de overlever som artefakter - menneskeskapte produkter.

...as the artifacts they have become through the collective imagination of those who have recorded them as last words and passed them on as such over the decades and centuries (...) The question of authenticity vs. inauthenticity consequently becomes somewhat academic.²³³

Det er naturlig å forestille seg at Jesu ord ville bli behandlet med presisjon av de første kristne. Hans status må ha vært uten sidestykke blant hans følgere, og det er nærliggende å anta at hans siste ord, som ytres under ekstreme forhold, ville bli skattet av de første kristne, ubehagelige eller ikke. Jesu siste ord er ikke heltemodige, ei heller trossterk eller preget av stoisk ro. Det er et angstrop etter Gud, til Gud. I dag tolker vi Jesu korsfestelse og siste ord inn i dagens mer abstrakte forståelser og metaforer, mens de i samtiden trolig var mye mer konkret og ikke minst

²³⁰ Stuckenbruck, 1991 s.27

²³¹ Herrmann i Pannenberg, 2002, s.29

²³² Pannenberg, 2002 s.38

²³³ Guthke, 1992 s.95

relevant. De tidligste kristne bevitnet Jesu frykt, hans arrestasjon, pisking, vanære og korsfestelse, og ettersom dette både ble sett og opplevd som sammenhengende med det mirakuløse som skjedde etterpå, skaper det en forventning om at de av den grunn holdt seg til sannheten i gjengivelsen av Jesu ord på korset. Vi har allerede stadfestet at Jesus med stor sannsynlighet snakket arameisk, at han i en situasjon med enormt psykisk og fysisk stress kan ha tydd til sitt morsmål, og at Markus har gjengitt disse ordene og tillatt seg å oversette til gresk. Oversettelsen er essensiell og problematiseres ytterligere ved at det finnes flere variasjoner av den samme ytringen. I et samfunn der flere språk verserte samtidig, må man også reflektere over språkbeherskelsen. Flerspråklige mestrer ikke til fulle noen av språkene, og er derav kanskje ikke de beste oversetterne;

They may move into a monoglot environment and over a period of years they may forget aspects of their first language, especially items of vocabulary which are not often used (...) we may bear in mind that Gospel translators may have had similar experiences.²³⁴

Alle bilinguale utsettes for språklig interferens, i langt større grad enn heterolinguale. Vi må derfor være bevisste på at alle oversettelser, også de som behandles her, fortsatt kun er to varianter blant mange mulige.

6.1 Forlatt av Gud?

Siterer Jesus Salme 22, så er *ultima verba* i sitatform en god tradisjon i antikken. Derimot var de sjelden et uttrykk for desperasjon, slik uttrykt av Jesus. I så måte skiller Jesu *ultima verba* seg radikalt fra forventningene. «Den Jesus som steg för steg lämnats ensam erfar nu också att Gud inte heller bryr seg om honom. Och inget svar ges på frågon ‘varför?’»²³⁵ Dersom Jesus siterer Salme 22 opplever han seg forlatt av Gud. Dette fremstår paradoksalt i alle fall på to måter; hvorfor henvender Jesus seg til en Gud han tror er fraværende, og er det mulig med tanke på treenighetslæren at Gud forlater seg selv? I tillegg bryter forlattheten med skriftene som eksplisitt skriver at Gud ikke forlater oss,²³⁶ slik Han heller ikke forlot Adam, Eva, Kain og David. Like fullt er det forlattheten som har fulgt den kristne Bibelen siden kanoniseringsprosessen tok til fra år 100 til endelig kanon i 357.²³⁷ Stabiliteten kan skyldes

²³⁴ Casey, 1998 s.93,94. Mongolot betyr en som kun snakker et språk.

²³⁵ Hartman, 2005 s.571

²³⁶ Se blant annet 5.Mos,31:8,31:5. Hebr,13:5-6, Jes,41:17, Josva,1:9, Sal,94:14,37:28

²³⁷ Rasmussen & Thomassen, 2002

respekt for forgjengerens tekst hos kopisten, og den tyngden som ligger i *ultima verba*. Troverdigheten øker også fordi ordene er så problematiske for de første kristne, samtidig som de over generasjoner har funnet gjenklang hos troende. Ordenes resepsjonshistorie er breiddfull av fortolkninger, der Jesus ord er til trøst for alle de som føler seg forlatt. Uten å gå mer inn på dette, så forflytter man seg da fra *ipsissima verba* til *ipsissima vox*. «And, apart from the age of the text, the manuscript's value rests in its character. For it manifests that freedom in copying which typified the early Christian attempt to honour, not the wording of the tradition but the spirit».²³⁸ Bildet blir noe annet om aoristverbet *enkatelepes* skal forstås som preteritum og Jesus skuer bakover i tid. Dette blir en anklage om noe som har foregått, og Jesus føler seg dermed ikke nødvendigvis forlatt der han lider korsdøden. At også denne oversettelsen kan finne klangbunn hos troende, er ikke vanskelig å forstå.

I avsnitt 2.1.1 ble begrepet *mimesis* redegjort for, men i all korthet kan *mimesis* forstås som en gjentatt handling. Derimot vil alle gjentakelser forflytte seg gradvis vekk fra originalen, og kan ende opp i noe helt nytt. Gjennom imiteringer appellerer man til følelser, noe vi kanskje best ser i sammensmeltningen mellom mennesket og Gud, Jesus og Kristus. «Jesus Kristus forstår våre svakheter og problemer. Han har sett oss på nært hold, og han har selv opplevd smerte, angst og fortvilelse.»²³⁹ Men i Markus vet Jesus hva som skal skje, så hvorfor denne forlattheten? Kan Jesu ord ha vært et skammens rop?

6.2 Fornærmet av Gud?

Ord som ytres foregår i en særegen kontekst og gjenspeiler ofte rammene som omfavner situasjonen. I et samfunn preget av sterkt hierarki der ære var en av de fremste valutaene, er det ikke utenkelig at det å påføres den ytterste skam opplevdes altoppslukende. I Jesus siste timer var fornærmelsen total; ekskludert, avkledd, latterliggjort, pisket, spyttet på, med enorme kroppslige pinsler og ingen forsvarsmuligheter, fratok korsdøden Jesus nesten all ære. Når vi samstundes vet at ære og skam var kjerneverdier i samtidens middelhavskultur, er det ikke utenkelig at Jesus i sin dødskamp ropte ut *Min Gud, min Gud, hvorfor fornærmet du meg?* slik sett i Bezae. Men manuskriptet er fullt av stavefeil som i mange tilfeller skyldes at skriveren av kodeksen har hatt for vane å assimilere teksten til konteksten, og da kan fornærmelsen skyldes en kreativ tilskrivelse, en *mimesis*. I tillegg, for å parafrasere David C. Parker; omfanget av

²³⁸ Parker, 2009 s. 72

²³⁹ Ravnå, 2017 s.7

stavefeil er såpass utbredt at fonetiske studier av Bezae kan miste sin relevans.²⁴⁰ Dette er selvsagt problematisk, særlig i betraktning ordlikheten mellom *asabtani* og *zaftani* (og andre homofoner). Om Bezaekopisten har skrevet feil, har han gjort det to ganger, for både i Markus og Matteus bruker skribenten *zaftani*, men der Bezaes Markus oversetter til det greske *oneidizo* - *fornærme*, bruker Matteus *enkataleipo* – *å forlate*. I begge de latinske paralleltekstene brukes *dereliquisti*- *å forlate*, men som vi husker, oversetter den latinske teksten *oneidizo* til å fornærme i verset forut Jesu siste ord, og oversettelsen blir derav tvetydig og uforutsigelig. Til sist kan nevnes homofoner og i særdeleshet אָצַב (aw-tsab'). Verbet er svært likt *azab* (aw-zab') i ordlyd og betyr *å fornærme*, og man bør ikke avvise at Jesu ord kan være en transkripsjon, heller enn en translitterasjon. Om Jesus opplever seg vanæret, er det andre kilder foruten de sosiale elementene som kan underbygge Jesu ord i Bezae?

Rundt år 59 skriver Paulus; «... og da han [Kristus Jesus] i sin ferd var funnet som et menneske, fornæret han seg selv, så han blev lydig inntil døden, ja korsets død.»²⁴¹ Selv om Paulus har en rekke fortolkninger av korsfestelsen, vrir han det skamfulle med Jesu død til ære; «Paul is the first on record to transform the shame and humiliation of crucifixion into the symbol of Gods transformative power.»²⁴² I de Paulinske brevene fremkommer det ikke at Jesus føler seg forlatt av Gud, (og heller ikke i Lukas- og Johannesevangeliet). Igjen kan vi se til De apostoliske fedre hvor ingen av dem, selv om de ikke har direkte referanser til Jesu ultima verba, reflekterer over Jesu forlatthet. Dette er overraskende, fordi de tiller Jesu ord den høyeste autoritet.²⁴³ Derimot er det flere av forfatterne som kopler og likestiller Jesu korsfestelse med vanære.²⁴⁴ At det var oppmerksomhet på fornærmelser vises også i senere kristne kilder og i år 180 skrev biskop Ireneus følgende om Jesus;

He received for drink, vinegar and gall; that He was despised among the people and humbled Himself even to (...) He [was] the Word that He might be glorified; the Word

²⁴⁰ Parker, 2009 s. 18

²⁴¹ Fil,2:8

²⁴² Stratham, 2019 s.371, se også 1.Kor,1:23; «[Vi] forkynner en korsfestet Jesus!»

²⁴³ Metzger, 1987 s.73

²⁴⁴ IgnEf,10:3, IgnFilad,11:3, PolMart,8:1, 1 Klem,16:7, Barn,5:2, Diog,11:3 alle hentet fra Baasland(red) & Hvalvik, 1984/1997

remaining quiescent, that He might be capable of being tempted, dishonoured, crucified, and of suffering death.²⁴⁵

Nå skulle man kanskje forvente at de første kristne ville ha berøringsangst i forhold til Jesu skambelagte død, men i De apostoliske fedres tekster er Jesu lidelse i korsdøden en gjennomgangstone; både for å fremheve hva Guds sønn måtte lide for vår skyld, men også som en motivasjonsfaktor for de kampene de første kristne sto i. *Imitatio Christi* er et stadig tilbakevendende tema, og i forlengelsen av dette nærmest en forherligelse av martyriet. Videre måtte de første kristne teologer, heriblant Ignatius, Polycarp, Ireneus og Tertullian, uttrykke en eksplisitt samrøstet motstand mot kjetteriets vranglære. Kirkens kamp mot gnostiske tekster var svært aggressiv og Elaine Pagels spør; «Hva ligger bak denne voldsomheten? Hvorfor blir troen på Kristi lidelse og død et vesentlig element i ortodoks kristendom – noen vil hevde: Det vesentligste element?»²⁴⁶ Pagels mener svaret er praktisk orientert siden det var påtrengende for de første kristne å avklare hvordan de skulle forholde seg til forfølgelser, som stiller de troende selv overfor trusselen om lidelse og død. Og trusselen var reell. Tacitus (56-120) utleder om de pinsler de første kristne kunne møte; «Og deres endelikt ble ledsaget av spott; de ble ikledd villdyrskinn og revet til døde av hunder, eller festet til kors og – når dagslyset sviktet – brent for å tjene som fakler om natten».²⁴⁷ Martyrdøden ble ansett som et offer til Gud, en tanke gnostikerne ikke kunne enes i, fordi det ville bety at Gud var kannibalsk.²⁴⁸ Flere av de gnostiske evangelier omtaler Jesu korsdød og kopler den til vanære, gitt i noen eksempler;

Hvem er han over korset, han som gleder seg og ler? Frelseren sa til meg: ‘han du så glede seg og le over korset, er den levende Jesus. Men han de driver nagler inni hendene og føttene på, er hans legemlige del, som tar hans plass. De ydmyker det som forble i hans lignelse’.²⁴⁹

Han ble korsfestet (...) Han nedlater seg til døden selv om han er kledd i evig liv.²⁵⁰

²⁴⁵ Ireneus av Lyon (180, 2014), *Against Heresies* 3.19.2-3

²⁴⁶ Pagels, 1979 s.119

²⁴⁷ Tacitus i *Annaler* 15.44-2-8 i Pagels, 1979, s.215

²⁴⁸ Pagels, 1979 s.119

²⁴⁹ *Peterapokalypsen* 81:4-24 i Pagels s.115

²⁵⁰ *Sannhetens evangelium* 18:24-31 i Pagels s.141

Tidligere er det i korthet redegjort for Petersevangeliet fremstilling av Jesu ultima verba. Det er kraften som har forlatt Jesus, ikke Gud. Men Jesu død var også her foranlediget av en rekke fornærmelser mot Jesus, som ble dyttet, spyttet i ansiktet, slått på kinnet, pisket og ironisert over, for *Slik må vi vise Guds sønn ære*.²⁵¹ Tilsvarende gjengir også Bartolomeus- og Nikodemusevangeliene vanæren som ble påført Jesus, men nå er det Satan som trekker i trådene.²⁵² Tendensen er at også de gnostiske tekstene har et fravær av forlatthet, mens vanæren er presens. At Jesus ikke følte seg alene uttrykkes bestemt i Frelserens evangelium;

Og dere kommer til å flykte, alle sammen, og støte meg fra dere og la meg være alene tilbake. Men jeg blir ikke alene, for min Far er med meg. Jeg og min Far, vi er ett.²⁵³

For å samle trådene; det tekstlige materialet som her er gjennomgått viser oss først og fremst at den kristne tradisjonen, slik vi kjenner den, kun representerer en lite tilfang av tekster – utvalgt blant tusenvis av andre. Uavhengig om de er skrevet av mennesker som er hengivne eller fiendtlig stemt overfor Jesus, enes de om én kjensgjerning; Rundt år 30 ble Jesus dømt og korsfestet av den romerske høvdingen Pontius Pilatus.²⁵⁴ Og det var den mest skammelige måten å avrettes på. Fornærmelsen nærmest «fullendes» i den nedverdigheten og vanæren som ligger i Jesu korsfestelse, som en kontrast til koblingen mellom Jesus og ære, et gjennomgangstema i Markusevangeliet.

7 Konklusjon

Oppgaven har tatt oss tilbake i tid. Til århundrene før Kristus da den jødiske kulturen bar preg av eksiltilværelse og Salmenes bok ble skrevet, og fram til de første århundrene etter Jesu død hvor kristendommen skulle utformes og kirken etableres. I en periode med forholdsvis høy mobilitet var det uunngåelig at denne dynamikken satte spor i det språklige miljøet, og bidro til flerspråklighet. Det er derfor sannsynlig at Jesus og mange av hans tilhørere behersket både

²⁵¹ Petersevangeliet 3:9 i Verdens hellige skrifter, 2001 s.92

²⁵² Se Bartolomeusevangeliet 4:7 og Nikodemusevangeliet 11:1,16:3

²⁵³ Frelserens evangelium, 98 i Verdens hellige skrifter, 2011 s.123

²⁵⁴ Pagels, 1979 s.37,113

aramaisk, hebraisk og gresk. Vi har også sett at i Jesu samtid var ære og skam verdier som farget hele menneskets livsverden, og det å dø korsdøden var forbundet med den største vanære. Korsfestelse var skammens avretning hvor offeret ble kledd naken, ydmyket og latterliggjort i tilskuernes påsyn. I jødisk tradisjon var korsfestelse ensbetydende med å være forbannet av Gud.

Markusevangeliet forkynner gode nyheter, men gjør det ved å presentere en historie som forstyrrer og skaper friksjon. Når biografien om Jesus kulminerer i lidelseshistorien, overskygges Jesu ære som Kristus og Guds sønn av den skammen som korsfestelse var. Jesus vet hva skal komme og korset blir en skygge som følger han gjennom livet. Det blir symbolet på lidelse, fornedrelse og forlatthet. Med sine siste krefter roper han høyt sine siste ord – ord som i antikken ble ivaretatt, verdsatt og skattet fordi de gjenspeilte hele personens liv og virke som et ytringskonsentrat. Det er derfor ikke utenkelig at de første kristne tok vare på Jesu siste ord, ei heller at ordlyden kan ha blitt presist gjengitt og translitterert eller transkribert til gresk. Like fullt eksisterer Jesu ord på korset i flere varianter, også om vi kun fokuserer på Markusevangeliet. Markusevangeliet er den teksten som tidsmessig står nærmest Jesu ytring og siteringen er trolig det nærmeste man kommer autentisitet. Når det finnes ulike manuskripter med ulike versjoner av Markus kompliseres bildet, særlig når tekstene kan ha vært overlappende i alder. At Jesus døende på korset har følt seg forlatt er ikke unaturlig. At han har sitert Salme 22 er derimot forbundet med usikkerhet, for vi vet ikke om Jesus har kjent til salmen, selv om Markus har gjentatte referanser til salmene. Det vi vet er at ordene var pinlige for de første kristne, men fortsatt har de holdt hevd på denne versjonen. Det styrker argumentasjonen. Samtidig er forlattheten fraværende hos De apostoliske fedre, i apokryfe skrifter og hos Paulus, mens de lar vanæren Jesus ble ytt bli et stadig tilbakevendende tema. Når vi samtidig vet at korsdøden var å avrettes på usleste vis, er det mulig å tenke seg at Jesus ropte ut sin fornærmelse i sine siste minutter, og at Bezae gir en troverdig gjengivelse.

Tanken med oppgaven var å avdekke om Jesu siste ord var et uttrykk for forlatthet eller fornærmelse. Om vi først ser på forlattheten utfolder det seg to muligheter basert på verbkonjugasjonen, som både kan uttrykke en tilstedeværende og en tilbakeskuende forlatthet; *hvorfor har du forlatt meg?* og *hvorfor forlot du meg?* Uavhengig av dette, er Markusversjonen en intertekstuell referanse og mimesis av Salme 22, som har båret seg gjennom tiden til tross for hvor problematisk ytringen har vært for de kristne. Om vi dernest ser på fornærmelse så har analysen påpekt argumenter som gir Bezae versjonsstøtte, både sosialt med tanke på korsfestelse som skammens avrettelse, og gjennom å vise til en rekke skrifter som heller fremmer den vanæren Jesus gjennomgikk, enn forlattheten. Vi kan ikke med sikkerhet fastslå

hva Jesus faktisk følte og uttrykte, og alt vi sitter igjen med er muligheten til å resonnerer over hvorfor evangelieskribentene, leserne og de skriftlærde som var ansvarlig for tekstvariasjonen, valgte begge alternativene. Man skulle så gjerne satt to streker under svaret, men det lar seg ikke gjøre, for oversettelser fremstår som en erodering av tekstens opprinnelige form, og forhåpningen om å finne tekstens egentlige mening fremstår problematisk, uansett hvor mange lag man skraper vekk.

7.1 Veien videre

Denne masteroppgaven hadde på et tidspunkt over 50 tusen ord – et antall som kunne blitt mangedoblet om man hadde mulighet å forfølge og inkludere alle sidespor. Det er vanskelig å begrense seg i et fagfelt som flommer over av interessante temaer. Kanoniseringsprosessen pågikk over flere århundrer og de første kristne har måtte velge seg ut tekster de anså mer autoritative enn andre. I den forbindelse kunne det vært interessant å finne ut hvorvidt Jesu forlatthet eller fornærmethet har vært en diskurs i den tidlige kirke – og blant hvem. Vi ser av De apostoliske fedre at de i stor grad hviler seg på Paulus i sine utlegninger, og der de siterer Bibelen er det gjerne med referanser til GT, heller enn NT. Fedrene vektlegger også de Jesus har sagt,²⁵⁵ men *ultima verba* utelates. Samtidig er tilfanget av alternative kristne tekster betydelig, noe de apokryfe tekstene vitner om. Bibelens manuskriptvarianter innbefatter også Targum og Peshitta, der Bibelen fremstår på henholdsvis arameisk og syrisk, og en eksegese som også inkluderer disse kunne vært fruktbar. Et dypdykk i et bredere tekstlig materiale med fokus på Jesu *ultima verba* er absolutt en vei å gå.

Skillet mellom *ipsissima verba* og *ipsissima vox* handler om de eksakte ordene versus ordenes mening, og brukt på Jesu siste ord utløser dette to forskjellige teologiske debatter. Den ene, som vi har sett i denne oppgaven, handler om ordene i seg selv og hva Jesus sa i lys av det kontekstuelle bakteppet. Den andre handler om betydningen av ordene – hva var det Jesus ønsket å formidle? Om oppgaven hadde vært av større omfang hadde jeg ønsket å analysere Jesu siste ord i et mer helhetlig perspektiv.

Moses med horn eller glorie ble avgjort av *en* vokal.

²⁵⁵ Metzger, 1987 s.39ff

8 Referanseliste

- Alter, D. (2023, September 16). *Sefaria. A Living Library of Torah Texts Online, Talmus Tuesday - Session 95*. Hentet fra Sefara.no:
<https://www.sefaria.org/sheets/409723?lang=bi>
- Anderson, J. C., & Moore, S. D. (2008). *Mark & Method. New approaches in biblical studies*. Minneapolis: Fortress Press.
- Aven, T. (2021, Juli 6). *Sannsynlighet i Store norske leksikon (hentet 20. sept.2023)*. Hentet fra: snl.no: <https://snl.no/sannsynlighet>
- Barton, C. A. (2001). *Roman Honor. The Fire in the Bones*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Barton, J. (2007). *The nature of Biblical criticism*. Louisville/London: Westminster John Knox Press.
- Bibelen (2023). *Bibelselskapet. 1930- og 2011-utgaven*. Hentet fra: <https://bibel.no/>
- Blomkvist, V. (2016, Mai 16). *Moses med horn*. Hentet fra oversattbetyr.no:
<http://oversattbetyr.no/moses-med-horn.html>
- Bond, H. K. (2004). *Pontius Pilatus in History and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bossoni, J. G. (2023, Oktober 16). *Translitterasjon i Store Norske leksikon*. Hentet fra Snl.no: <https://snl.no/translitterasjon>
- Brown, F., Driver, S., & Briggs, C. (2018). *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Coded with Strong's Concordance Numbers*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers Marketing, LLC.
- Brown, W. P. (2014). The Psalms: An Overview. I *The Oxford Handbook of the Psalms* (ss. 25 (1-25)). Oxford: Oxford handbooks online, Oxford University Press. doi:DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199783335.013.001
- Buth, R., & Notley, R. S. (2014). *The Language Environment of First Century Judaea, Volume two*. Leiden, Boston: Brill.

- Baasland(red), E., & Hvalvik, R. (1984/1997). *De apostoliske fedre i norsk oversettelse med innledninger og noter*. Oslo: Luther Forlag.
- Cambridge, U. o. (2023, Septmber 10). *University of Cambridge. Digital Library*. Hentet fra Codex Bezae (MS Nn.2.41): <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-NN-00002-00041/671>
- Casey, M. (1998). *Aramaic sources of Mark's gospel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Casey, M. (2010). *Jesus of Nazareth. An Independent Historian's Account of His Life and Teaching*. London og New York: T & T Clark International.
- Cassels, W. R. (1894). *The Gospel According To Peter. A Study* (Gutenberg ebook, 2011. utg.). London: Longmans, Green, And co.
- Collins, A. Y. (2007). *Mark. Hermeneia - a Critical and Historical Commentary on the Bible*. Minneapolis: Fortress Press.
- Collins, J. J. (2014). *Introduction to the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress Press.
- Cook, E. M. (2015). *Dictionary of Qumran Aramaic*. Winona Lake: Eisenbruns Inc.
- Danker (red), F. W. (2000). *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (3. utg.). Chicago og London: The University of Chicago Press.
- Elgvin, T. (1998). Forbannet er den som henger på treet 4. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, ss. 253-62. Hentet September 25, 2023
- Ehrman, B.D.(2006) *The New Testament. Historical Introduction to the Early Christian Writing. Sixth edition*. New York, Oxford: Oxford University Press
- Elliger, K., & Willhelm, R. (2006). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Hendrickson Publishers Inc.
- Englhofer, C. (2006/2022). Ultima verba. doi:http://dx.doi.org/mime.uit.no/10.1163/1574-9347_bnp_e1224470

- Evans, C. A. (2001). *World Biblical Commentary, Volume 34B*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- Fosshagen, K. (2023, februar 26). *Ære*. Hentet fra Store norske leksikon, snl.no: <https://snl.no/%C3%A6re>
- Foster, P. (2007). The Gospel of Peter. *Expository times*, 2007, 0s. 318-325. doi:DOI:IO-II77/OOI45z4607077Iz7
- Freedman, D. N. (1992). *Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday.
- Fremmedord.org. Gratis fremmedorbok på nett.* (2023, september 21). Hentet fra Fremmedord.org: <https://fremmedord.org/hva-betyr/plausibelt/>
- Geltner, G. (2014). *Flogging Others. Corporal Punishment and Cultural Identity from Antiquity to the Present*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Green, J. B. (1990). The Cross That Spoke: The Origins of the Passion Narrative, by J.D. Crossan. A review. *Journal of Biblical Literature*, ss. 356-358. doi:<https://doi.org/10.2307/3267042>
- Green, J. B., & McDonald, L. M. (2013). *The World of the New Testament. Cultural, Social, and Historical Contexts*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Gualdi-Russo, E., Hohenstein, U. T., Onisto, N., Pilli, E., & Caramelli, D. (2018, april 12). A multidisciplinary study of calcaneal trauma in Roman Italy: a possible case of crucifixion? *Archaeological and Anthropological Science*, ss. 1783-1791.
- Guijarro, S. (2022). *The Gospel of Mark. A Social-Scientific Reading of the First Gospel*. Eugene, Oregon: Cascade Books.
- Gunnerud, S., & Harsvik, W. (2017). *Ord er makt*. Oslo: Res Publica.
- Guthke, K. S. (1992). *Last Words. Variations on a Theme in Cultural History*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Hartman, L. (2005). *Markusevangeliet 8:27-16:20*. Stockholm: EFS-förlaget.

- Hauge, E. H. (2008, Desember 3). Trendy eller nødvendig? - Bruken av termen "intertekstualitet" i bibelforskningen. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, ss. 196-209. doi:<https://doi-org.mime.uit.no/10.18261/ISSN1504-2952-2008-03-04-04>
- Hendel, R. (2010). *Reading Genesis. Ten Methods*. New York: Cambridge University Press.
- Hvalvik, R., & Stordalen, T. (1999). *Den store fortellingen. Om Bibelens tilblivelse, innhold, bruk og betydning*. Oslo: Det Norske Bibelselskap.
- Kloppenborg, J. S. (2008). *Q, the Earliest Gospel. An introduction to the original Stories and sayings of Jesus*. Louisville og London: Westminster John Knox Press.
- Knight, J. (2008). *Christian Origin*. New York: T & T Clark.
- Koehler, L., & Baumgartner, L. (1968). *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden: E. J. Brill.
- Koehler, L., & Baumgartner, W. (. (1994-2000). *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden, Nederland: Kononklijke Brill NV.
- Krøger, H.(2020) *Korsfestelse og ære i Markuevangeliets*, Ekseamensoppgave, Norges arktiske universitet, Tromsø
- Kvalvaag, H. K. (2015, Oktober 20). Hva er skam? *Universitet i Bergen, Aktuelt*. Bergen: Universitetet i Bergen. Hentet fra UiB Aktuelt: <https://www.uib.no/aktuelt/92575/hva-er-skam>
- Kähler, M. (2022, Juni 8). *In A Dictionary of the Bible (W. Browning, red)*. Hentet fra Oxford Biblical Studies Online: <http://www.oxfordbiblicalstudies.com/article/opr/t94/e1055>
- Leivestad, R. (2018). *Nytestamentelig gresk grammatikk (Ny utgave ved Bjørn Helge Sandvei)* (Vol. 31972, 1975 og 2018). Oslo: Universitetsforlaget.
- Levy, R. D. (1881). *Wörterbuch über die Targumin. Und einen grossen Theil des Rabbinischen Schriftthums*. Leipzig: Baumgärtner's Buchhandlung.
- Lotherington, T. (2013, April 10). *Norsk Oversetterforening*. Hentet fra Oversetterforeningen.no: <https://oversetterforeningen.no/horn-eller-glorie/>

- Lyon, Ireneus av. (180 (2014), Juli 25). *Saint Ireneus Against Heresies Complete*. Hentet fra Internet Archive. New Advent:
<https://archive.org/details/SaintIrenaeusAgainstHeresiesComplete/page/n182/mode/1up?q=3.19>
- Marincola, J. (2008). *A Companion to Greek and Roman Histoigraphy*. John Wiley & Sons, Incorporated. ProQuest Ebook Central. Hentet September 19, 2023 fra
<https://ebookcentral-proquest-com.mime.uit.no/lib/tromsoub-ebooks/reader.action?docID=644996>
- Mejdell, G. (2022, november 28). *Semittiske språk i Store norske leksikon*. Hentet desember 29, 2022 fra snk.no: https://snl.no/semittiske_spr%C3%A5k
- Metzger, B. M. (1971). *A Textual Commentary of the Greek New Testament*. United Bible Societies.
- Metzger, B. M. (1987). *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development and Significance*. Oxford: Oxford University Press.
- Metzger, B. M. (1993). Persistent Problems Confronting Bible Translators. *Bibliotheca Sacra* 150:599, ss. 273-284. Hentet fra
https://www.biblicalstudies.org.uk/article_trans_metzger3.html
- Mounce, W. D. (2019). *Basics of biblical greek grammar* (4. utg.). Zondervan Academic.
- Moxnes, H. (2017, Desember 31). Var Jesus en mislykket profet. *Vårt Land*.
- Mullins, M. (2006). *The Gospel of Mark. A Commentary*. Dublin: Columba Books.
- Mykytiuk, L. (2020, Mai 2). Did Jesus Exist? Searching for Evidence Beyond the Bible. *Biblical Archaeology Rewies*, ss. 1-12. Hentet fra
<https://www.baslibrary.org/print/123725>
- Nestle-Aland. (2013). *Novum Testamentum Graece* (Vol. 28.utgave). Stuttgart: Deutche Bibelgesellschaft.
- Neufeld, D., & DeMaris, R. E. (2010). *Understanding the Sosial World of the New Testament*. New York: Routledge.

- Pagels, E. (1979). *De gnostiske evangelier. Evangeliene som kirken holdt skjult*. Oslo: Forlaget Lille Måne AS.
- Pannenberg, W. (2002). *Jesus - God and man*. London: SCM Press.
- Parker, D. C. (2009, September 13). *Manuscripts, Texts, Theology. Collected Papers 1977-2007*. Hentet 2023 fra ProQuest Ebook Central: <https://ebookcentral-proquest-com.mime.uit.no/lib/tromsoub-ebooks/detail.action?docID=453933>.
- Perrin, A. B. (2007/2008). Lost in Translation(s)? Ascertaining the Impact and Influence of the Dead Sea Scrolls on Contemporary English Bible Translations through an Uninvestigative Case study on the Psalms. *The McMaster journal of theology and ministry (MJTM)*, 2007/2008, ss. 72-95. Hentet fra http://mcmasterdivinity.ca/wp-content/uploads/2021/06/MJTM_9.5_Perrin_LostTrans.pdf
- Piltch, J. J. (1995, Mau). Death with Honor: The Mediterranean Style Death of Jesus in Mark. *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Culture*, 1995/05, ss. 65-70.
- Porter, S. E. (2007). *Dictionary of Biblical criticism and interpretation*. London og New York: Routledge Taylor and Francis group.
- Porter, S. E. (2011). The Role of Greek Language Criteria in Historical Jesus Research. I *Handbook for the study of the historical Jesus ; 1: How to study the historical Jesus* (ss. 361-404). Brill.
- Rasmussen, T., & Thomassen, E. (2002). *Kristendommen. En historisk innføring* (Vol. 6. opplag). Oslo: Universitetsforlaget.
- Ravnå, P. B. (2017). *Jesus fra Nasaret. Mislykket profet eller guds sønn?* Oslo: Dreyers Forlag Oslo.
- Read-Heimerdinger, J., & Rius-Camps, J. (. (2014). *A Gospel Synopsis of the Greek Text of Matthew, Mark and Luke: A Comparison of Codex Bezae and Codex Vaticanus*. Leiden, Boston: BRILL. doi:ProQuest Ebook Central, <https://ebookcentral-proquest-com.mime.uit.no/lib/tromsoub-ebooks/detail.action?docID=1706965>
- Resseguie, J. L. (2005). *Narrative Criticism of the New Testament. An introduction*. Grand Rapids: Baker Academic.

- Ridderstrøm, H. (2020, desember 09). *Bibliotekarstudentens nettleksjon om litteratur og medier*. Hentet fra Litteratur og medieleksikon. Oslomet.no:
<https://www.litteraturogmedieleksikon.no/gallery/mimesis.pdf>
- Samuelsson, G. (2004). *The Historical Background of Crucifixion*. Hentet fra SBL International 2004, academia.edu:
https://www.academia.edu/4167152/The_Historical_Background_of_Crucifixion
- Samuelsson, G. (2011). *Crucifixion in Antiquity. An Inquiry into the Background and Significance of the New Testament Terminology of Crucifixion*. (W. U. 310, Red.) Tübingen, Tyskland: Mohr Siebeck.
- Shakespeare, W. (2023, September 10). *OpenSourceShakespeare*. Hentet fra
<https://www.opensourceshakespeare.org/>:
https://www.opensourceshakespeare.org/views/plays/play_view.php?WorkID=richard2&Act=2&Scope=act&pleasewait=1&msg=pl
- Skrefsrud, T.-A. (2023, Februar 24). Hermeneutikken som metode og vitenskapsteori: om forskeren og forforståelsen. Hamar, Høgskolen Innlandet. Hentet fra
https://www.academia.edu/41164478/Hermeneutikken_som_metode_og_vitenskapsteori_Om_forskeren_og_forforst%C3%A5elsen
- Stratham, G. (2019). The Crucifixion. (L. Blumell, Red.) *New Testament History, Culture, and Society: A Background to the Texts of the New Testament*, 358-376.
- Stuckenbruck, L. T. (1991). An approach to the New Testament through Aramaic sources: The recent methodological debate. Kiel, Germany: Sage Publications av NANYANG TECH UNIV LIBRARY. Hentet fra www.jsp.sagepub.com
- Teigen, K. H., & Kennair Ottesen, L. E. (2019, Septembe 4). *Skam*. Hentet fra Store norske leksikon: <https://snl.no/skam>
- Tjønneland, E. (2022, April 8). *Hans-Georg Gadamer*. Hentet fra Store norske leksikon: https://snl.no/Hans-Georg_Gadamer
- Tolbert, M. A. (1996). *Sowing the Gospel. Mark's world in literary-historical perspective*. Minneapolis: Fortress Press.

Verdens hellige skrifter. (2001). *Apokryfe Evangelier (Med innledende essay av Halvor Moxnes)*. Oslo: De Norske Bokklubbene.

Watts, J. L. (2013). *Mimetic criticism and the gospel of Mark: An introduction and commentary*. Eugene: Wiof & Stock Publishers.

Webster, B. I. (2009). *The Cambridge Introduction to Biblical Hebrew*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zimmermann, M., & Zimmermann, R. (2015, oktober 23). Mimesis in Bible Didactics - an outline in the context of religious education. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies Vol. 71, no 1*, s. 6. doi:<https://doi.org/10.4102/hts.v71i1.2785>

8.1 Bilder

Forsidebilde; Utklipp fra Codex Bezae, Cambridge, 2023 s. 671, hentet fra;
<https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-NN-00002-00041/1>

Bilde 1. Del av altertavle i Herøy kirke, Nordland. Moses med steintavlen, eget fotografi. Kirken er fra 1100-tallet, altertavlen fra 1764

Bilde 2. Naglegjennomboret hæl fra Jerusalem, hentet fra;
<https://www.biblicalarchaeology.org/daily/biblical-topics/crucifixion/a-tomb-in-jerusalem-reveals-the-history-of-crucifixion-and-roman-crucifixion-methods/>

Bilde 3. Naglegjennomboret hæl fra Italia, hentet fra;
https://www.researchgate.net/figure/Other-lesions-on-the-skeleton-Root-etching-has-produced-a-through-hole-on-a-metatarsal_fig3_324496883

Bilde 4. Naglegjennomboret hæl fra Storbritannia, hentet fra;
https://www.ancient-origins.net/news-history-archaeology/roman-british-crucifixion-0016161#google_vignette

Bilde 5. Illustrasjon Yehohann på korset, hentet fra;
<https://www.biblicalarchaeology.org/daily/biblical-topics/crucifixion/a-tomb-in-jerusalem-reveals-the-history-of-crucifixion-and-roman-crucifixion-methods/>

Bilde 6. Rekonstruksjon av korsfestet mann, hentet fra;
<https://biblearchaeology.org/research/new-testament-era/4185-rethinking-the-crucified-man-from-givat-hamivtar>.

Bilde 7. Korsfestet Andreas, i Sant' Andrea delle Valle i Roma, privat foto

Bilde 8-10. Utklipp fra Codex Bezae, Cambridge University, digitale bibliotek s. 671-672, hentet fra <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-NN-00002-00041/1>

Vedlegg

Vedlegg 1. Skjerm bilde av google søkemotor den 14.09.2023

