



DET TEOLOGISKE
MENIGHETSAKULTET

En røst roper i ørkenen – er det jødenes konge?

Ingeborg Holberg

Veileder

Professor Morten Hørning Jensen.

Biveileder

Professor Reidar Hvalvik.

*Masteroppgaven er gjennomført som ledd i utdanningen ved
Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanningen*

Det teologiske menighetsfakultet, 2014, høst
AVH504: Spesialavhandling med metode (ECTS 30)
Profesjonsstudiet i teologi

Innholdsfortegnelse.

KAPITTEL 1: INTRODUKSJON OG PROBLEMSTILLING.	4
1.1 Bakgrunn og motivasjon for oppgaven.	4
1.2 Tematikk, oppgavens mål og problemformulering.	4
1.3. Materiale, avgrensning og struktur.	5
1.4 Metode.	6
KAPITTEL 2: JESAJA 40,3 I SIN EGEN SETTING.	8
2.1 Jesaja 40,3 i lys av Jesaja 40-55.	8
2.2 Analyse av ørkenprofetiene + evangeliebudbringeren i 40,9; 52,7; 61,1.	12
2.3 Foreløpig konklusjon.	16
KAPITTEL 3: SAMTIDIG BRUK AV JESAJA 40,3.	17
3.1: Qumranlitteraturen.	17
3.1.1: Bakgrunns- og selvforståelsen til Qumransamfunnet ut fra Jes 40,3.	18
3.1.1. A Eskatologi og Messiasforventninger i Qumran.	20
3.1.2. Jesaja 40,3 i Qumranlitteraturen.	22
3.1.3. : Samfunnets Regler 1QS 8-9.	24
3.1.5: Oppsummering.	26
3.2: Salomos Salmer.	27
3.2.1: Salomos salmer 11.	28
3.2.2: Salomos salmer 17.	30
3.2.3: Oppsummering.	31
3.3: Messias-opprørsskikkelser i ørkenen.	32
3.3.1: Josefus.	33
3.3.2 Oppsummering.	36
3.4. Foreløpig konklusjon.	36
KAPITTEL 4: MARKUSEVANGELIETS BRUK AV JESAJA 40,3.	38
4. 1: Analyse av Markus 1,1-15.	41

4.2: Sammenheng mellom Markus 1,1 og 1,15: Evangeliet + Guds rike.	51
4.3: Rammen for sitatet av Jesaja 40,3.	53
4.4 Analyse av Markus' bruk av GT.	57
4.5. Foreløpig konklusjon.	58
KAPITTEL 5: MARKUS KONGETEOLOGI.	59
5.1 Analyse av Markus 15.	59
5.2 Sammenhengen mellom Gudsriket og Korset.	64
5.3 Foreløpig konklusjon.	66
KAPITTEL 6: KONKLUSJON.	67
KAPITTEL 7: LITTERATURLISTE.	70

Kapittel 1: Introduksjon og problemstilling.

1.1 Bakgrunn og motivasjon for oppgaven.

Våren 2013 deltok jeg på studietur til Israel og Palestina med Det teologiske Menighetsfakultetet. I løpet av studieoppholdet var det et særlig fokus på Markusevangeliet og dette vekket min interesse for å lære mer og fordype meg i nettopp dette. Langs elvebredden til Jordanelven snakket vi om Johannes døperen og forventninger til Guds rike på Jesu tid. Jeg ble interessert i hvordan Markusevangeliet er skrevet rett inn i datidens messiasforventninger og profetier, så da jeg skulle velge tematikk for spesialavhandlingen var dette et tema jeg ønsket å fordype meg mer i.

1.2 Tematikk, oppgavens mål og problemformulering.

Gjennom oppgaven søker jeg å bedre forstå hvordan Markusevangeliet forholder seg til samtidens Gudsrike-forventninger om at Gud igjen skal bli konge på tronen i Zion med Jesaja 40,3 som særlig fokustekst. Hvordan anvendes Jesaja 40,3 i samtidige tekster? Hvordan anvender Markus teksten og hvordan blir Jesus konge i Markusevangeliet på bakgrunn av Jesaja teksten? Oppgavens underliggende spørsmål er hvordan Jesus blir konge som korsfestet i følge Markusevangeliet?

Ved å analysere Markusevangeliet og utvalgte tekster som kan bidra til å belyse samtiden på Jesus tid forventninger er det disse spørsmålene jeg ønsker å jobbe med og som oppgaven søker å finne noen svar på. Oppgavens problemformulering er som følger:

- Hva er forholdet mellom Markusevangeliets bruk av Jesaja 40,3 og samtiden på Jesus tid forventning til at Gud igjen skulle komme og bli konge over Jerusalem, med særlig henblikk på bruken av Jesaja 40,3 i Qumran-litteraturen, Salomons Salmer og Josefus' beskrivelse av utvalgte messianske opprørsskikkelser?

1.3. Materiale, avgrensning og struktur.

Jesaja 40,3 siteres i alle de fire evangeliene i forbindelse med Johannes døperen.¹ I denne oppgaven vil fokuset ligge på Markusevangeliet.

Fra begynnelse av arbeidet med denne oppgaven ønsket jeg å jobbe med tekster som kunne bidra til å åpne Markusevangeliet for meg og fungere som et tidshistorisk vindu inn til forventningene og håpet som rørte seg i samtiden på Jesus tid og som vi finner spor av i Markusevangeliet. Jeg måtte derfor finne tekster som kunne være med å belyse forventningene til Gudsrike. Valget falt på å bruke intertekstuelle grep ved å se på bruken av Jesaja 40,3 i et utvalg tekster og se på forholdet mellom disse tekstene og Markusevangeliets bruk av samme teksten i Markus kapittel 1.

Mitt første valg var å velge ut hvilke tekster jeg skulle analysere. Det var naturlig å analysere Jesaja 40,3 i sin egen setting i Det gamle testamentet innledningsvis fordi tolkningen av Jesaja 40,3 er bakgrunnen for alle de andre tekstene jeg ser på. Kriteriene for valg av de øvrige tekstene var at Jesaja 40,3 ble sitert og at tekstene var fra før-kristen tid til det første århundre etter Kristus. Utover Jesajaboken fra Det gamle testamentet falt valget på Qumranlitteraturen og Salomos Salmer, samt å analysere utvalgte messianske opprørskikkelser i Josefus. Josefus er min eneste kilde som ikke siterer Jesaja 40,3, men er derimot en nyttig historisk kilde til hvilke messiasforventninger som rørte seg på Jesus tid og bidrar med et perspektiv på hvordan disse forventningene fikk uttrykk. Målet med mitt tekstutvalg er å finne en bredde i uttrykket for forventningene, hvordan disse forventningene blir uttrykt og hvilke konsekvenser de får. Det mener jeg også dette tekstutvalget gjør, ved å se på gammeltestamentlige profetier og håp i Jesajaboken med Jesaja 40,3 som fokustekst, Qumransamfunnets forventninger fra Dødehavet, Salomos salmers uttrykk i form av bønn og Josefus historiske skildring av messianske opprørskikkelser.

Opgaven består av tre hoveddeler.

Jeg vil først i kapittel 2 analysere Jesaja 40,3 i sin egen setting i Jesajaboken. Teksten danner et bakteppe og tolkningsgrunlaget for resten av oppgaven. Det er derfor viktig å

¹ Matt 3,3; Mark 1,2; Luk 3,4; Joh 1,23.

² Charlesworth, James H., *Isaiah 40:3 and the Serek Ha-Yahad*, i: The quest for context and meaning, ed

se på teksten i sin egen setting. Videre er det relevant for oppgaven å se kort på ørkenprofetiene og evangeliebudbringeren i Jesaja 40,9: 52,7 og 61,1.

Jeg vil så drøfte samtiden på Jesus tid forventning til at Gud igjen skulle komme og bli konge over Jerusalem ved å analysere samtidig bruk av Jesaja 40,3 i Qumranlitteraturen, Salomos Salmer og Josefus i kapittel 3. Analysen av disse tekstene danner bakteppe for å analysere Jesaja 40,3 tekstens plassering og bruk i Markusevangeliet i kapittel 4, og på bakgrunn av dette arbeidet å svare på min problemstilling. Kapittel 5 søker å svare på hvordan Markusevangeliet svar på de messianske forventningene som oppfylt i Jesus, ved å analysere Markus kapittel 15 og se på sammenhengen mellom Gudsriket og korset i Markus.

1.4 Metode.

Oppgaven benytter seg av et intertekstuellet grep for å analysere Markus bruk av Jesaja 40,3 i lys av tekstutvalget, som et tidshistorisk vindu til datidens forventninger til at Gud igjen skulle bli konge over Jerusalem. Intertekstualitet som metode har blitt forstått på ulikt vis. Jeg forstår det her som et forsøk på å analysere tekstens mening ved å analysere sitatene og ekkoene fra Jesaja 40,3 i teksten og mellom tekstene for å nærme meg hvilke forventninger som ligger i tekstene.² Ved siden av min analyse og eksegese av tekstene i oppgaven bruker jeg kun intertekstuelle grep ved å sammenligne forventningene som tekstene gir uttrykk for. Det er viktig å ikke glemme at hver tekst er et eget univers i seg selv og i relasjon til andre tekster. Ikke kun som tidligere kilder, men også i relasjon til hverandre, der ulike tekster kan prege hverandre. Det er en fare for at mine egne forventninger til funn vil kunne komme til å prege både min analyse og konklusjon.

I kapittel 2 og 3 vil jeg analysere Jesaja 40,3 sitatet i sin egen setting før jeg analyserer bruken av Jesaja 40,3 i Qumranlitteraturen, Salomos Salmer og Josefus beskrivelse av utvalgte messianske opprørsskikkeleser. Med sitat mener jeg at et segment fra en tidligere tekst opptrer i teksten som en integrert del og med fornyet mening.³ Dermed

² Charlesworth, James H., *Isaiah 40:3 and the Serek Ha-Yahad*, i: The quest for context and meaning, ed Evens, Craig A., Talmon, Shemaryahu, Brill, 1997, s197-224, s. 218.

³ Charlesworth, James H., 1997, s197-224, s. 207.

vil jeg analysere hvordan Jesaja 40,3 har sin bakgrunn i Jesajaboken og hvordan den blir tolket og får ny mening som en integrert del av tekstvitnene jeg har valgt. Jeg vil først og fremst se på eksplisitte sitater, samt enkelte tekster med sterke allusjoner til Jesaja 40,3. Mitt valg av tekster er basert på kjente tekster fra Jesus samtid. Andre eller flere tekster kunne vært lagt til denne første analysen. Tekstutvalget mitt vil prege både mine funn og konklusjonen på oppgaven min.

I lys av oppgavens denne analysen vil jeg analysere Markus 1,1-15 og rammene for Jesaja 40,3 sitatet i Markus, før jeg analyserer Markus 15 og sammenhengen mellom Gudsriket og korset i Markus. Her følger jeg den narrative strukturen i Markusevangeliet, med fokus på kapittel 1,1-15 og kapittel 15.

Norske bibelsitater i oppgaven er hentet fra Bibelselskapet Bibel 2011.⁴
Øvrige sitater er referert i fotnoter.

⁴ Bibelen. Oslo: Bibelselskapet, 2011.

Kapittel 2: Jesaja 40,3 i sin egen setting.

Jeg vil nå analysere Jesaja 40,3 i sin egen setting i Jesajaboken, som bakteppe og tolkningsgrunnlag for resten av oppgaven. Jeg vil så analysere ørkenprofetiene og evangeliebudbringeren i Jesaja 40,9: 52,7 og 61,1.

2.1 Jesaja 40,3 i lys av Jesaja 40-55.

Jesajaforskningen de siste hundre årene har hatt en bred konsensus om B. Duhms hypotese om at Jesajaboken består av tre ulike deler fra minst tre ulike forfattere eller forfattergrupper og tidsepoker. I Duhms kommentar fra 1892 deler han korpuset inn i kapittel 1-39; 40-55 og 56-66, som henholdsvis er kjent som proto-, deutro og trito-jesaja.⁵ Øystein Lund har i sin doktorgradsavhandling "Min vei er skult for JHWH..."⁶ studert veimetamorikk og veitematikk i Jesaja 40-55. Her gjør han rede for deler av forskningshistorien og tilblivelsesprosess, datering og strukturering av Jesajaboken med særlig blikk på Jesaja 40-55. På tross av at det er flere motargumenter til Duhms forståelse av Jesajabokens inndeling og tilblivelse argumenterer Lund for at det er hensiktsmessig å se på Jesaja 40-55 som en størrelse, fordi det gir god mening til tekstene.⁷ Når jeg nå skal analysere Jesaja 40,3 i lys av sin egen setting velger jeg å lene meg på Lunds forståelse når han skriver "*Jeg vil i det følgende ikke forutsette at Jesaja 40-55 fremstår som en genetisk enhet, men at teksten presenterer seg som en litterær størrelse med sin prolog, epilog og sammenvevde innhold skaper en helhet som tekstene adekvat lar seg forstå innenfor*"⁸. Det vil si at jeg legger Duhms tradisjonelle datering og inndeling til grunne og antar at Jesaja 40-55 er settingen for Jesaja 40,3 og at denne hoveddelen av Jesaja har oppstått rundt år 540-500 f. Kr. For hele Lunds argumentasjon se introduksjonskapittelet til hans avhandling.⁹

⁵ Petersen, David L., *The prophetic literature: an introduction*, Ky.: Westminster John Knox Press, 2002, s.48.

⁶ Lund, Øystein, "*Mine veier er skjult for JHWH*"- veimetamorikk og veitematikk i Jesaja 40-55, Det teologiske menighetsfakultetet, Oslo, 2004.

⁷ Lund, 2004, s. 39.

⁸ Lund, 2004, s. 39.

⁹ Lund, 2004, s. 15-40.

Jesaja 40-55 fremstår som et brudd med Jesajabokens første del. I den første delen opptrer profeten Jesaja med navn, dette videreføres ikke etter kapittel 39 hvor navnet ikke lenger opptrer. Det er også et klart scenskifte mellom kapittel 39 og 40 fra Kong Hiskias tid til kapittel 40 som startet med ord om trøst til JHWHs folk og hvor det tydelig har vært et hopp frem i tid. Kapittel 40-55 handler i stor grad om en annen situasjon enn kapitlene før. Mange forskere mener at disse kapitlene reflekterer det babylonske eksilet etter Jerusalems fall i 587.¹⁰

Jesaja 40 starter med at Gud trøster sitt folk og røsten som roper til Jerusalem at hennes strid er fullført og hennes skyld betalt. De første 10 versene i kapittelet handler om at Gud vil tilgi Jerusalem og skape fred. Det brukes en rekke krigsbilder og bilde av Gud som en gjeter. Fra vers 12 og ut kapittelet til vers 31 stilles det en rekke retoriske spørsmål som alle omhandler Gud storhet og at ingen er som Gud. Ved disse retoriske spørsmålene innledes Jesaja 40-55 med løfte om at Gud skal komme Jerusalem til unnsetning.

Jesaja 40,3 er en del av prologen til Jesaja 40-55. Lund argumenterer for at prologen går fra vers 1 til vers 11 fordi både sjanger, innhold, persongalleri og situasjon endres og fordi perikopen lar seg lese som en helhet.¹¹ Prologen kan sees på som en enhet fordi קול קורא "røsten" spiller hovedrollen gjennom alle de 11 versene. I vers 12 skifter stilen igjen til en rekke retoriske spørsmål og en samtale med Jacob innledes.¹² Det er i denne settingen vers 40,3 finner sted.

Vers 40,1 setter tonen til prologen ved at Gud sier; "trøst mitt folk". Deretter i vers 2, omtales Jerusalem som en kvinne og det skal ropes til henne at hennes strid og skyld er fullført og at hun har fått dobbelt fra Herrens hånd fra alle sine synder. I vers 3 blir røsten introdusert og den skal rope i ødemarken at Herrens vei skal gjøres rette. I vers 4 og 5 beskrives det hvilke endringer som skjer i landskapet som en konsekvens av vers 3. Prologen fortsetter så med at røsten igjen taler i vers 6 og ut vers 11.

¹⁰ Childs, Brevard S., *Isaiah*, Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2001, s.289-290.

¹¹ Lund, 2004, s. 84-85.

¹² Lund, 2004, s. 85.

Jesaja 40,3 oversettes i Bibel 2011 slik:

”En røst roper: Rydd Herrens vei i ørkenen, jevn ut en vei i ødemarken for vår Gud!”.

Vers 40,3 starter med røsten som roper; קוֹל קוֹרָא. Røsten roper at det skal bygges en vei i ørkenen, מדבר og det skal jevnes ut en vei i ødemark, ערבה for vår Gud. I verset er det altså to ulike begreper som forklarer hva slags landskap denne veien skal bygges i. Ordet מדבר oversettes oftest til ørken på norsk, og ordet ערבה oversettes ofte med ødemark, men begge ordene henviser til flere ulike typer landskap. Ordene er synonymmer og kan ha betydningen ørken, ødemark, eller referere til et landskap som er uegnet for jordbruk grunnet lite tilgang til vann, men som kan brukes som beitemark for dyr. Regn om vinteren kan føre til at disse områdene spirer og blomstrer og områdene ble av og til brukt som nomadiske bosetninger. Til forskjell fra מדבר som ikke er et spesifikt sted eller område brukes ofte termen ערבה som det geografisk bestemte området i Jordandalen hvor det er tørre ørkenområder. Begge ordene kan også referere til ørkenvandringen fra Egypt i exodusberetningen, spesielt מדבר som refererer til dette over halvparten av gangene ordet er tatt i bruk i Det gamle testamentet. Altså er det et ord som bærer med seg en rekke teologiske konnotasjoner.¹³ Ordenes bruk har både negative og positive konnotasjoner gjennom det gamle testamentet. Ødemarken er både et sted man er drevet ut til eller rømt til, et sted for straff eller fristelser, men det er også et sted JHWH kommer til sitt folk.¹⁴ Gjennom dette landskapet, konkret eller billedlig, roper røsten at det skal legges en vei eller retning, דרך. Ordet kan både forstås som en konkret vei og som en billedlig vei eller reise.¹⁵ I vers 40,3 brukes uttrykket דרך יהוה JHWHs vei. Uavhengig av om man tolker veien som en konkret vei eller billedlig som en reise eller en prosess står det at denne veien skal tilhøre JHWH. JHWH er altså aktiv og kommer til sitt folk, billedlig eller helt konkret og han kommer med en slik kraft og makt at geografien endres. Dette kan tolkes som et uttrykk for at JHWH har makt til å endre det mennesker ikke kan.¹⁶

¹³ Talmon, S., ”מדבר (ørken)” i: Ringgren, H. og Botterweck, G.J. (red), *Theological Dictionary of the Old Testament* (Bd. 8), Grand Rapids, Mich.: Eedermans, 1977, s.87-118.

¹⁴ Ryken, L., et al., ”Wilderness” i: *Dictionary of Biblical Imagery*, Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998, s. 948-951.

¹⁵ Talmon, S., ”דרך (vei)” i: Ringgren, H. og Botterweck, G.J. (red), *Theological Dictionary of the Old Testament* (Bd. 8), Grand Rapids, Mich.: Eedermans, 1977, s.270-293.

¹⁶ Lund, 2004, s. 99.

Childs argumenterer i sin Jesaja kommentar for at denne veien som beskrives i Jes40,3 er en konkret vei, en vei fra Babylon til Sion. Han skriver at ved denne veien vil alle jødene fra eksilet i Babylon, gjennom ørkenen og til Sion bli inkludert i Guds løfte, altså er dette et bilde på inkluderingen av diasporajødene slik Childs tolker det.¹⁷ JHWH forbereder altså en vei i ørkenen for andre gang. Israeernes eksil i Babylon blir sammenlignet med exodusberetningen og Israeernes utvandring fra Egypt. I begge tilfellene kommer JHWH med en utfrielse gjennom ørkenen.¹⁸ Childs argumenterer også for en annen hypotese, nemlig at Jesaja 40,3 må leses intertekstuellet med Jesaja 35. Der står det at ørkenen skal blomstre og rope av fryd når JHWH kommer med hevn mot de urene og skal frelse sitt folk. I vers 35.8 står det at det skal være en hellig vei, og videre ut kapittel 35 beskrives det hvordan de som Herren har frelst skal gå på veien til Sion med jubel. Childs mener altså at denne hellige veien som beskrives i kapittel 35 er den samme som veien i ødemarken i vers 40,3.¹⁹ Childs legger altså frem to ulike tolkninger hvor veien i begge tilfeller tolkes som en konkret vei i et bestemt landskap. Lund derimot, argumenterer for at veien skal tolkes billedlig og er et symbol på folkets vanskelige situasjon etter Jerusalems fall.²⁰ Lund peker på at ørkenen hovedsakelig ble forstått som en symbol på dom og straff. Når JHWHs vei skal legges i ørkenen så blir det et frelsesbilde gjennom en endring i landskapet og dermed en endring i situasjonen. Lund påpeker at veien da kan forsås som JHWHs tilbakevending til folket og hans trøst. Fra en ørken uten veier, til en ørken med YHWHs vei. Uttrykket דרך יהוה brukes også som et bilde på JHWHs handlinger noe som kan forstås som JHWHs frelse. Dermed argumenterer Lund for at selv om lesere kan ha forstått Jesaja 40,3 konkret i lys av sin egen situasjon, som utfrielsen fra Babylon, vil den også kunne forstås billedlig som en håps og frelsetekst. Dermed vil lesere også kunne forstå denne teksten som et varsel om at JHWH vil komme til dem fra ørkenen.²¹ Fra en veiløs ørken ryddes JHWHs vei og denne endringen kunne bli oppfattet som en kultivering av ørkenen i følge Lund. På den måten skifter ødemarken status.²² Teksten har klare paralleller til exodusberetningen i 2.mosebok hvor JHWH utfrir sitt folk og kommer til dem i ørkenen med håp og løfte.

¹⁷ Childs, 2001, s. 299.

¹⁸ Ryken, L., et al., "journey" i: *Dictionary of Biblical Imagery*, Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998.

¹⁹ Childs, 2001, s.299.

²⁰ Lund, 2004, s. 88-89.

²¹ Lund, 2004, s.114-115.

²² Lund, 2004, s. 99.

2.2 Analyse av ørkenprofetiene + evangeliebudbringeren i 40,9; 52,7; 61,1.

Jeg vil nå kort analysere ørkenprofetiene og evangeliebudbringeren i Jesaja 40,9; 52,7 og 61,1. Dette er tre Jesajasitater som jeg mener alle omhandler et budskap om endring og løftetid fra JHWH.

Jesaja 40,9 er en del av kapittel 40 sin første del hvor YHWH trøster sitt folk og sier til folket at han vil tilgi Jerusalem og skape fred. I dette verset brukes en krigsmetafor ved at Sions gledesbud oppfordres til å gå opp på et høyt fjell og løfte sin røst med kraft og rope til byene i Judea : "Se, deres Gud!". Like etter i vers 10 fortsetter krigsmetaforen med at Gud kommer med styrke og hersker med sin arm.

Kapittel 52 omhandler gleden når Gud vender tilbake til Sion. Duhm mener kapittel 51,17-51,12 hører sammen og at versene 52,13-15 om Herrens lidende tjener egentlig hører sammen med kapittel 53. Denne teorien er det flere andre forskere, som for eksempel Westermann, som støtter ved at det har blitt vanlig å skille mellom kapittel 52 sin første del, til og med vers 12 og den andre delen, versene 13 til 15.²³ Kapittel 52,1-12 sees gjerne på som en del av et poetisk dikt om YHWH som vender tilbake til Sion som konge slik han har lovet sitt folk. Jerusalem blir en hellig by etter at Herren har tatt tilbake byen. Kapittelet kommuniserer et sterkt eskatologisk håp til at Gud igjen skal bli konge over et rensset og hellig Jerusalem.²⁴ I Jesaja 52,7 er det beskrevet hvor vakre budbringerne er som løper over fjellene, forkynner fred, bringer godt budskap, forkynner frelse og sier til Sion: "Din Gud er konge!".

Kapittel 61 starter som en tale eller en kallelse av en profet. Det er uklart hvem som taler. Delitzsch identifiserer stemmen med Herrens lidende tjener fra kapittel 42, 49, 50 og 52,13 og Westermann mener kapittelet gjenspeiler selvforståelsen til profeten bak Jesaja 40-55.²⁵ I Jesaja 61,1 står det at Guds hånd er over meg, salver meg, og har sendt meg for å forkynne et god budskap til hjelpeløse, dem med knuste hjerter, fanger og de som er bundet. Det er hvem dette jeg-et er som diskuteres. Videre i kapittelet er temaet

²³ Childs, 2001, s. 401.

²⁴ Childs, 2001, s. 405.

²⁵ Childs, 2001, s. 502-504.

at et nådens år skal ropes fra Herren til Sion. Her er det tegnet et eskatologisk bilde av Sion som blir gjenreist og Gud som oppfyller pakten med sitt folk og velsigner dem.

Tekstene er hentet fra tre ulike kapitler, men tematikken har klare likhetstrekk. I de tre kapitlene er det tale om Israels seier over fiendene og gleden ved at JHWH igjen skal bli konge på Sion. De tre kapitlene fremstiller alle et eskatologisk håp og JHWHs løftetid. I tekstsitatene jeg nå skal analysere brukes det hebraiske ordet בשר som kan oversettes på norsk til "å komme med gode nyheter". De tre tekstsitatene proklamerer alle JHWHs komme gjennom budbringere som kommer med gode nyheter. Altså en gledesbudbringer. Dette er et nøkkelbegrep for å analysere tekstene.

Jesaja 40,9.	Jesaja 52,7.	Jesaja 61,1.
עַל הַר־צְבָה עָלִי־לֵךְ מִבְּשָׂרָת צִיּוֹן הַרְיִמִי בְּפִתּוֹ קוֹלֵךְ מִבְּשָׂרָת יְרוּשָׁלַם הַרְיִמִל אֶל־תִּיבְיָאִי אִמְרִיל לְעַרְי יְהוּדָה הִנֵּה אֱלֹהֵיכֶם:	מֵה־צָאוּ עַל־הַהָרִים רִגְלֵי מִבְּשָׂר מִשְׁמִיעַ שְׁלוֹם מִבְּשָׂר טוֹב מִשְׁמִיעַ יְשׁוּעָה אִמְר לְצִיּוֹן מִלֵּךְ אֱלֹהֵיךָ:	רוּחַ אֲדֹנָי יְהוָה עָלַי לְעֹן מִשַׁח יְהוָה אֲתִי לְבִשָׂר עֲנִיִם שְׁלַחֲנִי לְחַבֵּשׁ לְנִשְׁבְּרֵי־לֵב לְקַרְא לְשָׁבוּיִם דְּרוּר וְלְאֲסוּרִים פְּקַח־קוֹחַ:
Bibel 2011 oversettelse:	Bibel 2011oversettelse:	Bibel 2011oversettelse:
Stig opp på et høyt fjell, du Sions gladesbud! Rop høyt med kraftig røst, Jerusalems gladesbud! Rop høyt, og vær ikke redd! Si til byene i Juda: «Se, der er deres Gud!»	Hvor fagert det er når den som bringer gladesbud, kommer løpende over fjell, melder fred og bærer godt budskap, forkynner frelse og sier til Sion: «Din Gud er konge!»	Herrens Ånd er over meg, for Herren Gud har salvet meg. Han har sendt meg for å forkynne et gladesbudskap for de hjelpeløse, for å lege dem som har et knust hjerte, rope ut frihet for fanger og frigjøring for dem som er i lenker.

I Jesaja 40,9 brukes בשר som et partisipp hvor ordet blir personifisert. Begge gangene ordet er brukt er det i betydningen av en kvinnelig budbringer av fred.²⁶ Jerusalem blir ofte omtalt som en kvinne i Jesaja, og det virker som det her er Jerusalem som er gledesbudbringeren som sier til byene i Judea at de ikke trenger å være redde, for YHWH er så nær at han kan sees. Dette kan tolkes som at Jerusalem alt har blitt forsonet med YHWH og at hun nå forkynner frelseshåpet som en gledesbudbringer til byene i Judea, som en budbringer med gode nyheter fra krigen. Fokuset i teksten er at Gud snart skal komme og bli konge, altså YHWHs intronisering på Sion.²⁷

Jesaja 52,7 blir ofte knyttet opp til befrielsen fra eksilet i Babylon. Ved denne utfrielsen har Guds herredømme igjen begynt ved et nytt exodus. Den første gangen בשר brukes er det i partisippform som brukes som et substantiv. Dermed blir ordet nærmest personlig og kan forstås som en konkret person, altså kan ordet i partisippform referere til en konkret "budbringer av gode nyheter". Den andre gangen בשר brukes er det en syntaktisk parallellisme som står sammen med sitatet "Din Gud er konge". Ordet בשר står her sammen med objektene fred שָׁלוֹם, godt טוֹב og frelse יְשׁוּעָה. Det er ikke i en adverbial betydning som skal forklare nærmere hva som inngår i בשר, men heller et annet element som sammen med de tre begrepene får frem budskapet tydelig om hva dette andre exodus fører med seg. Nemlig en budbringer som forkynner fred, bringer godt budskap og forkynner frelse.²⁸ Jes 52,7 spiller på at ordet בשר ofte ble brukt i forbindelse med krig. Da kom budbringeren med nyheter fra krigsområdet om at krigen var vunnet eller den andre parten hadde trukket seg tilbake. Da ble ordet בשר brukt i betydningen "å komme med gode nyheter om seier" eller en person som kom med disse nyhetene om seier i kampen. Etter hvert ble ordet brukt om alle nyheter fra kriger og budbringerne ble kalt מְבַשֵּׂר, som en konkret person. Jes 52,7 kan derfor tolkes som at dette krigsbildet av budbringeren blir brukt og at budbringeren er en person som erklærer JHWHs seier over hele verden og dermed JHWH som konge. JHWH erklæres som konge og den nye tiden har dermed inntruffet i det budbringeren publiserer nyheten og roper det ut over Sion. Slik vil JHWH returnere til Sion for å regjere. Frelsen

²⁶ Talmon, S., " בשר (å komme med gode nyheter)" i: Ringgren, H. og Botterweck, G.J. (red), *Theological Dictionary of the Old Testament* (Bd. 2), Grand Rapids, Mich.: Eedermans, 1977, s.316.

²⁷ Childs, 2001, s. 300-301.

²⁸ Talmon, S., " בשר (å komme med gode nyheter)" i: Ringgren, H. og Botterweck, G.J. (red), *Theological Dictionary of the Old Testament* (Bd. 2), Grand Rapids, Mich.: Eedermans, 1977, s.315.

kommer altså allerede ved budbringerens annonsering.²⁹ Vers 52,7 beskriver hvordan gledesbudbringeren kommer med et gledesbudskap til Sion og annonserer at YHWH er i ferd med å vende tilbake og bli konge over Sion. Budbringeren annonserer altså en glede som er på vei, og sier at YHWH er og vil bli konge. Videre i vers 52,8 ser Sions vaktmenn YHWH vende tilbake til Sion. Budbringeren i vers 52,7 varsler byen om hva som har skjedd og at YHWH er på vei tilbake.³⁰

I Jesaja 61,1 brukes בשר som mer enn en proklamasjon, det er også er profetisk ord om fremtiden. Profeten som taler ser det som sin oppgave å bringe gode nyheter til dem som lider og er undertrykket. Hvem dette er definerer han nærmere ved å si at det er de som er hjelpeløse, har knuste hjerter, fanger og de som er bundet.³¹ Det at profeten bringer gode nyheter til de undertrykkede fører til deres befrielse.³² Verbet בשר proklamerer ikke et nøytralt budskap, men et frelsesbudskap. Perikopen kan forstås som en annonsering av både frelsen og av hva frelsen vil innebære. JHWH er aktiv og tilstede ved å alt ha salvet profeten, latt sin ånd være over ham, og sendt ham for å forkynne gode nyheter for folket.³³ Det at profeten er salvet refererer til at personen nok er en profet, konge eller prest da det var personer i disse rollene som ble salvet med olje. Dette understrekes nærmere ved at det er JHWH som salver i teksten, altså er det JHWH som har valgt ut personen.³⁴ Fokuset i Jesaja 61,1 er budbringerens gode budskap og ikke selve budbringere. Teksten har et klart eskatologisk fremtidshåp ved å portrettere en verden hvor undertrykte blir reist opp igjen. På tross av at budbringeren her portretteres som salvet og med Guds ånd over seg, er det likevel den messianske håpet som er i fokus og ikke en messiansk person. Budbringeren bringer et budskap med et messiansk håp, hvor den messianske tiden og hva det innebærer er i fokus. Perikopen speiler forventningen om det messianske håpet i frigjørelsens betydning.³⁵

²⁹ Kittel, Gerhard, "εὐαγγελίζομαι" i: Bromiley, W. (red), *Theological dictionary of the new testament* (bd. 2.), Grand Rapids, Mich.: Eedermans, 1964, s. 707-708.

³⁰ Childs, 2001, s. 406.

³¹ Talmon, S., "בשר (å komme med gode nyheter)" i: Ringgren, H. og Botterweck, G.J. (red), *Theological Dictionary of the Old Testament* (Bd. 2), Grand Rapids, Mich.: Eedermans, 1977, s.316.

³² Kittel, Gerhard, "εὐαγγελίζομαι" i: Bromiley, W. (red), *Theological dictionary of the new testament* (bd. 2.), Grand Rapids, Mich.: Eedermans, 1964, s. 709.

³³ Talmon, S., "בשר (å komme med gode nyheter)" i: Ringgren, H. og Botterweck, G.J. (red), *Theological Dictionary of the Old Testament* (Bd. 2), Grand Rapids, Mich.: Eedermans, 1977, s.316.

³⁴ Talmon, S., "משיח (messias)" i: Ringgren, H. og Botterweck, G.J. (red), *Theological Dictionary of the Old Testament* (Bd. 9), Grand Rapids, Mich.: Eedermans, 1977, s.43-54.

³⁵ Childs, 2001, s 505.

Det er altså flere likheter i hvordan ordet **בִּשְׂר** brukes og forstås i de tre tekstperikopene. Alle tre referer til at JHWH blir proklamert som konge. Alle tre har også sterke eskatologiske konnotasjoner. Budbringere blir fremstilt i en situasjon som minner om en krigssituasjon hvor han blir sendt og kommer med det gode budskapet om at JHWH har seiret og er konge. Den sendte budbringer innleder dermed JHWHs kongedømme allerede når han proklamerer sitt budskap, og innleder dermed også den eskatologiske tidsalder ved at JHWH igjen er konge over Sion og verden og vil med tiden vende tilbake til Sion.³⁶

2.3 Foreløpig konklusjon.

Jeg har i dette kapittelet analysert Jesaja 40,3 i lys av sin egen setting i Jesajaboken, kapittel 40-55, for å se hvordan teksten danner et bakteppe for Gudsrike-forventningene i Jesus tid. Ved å analysere Jesaja 40,3 har jeg belyst flere bilder og forestillinger i teksten som danner et tolkningsgrunnlag for resten av oppgaven. Jesaja var viktig for mange jøder på Jesus tid fordi boken inneholder en rekke profetier og håp om hvordan Gud igjen skal bli konge over Jerusalem. Analysen har vist at Jesaja 40,3 har sterke assosiasjoner til utfrielsen fra Egypt og exodusberetningen ved tekstens plassering i ødemarken. Teksten portretterer et nytt exodus, ved at en vei skal legges i ødemarken, og landskapet skal endres. Både ut fra en billedlig og en konkret forståelse av teksten forstås YHWH som aktiv og han kommer til sitt folk. Teksten er en håps og frelsetekst om en ny løftetid og et nytt exodus hvor JHWH vil komme til sitt folk fra ørkenen. Analysen av ørkenprofetiene og evangeliebudbringeren i Jesaja 40,9; 52,7; 61,1 får frem håpet og forventningene om en salvet budbringer som annonserer Israels seier over fiendene og JHWHs intronisering på Sion. Tekstene taler om en kongelig seier og drømmen om et messiansk kongedømme hvor Guds gledesbudbringer annonserer Israels frigjørelse. Tekstene danner bakgrunnen for en forventning om et nytt exodus og en ny frigjørelse fra ørkenen hvor Gud igjen blir konge på tronen i Sion og Guds gledesbudbringer annonserer Israels seier over fiendene og løftetidens frembrudd.

³⁶ Kittel, Gerhard, "εὐαγγελίζομαι" i: Bromiley, W. (red), *Theological dictionary of the new testament* (bd. 2.), Grand Rapids, Mich.: Eedermans, 1964, s. 709.

Kapittel 3: Samtidig bruk av Jesaja 40,3.

3.1: Qumranlitteraturen.

I 1947 startet det som skulle bli et av de største funnene av tekstruller i det tyvende århundre. I perioden 1947-1946 ble det gjort store tekstfunn i 11 huler i Qumran ved Dødehavet og et boligkompleks. Disse tekstfunnene omtales i dag som Dødehavsrullene og har fått stor betydning for bibelvitenskapen. Dødehavsrullene inneholder litteraturen av jødisk opprinnelse fra et jødisk samfunn som hadde slått seg ned ved Dødehavet, Qumransamfunnet. Både Qumranlitteraturen, Qumransamfunnet og utgravningene av ruinene har vært forsket svært mye på. Det er stor konsensus i dagens forskningsmiljø om dateringen av Qumransamfunnet og deres tekster. Mest sannsynlig har de blitt til i før-kristen tid, fra 3 til 1 århundre f.kr.³⁷ For denne oppgaven er det Qumranskriftene, dødehavsrullene, som er av interesse.

Det er funnet rester etter nærmere 900 manuskripter, hvor flere er særtekster for Qumransamfunnet som ikke tidligere har vært kjent. Tekstenes innhold har et vidt spenn fra bibelske tekster, kommentarer, apokryfer, pseudepigrapher og samfunnets egne skrifter om regler, organisering, teologi osv. I tillegg er det en rekke apokalyptiske, profetiske og eskatologiske skrifter.³⁸ Qumransamfunnet oppstod i en tid hvor det jødiske folket var utsatt for store politiske og kulturelle forandringer. De bibelske skriftene ble stadig nytolket i lys av den aktuelle situasjonen. Qumransamfunnet levde i den tro at menneskenes tidsalder snart var over og at de allerede var inne i den siste tiden. Det var store forventninger til at de profetiske skriftene var i ferd med å gå i oppfyllelse og at Gud snart ville komme med dom og frelse. Det var klare tolkninger og forventninger til fremtiden og den siste tiden. Dette bærer Qumranlitteraturen preg av og mange av skriftene omfatter tolkninger av de profetiske tekstene og har et eskatologisk preg.³⁹

³⁷ Hjort, Birgitte Graakjær, *Det nye testaments omverden – om politiske, religiøse og filosofiske forhold på Det nye testaments tid*, Aarhus Universitetsforlag, 2003. s. 290-294.

³⁸ Hjort, 2003, s. 300-301.

³⁹ Justnes, Arstein, *Dødehavsrullene – Deres innhold, historie og betydning*, Høyskoleforlaget Norwegian Academic press, 2009, s.326-327.

For denne oppgaven er det interessant å se nærmere på Jesaja 40,3 sitater i Qumranlitteraturen og deres betydning, samt å analysere noen utvalgte Jes 40,3 sitater. Det vil først og fremst være interessant å se på Qumransamfunnets egne tekster som Damsakusskriften (CD), Samfunnets regler (1QS) og deres bibelkommentarer, pesjer-skrifter og hvordan spesielt Jes 40,3 blir brukt og forstått i disse tekstene. Det er funnet 21 kopier av Jesajaboken, men rene avskrifter av gammeltestamentlige skrifter som er kjent fra andre kilder vil ikke være interessant for denne oppgaven.⁴⁰ Armin Lange og Matthias Weigold har gitt ut boken "Biblical Quotations and allusions in second temple Jewish literature" som er et resultat at deres forskning på bibelske sitater og allusjoner i Qumranlitteraturen.⁴¹ Jesaja 40,3 sitatene de har funnet finnes i Tanhumim, Ord til trøst (4Q176) og i Serek ha-jahad, Samfunnets regler (1QS).⁴² I tillegg har de funnet sitatet i 4QS, som er andre manuskripter av samme teksten som 1QS, men som er funnet i hule 4. Her finnes det flere kopier av 1QS.⁴³ Jeg velger i denne oppgaven å konsentrere meg om 1QS manuskriptet, da 4QS regnes som avskrifter.

Jeg vil nå først se på bakgrunns- og selvforståelsen til Qumransamfunnet ut fra Jesaja 40,3 og derunder eskatologi og messiasforventninger i Qumran, før jeg ser nærmere på Jesaja 40,3 i Qumranlitteraturen. Jeg vil kort analysere sitatet fra Tanhumim, Ord til trøst (4Q176) og det jeg mener er en allusjon til Jesaja 40,3 i 1QM, krigsrullen, før jeg analyserer sitatene i Samfunnets regler (1QS) spesielt.

3.1.1: Bakgrunns- og selvforståelsen til Qumransamfunnet ut fra Jes 40,3.

I Qumranlitteraturen fungerte Jesaja 40,3 som Qumransamfunnets programord i følge bibelforskeren Snodgrass⁴⁴. Snodgrass skriver at ødemarken ble oppfattet som et eskatologisk sted hvor man ble testet og hvor utfrielsen vil komme fra. Nettopp dette var fokuset for Qumransamfunnet i denne teksten, og ikke stemmen som roper i ødemarken. På den måten blir testperikopen brukt i en eskatologisk kontekst og mening i

⁴⁰ Justnes, 2009, s. 47.

⁴¹ Lange, Armin, Weigold, Matthias, *Biblical Quotations and allusions in second temple jewish literature*, volume 5, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

⁴² Lange, Armin, Weigold, Matthias, 2011, s. 133.

⁴³ Justnes, 2009, s. 413.

⁴⁴ Snodgrass, Klyne R., Streams of Tradition Emerging From Isaiah 40:1-5 and Their Adaptation in the New Testament, i: *Journal of the study of the New Testament*, mai 1980, vol 2, nr 8, s. 24-45, s. 29.

Qumranlitteraturen og sier videre mye om samfunnets selvforståelse⁴⁵. Ved å flytte ut i ørkenen skulle Qumransekten bidra til de nødvendige forberedelsene for at veien til JHWHs tilbakevending skulle bli klar.⁴⁶ Opprettelsen av Qumransamfunnet fant sted i en tid der det var store uenigheter og diskusjoner innad i det jødiske miljøet, og spesielt rundt tempelkulten. Qumransamfunnet oppstod som en konsekvens av disse uenighetene og valgte å distansere seg og flytte ut i ørkenen som en protest mot det de oppfattet som falsk jødedom. Deres selvforståelse var at de var den eneste sanne jødedommen og forstod seg selv som Guds tempel i kraft av å leve rent og rett i fellesskapet og dermed klargjøre veien. De hadde stort fokus på det apokalyptiske, med en eskatologisk grunntanke.⁴⁷

I Qumranlitteraturen er det flere eksplisitte sitater fra Det gamle testamentet. Disse sitatene fungerer ofte til å bygge opp under argumenter, som bevismateriale eller illustrere viktige poeng.⁴⁸ Jesaja 40,3 er sitert eksplisitt i Samfunnets Regler, 1QS, nærmere bestemt i 1QS 8-9. Her siteres Jesaja 40,3 to ganger. Disse sitatene er i følge Rikki Watts i hans bok "Isaiah's new exodus in Mark" de viktigste Jes 40,3 sitatene i Qumranlitteraturen.⁴⁹

Jeg vil derfor se kort på sitater i Tanhumin og allusjonen i Krigsrullen, før jeg ser nærmere på de eksplisitte sitatene i Samfunnets Regler 1QS 8-9, som danner bakgrunnsforståelsen for Qumran ut fra deres tolkning av Jesaja 40,3.

Fordi Qumrantekstene og deres selvforståelse har et eskatologisk preg vil jeg først se på messiasforventningene i Qumran i 1QS og ut fra analysen av de to tekstene Melkisedek-teksten og den Messianske apokalypse.

⁴⁵ Snodgrass, 1980, s. 29.

⁴⁶ Watts, Rikki, E., *Isaiah's New Exodus in Mark*, Biblical Studies Library, 1997, s.85.

⁴⁷ Hjort, 2003, s. 295-298.

⁴⁸ Fitzmyer, Joseph A. S.J., *The semitic background of the new testament, Combined edition og Essays on the semitic background of the new testament and a wandering Aramean: collected aramaic Essays*, William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, s.6.

⁴⁹ Watts, 1997, s. 82.

3.1.1. A Eskatologi og Messiasforventninger i Qumran.

Qumranlitteraturen omtaler to messiasskikkelser som skildres i 1QS. Der kommer det frem at det forventes en prestelig og en kongelig messias. I 1QS 9,11 står at "Arons salvede og Israels salvede står frem." Aron sikter her til den prestelige messias og Israels sikter til den kongelige messias. Disse to skal Gud velge ut som hjelpere i den siste tid. Det er den prestelige messiasen som fremgår som den første og den fremste av de to messiasskikkelsene, og som Qumransamfunnet identifiserer seg med. De to har hver sin rolle i den apokalyptiske tiden.⁵⁰ Messiansk apokalypse 4Q521 og Melkisedek-teksten 11Q13 omhandler begge den messianske tiden. Jeg vil derfor nå analysere disse to tekstene.

Melkisedek-teksten 11Q13 omhandler den siste tids hendelser og den endelige forsoningen. Teksten bygger videre på kalenderen i Jubileerboken hvor verdens historie går i perioder på 7x7 år, og tolker disse tekstene eskatologisk. Tekstens hovedperson er Melkisedek som får rollen som en messiansk gledesbudbærer som skal befri kongelige og prestelige personer, og som er en del av Guds kommende inngrep i historien.⁵¹ I Melkisedek-teksten er det både sitert fra Jes 52,7 i vers 16 og i vers 23b og sitert Jes 61,1 i vers 20. 11Q13 15-18b lyder i norsk oversettelse som følger:

"Dette er fredens dag, som det er skrevet i profeten Jesaja der det heter: Hvor fagre på fjellene er føttene til budbæreren, han som melder fred, som bringer godt budskap, som melder frelse og sier til Sion: Din Gud er konge! Tolkningen: fjellene er profeten og budbæreren er han som er salvet med ånde."⁵²

Her brukes det samme ordet for gledesbudbærer som i de tidligere analyserte Jesaja tekstene, nemlig ordet בשר. Det er ikke sitert direkte fra Jes 61,1, men det er klare allusjoner til teksten som beskriver budbringeren som annonserer frelsen over Sion.⁵³

⁵⁰ Justnes, 2009, s. 335-336.

⁵¹ Justnes, 2009, s. 332-333.

⁵² Elgvin, Torleif, *Dødehavsrullene*, Serie: Verdens hellige skrifter, De norske bokklubbene, 2004, s. 213.

⁵³ Parry, Donald W.Tov, Emanuel, *Exegetical texts*, i: The Dead Sea Scrolls Reader Part 2., Leiden, Brill, 2004. s. 26-27.

11Q13 siterer også fra en rekke andre GT tekster deriblant Salmene, Deuteronomium og Daniel. Alle tekstene blir brukt til en utleggelse om forsoningens dag ved tidens ende innenfor de samme rammene som Jesaja 40,9; 52,7 og 61,1.

Messiansk apokalypse 4Q521 beskriver i detalj den messianske tiden. I fragment 2 kolonne 2,1 sies det at "himmelen og jorden skal adlyde hans salvede". 4Q521 fragment 2 kolonne 2,7-8.12-13 beskriver hva som skjer når de fromme skal opphøyes.⁵⁴ Denne beskrivelsen minner i stor grad om beskrivelsen i Jesaja 61,1. I 4Q521 fragment 2 12b siteres det fra Jesaja 61,1 når det står " Han vil forkynne et gledesbudskap for fattige". I begge tekstene skal de som lider og er undertrykket få et gledesbudskap. Også i denne teksten brukes det samme ordet בִּשְׂרָא om gledesbudbringeren. I 4Q521 fragment 2 kolonne 2,1 brukes ordet מְשִׁיחַ , messias som kommer fra verbrotten מָשַׁח.⁵⁵ Verbrotten betyr "å være salvet med olje". I Dødehavsrullen brukes ordet i likhet med den gammeltestamentlige tradisjonen og gir de samme konnotasjonen som i Jesaja tekstene om at det er en konge, profet eller messiasskikkelse det er snakk om. Forskjellen fra Jesaja litteraturen er at Qumranlitteraturen snakker om to forskjellige personer som er salvede, i forståelsen av at den salvede gledesbudbringeren her er en av to salvede messiasskikkelsene.⁵⁶

Det spesielle med den Messianske apokalypsen er at det kan virke som at בִּשְׂרָא, gledesbudbringeren, er Gud.⁵⁷ I 4Q521 11 taler Gud og i vers 12 siteres Jesaja 61,1 ved at det står: " For han vil lege sårede og gjøre døde levende. Han vil forkynne et gledesbudskap for fattige".⁵⁸ I Jesaja 40,3 og Jesaja 40,9; 52,7 og 61,1 er det en budbringer utnevnt av Gud eller som bringer gode nyheter på vegne av Gud, men ikke Gud selv. I første vers proklameres den salvede og i lys av det verset kan budbringeren her tolkes messiansk og dermed kan hele manuskriptet tolkes i lys av en messiansk tolkning. Da som en messiansk profet som bringer gode nyheter til folket og med makt som minner om Guds makt.⁵⁹

⁵⁴ Justnes, 2009, s. 338.

⁵⁵ Parry, Donald W.Tov, Emanuel, *Additional Genres and unclassified texts*, i: The Dead Sea Scrolls Reader Part 6., Leiden, Brill, 2004, s. 158-161.

⁵⁶ Talmon, S., "מְשִׁיחַ (messias)" i: Ringgren, H. og Botterweck, G.J. (red), *Theological Dictionary of the Old Testament* (Bd. 9), Grand Rapids, Mich.: Eedermans, 1977, s.43-54.

⁵⁷ Stanton, Graham, *Jesus and Gospel*, Cambridge University Press, 2004, s. 16.

⁵⁸ Elgvin, Torleif, 2004, s. 291-292.

⁵⁹ Stanton, Graham, 2004, s. 16-17.

3.1.2. Jesaja 40,3 i Qumranlitteraturen.

Jeg vil kort analysere det eksplisitte Jesaja 40,3 sitatet fra Tanhumim, Ord til trøst (4Q176) og det jeg mener er en allusjon til Jesaja 40,3 i 1QM, krigsrullen, hvor grunntankene kommer frem i teksten, før jeg analyserer sitatene i Samfunnets regler (1QS) spesielt. Grunnet oppgavens størrelse vil jeg ikke drøfte 1QS opp mot 4QS fragmentene som er funnet.

I Tanhumim som betyr "Ord til trøst" 4Q176 siteres det fra Jesaja 40,3 i frags. 1-2 col i. Fra vers 4b til 9a siteres det fra Jesaja 40,1-5, her i dansk oversettelse:⁶⁰

" Og fra Esajas Bog: Trøst (Trøst mit folk, trøst det)! siger jeres Gud. Tal til Jerusalems hjerte, /råb til hende, at hendes hoveri er til ende), at hendes skyld er betalt; for af JHWHs hånd har hun fået dobbelt straf for alle sine synder. Der er en der råber: Ban YHWHs vej i ørkenen, jævn en dej for vor Gud i (det øde land). Hver dal skal hæves, (hvert bjerg og hver høj) skal sænkes, klippeland skal blive til (slette og bakkeland til dal), JHWHs herlighed (skal åbenbares).⁶¹

Dette er et av de største fragmentene fra 4Q176, og på tross av at mange ord mangler er det likevel mulig å se at Jesaja 40,3 er sitert her. Det er derimot vanskelig å si noe om hvilken kontekst og på hvilken måte sitatet fungerer i teksten fordi det er så få og små fragmenter som er bevart. Andre fragmentene fra 4Q176 inneholder flere gammeltestamentlige sitater hvor flere av dem er hentet fra Jesaja 40-55.⁶² 4Q176 er en sitatsamling med temaet "ord til trøst" hvor ulike tekster om samme tema er samlet og på den måten belyser hverandre på en ny måte. Melkisedek-teksten 11Q13 regnes også som en slik samling, men til forskjell fra 11Q13 er det vanskelig å analysere 4Q176 fordi det mangler så mye tekst.⁶³ Fordi 4Q176 er et såpass ødelagt fragment og antallet av ulike gammeltestamentlige tekster indikerer at det er en tematisk samling av sitater

⁶⁰ Parry, Donald W., *Tov, Emanuel*, part 2, 2004, s. 117-119.

⁶¹ Ejrnær, Bodil, Lemche, Niels Peter, Muller, Mogens, *Dødhavs skrifterne og de antikke kilder om essæerne i ny oversættelse*, Forlaget ANIS, 1998, s. 390.

⁶² Ejrnær, Bodil, Lemche, Niels Peter, Muller, Mogens, 1998, s. 390.

⁶³ Ejrnær, Bodil, Lemche, Niels Peter, Muller, Mogens, 1998, s. 352.

eller en form for liste, er det vanskelig å si noe sikkert om Jesaja 40,3 sitatets betydning her utover at Qumransamfunnet må ha oppfattet Jesaja 40,3 profetien som ord til trøst siden det er plasserte i nettopp denne samlingen.⁶⁴ Tolkningen av Jesaja 40,3 som et ord om trøst, passer godt overens med tolkningen av sitatet i sin egen setting i kapittel 2 hvor kapittel 40 i Jesajaboken starter med at Gud trøster sitt folk.

Krigsrullene, 1QM, omhandler det som betegnes som krigen mellom lysets barn og mørkets barn. Denne krigen er en eskatologisk krig mellom YHWHs barn og fiendene. Krigsrullen inneholder alt fra krigsregler til bønner og er en slags innføring i hellig krig med en rekke militære uttrykk.⁶⁵ I krigsrullens innledning, i 1QM 1.2, står det: "de som er fordrevet til ødemarken, skal gå til krig mot dem som får hjelp fra paktsbryterne". Her blir det tydelig at lysets barn er Qumransamfunnet som flyttet ut i ødemarken i ørkenen.⁶⁶ Så ramses det opp flere folkeslag, som også er kjent fra Det gamle testamentet, før det i 1QM 1.3 står at dette skal skje når "lysets barn, vender tilbake fra folkeslagenes ødemark for å slå leir i ødemarken ved Jerusalem".⁶⁷ Ut ifra dette sitatet fra 1QM 1.3 kan det virke som at Qumransamfunnet anså at den eskatologiske endetiden alt hadde begynt og at de forberedte seg på krigen mellom dem, lysets barn, og mørkets barn som var neste akt i det eskatologiske dramaet som beskrives i krigsrullens innledning.

Ørkenmotivet i Qumranlitteraturen utfra deres tolkning av Jesaja 40,3 er nesten utelukkende tolket på en positiv måte, som her i krigsrullen. Her tolkes ødemarken som et sted for forberedelse og forandring fremfor et sted for straff, med belegg i Jesaja 40,3. Denne tolkningen gjenspeiler seg i samfunnets selvforståelse i ørkenen og ørkenen forstås som stedet hvor Qumransamfunnet bidrar på YHWHs side i den eskatologisk krigen.⁶⁸

⁶⁴ Charlesworth, James H., 1997, s. 213.

⁶⁵ Elgvin, Torleif, 2004, s. 303-304.

⁶⁶ Elgvin, Torleif, 2004, s. 305.

⁶⁷ Elgvin, Torleif, 2004, s. 305-306.

⁶⁸ Brooke, "Isaiah 40:3 and the Wilderness Community," i: *New Qumran Texts and Studies: Proceedings of the first meeting of the internasjonal organization of Qumran Studies*, Paris, 1992, ed. Brook, George, Martinez, Florention Garcia, s. 117-132, s. 129.

3.1.3. : Samfunnets Regler 1QS 8-9.

Samfunnets Regler, 1QS, omhandler samfunnets regler og skikker. Den gir et unikt innblikk i Qumransamfunnets selvforståelse og fokus.⁶⁹ Boken er utformet som en lederveiledning med en undervisningsplan for nye medlemmer hvor fokuset ligger på polariseringen mellom Qumransamfunnet, lyset barn som søker sannheten og resten av verden.⁷⁰ Her finnes det to eksplisitte sitater fra Jesaja 40,3 som jeg nå vil analysere nærmere.

Perikopen 1QS 8.12b-16a. forklarer hvorfor det var nødvendig for Qumransamfunnet å bosette seg i ørkenen. De skulle separer seg fra de som ikke var sanne jøder og dra ut i ørkenen for å gjøre klar sannhetens vei, JHWHs vei. Så siteres Jes 40,3 i 1QS 8.14 . I 1QS 8.13b-15 står det:

”...og de skal dra ut i ørkenen for å rydde veien for Ham. For det er skrevet: Rydd i ødemarken veien for YHWH, gjør veiene gjennom ørkenen rett for vår Gud. Dette viser til studiet av loven som han befalte ved Moses, for at man skulle handle i samsvar med alt som er blitt åpenbart gjennom tidene”.⁷¹

Her brukes Jesaja 40,3 for å forklare Qumransamfunnets oppgave i ørkenen, og når Jesaja 40,3 igjen siteres i neste kapittel, i 1QS 9.19b-20a, brukes sitatet når reglene for veilederne og deres forordning blir beskrevet. I 1QS 9.19b-20 står det:

” Dette er den tid som er bestemt for å rydde veien ut i ørkenen. Han skal hjelpe dem til å få innsikt i alt det som er blitt oppdaget, slik at de i denne tid kan leve etter det og holde seg atskilt fra enhver som ikke viser at han har vendt seg bort”.⁷²

Begge sitatene av Jesaja 40,3 tolkes her som at Qumransamfunnet og deres ledere nå levde i profetiens oppfyllelse.⁷³ Sitatene fungerer som et bevismateriale for bakgrunnen

⁶⁹ Hjort, 2003, s. 301.

⁷⁰ Elgvin, Torleif, 2004, s. 51-52.

⁷¹ Elgvin, Torleif, 2004, s. 73.

⁷² Elgvin, Torleif, 2004, s. 77.

⁷³ Collins, Adela Yarbro, *Mark: a commentary*, i: Hermeneia – a critical and historical commentary on the Bible, ed. Attridge, Harold W., Fortress Press, 2007, s.137.

til qumransamfunnet opprettelse i ørkenen og som et bevismateriale som bygger opp under deres egen selvforståelse av å være en viktig del av det å forberede JHWHs vei og oppfylle profetiene. Qumransamfunnets motivasjon og oppgave er altså forstått ut fra Jes 40,3. Qumranteksten gir Jes 40,3 en ny tolkning og appliserer teksten i en ny situasjon. I stede for å tolke Jes 40,3 som at JHWH skal lede sitt folk ut fra eksil, i likhet med det første exodus fra Egypt tolker Qumran Jes 40,3 uten å se teksten i lys av sin historiske kontekst eller tradisjonell tolkning. Heller tolker de Jes 40,3 i lys av sin egen selvforståelse og tolker deres oppgave om å bidra til å oppfylle tekstens profeti. Ved å være i ødemarken og ørkenen i Qumran skal samfunnet gjennom å lese og studere de hellige tekstene samt leve så rent som mulig og i tråd med Moseloven oppfylle profetien og forberede JHWHs vei. Kun ved å leve så perfekt som mulig i ørkenen kan Jes 40,3 oppfylles og JHWH komme tilbake. Dermed så samfunnets på seg selv som en svært viktig brikke i det eskatologiske spillet som skal utspille seg når YHWH ville komme tilbake. Dermed brukes og forstås teksten som en forklaring og legitimering av selve Qumransamfunnet og ikke først og fremst som JHWH som leder sitt folk ut fra eksil.⁷⁴ Samtidig forsto Qumransamfunnet seg selv som YHWHs utvalgte som ville vende tilbake til Jerusalem når den messianske tiden hadde bryt ut for fult og de to Messias-skikkelsene hadde tatt tilbake Jerusalem fra mørkets sønner.⁷⁵ Teksten forstås både som bakgrunnen for deres eksistens i ørkenen og som et folk som ville vende tilbake til Jerusalem, og dermed kan sees på som å være i en form for eksil.

I disse to perikopene fra "Samfunnets regler" hvor Jesaja 40,3 er sitert knyttes flere konkrete begreper fra Jesaja 40,3 til Qumransamfunnets grunntanker om deres selvforståelse i de to kapitlene, 1QS 8-9.

En av grunntankene er tolkningen av Qumransamfunnet har utskilt seg ved å dra ut i ødemarken. I 1QS 8,12-14 står det:

"når disse mennene har dannet Samfunnet i Israel i samsvar med disse reglene, skal de skille seg fra den forsamlingen som følger bedragerens veier, og de skal dra ut i ørkenen for der å rydde veien for Herren".⁷⁶

⁷⁴ Fitzmyer, 1997, s.34-36.

⁷⁵ Justnes, 2009, s.338.

⁷⁶ Elgvin, Torleif, 2004, s. 73.

Qumransamfunnet så på den tiden de selv levde i som en tid fylt med ondskap. Ved at de skilte seg ut fra den vanlige samfunnet og tempelkulten i Jerusalem representerte de noe annet enn den tiden de levde i. Ved å slutte seg til Guds vei i ørkenen utgjorde Qumransamfunnet et nytt paktfellesskap, nettopp ved å skille seg ut.⁷⁷

I 1QS 8,5b-6a står det: "På denne tid skal samfunnets menn skille seg ut som et helligets hus for Aron".⁷⁸ Her knyttes utskillelsen til helliget. I følge teksten utgjør de en helligdom av mennesker. Denne helligheten knyttes også opp til et prestelig ideale ved beskrive seg som et hus for Aron, altså et hus av prester.⁷⁹

En annen viktig grunntanke som viser seg i disse tekstene er tolkningen av begrepet veien i Jesaja 40,3 og hva det innebærer i Qumranlitteraturen å bane vei i ørkenen. Ut fra 1QS 8-9 tolkes veien i tråd med deres selvforståelse av å være en viktig brikke i forberedelsen av YHWHs tilbakevending. Qumransamfunnet skal forberede den veien Jesaja 40,3 taler om som er den rette vei og ikke den veien jødene i tempelet var på.

3.1.5: Oppsummering.

I dette kapitlet har jeg analysert Jesaja 40,3 og sett hvordan teksten fungerte som Qumransamfunnet programord. Analysen har vist den store betydningen teksten har i samfunnets bakgrunns- og selvforståelse. Ved å være jødedommens sanne fellesskap utskilt fra den ødelagte jødedommen, bosatt i ødemarken. Deres selvforståelse var forankret forståelsen av Jesaja 40,3 og at de, gjennom sine tekststudier og lovlydighet, bidro til å forberede YHWHs vei tilbake til Jerusalem og hans intronisering på Sion, gjenopprettelse av kongeriket. Da skulle de føres tilbake til et nytt og hellig Jerusalem, som et nytt exodus for den sanne jødedommen i Qumran.

Tekstene viser en sterk eskatologisk forventning og 1QS omtaler to messiasskikkelser en prestelig og en kongelig. Melkisedek-teksten omhandler den endelige forsoningen ved Melkisedek som en messiansk gledesbudbærer og Messiansk apokalypse beskriver

⁷⁷ Justnes, 2009, s.328.

⁷⁸ Elgvin, Torleif, 2004, s. 75.

⁷⁹ Justnes, 2009, s. 328-329.

den messianske tiden hvor gledesbudbringeren portretteres som en messiansk profet med makt som minner om Guds makt.

I lys av denne selvforståelsen og det eskatologiske håpet og gjennom analysen av Jesaja 40,3 sitatene og allusjonene i Tanhumim, (4Q176), 1QM 1,3 , krigsrullen, og 1QS 8-9 tegnes en forventning om at Gud igjen skal komme fra ørkenen og igjen bli Konge over et Jerusalem som han har gjort hellig. Qumransamfunnet hadde en sterk forventning om at de var med på å forberede Herrens vei i ørkenen i deres tid som var profetiens oppfyllelsestid. For Qumransamfunnet ligger forventningenes tyngdepunkt på veien som skal banes i ørkenen, ikke først og fremst på røsten som roper. Det er altså Qumransamfunnets forståelse av lovens betydning som understrekes. Likevel finnes det en tydelig messiansk forventning om de to messiasskikkelsene og den messianske tidens frembrudd som ville føre til deres tilbakekomst til Jerusalem i form av et nytt exodus.

3.2: Salomos Salmer.

Salomos Salmer er en samling med 18 salmer, hvor man har funnet elleve manuskripter på gresk og fire på syrisk. Dateringen på manuskriptene som er funnet spenner fra det tiende til det sekstende århundre etter Kristus.⁸⁰ R. B. Wright⁸¹ hevder at majoriteten av dagens forskere mener at Salomos Salmer opprinnelig er skrevet på hebraisk.

Argumentene for å anta dette ligger i den språklige syntaksen i salmene, som er bygget opp i stor grad ut fra hebraisk skrivemåte og en verbal språkformen. I tillegg omhandler salmene i stor grad temaer rundt Israels vanskelige situasjon og Jerusalem spesielt. I de 18 salmene finnes det både referanser til jødiske nasjonale konflikter og til internasjonale konflikter og hendelser. Blant referansene i Salomos Salmer finnes den tidligste til Pompeius invasjon av Jerusalem i år 63 f.kr og den seneste referansen er Pompeius død i år 48 f.kr. Det finnes ingen antydninger til kjennskap til tempelets fall, noe som gjør det rimelig å anta en datering før år 70 e.kr. Det er da rimelig å anta at de opprinnelig var skrevet på hebraisk ut fra den jødiske konteksten de ble til i.⁸²

Samlingen har fått navn etter Kong Salomon, i likhet med andre salmer og

⁸⁰ Wright, R.B., Psalms of Solomon, i, *The old testament pseudepigrapha*, vol 2, ed. Charlesworth, James H, s. 639-671, Doubleday & Company, 1985, s. 639-641.

⁸¹ Wright, R.B., 1985, s. 640.

⁸² Wright, R.B., 1985, s. 639-641.

visdomslitteratur. De 18 salmene veksler mellom individuelle salmer og kollektive. Den første salmen er en innledning til samlingen, så følger salme 2- 6 som er individuelle salmer før de kollektive salmene 7-11 kommer etterfulgt av salme 12-16 som igjen er individuelle. Samlingen avsluttes med salme 17 og 18 som er to kollektive salmer. Samlingen inneholder klagesalmer, lovprisninger og takkesalmer.⁸³ Tematisk omhandler salmene Guds utvelgelse, kongedømme og dom, synd og frelse og Guds forholdt til Jerusalem. Wright peker på betydningen av at salmene har blitt til i en konflikttid hvor salmene er et uttrykk for å prøve å holde teologien og den krisen de levde i sammen. Salomos salmer er sterkt preget av den tiden og de utfordringene salmisten eller salmistene levde under og bidrar til å tegne et unikt bilde av hvordan det var å være jøde i Israel i det første århundre før kristus. Resultatet er i følge Wright det sterke eskatologiske fokuset og det messianske fokuset i samlingen.⁸⁴

Jeg vil nå se spesielt på to av salmene fra Salomos Salmer hvor den eskatologiske og messianske tematikken kommer sterkt til uttrykk. Jeg vil se på en individuell salme, Salomos salmer 11 og Salomos Salmer 17 som er en kollektiv salme.

3.2.1: Salomos salmer 11.

Salomos Salme 11 har 9 vers og tittelen "i forventning". Salmen omhandler forventningene om at Gud skal returnere til Sion som en seirende konge. Fordi Gud har vært nådig mot Israel har han samlet alle sine folk fra alle himmelretninger og gjort det mulig for dem å komme til Jerusalem. Der lyder en stemme som bringer gode nyheter til folket. Salmen avsluttes med en bønn om at Herren må oppfylle sine løfter, reise Israel opp igjen i herlighet og la sin nåde være over Israel for alltid.⁸⁵

I en tid der hedninger truer med å ødelegge Israel holder salmisten i salme 11 fast til Guds løfte i pakten og prøver å minne Gud på hans omtanke og kjærlighet for Israel. Salmisten holder oppe håpet og forventningen om at Guds rettferdighet og dom vil komme i livet han lever. Som et eskatologisk håp der fremme som kan bli en realitet i det

⁸³ Kaiser, Otto, *The old testament apocrypha – an introduction*, Hendrickson Publishers, 2004, s. 78-81.

⁸⁴ Wright, R.B., 1985, s. 642.

⁸⁵ Wright, R.B., 1985, s. 661-662.

livet salmistene lever er den en lengten i salmen etter den tid da Guds kongedømme igjen skal regjere. Vers 2 og 3 beskriver hvordan folket, beskrevet som Herrens barn skal samles fra øst og vest, nord og fra fjerne øyer. Som et nytt exodus skal folket føres tilbake til Jerusalem fra Diasporaen når Herren igjen er konge over Israel.⁸⁶

Salomos salme 11 bruker mange av de samme bildene som vi finner i Jesaja.

Begynnelsen av salmen er svært lik Mark 1,15 fordi begge tekstene taler om forkynnelse sammen med evangeliet. Det første verset i Salomos Salme 11 lyder i dansk oversettelse: ”forkynd i Jerusalem glædesbudbringerens budskap”. Her blir YHWHs inngripen i historien annonsert av en eskatologisk budbringer på en måte som minner veldig om forestillingene fra både Jesaja og Qumrantekstene.⁸⁷ Forventningen til Guds inngripen i historien og utfrielsen fra undertrykkelse uttrykkes i vers 11,1 hvor det skal lyde fra basunen og en gledesbudbringer forkynne at Gud har forbarmet seg over Israel. Her brukes ordet εὐαγγελιζομένου. Dette greske ordet εὐαγγελιζεσθαι brukes i LXX som deponent til בשר og er bakgrunnen for ordet ευαγγελιον, evangeliet i de nytestamentlige tekstene. Det er derfor rimelig å anta at ordet εὐαγγελιζομένου som brukes i Salomos salme 11,1 bærer med seg den samme betydningen og mange av de samme konotasjonene som det hebraiske ordet בשר slik det blir brukt i Jesaja, og spesielt Jesaja 40,9; 52,7 og 61,1. Dermed introduserer Salomos salme 11 allerede i vers 1 at et frelsesbudskap bli proklamert innenfor en seiersmetafor hvor Gud har blitt gjeninnsatt som konge.⁸⁸ I likhet med de tidligere analyserte Jesajatekstene (Jesaja 40,9; 52,7; 61,1) proklameres seiersbudskapet fra en gledesbudbringer. I lys av alle de 18 salmene i Salomos salmer er det store likhetstrekk mellom Salomos salme 11 og Jesaja 61,1 når gledesbudbringeren bringer gode nyheter til de undertrykkede som blir befriet. I Jesaja 61,1 gjelder dette de hjelpeløse, de med knuste hjerter, fanger og de som er bundet, men i Salomos salmer fremstilles hele folket som undertrykket ved at de lever i en krise. Dermed bringer gledesbudbringeren gode nyheter til Guds barn og samler de igjen fra alle verdens hjørner og på den måten annonserer gledesbudbringeren frelse som en ny utfrielse og tilbakekomst ved et nytt exodus.

⁸⁶ Wright, R.B., 1985, s. 643-644.

⁸⁷ Watts, Rikki, E., 1997, s. 98.

⁸⁸ Talmon, S., ” בשר (å komme med gode nyheter)” i: Ringgren, H. og Botterweck, G.J. (red), *Theological Dictionary of the Old Testament* (Bd. 2), Grand Rapids, Mich.: Eedermans, 1977, s.316.

Jesajaallusjonene forsetter i vers 11,4 hvor det står "høje bjerge jævnedes han for dem til slette, højene flygtede for deres indtog".⁸⁹ Dette er det samme bildet som brukes i Jesaja 40,3 og veldig lik ordlyden i Jesaja 40,4. En ny sti skal lages og store endringer skal skje i landskapet.

3.2.2: Salomos salmer 17.

Salomos salme 17 er den lengste salmen med 46 vers og en lovsang til kongen. Salmen omhandler Gud som konge og frelser som skal komme og utfri Israelerne fra deres undertrykkelse ved å sende en kongelig Messias. Salmens første del, vers 1-20, er en klage over krisen Israelerne lever under og hoveddelen, vers 21- 45, en bønn om at Messias dag skal komme før salmen avsluttes med versene 44-46 som er en saligprisning av dem som får oppleve at Messias kommer og en bønn om at det snart må skje.⁹⁰ Salmen uttrykker et håp og en forventning til at en sann jødisk konge skal komme og frigjøre Israelerne fra okkupasjonsmakten som regjerte i den tiden salmene ble skrevet. Denne salmen er et særlig uttrykk for forventningen om at denne sanne jødiske kongen skulle være en etterkommer av kong David. Dette er uttrykt i form av denne messianske hymnen som Salomos Salme 17 kan klassifiseres som.⁹¹

I Salomos Salmer 17 er messias den kongen Israel har ventet på, og han er av Davids ætt. Messias fører folket tilbake til Jerusalem og gjenoppbygger tempelet. Alle hedningene vil være under kongens makt og han vil styre med rettferdighet og hellig visdom. Det overraskende med Salomos salme 17 er at messias her først og fremst er en kongelig og politisk messiasskikkelse, men han portretteres ikke direkte som en krigskonge selv om han portretteres som en militærleder. I vers 38 står det at han er fri for synd og at han hersker med ordets makt.⁹² I vers 32 brukes tittelen $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma\ \kappa\upsilon\rho\iota\upsilon$ om kongen, altså er kongen herrens salvede eller herrens messias, som i Gud sin utsendelse. Dette bilde passer godt overens med forestillingen om at messias er konge, altså salvet. Denne

⁸⁹ Hammershaimb, Erling, et. al., *De gammeltestamentlige pseudepigrapher*, Det Danske Bibelselskab, 2001. s. 579.

⁹⁰ Hammershaimb, Erling, et. al, 2001, s. 587-588.

⁹¹ Wright, R.B., 1985, s. 639.

⁹² Wright, R.B., 1985, s. 645.

tittelen viser at Salomos Salme 17 inneholder apokalyptiske og eskatologiske forestillinger om at denne messias skal komme og være konge i den siste tid.⁹³

Vers 17,21-25 omhandler David sønn som skal herske over Israel og knuse urettferdige fyrster, rens Jerusalem for hedninger og knuse Israels fiender. Disse versene uttrykker forventningene til hevn over deres fiender når det jødiske folket returnerer og Messias tar makten og regjerer som konge. Disse versene er sterkt preget av den virkeligheten salmistene levde under i det første århundre f.kr. De sterke interne konfliktene og invasjonen av Jerusalem preger mange av salmene, spesielt kommer dette til syne i disse versene.⁹⁴

3.2.3: Oppsummering.

Salomos Salmer tolker Jesaja 40,3 bilder om et nytt exodus og en messiansk konge ved å speile den tiden og de konfliktene som var i Israel rundt tiden hvor salmene blir til.

Forventningen om Guds tilbakekomst som konge gjennom bønn og håp om den messianske tidens frembrudd uttrykkes i Salomos Salmer 11 og 17.

Salomos Salme 11 uttrykker forventningen om Guds utfrielse av folket ved at an igjen blir konge over Sion. Her er det flere Jesajaallusjoner hvor forventningen om YHWHs inngripen i historien annonsert av en eskatologisk budbringer uttrykkes gjennom de samme geografiske endringene i landskapet som finnes i Jesaja og et inntog til Jerusalem fra alle verdens hjørner. Salomos Salme 17 uttrykker det messianske håpet om en kongelig messias som skal komme og utfri Israelerne fra undertrykkelse og gjenopprette guds kongerike. Her uttrykkes et håp og en forventning om en sann jødisk konge av Davids ætt, som er herrens salvede og Guds utsendelse. Salomos Salme 17 inneholder apokalyptiske og eskatologiske forventninger om at messias skal komme og være konge i den siste tid. Altså uttrykker de to salmene jeg her har analysert både en forventning om et nytt exodus og et messianske håp og Guds salvede som skal gjenreise Guds kongerike.

⁹³ Wright, R.B., 1985, s. 667.

⁹⁴ Wright, R.B., 1985, s. 643.

3.3: Messias-opprørsskikkelser i ørkenen.

For å forstå bakgrunnen for de messianske opprørsskikkelser på Jesu tid, trengs først et lite historisk riss.

I år 63 f.kr ble Jerusalem erobret av Romerriket da den romerske hæren under ledelsen av generalen Pompeius erklærte blant annet Judea og Galilea som romerske provinser. Pompeius gikk inn i tempelet, men på tross av denne episoden klarte han å opprette et relativt godt forhold til mange av jødene ved å utnevne romerskvennlige jødiske ledere, men i tråd med tradisjonen om hasmoneerske prester. Dette ble videreført når Cæsar styrte Romerriket i et triumvirat, som var en gruppe bestående av tre personer. Dette var styremåten helt til Romerriket ble keiserriket i år 31.f.kr. Under Cæsars ledelse fikk jødene en rekke privilegier. Etter Cæsars død ble det en ny periode med triumvirat styringsform, før Augustus ble keiser over Romerriket i år 31 f.kr.⁹⁵ I løpet av tiden hvor Romerriket hadde makten over Judea og Jerusalem var det mange jødiske opprør. Mange jøder lengtet tilbake til det davidske kongeriket fra skriftene, og det var en sterk messiansk forventning og håp. Som tidligere nevnt er det sannsynlig at Salomos Salmer ble til som en respons på Pompeius erobring og invasjon av Jerusalem og tempelet. Herodes den Store regjerte som romersk klientkonge fra år 37 f.kr, og da han døde av sykdom i år 4 f.kr brøt det ut en stor uro i Judea og det oppstod flere jødiske opprør. De jødiske opprørerne kjempet for frigjørelse fra Romerriket.⁹⁶ Blant noen jødiske grupper ble Romerriket oppfattet som en straff. Mange ønsket en jødisk stat med et davidsk kongedømme, og knyttet dette ønske til håpet om at Guds rike skulle bryte frem. Det var en sterk messiansk forventning til en politisk messias som gjennom opprør og kamp ville bli konge og bringe Guds kongerike tilbake. Det resulterte i flere messianske opprørsskikkelser som stod frem og hevdet å være den som skulle forløse det jødiske folk.⁹⁷ Det var ikke noe samlet jødisk opprør som strategisk kjempet mot frigjøringen fra Romerriket, men flere små og mer eller mindre vellykkede forsøk og en stadig økning konfliktnivå mellom jøder og ikke-jøder frem til den jødisk-romerske krig fra år 66 e.kr som til slutt endte med tempelets fall i år 70 e.kr.⁹⁸

⁹⁵ Hjort, 2003, s. 59-61.

⁹⁶ Hjort, Birgitte Graakjær, 2003, s.82.

⁹⁷ Hjort, Birgitte Graakjær, 2003, s. 94-95.

⁹⁸ Hjort, Birgitte Graakjær, 2003, s. 99.

For denne oppgaven er det særlig en opprører som er interessant. Den jødisk-romerske historikeren og forfatteren Flavius Josefus har blant annet skrevet om en jødisk opprører som fremstilte seg i en messiansk rolle. Det vil jeg nå se nærmere på etter en kort presentasjon av selve Josefus.

3.3.1: Josefus.

Josefus ble født i Galilea i år 37 e.kr. Han var fra en jødisk familie, av hasmoneisk opprinnelse, og hans hebraiske navn var Josef ben Matthias. Han levde store deler av sitt liv i Roma og skrev de fleste av sine verker der. I den jødisk-romerske krig var han en del av den jødiske krigsledelsen før han ble tatt til fange av romerne. I fangenskap overga han seg til romerne som benådet han, og Vespasian frigjorde Josefus etter at han ble keiser. Dermed tok Josefus hans navn Flavius og fikk romersk statsborgerskap.⁹⁹ Josefus skrev flere verker, og det på gresk. Hovedverk er "den jødiske oldtid" og "den jødiske krig". I de to hovedverkene fokuserer Josefus på å rettferdiggjøre Romernes posisjon ovenfor jødene, som i følge ham burde leve i fred under romers styre. Josefus så på seg selv som en lojal jøde hele livet selv om mange i jødiske kretser så på ham som en forræder. Josefus sine skrifter ble kopiert av Romerne frem til Romerrikets fall.¹⁰⁰ Josefus verker er en av de viktigste kildene til den hellenistisk-romerske perioden og de politiske og religiøse forholdene i mellomtestamentlig tid.¹⁰¹ Dette på tross av at han skriver med store overdrivelser og på en svært subjektiv måte, han har også blitt beskylt for å ikke være særlig opptatt av kilder.¹⁰² Likefult gir han et viktig innblikk i den tiden. Jeg vil nå se på Josefus omtalelse av jødiske opprørsskikkelser.

I "Den jødiske krig" 2,261-264 skriver Josefus om "egypteren" som var en jødisk opprører. Han beskriver ham som en falsk profet som samlet 30.000 mennesker, alle

⁹⁹ Hjort, Birgitte Graakjær, 2003, s. 100-101.

¹⁰⁰ Van Voorst, Robert E., *Jesus outside the New Testament: an introduction to the ancient evidence Grand Rapids*, Mich.: Eerdmans, 2000. side 82.

¹⁰¹ Hjort, Birgitte Graakjær, 2003. s. 101.

¹⁰² Maier, Paul L., *Josefus Hovedverk – en sammenfatning av Den jødiske oldtid og Den jødiske krig*, Hermon, 1998. S 10-11.

offer for hans bedrag. Erling Harsberg oversatt "den jødiske krig" til dansk.¹⁰³ I "Den jødiske krig" 2,261-264 står det blant dette om "egypteren": "Han førte dem ad forskjellige veje fra ørkenen til det såkaldte Oliebjerg, og herfra var det hans agt at tiltvinge sig adgang til Jerusalem". Videre står det at "egypteren" mål var å bli enehersker over Jerusalem, men at Felix, som var Romerske statsholder, fant ut av hans plan og fikk med seg hele Jerusalem til å kjempe i mot "egypteren" helt til han måtte flykte fra byen igjen. Dette avsnittet avslutter med at Josefus forteller at de fleste som var med "egypteren" å gjøre opprør enten ble drept eller tatt til fange. Det er interessant at Josefus skriver at "egypteren" holdt til i ørkenen før han gikk med sine tilhengere mot Jerusalem, over Oljeberget. Dette bringer assosiasjoner til blant annet Jesajas ørkenprofetier. Videre skriver Josefus at opprøreren ønsket å bli enehersker over Jerusalem, altså ønsket han å bli konge. Ut fra Josefus sin tekst kan det virke som at "egypteren" har sett på seg selv som en messiansk opprørsskikkelse som skulle frelse Jerusalem og jødene fra undertrykkelse ved å banen en vei i ørkenen og på den måten bringe frelsen til Jerusalem ved å bli innsatt som en messiansk konge. På tross av at han ble bekjempet av Felix sin hær så kom han som en budbringer fra ørkenen til Jerusalem.¹⁰⁴ Ut fra informasjonen i Josefus sin tekst må dette ha skjedd en gang mellom år 52-60 e.kr da Felix var romers stadsholder. Apostlenes gjerninger forteller også om en egypter i ørkenen. Det skjer i kapittel 21 hvor Paulus blir arrestert på tempelplassen, først beskyldt for å ha tatt med en greker inn i tempelet og så ført til borgen av kommandanten. Der snakker Paulus på gresk til ham og han svarer i Apg 21,38: "du er altså ikke den egypteren som for en tid siden laget opprør og førte de fire tusen knivmenn ut i ørkenen?". Det kan virke som at det her refereres til samme "egypt" som Josefus forteller om i "den jødiske krig". Selv om antallet mennesker varierer med flere tusen, virker det sannsynlig at det her er snakk om samme episode.¹⁰⁵

Ut fra teksten i Apostlenes gjerninger kommer det frem at opprøreren "egypteren" førte med seg "knivmenn" ut i ørkenen. Ordet kommer fra det greske σικα som betyr dolk og som også ble omtalt som sikarer.¹⁰⁶ Også Josefus skriver om sikarene i "Den jødiske oldtid", Ant 18,23, og omtaler de som en jødisk nasjonalistisk undergruppe av

¹⁰³ Josephus, Flavius. *Den Jødiske Krig*. Translated by Erling Harsberg. Københavns Universitet: Museum Tusulanums Forlag, 1997.

¹⁰⁴ Jensen, Morten Hørning, *Blomstre som en rosegård*, TEL nr.4, desember 2013. S.9-12.

¹⁰⁵ Jensen, Morten Hørning, 2013, s. 9.

¹⁰⁶ Hjort, Birgitte Graakjær, 2003. s. 21.

fariseerne. De fikk navnet sitt fra metoden de brukte for å kjempe mot det romerske herredømme, nemlig ved å gjemme dolker under klærne sine for så å stikke ned og drepe politiske mål og romerske sympatisører når store folkemengder var samlet. Makkabeer opprøre var forbilde for denne gruppen, og de hadde stor aksept for bruk av vold mot okkupasjonsmakten. Ut fra Josefus beskrivelse av denne gruppen kan det virke som at lederne ble sett på som mulige Messianske skikkelser av deres tilhørere.¹⁰⁷ Ut fra Apostlenes gjerninger var altså tilhengerne av "egypteren" sikarer, og muligens "egypteren" også. I motsetning til Salomos Salmer hvor det formuleres bønner om at Gud skulle rense landet for hedninger og sende sin Messias så grep Sikarene selv til kniven for å fremskynde Guds tilbakevendelse, intronisering og folkets utfrielse fremfor å leve i et Jerusalem hvor romerne styrte.¹⁰⁸

Josefus skriver også om profeter som sto frem blant det jødiske folket i tiden mellom år 20 til år 60 e.kr.¹⁰⁹ I "Den jødiske krig", Bell 2.13.4, skriver Josefus at den profetiske bevegelsen forførte og bedro folkemassene ut fra det de anså som guddommelig inspirasjon oppfordret de folk til opprør. Han skriver videre at de vakte religiøs begeistring hos folket og førte dem ut i ødemarken der Gud, som de sa, ville gi dem tegn om friheten. Igjen er det i ødemarken og ørkenen Gud vil komme til sitt folk. Josefus skriver at folkemassene lot seg bedra av disse profetene, noe som må bety at mange jøder håpet og trodde at Gud snart ville gripe inn i historien i den første århundre etter Kristus. Josefus tekst her vitner om den messianske forventningen som ulmet i det første århundre.¹¹⁰

¹⁰⁷ Skarsaune, Oscar, *In the shadow of the temple*, InterVarsity Press, 2002, s. 126-127.

¹⁰⁸ Jensen, Morten Hørning, 2013, s. 9-10.

¹⁰⁹ Valen-Stendstad, Fartein, *Palestina på Jesu tid – spennende, skremmende og fascinerende*, Høyskoleforlaget, 2006, s. 167.

¹¹⁰ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 45.

3.3.2 Oppsummering.

Som følge av at Judea og Galilea ble romerske provinser i år 63. F.kr og de forandringene det første meg seg for den jødiske befolkningen blomstret det opp et fornyet messiansk håp og en lengten tilbake til det davidske kongeriket. Josefus har skrevet om noen av de messianske opprørsskikkelsene som stod frem og jeg har tatt for meg Josefus beskrivelse av "egypteren" som holdt til i ørkenen sammen med sine tilhengere. Derfra skulle de angripe Jerusalem og prøve å vinne byen tilbake fra romerne. Også Apostlenes gjerninger omtaler "egypteren" og ut fra disse to kildene er det rimelige å anta at han og hans tilhengere tilhørte den jødiske sekten sikarer som gjennom en voldelig tilnærming ønsket å bidra til folkets utfrielse og Gudsriket gjeninnført i Jerusalem. Også her er det en forestilling om at Guds frelse til sitt folk vil komme fra ødemarken og a Gud igjen vil bli intronisert på Sion når Guds budbringer kommer fra ørkenen og inn til Jerusalem. Josefus skriver også om en profet som dro store folkemasser ut i ørkenen og som skapte stor begeistring blant folket. Denne teksten er et godt tekstvitne til at mange jøder hadde et stort håp og en forventning til at Gud igjen ville bli konge over Jerusalem og ørkenens betydning. Samlet viser disse tekstene en forventning som stemmer godt overens med forventningene i Jesaja 40,3.

3.4. Foreløpig konklusjon.

Gjennom analysen av de ulike tekstene har ulike nyanser i forventninger til at Gud igjen skulle komme og bli konge over Jerusalem og hvordan dette skulle skje kommet frem. Tekstene viser ulike forventninger til hvordan Gud ville kommet tilbake, og på hvilken måte man kunne bidra til å rydde Herrens vei. Gjennom kapittelet har jeg vist at Qumransamfunnets svar på dette var å skille seg ut fra Jerusalem og bosette seg i ørkenen hvor de gjennom lovlidighet og lovstudier bidro til Guds tilbakekomst. Gjennom bønner og salmer ba salmistene bak Salomos Salmer Gud om å sende sin messias, mens Josefus og Apostlenes gjerninger forteller om "egypteren" som gjennom voldelige angrep ønsket å rydde Herrens vei tilbake til tronen i Sion som en messiansk opprørsskikkelse. Det messianske håpet finnes det også spor av i Qumranlitteraturen, og

i Salomos Salmer. Qumranlitteraturen forventet to forskjellige messianske roller, ved en prestelig og en kongelig messias, mens Salomos salmer og spesielt Salomos salme 17 forventet en kongelig messias som gjennom krig skulle overvinne nasjonene og gjenopprette Israels som en eskatologisk leder, som vil være den nye David i form av å være en perfekt konge for Israel. Josefus derimot, forteller i sine bøker om falske messianske opprørsskikkelser.¹¹¹ Disse tre eksemplene viser alle at forventningene og håpet knyttet til at en messiansk skikkelse skulle komme, ørkenen, og et nytt Israelsk kongerike skulle gjenoppstå. Håpet om at Gud gjennom en messiansk skikkelse, en budbærer, igjen skulle bli konge over Jerusalem finner sted i både Qumranlitteraturen, Salomos Salmer og i Josefus sine beskrivelser. De portretterer alle en kongelig davidisk messias med himmelsk makt og som er en budbringer fra Gud som kommer i den siste tiden for å gjeninnta Jerusalem og Sion.¹¹² Både Qumranlitteraturen og Salomos Salmer uttrykker dette som håpet om et nytt exodus. Også opprørsskikkelsene hos Josefus søker mot ørkenen i håpet om en ny utfrielse. Tekstens ulike uttrykk bringer likevel en rekke like forventninger til at Gud igjen skulle komme og bli konge over Jerusalem.

¹¹¹ Collins, 2007, s. 53-55.

¹¹² Collins, 2007, s. 58.

Kapittel 4: Markusevangeliets bruk av Jesaja 40,3.

Markusevangeliet er i likhet med de andre evangeliene skrevet av en anonym forfatter, eller forfattergruppe. Debatten om forfatterskap og bakgrunn for Markusevangeliet påvirker ikke Markus innhold, derfor vil jeg nøye meg med å nevne kort noen punkter.¹¹³ Adressanter for Markusevangeliet er interessant fordi det preger teksten, både tekstens leserforventning og ved personer og begreper som blir presentert uten å forklares nærmere. Markusevangeliet er skrevet på gresk til en gresktalende adressat. Det er rimelig å anta at det er skrevet til et kristent publikum som er kjent med både karakterene, stedene, titler og begreper knyttet til historien om Jesus. Forfatteren går ut i fra at leserne er innforstått med spesialdoksan i Markus. Noen eksempler på dette er at konseptet bak Jesus "disipler" aldri blir forklart og at det er antatt at Jesus omtalt med titler som "Guds sønn" i Markus 1,11 eller "Menneskesønnen" i Mark 13,26 er titler som ikke trengs å forklares nærmere. Derimot forklares arameiske begreper som i Markus 13,17 hvor det legges til at kallenavnet på Jakob og Johannes, Boanerges betyr tordensønner.¹¹⁴ Også Det gamle testamentet forutsettes det kunnskap om i Markusevangeliet, noe som indikerer at mange av leserne hadde god kunnskap til de jødiske skriftene og den jødiske tro. Dette kommer tydelig frem allerede i Mark 1,2 hvor det refereres til profeten Jesaja og siteres fra de gammeltestamentlige skriftene uten å forklare nærmere for leserne. Også kjennskap til jødiske symboler i form av for eksempel utvelgelsen av de 12 disiplene og jødiske tradisjoner som høytider og sabbaten forutsettes i Markus.¹¹⁵

Det er en bred konsensus i forskningen om dateringen på Markusevangeliet til rundt år 70 etter kr. , selv om det er forskere som har argumenter for en tidligere datering.¹¹⁶ Evangeliets tittel er mest sannsynlig et senere tillegg. Det finnes hovedsakelig to ulike titler på Markusevangeliet. De fleste manuskriptene har tittelen " εὐαγγέλιον κατα

¹¹³ Stein, Robert, H., *Baker exegetical commentary on the New Testament, Mark*, Baker Academic, 2008. S. 1-7.

¹¹⁴ Stein, Robert, H., 2008. S. 9.

¹¹⁵ Stein, Robert, H., 2008. S. 9.

¹¹⁶ Stein, Robert, H., 2008, s 12-13.

Μαρκov”, men noen få manuskripter, deriblant Sinaiticus og Vaticanus har en forkortet tittel, ”κατα Μαρκov”.¹¹⁷ Det eldste manuskriptet av Markus (papyrus 45) har derimot ingen tittel. Mange antikke manuskripter har ikke originale titler da de ofte ble skrevet til privat bruk eller i mindre settinger hvor det ikke var behov for en tittel. Titler ble lagt til verkene senere da det ble behov for å skille ulike manuskripter fra hverandre. Det er derfor sannsynlig at også tittelen til Markus ble lagt til i etterkant og derfor varierer noe fra manuskript til manuskript.¹¹⁸ Tittelen knytter manuskriptet til ”Markus”, som referanse for forfatter uten å si noe mer om hvilken Markus det er snakk om. For videre lesning på dette emne og Markusevangeliets bakgrunn se for. eksempel Collins Markuskommentar i Hermeneiaserien.¹¹⁹

Det er mange måter å strukturere Markus evangeliet på, ulike Markusforskere har kommet frem til svært ulike utfall ut fra hva de har basert strukturen sin på. Noen av de vanligste metodene for å analysere strukturen på er å gå ut fra en form-kritisk metode, litterære observasjoner, eller ut fra en eller flere spesifikke tematiske indikatorer. For eksempel har Ben Witheringtons kommentar ”The gospel of Mark – a socio-rhetorical commentary”¹²⁰ analysert strukturen ut fra den litterære strukturen i Markus og velger å strukturere evangeliet etter de ulike spørsmålene om hvem Jesus er som dukker opp i teksten. Dermed deler han Markusevangeliet inn i flere mindre deler.¹²¹

Mary Ann Tolbert har derimot strukturert Markusevangeliet inn i to store deler ut fra den geografiske settingen. Dermed blir kapittel 1-10 som finner sted i Galilea del en av Markus og kapittel 11-16 del to, plassert i Jerusalem.¹²² Den siste jeg vil presentere er Martin Kähler som sitter etter Stein kalte Markusevangeliet ”a passion narrative with an extended introduction” i 1896, et sitat som ofte har blitt gjengitt i Markus kommentarer og preger flere analyser av strukturen.¹²³ Dette sitatet peker på Markusevangeliets store fokus på Jesus korsfestelse og død i kapittel 15. Ut fra dette fokuset er det mulig å strukturere Markus i to deler hvor de 13 første kapitlene er en lang innledning og opptrapping til Jesus lidelseshistorie, død og oppstandelse fra kapittel 14 og ut Markus

¹¹⁷ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 129.

¹¹⁸ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 3.

¹¹⁹ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 5.

¹²⁰ Witherington, Ben, *The gospel of Mark – a socio-rhetorical commentary*, B. Eerdmans Publishing CO., 2001.

¹²¹ Witherington, Ben, 2001, s. 36-38.

¹²² Collins, Adela Yarbro, 2007, s.88.

¹²³ Stein, Robert, H., 2008, s. 33.

siste kapittel 16.¹²⁴ For denne oppgaven det først og fremst Mark 1,1-15 som rammen for Jesaja 40,3 sitatet i Mark 1,3 som er utgangspunktet og jeg ser det derfor ikke som hensiktsmessig å presentere en egen struktur av Markusevangeliet som helhet, men heller diskutere prologens rolle i Markus.

Rikki Watts argumenterer for at de 15 første versene i kapittel 1 har betydning for hvordan hele Markusevangeliet leses. Han skriver at "Isaiah 40 functions iconically, invoking the hermeneutical framework within which he wants his hearers/readers to understand his Gospel"¹²⁵ Watts argumenterer for at hele Markusevangeliet kan leses ut fra håpet om et nytt exodus og oppfyllelsen av dette håpet i Jesus. Dette som tema innledes i prologen. Gjennom rammen for sitatet i prologen gjøres det klart ved at evangeliet i vers 1 plukkes opp i vers 15 og fremstår som Jesus forkynnelse av det nye evangelium fra Jesaja og oppfyllelsen av de gammeltestamentlige løftene. Videre tolker Watts Johannes Døperen i lys av Jesaja 40,3 som budbringeren som gjør veien klar for Jesus og Jesus dåp hvor himmelen revner og Ånden kommer over ham signaliserer YHWHs inngripen i verden. Jesus starter på sin vei mot Jerusalem ved å proklamere at Gudsriket er nær. Ved å tolke prologen i lys av Jesaja 40,3 kan hele Markusevangeliet leses som et nytt exodus hvor Jesus skal oppfylle håpet om at Gud igjen skal bli konge over Jerusalem i følge Watts. Dermed tillegger Watts prologen, og Jesaja 40,3 sitatet en enorm betydning for Markusevangeliet som helhet.¹²⁶

Jeg vil nå analysere de 15 første versene i Markus evangeliet. Jeg vil se på tekstperikopen som en helhet og ikke strukturere perikopen ytterligere, men analysere perikopen vers for vers. Deretter vil jeg se på sammenhengen mellom Markus 1,1 og Markus 1,15 ut fra begrepene "evangeliet" og "Guds rike", før jeg analyserer rammen for sitatet av Jesaja 40,3 i Mark 1,3 og ser kort på Markus bruk av Det gamle testamentet.

¹²⁴ Stein, Robert, H., 2008, s. 33-34.

¹²⁵ Watts, Rikki, E., 1997, s 120.

¹²⁶ Watts, Rikki, E., 1997, s 119-121.

4. 1: Analyse av Markus 1,1-15.

Markus har en tydelig introdusering av teksten; ” her begynner evangeliet om Jesus Kristus, Guds sønn”. Så følger et sitat som blir tilegnet profeten Jesaja i vers 2 og 3. Døperen Johannes presenteres før Jesus blir døpt av ham i jordanelven i vers 9. Ånden kommer over Jesus etter dåpen og en stemme lyder; ” Du er min Sønn, den elskede, i deg har jeg min glede”. Etter dåpen blir Jesus jaget ut i ødemarken av ånden for så å bli fristet av djevelen i 40 dager. I vers 14 får vi vite at Johannes døperen har blitt fengslet og Jesus returnerer fra ødemarken til Galilea for å forkynne Guds evangelium. Jesus sier i vers 15 ”Tiden er inne, Guds rike er kommet nær. Vend om og tro på evangeliet!”. Disse 15 første versene er spekket med informasjon gjennom flere kompakte narrativer.

Markus 1,1 introduserer manuskriptet og sier noe om evangeliets intensjonen og retningen. Det står ” Her begynner evangeliet om Jesus Kristus, Guds sønn”, ”ὁ ἰοῦ θεοῦ” er mest sannsynlig et senere tillegg fordi det i enkelte manuskripter ikke forekommer.¹²⁷ Det første verset sier noe om hva manuskriptet er, ved å si at det er et εὐαγγέλιον. Substantivet εὐαγγέλιον kommer fra Septuagintas εὐαγγελίζω som er oversettelsen av det hebraiske verbet גַּוַּרְבִּי. Det er vanskelig å vite hvordan man skal forstå forholdet mellom det hebraiske og det greske ordet. Ordene kan ha noe ulikt innhold avhengig av språk. De hebraiske gammeltestamentlige skriftene, og Jesaja spesielt, bruker oftest verbformen men, i Markus forekommer kun substantivformen.¹²⁸ I de tidlige kristne tekstene ble ordet εὐαγγέλιον brukt på ulike måter og i ulike tekster for å kommunisere ” gode nyheter” ut fra en kristen kontekst. Paulus er den første som bruker ordet i en kristen kontekst og han bruker det første gang i det eldste brevet, Paulus 1. brev til Thessalonikerne. I sine brev brukte han ordet εὐαγγέλιον i betydningen av gode nyheter om Guds frelsesplan gjennom profetene og Jesus død og oppstandelse ble annonsert. Han bruker også ordsammensetningen τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ, evangeliet etter Kristus. Her er det forstått som «de gode nyhetene om Kristus» og ikke gode nyheter som Jesus selv annonserte.¹²⁹ Når det i Markus 1,1 står τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ bør dette forstås i tråd med Paulus sitt bruk av εὐαγγέλιον, altså i betydningen evangeliet eller gode nyheter om Jesus Kristus. Det brukes derimot i

¹²⁷ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 130-131.

¹²⁸ Watts, Rikki, E., 1997, s.96-97.

¹²⁹ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 15.

forskjellig sjanger, da det i Markus er brukt om en narrativ tekst og ikke i en prekenlignende tekst eller i en muntlig form som Paulus. Evangeliet etter Jesus Kristus brukes her for å forklare den utvidede narrativen Markus skal presentere gjennom sine 16 kapitler.¹³⁰ Dermed skaper Markus en leserforventning og legger helt fra starten av mer til historien han forteller om Jesus ved å si at dette er ikke en historie, men et evangelium. Videre kan Markus bruk av ordet εὐαγγέλιον her forstås i rammen av et nytt exodus ut fra analysen i kapittel 2. Ordet εὐαγγέλιον kan spille på מְבַרְכֵי slik vi finner det i de tidligere analyserte Jesajatekstene, særlig Jesaja 40,9 ; 52,7 ; 61,1. Dermed er dette gode nyheter om en gledesbudbærer innenfor rammene av håpet om et nytt exodus. I tillegg legger han til Ἰησοῦ Χριστοῦ. Et evangelium om Jesus Kristus både for å si at det er en bekjennelse og annonsering av Jesus og for å si hvilken form han skriver i.

Markus bruker ordet Χριστοῦ om Jesus. Χριστοῦ, eller Χριστος er det greske ordet for messias eller den salvede som kommer fra det hebraiske ordet messias, מָשִׁיחַ. I Markus 1,1 mangler artikkelen ὁ, da kan Χριστοῦ forstås som et egennavn.¹³¹ Andre steder i Markus (eks 8,29; 15,32) brukes Χριστος som en tittel og i den samme betydningen som vi finner i den hebraiske litteraturen, som en som er salvet, men som tittel opptre ofte Χριστος alene og ikke knyttet til navnet Jesus som her. Her i Mark 1,1 virker det som at Χριστος er et tillegg for å identifiserer hvem Jesus er, fremfor å si noe om Jesus. Likevel ville adressatene for Markusevangeliet være fullt klar over denne dobbelte betydningen av ordet Χριστος og være kjent med innholdet i det hebraiske messias, מָשִׁיחַ.¹³²

Ordet Ἀρχὴ kan referer til evangeliets begynnelse i betydningen begynnelsen av det som her er skrevet om Jesus, i dette evangeliet. Det kan også referer til begynnelsen av de gode nyheten om Jesus, i betydningen av at innholdet markerer en ny begynnelse i form av en ny tid. Her i Markus 1,1 kan Ἀρχὴ ha dobbel betydning, der begge aspekter er gjeldene og vers 1,1 er starten av Markusevangeliet og en ny begynnelse ved Jesus som gode nyheter for historien. Ἀρχὴ fungerer som en markering av en ny tid der de gode nyhetene blir fortalt.¹³³ Ut fra den tolkningen kan det også ligge en referanse til 1

¹³⁰ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 17.

¹³¹ Collins, Adela Yarbro, 2007 s. 131.

¹³² Stein, Robert, H., 2008, s. 41.

¹³³ Stein, Robert, H., 2008, 2. 40.

mosebok 1,1 « i begynnelsen skapte Gud himmelen og jorden». Nå er det en ny begynnelse i evangeliet om Jesus Kristus.¹³⁴

I Markus 1,1 kommer evangeliets kristologiske karakter frem. Dette første verset setter fokuset og legger premissene for alt som følger etter i evangeliet.¹³⁵

Gjennom dette første verset i Markusevangeliet plasseres leserne inn i forventningene om Guds tilbakevending til Sion og tronen ved å spille på konnotasjonene i disse tre begrepene; Ἀρχή, εὐαγγελίον og Ἰησοῦ Χριστοῦ. Det legges en forventning i teksten til en ny begynnelse, ved et godt budskap eller en budbærer som har betegnelsen Kristus og dermed må være salvet.¹³⁶ Dette er forventningene som løftes frem i vers 1 og preger lesningen i de videre versene.

I vers 2 knyttes evangeliet i vers 1 sammen med skriften ved at Markus referer til profeten Jesaja. På den måten forankrer han forståelsen av evangeliet i Skriften, og bruker sitatet for å legitimere evangelieforståelse ved å peke på at det har blitt profetert og forutsett i Skriften.¹³⁷ Markus henviser til profeten Jesaja ved å skrive Καθὼς γέγραπται, som det står skrevet. Dette er en vanlig måte å sitere skriften på i jødisk kontekst og ofte refereres det kun til Skriften og ikke til hvor det helt konkret er hentet fra. Vers 2 derimot henviser til profeten Jesaja. Dette skriftsitatet som innledes i vers 2 og går over i vers 3 er det eneste skriftsitatet i Markusevangeliet som er sitert av fortelleren og ikke av en av karakterene i narrativen.¹³⁸ Sitatet som følger annonseringen er i midlertidig ikke et rent Jesaja sitat, men en kombinasjon av tre ulike skriftsitatet. Den første delen av sitatet, «se, jeg sender min budbærer foran deg» ligner på Septuagintas Exod 23:20 og har også klare likhetstegn til Septuagintas Mal 3:1. I Exod 23:20 står det; «se, jeg sender en engel/budbærer foran deg for å bevare deg på veien» og i Mal 3:1 står det « se, jeg sender min budbærer, han skal rydde vei for meg.» Begge skriftstedene har veldig lik ordlyd i Septuaginta som i Markus. Likevel er det en sterkere allusjon til Mal 3:1 teksten fordi konteksten i de to tekstene er lik. I Malaki er budbæreren Elia som skal forberede folket på den kommende dommen som skal forsone

¹³⁴ France, *The new international Greek testament, The Gospel of Mark: a commentary on the Greek text*, Eerdmans, 2002, s. 51-52.

¹³⁵ Stein, Robert, H., 2008. S. 21.

¹³⁶ Jensen, Morten Hørning, 2013, s 11.

¹³⁷ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 17.

¹³⁸ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 134-135.

menneskene med Gud. I Markus er budbringeren Johannes døperen som døper mennesker til omvendelse og forlatelse av syndene. Med Malaki teksten som bakteppe kan Johannes døperen forstås som en ny Elia figur. Det er først i vers 3 at det faktisk blir sitert fra Jesaja ved at Jesaja 40,3 blir sitert. Likevel velger Markus å tilregne hele sitatet til Jesaja.¹³⁹ I Markuskommentaren i Hermeneia serien presenterer forfatteren Adela Yarbro Collins tre mulige forklaringer på dette.¹⁴⁰ En mulig forklaring er at Markus har tatt sitatet fra et annet vitnesbyrd og siterte som Jesaja, uten å vite at det er en sammensetting av flere skriftsitat. Collins mener derimot at det er usannsynlig at Markus forfatter ikke var klar over de sterke allusjonene spesielt til Malaki i sitatet, spesielt med tanke på den nære fremstillingen mellom Malakis budbringer Elia og Markus budbringer Johannes døperen. En annen forklaring er at Markus satt sitatet sammen selv og valgte å presentere det som Jesajas sitat fordi Jesaja som profet var mer kjent enn Malaki. Den siste mulige løsningen Collins presenterer er at Markus presenterte sitatet som Jesaja sitt utfra teologiske motiv.¹⁴¹ Uavhengig av om Markus intenderte å tilskrive hele sitatet til Jesaja bevist eller om det skjedde ubevist har det en teologisk betydning for Markusevangeliet at sitatet blir referert nettopp til profeten Jesaja og ikke bare til Skriften generelt. Ved at profeten Jesaja blir sitert følger også andre forestillinger og teologiske aspekter fra Jesajaboken med, som går utover og fyller ut bilde til det enkeltsitatet som brukes i Markus.

I vers 3 kommer andre del av sitatet innledet i vers 2, nå siteres Jesaja, nærmere bestemt Jesaja 40,3; «en røst roper i ødemarken: rydd Herrens vei, gjør hans stier rette!». Jesaja 40,3 fører både med seg sine egne allusjoner fra sin kontekst i Jesajaboken inn i teksten, i tillegg må sitatet forstås utfra sin kontekst i Markusevangeliet, prologen. Her er det som nevnt Johannes døperen som presenteres i vers 4, som er budbringeren og dermed røsten i sitatet. κυρίου, Herren i sitatet kan forstås som Jesus ut fra at Johannes døperen forbereder veien for Jesus og døper han i Jordanelven i vers 9. Referansen til Jesus sandaler som Johannes ikke er verdig til løse i vers 7 indikerer også at κυρίου bør forstås som Jesus og ikke Gud. Argumentet for at det bør forstås som Jesus blir ytterligere klart når Johannes sier i vers 8 at han døper med vann, men det vil komme en som er sterkere enn ham som vil døpe med Den hellige ånd. Deretter blir Jesus døpt og

¹³⁹ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 135-136.

¹⁴⁰ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 135-136.

¹⁴¹ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 135-136.

han får nettopp ånden over seg etter sin vanddåp i vers 10.¹⁴² Profetien i vers 2 og 3 brukes altså for å forklare Johannes døperens rolle, men også til å forklare Jesusrolle. Både Johannes og Jesus blir i lys av profetien fremstilt som utsendt fra Gud og sendt for å spille sin rolle i Guds frelsesplan.¹⁴³

Johannes døperen blir presentert i vers 4 med aorist 2 formen av verbet γινομαι; ἐγένετο, «slik sto». Ved dette verbet knyttes Jesaja 40,3 sitatet sammen med presentasjonen av Johannes ved at Markus skriver at slik sto døperen Johannes frem i ødemarken på samme måte som røsten som roper i ødemarken i Jesaja sitatet. Johannes forkynte en omvendelsesdåp som ga tilgivelse for syndene står det i vers 4. βάπτισμα μετανοίας er den greske ordlyden for det som har blitt oversatt som omvendelsesdåp, men som på gresk er noe tvetydig når det gjelder forståelse. Begrepet kan referer til at omvendelsesdåpen skulle bidra til at Gud ikke lenger trengte å straffe folket ved at handlingen skulle forsonne folket med Gud eller at Gud ville endre sin fremtidige plan for folket eller bryte aktivt inn i historien. Ut fra bilde på Johannes som den andre Elia passer det godt å forstå omvendelsesdåpen som en forsoningshandling mellom folket og Gud i forkant av de siste dager og at Guds kongerike blir gjenopprettet.¹⁴⁴

I vers 5 beskrives det hvordan mennesker fra hele Judea og Jerusalem dro ut for å la seg døpe i Jordanelven. Tekstens beskrivelse av at mange dro til jordanelven for å møte Johannes og la seg døpe sier noe om hans rolle og annerkjennelse. En del av det jødiske folket i Jerusalem og Judea må ha anerkjent han som en profet og som en del av Guds eskatologiske frelsesplan siden de bekjente sine synder og lot seg døpe.¹⁴⁵ Dette stemmer godt overens med Josefus beskrivelse av de mange som lot seg begeistre av profeter i ørkenen. Johannes ritualet med syndsbejennelse og dåp i jordanelven var ikke et vanlig jødisk ritualet. Det kan tenkes at dåpen ble forstått i rammene av rituell renhet og jødisk renselsesbad, men det faktumet at dåpen skulle føre til tilgivelse av syndene indikerer at dette innebar mer enn dette.¹⁴⁶ Menneskene som oppsøkte Johannes bekjente sine synder. Hvordan dette var organisert og hva det innebar å bekjenne syndene sine sier ikke teksten noe om. Det er derfor mulig å tolke dette på

¹⁴² Collins, Adela Yarbro, 2007 s. 136-137.

¹⁴³ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 17.

¹⁴⁴ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 140-141.

¹⁴⁵ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 142.

¹⁴⁶ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 139.

flere ulike måter. Fra offentlig til privat bekjennelser og fra spesifikke synder til generelle syndsbekjennelser. I lys av Qumransamfunnet og 1QS kilden beskrives det hvordan sektmedlemmene bekjente syndene sine kollektivt i en felles utformet bønn før de ble offisielt tatt opp i Qumransamfunnet. Ut fra dette er det en rimelig antagelse at også Johannes døperen ritualet innebar en liturgisk felles utformet bekjennes av syndene før de ble døpt i Jordanelven.¹⁴⁷ Et siste viktig poeng som jeg vil løfte frem er at Johannes virket ved Jordanelven. Den har en helt spesielt betydning for Israel. Den er både den viktigste permanente elven og en historisk og religiøs betydning ved at Israelittene kom til det lovede landet ved å krysse Jordanelven.¹⁴⁸ Jordanelven fører altså med seg assosiasjoner til Guds inngripen i historien og til eksodusfortellingen.

Vers 6 beskriver Johannes påkledning som er en kappe av kamelhår og et lærbelte og hva han spiste som er gresshopper og villhonning. Johannes blir fremstilt som profet, også her assosieres han med Elia som i følge 2. Kong 1:8 var en hårete mann med skinnbelte bundet om livet.¹⁴⁹ I vers 7 og 8 følger et sitat av Johannes døperen. Sitatet begynner med at Johannes sier det skal komme en etter ham som er sterkere enn ham, og som han selv ikke er verdig å løse sandalremmen til. Her brukes ordene , ὁ ἰσχυρότερός μου, Han som er sterkere enn meg. Dette vekker sterke assosiasjoner til en messiasskikkelse. Enten prestelig eller kanskje mest sannsynlig en kongelig messias fordi han skal være en som er sterk og en følge av det er en med makt. Det blir klart ut fra introduksjonen i vers 1, introduksjonen av Jesus i vers 9 og beskrivelsen av Jesus dåp og virke frem til vers 15 at denne personen som skal komme og som er sterkere er nettopp Jesus. I sitatet underordner Johannes seg Jesus og omtaler han i former som minner om en kongelig messiasskikkelse. Sitatet fortsetter videre i vers 8 med at Johannes sier han døper med vann, men han som kommer etter ham skal døpe med Den hellige ånd. Johannes døperen forstår seg selv dermed som den første av to faser i den eskatologiske fornyingen. Første fase er forstått som renselse ved vann og er en forberedelse til andre fase som er Den hellige ånd gikk av Jesus.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 142-144.

¹⁴⁸ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 142.

¹⁴⁹ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 145.

¹⁵⁰ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 146.

I vers 9 starter et nytt narrativt ledd. Det skjer et skifte i tidsperspektiv. Verset begynner med *Καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις*, og på den tiden, altså den tiden hvor Johannes døyte mennesker i Jordanelven begynner en ny fortelling. Jesus fra Nasaret blir introdusert som den narrative hovedkarakteren i den nye fortellingen og han blir døpt av Johannes. Utenom dette gis det ingen biografisk informasjon om Jesus.¹⁵¹ I vers 10 deler himmelen seg når Jesus stiger opp av vannet og Ånden stiger ned over ham som en due. Det er ikke bare en ånd, men ånden med bestemt artikkel, τὸ πνεῦμα, som stiger ned over Jesus. Dette bør best forstås som Guds Ånd, Den hellige ånd. Flere steder i Det gamle testamentet får mennesker Guds ånd over seg. For eksempel i Dom14,6 når Samos får uante krefter når Guds ånd kommer over ham eller i Mi 3,8 hvor Guds ånd er over profeten og gir ham talekraft. Dette er bare to av flere forskjellige eksempler på ulike mennesker som opplever situasjoner hvor Guds ånd er over dem i Det gamle testamentet. Det er derimot uvanlig at Ånden blir omtalt i bilde av en due.¹⁵² Himmelen deler seg over Jesus. Ordet *σχιζω* brukes her, fremfor det mer vanlige ordet " *ανοιγω* " hvor himmelen åpner seg. Det er for første gang i evangeliet ordet brukes og det kan være at nettopp dette ordet er brukt som et frempek mot Markus 15, 38 hvor forhenget i tempelet revner etter Jesus død og det samme ordet, *σχιζω*, brukes. Begge steder i Markus åpenbares Jesus som Guds sønn.¹⁵³ Denne hendelsen har også paralleller til det gamle testamentet og skaper allusjoner til YHWHs nærvær med paralleller både til exodusberetningen hvor Gud åpenbarer seg for folket på fjellet etter utfrielsen i 2. Mosebok kapittel 19 og fremover og til Jesaja 64,1.¹⁵⁴ I Jesaja 64 oppfordrer profeten YHWH til å trøste sitt folk ved å be Gud om igjen å vise seg ved å fjerne himmelen og stige ned som i exodusberetninge. Dette er en bønn om Guds eskatologiske inngripen i verden ved å minnes Guds inngripen i exodusberetningen ved Moses.¹⁵⁵ I lys av Markus bruk av Jesaja 40,3 åpner dette verset for tolkningen av at Gud åpenbarer seg på kosmisk vis over Jesus på samme måte som han gjorde over Moses i den første exodusberetningen. Dermed kan Jesus forstås som den gode nyheten som vil bringe et nytt exodus for folket. Dette er påfallende i lys av Johannes sitat om at Jesus, han som kommer etter ham, skal døpe med Den hellige ånd. Her får Jesus selv ånden

¹⁵¹ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 147-148.

¹⁵² Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 148-149.

¹⁵³ France, 2002, s. 77.

¹⁵⁴ Watts, 1997, s. 103-104.

¹⁵⁵ Watts, Rikk E., Mark, i: *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, ed. Beale, G.K, Carson, D.A., s. 111- 249, Baker Academic Apollos, 2007, s. 120-121.

over seg i sin dåp, for så å døpe andre med ånden senere. Dette kan tolkes som et frempek til Jesus virke etter vers 1,15.

I vers 11 lyder en stemme fra himmelen: «Du er min Sønn, den elskede, i deg har jeg min glede». Ordene $\sigma\upsilon\ \epsilon\tilde{\iota}\ \acute{\omicron}\ \upsilon\iota\acute{\omicron}\varsigma\ \mu\omicron\upsilon$ er så og si identiske med LXX oversettelsen av Sal 2,7. Dette er en kongesalme hvor Gud sier til kongen av Israel at han er Guds sønn. Her lyder en røst fra himmelen som sier det samme til Jesus.¹⁵⁶ Denne tittelen har en viktig kristologisk betydning. Markus bruker denne tittelen to ganger i de 15 første versene. En gang her i vers 1,11 og allerede i vers 1,1 hvor Markus sier at evangeliet er om Jesus Kristus, Guds sønn. Når den himmelske stemmen så kaller Jesus med tittelen sønn, er det Guds stemme som lyder ut fra tolkningsrammen i vers 1,1. Jesus og Gud blir dermed knyttet sammen i et spesielt far og sønn forhold som er helt unikt. Jesus er ikke bare en profet som for eksempel Elia, men Guds sønn og er dermed er dette et viktig kristologisk utsagn.¹⁵⁷ Jesus blir etter sin dåp enten gjenkjent eller innsatt som Guds sønn, og i lys av Sal 2,7 blir han ved å bli kalt Guds sønn også kalt messias. Sal 2,7 gjør assosiasjonen til en kongelig messias sterkest. I Markus legges det i tillegg til $\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma$, den elskede og $\acute{\epsilon}\nu\ \sigma\omicron\iota\ \acute{\epsilon}\upsilon\delta\acute{\omicron}\kappa\eta\sigma\alpha$, i deg har jeg min glede. Dette kan være inspirert av andre steder i Det gamle testamentet hvor Guds stemme taler, som i Jes 42,1 hvor Herrens tjener blir kalt den utvalgte som kan forstås som en synonym i Jesaja til den elskede og «i ham har jeg min glede». Det finnes ytterligere en likhet mellom de to tekstene da Herrens tjener i Jes 42,1 også har fått Guds ånd over seg.¹⁵⁸ Ut fra disse gammeltestamentlige referansene til røsten som lød i Markus 1,11 kan bilde tolkes og forstås som at Jesus blir presentert som både en kongelig messiasskikkelse og Guds tjenerskikkelse.

Så blir Jesus drevet ut i ødemarken av Ånden i vers 12 og i vers 13 blir han fristet av Satan i 40 dager i ørkenen mens han holder til blant villdyrene og engelen tjener ham. Jesus 40 dager i ødemarken spiller på Moses 40 dager på Sionfjellet i 2.mos 24,18; 34,28 selv om innholdet i de 40 dagene er svært forskjellig. I motsetning til Moses som får åpenbaringer og veiledning av Gud blir Jesus ved hjelp av Den hellige ånd og englene testet og fristet av Satan og villdyrene. På tross av at Jesus alt er døpt av Johannes og at Johannes i lys av Jes 40,3 sitatet har forberedt veien og gjort Jesu stier rette blir Jesus

¹⁵⁶ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 150-151.

¹⁵⁷ Stein, Robert, H., 2008, s 22-23.

¹⁵⁸ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 150-151.

testen i ødemarken. Teksten sier ikke noe om hvorfor eller hvordan han blir fristet, men dette kan tolkes som et frempek mot at Jesus vei som messias også vil møte motstand og være utfordrende og krevende. I vers 14 kommer Jesus til Galilea. Det kan forstås som at han har bestått testen og stolt på Gud og dermed returnert fra villmarken.¹⁵⁹ Jesus kommer først tilbake etter at Johannes har blitt fengslet. Først da drar han til Galilea og forkynner Guds evangelium. Dette kan tolkes som at Johannes døperens virke starter i Markusevangeliet i vers 4 når han forkynte, κηρύσσω, en omvendelsesdåp og Jesus virke starter her i vers 14 når han κηρύσσω, forkynner Guds evangelium offentlig i Galilea for første gang. I likhet med at Johannes forbereder veien for Jesus og han er det første eskatologiske leddet i vers 7 og 8 om dåpen, kan Johannes fengsling og avslutning av sitt virke og Jesus startet sitt offentlige virke forstås som at skriften og at den eskatologiske tidsalderen er delt inn i flere perioder med et skifte her. Fra Johannes som har forberedt veien, til Jesus som starter å gå veien.¹⁶⁰

I vers 15 sier Jesus; «tiden er inne, Guds rike er kommet nær. Vend om og tro på evangeliet!». Her taler Jesus rett inn i den eskatologiske forventningen, ved å si at profetiene i Det gamle testamentet, folkets håp og Guds rike er i ferd med å bli oppfylt. Jesus proklamerer at den eskatologiske tiden er i gang.¹⁶¹ Her sies det både at tiden er inn og at Guds rike er kommet nær. Tiden som er inn er Gudsrikets tid, og Markus forsetter med å peke på evangeliet. På den måten knyttetes evangeliet sammen med Guds rike, men på hvilken måte dette skal forstås kan diskuteres. Perfektumsformen av verbet å komme nær, ordet ἤγγικεν, brukes og da kan det forsås både som at Guds rike alt har kommet nær eller at Guds rike skal komme nær i fremtiden. I Markusevangeliet finner vi belegg for begge lese måter.¹⁶² Morten H. Jensen argumenterer for å holde sammen begge disse perspektivene i sin artikkel «Gudsriket og Korset».¹⁶³ Det er ved å kombinere forståelsen av at noe nytt har skjedd og at Gudsriket er kommet nær med tanken om at Gudsriket ikke har brutt fullt ut, men er i ferd med å bryte ut i Jesus.¹⁶⁴

¹⁵⁹ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 151-153.

¹⁶⁰ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 153-154.

¹⁶¹ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 154-155.

¹⁶² Jensen, Morten Hørning, *Gudsriket og korset – historien om, hvordan to modsætninger blev evangelium*, i: Dansk tidsskrift for teologi og Kirke, 2012 nr 02, 39. Årgang, s. 23.

¹⁶³ Jensen, Morten Hørning, *Gudsriket og korset – historien om, hvordan to modsætninger blev evangelium*, i: Dansk tidsskrift for teologi og Kirke, 2012 nr 02, 39. Årgang.

¹⁶⁴ Jensen, Morten Hørning, 2012 nr 02, 39. Årgang, S. 23-24.

Dermed forsås den eskatologiske tiden og tiden for Gudsriket som en tid med flere faser, i likhet med Johannes døperen som forbereder veien for Jesus i de foregående kapitlene.

I lys av vers 1,1 knyttes Jesus utsagnet i vers 1,15 sammen med det profetiske håpet i siteringen fra Jesaja. Sammen skaper vers 1,1 og 1,15 en ramme i prologen til Markus med forventninger til den messianske tid ved at Guds rike kommer og er nær på en og samme tid. Her i 1,15 sier Jesus at tiden er inne, altså er den ikke bare nær, men den har alt begynt. Det kan forsås som at Guds rike allerede er nær, ved at Guds frelse er nærværende. Ikke som oppfylt eller fullt tilstede, men som en bevegelse som har begynt.¹⁶⁵ «Vend om og tro på evangeliet» avsluttes vers 1,15 med. Oppfordringen består av de to verbene μετανοείτε og πιστεύετε. Jesus oppfordring her gjennom verbene å vende om og å tro minner om profetene i Det gamle testamente oppfordring til at Israel skulle vende tilbake til JHWH ved å være trofast mot ham og følge pakten. Her i vers 1,15 er verbet derimot ikke knyttet til Gud, men til å tro evangeliet. Jesus oppfordring her til å akseptere at de gode nyhetene har kommet og respondere på denne med omvendelsen ved å tro og nærmest forplikte seg til det uten at Markus sin Jesus sier noe her om hva det betyr rent praktisk.¹⁶⁶ Så begynner narrativen om Jesus i vers 16 ved at han kaller sine første disipler og startet sitt virke.

Disse 15 versene i kapittel 1 som jeg nå har analysert danner prologen til Markusevangeliet. Markus 1,1 og 1,15 danner rammen for perikopen med nøkkelbegrepene εὐαγγέλιον i vers 1,1 og βασιλεία τοῦ θεοῦ, Guds rike i vers 15. Jeg vil nå se på sammenhengen mellom disse to begrepene før jeg drøfter rammen for Jesaja 40,3 sitatet. Ut fra denne analysen av Mark 1,1-15 blir det tydelig at Markus har klare forventninger til Jesus rolle og betydning som en del av en eskatologisk gudsrikeforventning. I de to neste delkapitlene søker jeg derfor å drøfte hvordan Markus Gudsrikeforventning kommer til syne ut fra Markus bruk av Jesaja 40,3 som sitat og som teologisk tolkningsramme.

¹⁶⁵ France, 2002, s 91-92.

¹⁶⁶ France, 2002, s 93-94.

4.2: Sammenheng mellom Markus 1,1 og 1,15: Evangeliet + Guds rike.

Ut fra analysen over av Markus 1,1-15 har jeg vist at vers 1,1 er en introduksjon til Markus som viser retningen og intensjonen ved Markusevangeliet.

Begrepet εὐαγγελίον i Markus 1,1 er en substantivform som kommer fra det hebraiske verbet בשר som tidligere vist.

I oppgavens kapittel 3.2 har jeg vist hvordan det hebraiske verbet גוּלַּן oversettes til det greske verbet εὐαγγελίζω I LXX, men som i Markus alltid opptrer i substantivformen εὐαγγελίον. Peter Stuhlmacher mener at begrepet εὐαγγελίον slik det blir brukt i Markus og Det nye testamentet har en særegen betydning i sin substantiviske form ved at begrepet knytter Jesus som Kristus og messias til Det gamle testamentets løfter om Guds rike komme. Stuhlmacher tillegger altså begrepet en utvidet betydning ved å tolke det på denne måte, og ved å tillegger det en bredere betydning med en direkte henvisning til Jesus som oppfyllelsen av de gode nyhetene. Ut fra denne tolkningen forstår og bruke Markus ordet evangeliet som en god nyhet som innebærer Det gamle testamentets løfte om at Gud igjen vil vende tilbake til Jerusalem og det kommende Guds rike, og dette tillegges Jesus. Altså kan Jesus forstås som oppfyllelsen av Jesaja 40,3.¹⁶⁷ Denne tolkningen av begrepets betydning gir god mening i lys av Markus 1,1 og 1,15. I Markus prolog brukes begrepet εὐαγγελίον tre ganger, Mark 1,1; 1,14 og 1,15. I vers 1,1 starter Markus sitt evangelium om Jesus og knytter dette opp til Jesaja 40,3 og i vers 1,14 starter Jesus å forkynne Guds evangelium ved at Jesus sier i vers 1,15 at Guds rike er kommet nær. Dermed blir evangeliet og Guds rike knyttet sammen innen for det gamle testamentet og Jesaja 40,3 sin forventning til Guds kongerike. I vers 14 finnes det også en alternativ lesemåte hvor « της βασιλειας » legges til i verset. Dermed er Guds kongeriket lagt som Jesus forkynnelse i Galilea.¹⁶⁸

Ut fra konteksten til vers 1,15 proklamerer Jesus Guds rike på en måte som minner både om Qumranlitteraturen og i Salomos Salmer. Salomos Salme 11,1 og Markus 1,15 er begge fylt med håpet om et nytt eksodus slik vi også finner det i Jesaja 40,9; 52,7 og 61,1 der håpet om en eskatologisk budbringer som annonserer Guds komme og triumf uttrykkes. Både Salomos Salme 11,1 og Markus 1,15 uttrykker dette håpet ved at de to

¹⁶⁷ Watts, Rikki, E., 1997. S. 96-97.

¹⁶⁸ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 134.

begrepene κηρυξ- og εὐαγγελ- termen knyttes sammen, forkynne og gledesbudbærer/evangeliet. I Markus 1,15 gjøres dette i vers 1,14 før Jesus annonserer at Guds rike er nær og dermed blir Jesus selv og Jesu egne ord innholdet i εὐαγγελίον fra vers 1,14. Han blir fremstilt som budbringer og budskapet. Markus introduksjon i vers 1,1 med begrepet εὐαγγελίον linkes sammen med vers 1,14 hvor begrepet er brukt igjen. Resultatet er at evangeliet og Guds rike knyttes sammen i både Markus 1,14 og 1,15, samt at de to begrepene også knyttes sammen i vers 1,1 og 1,15 ved at εὐαγγελίον i sin substantiviske form nå har blitt formet av 𐤇𐤍𐤏 forståelsen i Jesaja 40,9; 52,7 og 61,1 og kan forstås på samme måte i lys av Jesus annonsering av Guds rike. Jesus blir satt inn i rollen som en eskatologisk budbringer som annonserer Guds tilbakekomst og intronisering på Sion i form av et nytt eksodus på samme måte som gledesbudbringerne blir presentert i både Jesajatekstene, Salomos salmer og Qumranlitteraturen, spesielt i 11Qmelch24.¹⁶⁹

Begrepet evangeliet i Markus 1,1 må forstås ut fra åpning av prologen, vers 1,1-1,3, med siteringen fra profeten Jesaja og avslutningen av prologen i vers 1,14-15 hvor Jesus vender tilbake til Galilea for å forkynne nettopp Guds evangeliet. Evangeliet forstått ut fra disse versene reflektere motivene i Jesaja 40,3 ved at løftetiden annonseres ved forventninger til at Gud skal vende tilbake, som ved et nytt eksodus og introniseres. Slik forstås disse motivene i sammenheng med vers 1,15 hvor evangeliet blir knyttet til nettopp Guds rike. Markus sitt bruk av begrepet εὐαγγελίον forstås da som trøst og proklamering av at Gud kommer til sitt folk. Ut fra disse tekstene annonserer Jesus Guds rike og oppfordrer folket til omvendelse og tro på evangeliet i vers 1,14-15, men Jesus selv indentifiseres også med evangeliet og Gud gjennom å identifiseres som Herren i Jesaja 40,3 sitater i vers 1,3. Markus portretterer altså Jesus i likhet med budbringeren fra de tidligere analyserte tekstene og Jesus tillegges da en eskatologisk eller messiansk rolle i Guds rike.¹⁷⁰ Dette bilde av Jesus fører også til noen assosiasjoner til krigsbildene fra Jesaja tekstene og Malakitekstene i Qumranlitteraturen hvor Jesus da opptrer både som budbringer og i form av en kongelig krigs messias som oppfordrer folket til å vende om for Guds rike er nær.¹⁷¹

¹⁶⁹ Watts, Rikki, E., 1997. S. 98-99.

¹⁷⁰ Watts, Rikki, E., 1997. S. 102.

¹⁷¹ Watts, Rikki, E., 1997. S. 120.

R.T France er kritisk til tolkningen av βασιλεία τοῦ θεοῦ som en tid eller situasjon som inntreffer på i en spesiell tid og på et spesifikt tidspunkt som kan identifiseres. I hans bok «Divine government: Gods Kingship in the Gospel of Mark»¹⁷² gjør han rede for sin tolkning av begrepet Guds rike. France starter med å se på ordet βασιλεία, ordet betyr kongerike og i frasen βασιλεία τοῦ θεοῦ som Guds kongerike. Denne frasen som et begrep har ingen spesielle referanser til tid eller sted sier France, men er evig og eskatologisk på en gang. Det gir derfor ingen mening hevder han å spørre når Guds kongerike inntreffer i fortid, nåtid eller fremtid fordi Guds rike er både fullbyrdet og ventet i form av å være evig. Når Jesus erklærer at Guds rike er nær som en budbringer i Mark 1,15 betyr det at en ny tid i Guds evige plan har begynt, ikke realisert. Denne prosessen som har begynt krever omvendelse og tro fra folket. Guds rike og Guds eskatologiske plan blir dermed forstått som en prosess hvor Guds frelse allerede er her, samtidig som at den enda ikke er her. Så fremfor at Guds rike, eller kongerike er en spesiell tilstand eller gjeninnsettelse av Gud som konge, er det et bilde på at folket vender om og tro på Gud som den regjerende og aksepterer ham som den kongen han alltid har vært. I Mark 1,15 handler dette for France om at det er Jesus som annonserer at Guds rike er nær, ved at det er i Jesus at menneskene vil se Gud som konge.¹⁷³ Dermed knytter France sin tolkning av begrepet Guds rike tett opp mot Jesus som budbringeren som kommer med de gode nyhetene om Guds kongerike, ved at Jesus selv tar rollen som kong.

Denne sammenhengen mellom evangeliet og Guds rike i Markus 1,1-15 er også rammen for Jesaja 40,3 sitatet i Markus 1,3. Jeg vil nå analysere rammen for dette sitatet og den betydningen Jesaja 40,3 får i Markusevangeliet.

4.3: Rammen for sitatet av Jesaja 40,3.

Det profetiske sitatet titulert Jesaja er plassert første i Markus 1,2-3, umiddelbart etter introduksjonen i kapittel 1,1. Vers 1,1 setter fokuset for hele evangeliet med sine ord; "Her begynner evangeliet om Jesus Kristus...". Sitatet fra Jesaja 40,3 kobler dette fokuset direkte til Det gamle testamentet og spesielt til den profetiske litteraturen ved å sitere

¹⁷² France, R. T., *Divine government: Gods kingship in the gospel of mark*, Regent College Publishing, 1990.

¹⁷³ France, R. T., 1990, s. 21-25.

fra profeten Jesaja direkte etter introduksjonen til evangeliet. Dermed blir evangeliet og forventningen og forestillingene i Jesaja 40,3 knyttet sammen allerede i begynnelsen av Markus og skaper en tolkningsramme for resten av Markusevangeliet. Den gammeltestamentlige profetiske håpet og forventningene i Jesaja 40,3 knyttes sammen med εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ i Markus, med alle de forventningene det fører med seg.¹⁷⁴ Jesaja 40,3 er sitert i en form som er likere LXX formen enn den hebraiske.¹⁷⁵

Joseph A. Fitzmyer skriver i sin artikkel "The use of explicit Old Testament quotations in Qumran literature and in the new testament" i boken "The semitic background of the new testament" om bruken av Jesaja 40,3 i det nye testamentets evangelier i forbindelse med Johannes døperne.¹⁷⁶ Alle de fire evangeliene siterer fra Jesaja 40,3 for å forklare hvorfor Johannes var i ødemarken og døpte.¹⁷⁷ Fitzmyer mener at i Markus 1,3 er det vanskelig å skjelle motivet for å bruke Jesaja 40,3 fordi det er plassert helt i begynnelsen av evangeliet, men han mener likevel at det refereres til Johannes døperen. Videre skriver han at i verken Markus eller de andre evangeliene eller i Qumrantekstene tolkes teksten slik den blir tolket ut fra sin kontekst i Jesajaboken. Det er ikke lenger en referanse til JHWH intronisering og et nytt eksodus, men teksten er utelukkende brukt for å forklare hvorfor Johannes var i ødemarken i evangeliene og hvorfor Qumransamfunnet slo seg ned i ørkenen i Qumranlitteraturen.¹⁷⁸ Videre hevder Fitzmyer at i motsetning til Qumranlitteraturen er det få steder i Det nye testamentet hvor sitering fra Det gamle testamentet får en eskatologisk betydning. Han begrunner dette med antagelsen om at de nytestamentlige forfatteren var mer opptatt av å se tilbake på Jesus virke og frelsen i Jesus gjerning i historien, enn å se fremover i forventning og håp om JHWHs returnering til Sion slik som i Qumranlitteraturen.¹⁷⁹ Dette er en helt annen forståelse enn forståelsen til Watts om Jesaja 40,3 og prologens store betydning for hele Markusevangeliet og hvordan Markusevangeliets forståelse av Jesus har grobunn i det gamle testamentet, som jeg tidligere har gjort rede for. Jeg mener det er godt belegg i Markus 1,1-15 for at Jesaja 40,3 er brukt og forstått innenfor

¹⁷⁴ Watts, Rikki, E., 1997. S. 99.

¹⁷⁵ Fitzmyer, Joseph A. S.J., 1997, s. 35.

¹⁷⁶ Fitzmyer, Joseph A. S.J., *The semitic background of the new testament, Combined edition og Essays on the semitic background of the new testament and a wandering Aramean: collected aramaic Essays*, William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.

¹⁷⁷ Matteus 3,3; Markus 1,3; Lukas 3,4-6; Johannes 1,23.

¹⁷⁸ Fitzmyer, Joseph A. S.J., 1997. S. 35-36.

¹⁷⁹ Fitzmyer, Joseph A. S.J., 1997. S. 51-52.

tolkningsrammen og forventningene i Jesajaboken. Ved at Markus knytter Jesus opp til Jesaja 40,3 sitatet og forkynnelsen av Guds rike som en ny begynnelse skapes det flere referanser til Guds inngripen i historien og et nytt eksodus. Markus skriver nettopp at Guds rike er nær, noe som skaper assosiasjoner til gjenopprettelsen av Guds kongerike som en eskatologisk forventning. Forventningen fra Jesaja 40,3 er underliggende i Markus prolog, men nytolket gjennom Johannes døperen og Jesus som en messiasskikkelse og med tittelen Kristus. Jeg mener altså at Watts tolkning av Markusprologen gir en bedre forståelse av sammenhengen mellom Jesajas exodustanke enn Fitzmyer.

Rudolf Bultmann tolker Jesus dåp i Markus 1,9-11 som Jesus Messianske innvielse. Bultmann kaller dåpen en biografisk legende der det mirakuløse som skjer og det Gudommelige bryter inn i verden ved at Jesus blir døpt og ånden kommer over han og Guds stemme lyder. Denne hendelsen forandrer og forbereder Jesus på hans virke. Dåpsberetningen i Markus har sterke likheter med hendelser i det gamle testamentet hvor Guds stemme lyder ved kallelse av profeter. Markus 1,9-11 gir assosiasjoner til Det gamle testamentet og Jesus blir da gjennom dåpen kalt til profet eller utnevnt til Messias eller en kombinasjon av de to i en eskatologisk rolle.¹⁸⁰

Jesaja 40,3 sitatet i Markus 1,3 skaper allerede fra Markusevangeliets begynnelse en forventning om at Israels krigerkonge skal komme og frelse Israel fra undertrykkelse. Det skapes en forventning sett i lys av Jesaja 40,3 i sin egen setting til at YHWH igjen skal ta tronplassen på Sion. Likevel velger Markus å knytte profetien opp mot Johannes døperen som står frem i vers 1,4 og i Mark 1,7-8 tolker Markus Jesaja 40,3 i lys av en dobbel forberedelse. Markus fremstiller Johannes som den som skal forkynne at det kommer en etter ham som er sterkere enn ham og som forbereder hans vei. Jesus er den som senere i vers 1,9 kommer for å la seg døpe. Johannes blir som en budbærer som forbereder og annonserer at Jesus kommer. Jesus portretteres som den sterke, og passer på den måten inn i krigsmetaforen. I tillegg får Jesus ånden over seg og Guds røst lyder når han blir døpt. Også dåpen er en forberedelse til den veien Jesus skal gå i Markusevangeliet. Johannes forbereder altså veien til det nye eksodus, mens Markus sin Jesus blir den personen JHWH sender sin ånd over og som YHWHs kongedømme blir manifestert ved i vers 1,15. Det er Jesus som annonserer for folket av nettopp Guds rike

¹⁸⁰ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 147.

er nær.¹⁸¹ Profetien i vers 2 og 3 brukes altså for å forklare Johannes døperens rolle, men også til å forklare Jesusrolle. Både Johannes og Jesus blir i lys av profetien fremstilt som utsendt fra Gud og sendt for å spille sin rolle i Guds frelsesplan og Guds rikes komme.¹⁸² Guds rike i Markus 1,15 er nettopp da JHWHs kongedømme slik det går frem av Jesaja 40,3 teksten i sin egen setting i Jesaja 40-55. Ut fra rammene for Jesaja 40,3 sitatet i Markus 1,1-15 ser det ut til at Jesus er den som i følge Markus bringer det nye exoduset og er sentral del av det ved å være den som Johannes ryddet veien for, nemlig Herren. Ved at Jesus blir kalt "min sønn" av røsten fra himmelen knyttes Jesus sammen med Gud i Markus 1,1-15. I motsetning til for eksempel Jesaja 40,9 blir ikke Johannes tatt i mot med basuner, men fengslet i Markus 1,14 og drept i 6,27 og det samme med Jesus i Markus 15. Jesus blir identifisert som YHWHs komme i vers 1,1 ved at Mark 1,1 og 1,2-3 knyttes så tett sammen. Ved at Markusevangeliet åpner med å stadfeste at det er evangeliet om Jesus for så å knytte Jesus til å være gledesbudbringeren som annonserer YHWHs kommende kongedømme i Jesaja 40,3 blir Jesus selv indentifisert som å være "den gode nyheten". Johannes døperen og senere disiplene til Jesus blir bilder på de trofaste i Israel og de som er med på å forberede veien tilbake til YHWHs intronisering på Sion.¹⁸³

Collins mener at Jesus messianske natur i Markus ikke blir presentert i direkte kongelige eller militære uttrykk, men i profetiske termer blir han presentert og forstått som Israels messias.¹⁸⁴ Likevel mener jeg Markus 1,1-15 inneholder assosiasjoner til både kongelige og militære krigsbilder ved å referer til Jesaja og sitere fra Jesaja 40,3 hvor bildene som brukes nettopp er en budbærer som bringer gode nyheter fra krigen om at JHWH har blitt konge. Dette er en slags nytolkning. Som den ene av de to messiasskikkelsen, i form av en kongelig messias, som Qumran forventet.

Ut fra rammen for Jesaja 40,3 sitatet i Mark 1,1-15 oppfylles profetien ved Jesus som messias bringer evangeliet og Guds rike nær.

¹⁸¹ Watts, Rikki E., 2007, s. 119-120.

¹⁸² Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 17.

¹⁸³ Watts, Rikki E., 2007, s. 119-120.

¹⁸⁴ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 151.

4.4 Analyse av Markus' bruk av GT.

Jeg vil nå kort se på Markus bruk av Det gamle testamentet generelt. Dette er viktig for å se hvordan Markus anvender Det gamle testamentet og om Jesaja 40,3 sitatet i Markus 1 er et særtilfelle for evangeliet.

Craig A. Evans¹⁸⁵ skriver i sin artikkel "The Beginning og the Good News and the Fulfillment of Scripture in the Gospel of Mark" om Alexander Suhl som i 1970 konkluderte med at Markusevangeliet, sammenlignet med Lukas og Matteus, hadde liten interesse for Det gamle testamentet og skriftens oppfyllelse i Evangeliet om Jesus. Denne konklusjonen kom han til fordi han mente Markusevangeliet brukte Gammeltestamentlige sitater var tilfeldige i betydningen av at sitatene var en del av en nedarvet tradisjon og ikke reflekterte valg som Suhl mente sitatene i Lukas og Markus var preget av.¹⁸⁶ Suhls analyse av Markusevangeliets bruk av det Gamle testamentet har senere møtt mye kritikk og mange studier har vist betydningen av Det gamle testamentet i Markusevangeliet, ved å peke på hvordan Markusevangeliet bruker både Gammeltestamentlige sitater, lenger perikoper og allusjoner gjennom hele evangeliet.¹⁸⁷ Jeg har tidligere analysert Markus sitat av Jesaja 40,3 i evangeliets start og hvordan preger hele Markusevangeliet. Dette er ikke en særbruk av Det gamle testamentet med føyer seg inn i Markusevangeliet som gjennomgående har rekke Gammeltestamentlige sitater og allusjoner.¹⁸⁸ Joel Marcus hevder at sitatene og allusjonene fra Det gamle testamentet som finnes i Markusevangeliet forekommer steder med ekstra stor betydning og at Gammeltestamentlige sitater og allusjoner i Markus sin narrativ er ofte plassert i Jesus munn.¹⁸⁹

¹⁸⁵ Evans, Craig, A., *The beginning of the Good News and the Fulfillment of the Scripture in the gospel of Mark*, i *Hearing the old testament in the new testament*, Eerdmans Publishing Co. 2006, ed. Porter, Stanley.

¹⁸⁶ Evans, Craig, A., 2006, s. 83-84.

¹⁸⁷ Evans, Craig, A., 2006, s. 84-85.

¹⁸⁸ Marcus, Joel, *The way of the Lord – Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, Westminster/John Knox Press, 1992, s. 1.

¹⁸⁹ Marcus, Joel, 1992, s.1.

4.5. Foreløpig konklusjon.

Kapittel 4 har vist gjennom rammen for Jesaja 40,3 i Markusprologen at profetien blir oppfylt i Jesus, som Kristus som knytter evangeliet og Gudsriket sammen.

Analysen i 4.1 viste at i Markus 1,1 kommer evangeliets kristologiske karakter frem og at verset setter fokuset og legger premissene for alt som følger i evangeliet.

Gjennom dette første verset i Markusevangeliet plasseres leserne inn i forventningene om Guds tilbakevending til Sion og tronen ved å spille på assosiasjonene i de tre begrepene; Ἀρχὴ, εὐαγγελίον og Ἰησοῦ Χριστοῦ. Det legges en forventning i teksten til en ny begynnelse, ved et godt budskap eller en budbærer som har betegnelsen Kristus og dermed må være salvet.¹⁹⁰ Dermed skapes leserplattformen og en forståelsesramme for Jesaja 40,3 sitatet. Jesaja 40,3 plasserer Jesus som både budbringeren av det gode budskapet og som selve budskapet ved at skriftsitatet forstås som at narrativen som legges frem om Jesus i evangeliet skjer i fullbyrdelse av skriften.¹⁹¹

Markusprologen portretterer Jesus med utgangspunkt i de messianske forventningene og forventningen til at Gud igjen skal bli konge i Jerusalem ut fra Jesaja 40,3. Prologen taler rett inn i den messianske forventningen og spiller opp til at Jesus skal innfri disse forventningene i tråd med Jesaja 40,3. Jeg vil nå se på hvordan Jesus oppfyller disse forventningene og blir konge i Markusevangeliet ut fra Markus kapittel 15.

¹⁹⁰ Jensen, Morten Hørning, 2013, s 11.

¹⁹¹ Collins, Adela Yarbro, 2007, s. 154.

Kapittel 5: Markus kongeteologi.

Jeg har nå sett på forholdet mellom Markusevangeliets bruk av Jesaja 40,3 i kapittel 1 og samtiden på Jesus tid forventning til at Gud igjen skulle komme og bli konge over Jerusalem ut fra de utvalgte tekstene. Jeg vil nå analysere hvordan Jesus på denne bakgrunnen blir konge i Markusevangeliet ved å analysere Markus kapittel 15.

5.1 Analyse av Markus 15.

I kapittel 15 blir Jesus korsfestet og dør. I kapitlene før har Jesus kommet inn til Jerusalem over Oljeberget i kapittel 11, ridd inn i byen på et esel og blitt hyllet som en konge. Så besøker han tempelplassen, og i kapittel 12 taler han til øversteprestene og de skriftlærde. I kapittel 13 holder Jesus sin tale på Oljeberget om den tider som skal komme og i kapittel 14 er det to dager igjen til påske og Jesus lidelsesberetning starter med øversteprestenes og de skriftlærdes sammensvergelse mot Jesus. Jesus blir salvet av en kvinne, Judas bestemmer seg for å forråde Jesus og disiplene og Jesus har sitt siste måltid. Deretter drar de ut i Getsemane hvor Jesus blir tatt til fange og ført frem for Det høye råd. Kapittelet avsluttes med at Peter forråder Jesus. Dette er opptrappingen frem til kapittel 15 som starter med at øversteprestene overgir Jesus til Pilatus. Pilatus forhører Jesus og spør om han er jødernes konge, Jesus svarer "Du sier det", så svarer han ikke på noen av anklagene mot ham. Pilatus pleide i påsken å spør folket hvilken fange de vil at han skal sette fri, nå spør han Jesus eller Barabbas, og folket velger Barabbas. Deretter blir Jesus pisket og overgitt til korsfestelse. Soldatene spotter Jesus med å putte en tornekrone på hode hans, før de fører ham ut for å korsfeste ham på Golgata. På korset sto det "Jødernes konge", de som gikk forbi spottet ham i likhet med øversteprestene som sa "La nå Messias, Israels konge, stige ned fra korset, så vi kan se og tro!". Så faller det et mørke over hele landet og Jesus røper "Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?" så dør Jesus og med det samme revner forhenget i tempelet. En av offiserene ser på Jesus når han utånder og utbryter "sannelig, denne mannen var Gud Sønn!". Noen kvinner står på avstand og ser på. Kapittel 15 avsluttes med at Josef fra Arimatea, en rådsman, ber Pilatus om Jesus døde kropp. Josef svøper Jesus i et linklede og legger ham i en grav og ruller en stor stein foran inngangen. Også nå står noen kvinner, Maria Magdalena og Maria mor til Joses og ser på. Etter dette følger

Markusevangeliets siste kapittel, 16, hvor Jesus har stått opp fra graven. Kvinnene som kommer til graven får beskjed av en mann om at Jesus har stått opp og at de skal vende tilbake til Galilea hvor han vil møte dem. Så viser Jesus seg tre ganger, først for Maria Magdalena, så for to av disiplene og så til slutt for de elleve mens de var samlet for å spise. Først da trodde de på dem som hadde fortalt at de hadde sett ham. Jesus gir de elleve et oppdrag, "gå ut i verden og forkynn evangeliet for alt som Gud har skapt!". Markusevangeliet avsluttes med at Jesus blir tatt opp til himmelen, og disiplene begynner sitt oppdrag. Dette er den narrative konteksten til kapittel 15, som jeg nå vil analysere. Jeg vil ikke analysere hele kapittelet, men trekke ut de delene som jeg anser som relevante for min problemstilling.

Peter G. Bolt strukturerer Markus 15 inn i tre ulike deler. Den første delen er Jesus som blir forhørt av Pontus Pilatus i vers 1-15. Andre del er selve korsfestelsen i vers 16-32 omkranset av spottelsene av Jesus. Den siste del er Jesus død i vers 33-39.¹⁹² Jeg synes det gir god mening å strukturere kapittelet på denne måten, men velger til forskjell fra Bolt å inkludere Markus 15,40-47 hvor Jesus blir begravet i struktureringen av kapittel 15, til del tre. Jeg vil nå analysere de tre delene i kapittel 15.

I Jesus avhøre (v.2) spør Pilatus, en romerske embetsmannen i den romerske provinsen Judea ham: "σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων", "er du jødernes konge?". Pilatus har hørt anklagene fra de jødiske lederne og har forstått hva begrepet "messias" betyr for dem, derfor spør han Jesus ut fra sin forståelse av begrepet om han er jødernes konge. Øversteprestene og de skriftlærde har anklaget Jesus for å være en av de messianske opprørsskikkelsene som selv påtar seg messiasrollen. I vers 14,61 spør de Jesus om han er Messias og han svarer i vers 14,62 "Jeg er det".¹⁹³ Her i kapittel 15 svarer Jesus derimot annerledes på dette spørsmålet, ved å svare "σὺ λέγεις" "du sier det". Dette er et ambivalent svar. W.C Allen argumenterer for at svare her er vagt fordi Jesus ikke oppfyller de forventningene om å være den davidske messias som skulle ta Jerusalem tilbake med makt og igjen innføre Gudskongerike på jorden og fordrive alle fiender. Derfor svarer han slik når Pilatus, som representant for Romerriket spør ham, fordi han

¹⁹² Bolt, Peter B., *the cross from a distance – atonement in Marks Gospel*, InterVarsity Press, 2004, s. 116.

¹⁹³ Bolt, Peter B, 2004, s. 118.

ikke er en trussel mot keisermakten på den måten.¹⁹⁴ Peter G. Bolt analyserer Jesus svar andreledes ved å peke på at bare Romerriket utnevnte provinskonger og dermed er det opp til Pilatus å avgjøre om Jesus er jødernes konge. Ved å feste skiltet "jødenes konge" på korsett innsetter Pilatus Jesus som konge. Konklusjonen blir i følge Bolt at Jesus blir erklært som en kongelig messias, ved at Pilatus i det embete han har henger dette skilte på korset hans. Om Jesus er jødernes konge så er han også Messias ut fra jødisk forståelse og dermed konge over alle nasjoner.¹⁹⁵ Jeg mener Jesus svar til Pilatus bør forstås ut fra David Catchpole forståelse, som France gjør rede for i boken "Divine Government."¹⁹⁶ Jesus samtykker motvillig ved å svare på den måten han gjør. Dermed får han uttrykket at han er messias, men samtidig at han ikke er det ut fra Pilatus forståelse. Etter det svarer ikke Jesus på spørsmålene i avhøret, men går i stillhet til korset. Jesus prøver ikke å forklare eller argumentere for sin messianske identitet.¹⁹⁷ Pilatus virker overrasket over at Jesus ikke vil forsvare seg, og prøver å få han i tale i versene 4 og 5, men heller ikke det virker. Det kan virke som at Pilatus selv mener Jesus er uskyldig for han gjør et siste forsøk på å løslate ham ved å sette ham og opprøreren Barabbas, frem for folket slik at de kan velge hvem som skal gå fri. Han spør "Vil dere at jeg skal løslate jødernes konge?" i vers 15,9. Det er interessant at fra vers 9 til 15 er det ikke lenger Pilatus som bestemmer Jesus skjebne, men folket. Det er folket som foreslår at Jesus skal bli korsfestet og folket som velger å frigjøre Barabbas fremfor Jesus. På tross av at Pilatus prøver gjentatte ganger å få dem på andre tanker. Pilatus siste forsøk er i vers 14 hvor han spør folkemengden "hva ondt har han gjort?". Folkemengden responderer med å rope enda høyere at Jesus skal bli korsfestet. Til slutt velger Pilatus å gjøre folket tilfreds ved å slipper Barabbas fri og dømme Jesus til korset.¹⁹⁸ Markus 15, 1-15 viser hvordan folket avviser Jesus ved å velge Barabbas fremfor ham til å gå fri.¹⁹⁹

I Markus 15,16-32 blir Jesus korsfeste, spottet gjentatte ganger av soldatene som gir ham en tornekrone (v.17), folket som går forbi (v. 29), øversteprestene og de skriftlærde (v. 31-32) og de to andre fangene som er korsfestet (v. 32.) før Jesus dør. Gjennomgående for håningen av Jesus er å spotte ham som en falsk messias og konge.

¹⁹⁴ Collins, 2007, s. 713.

¹⁹⁵ Bolt, Peter B, 2004, s. 118.

¹⁹⁶ France, R.T , 1990, s. 91-92.

¹⁹⁷ France, R.T, 1990, s. 91.

¹⁹⁸ Collins, 2007, s. 719-721.

¹⁹⁹ Bolt, Peter B, 2004, s. 117.

Både av folket og øversteprestene blir Jesus oppfordret til å frelse seg selv og hånet for at han ikke kan det. Bolt gjør rede for Marshalls tolkning av disse spottelsene og kaller det for folkets "anti-bekjennelse" av Jesus sanne messianske identitet.²⁰⁰ I lys av Jesus senere oppstandelse i kapittel 16 blir det klart at folkets messianske forventning og håp om at Gud igjen ville bli konge over Jerusalem ble innfridd på en annen måte en hva man så for seg.

I Markus 15, 33-47 dør Jesus, for så å bli gravlagt. Det starter med at det faller et 3 timer langt mørke over hele landet i vers 33, fra klokken 12 på dagen når dagen er på sitt lyseste. Mørket som faller på dagen er et tegn av kosmologiske dimensjoner. Fra det gamle testamentet er mørket et bilde på Guds dom. Det bilde finnes i den første exodushistorien hvor mørket falt over hele landet i tre dager når Israelerne ble satt fri fra Egypt (2.mos 10,21-22.). Også i femte mosebok står det om mørket som en straff som skal inntreffe på dagen om Israel bryter pakten med Gud.²⁰¹ I lys av den gudommelige stemmen som annonserer Jesus som min sønn, den elskede i prologen (1,11) kan dette mørket over hele landet også spille på Amos 8,9-10. I Amosteksten beskrives dommens dag hvor Gud lar landet blir mørkt på høylysdag og han lar det bli en sørgetid som tilsvarer sørgetiden over å miste sin eneste sønn. Ved å leses Markus 15,33 sammen med Amos 8,9-10 kan dette symboliserer Guds sorg over å miste nettopp sin sønn Jesus.²⁰² Dermed bekrefter Gud sin relasjon til Jesus som messias.

I den niende timen bryter Jesus tausheten og roper: "min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?". Dette er det samme klageropet som salme 22 innledes med i sitt første vers. I forskningsmiljøet er det enighet om at Jesus rop er av stor betydning, men akkurat hva den betydningen er finnes det mange forskjellige tolkninger av.²⁰³ I lys av Jesaja 40,3 og Markusevangeliets prolog kan Jesus rop være et bønnerop til Gud om trøst og et håpet om frigjørelse for folket. I følge Bolt følger også Schleiermacher denne tolkningen, men strekker den enda lenger ved å tolke Jesus rop som et gledesrop som uttrykker Jesus glede over å forlate denne verden.²⁰⁴ Jeg føler ikke Schleiermacher i hele hans tolkning, men jeg mener Jesus rop i lys av prologen og Jesaja 40,3 og med sin

²⁰⁰ Bolt, Peter B, 2004, s. 121.

²⁰¹ Bolt, Peter B, 2004, s. 126.

²⁰² Collins, 2007, s. 751-752.

²⁰³ Bolt, Peter B, 2004, s. 127.

²⁰⁴ Bolt, Peter B, 2004, s. 129-130.

referanse til salme 22 kan tolkes som Jesus siste bønnerop til Gud om et nytt exodus, om å frigjøre folket. Jeg mener dette er en legitim tolkning av Jesus rop, uten at det rommer hele betydningen, men kun ett perspektiv.

I vers 37 roper Jesus høyt og utånder. Samtidig revner forhenget i tempelet, fra øverst til nederst. Om man tolker Jesus rop slik jeg har gjort i avsnittet før, kan forhenget som revner tolkes som Guds bønnesvar. Når forhenget i tempelet revner forsvinner skillet mellom Guds herlighet i tempelet og folket utenfor.²⁰⁵ Her brukes ordet $\sigma\chi\iota\zeta\omega$, som kun er bruk en gang før i Markusevangeliet, nemlig i 1,10 hvor himmelen deler seg etter Jesus dåp. Her forenes det messianske temaet fra dåpen og Guds ord om at Jesus er hans sønn, med Jesus død som fører til at skillet i tempelet revner. Denne gangen er det en romersk offiser som utbryter "sannelig, denne mannen var Guds sønn".²⁰⁶ Ved Jesus død blir tempelet på en måte ødelagt slik Jesus forutså i vers 13,2 og når Jesus gjenoppstår fra de døde tre dager senere er det nye tempelet gjenoppbygget ved ham. Jesus har ved sin død på en eskatologisk måte fullbrakt tempelets offerkult en gang for alle og innført en ny, ved seg selv.²⁰⁷ Dermed får Jesus død en sonene betydning og forhenget i tempelet er et tegn på at Messias har kommet.²⁰⁸

I vers 43 står det at Josef fra Arimatea var en mann som ventet på Gudsrike. Når han spør Pilatus om å få Jesus kropp og begraver ham virker det som at Josef fremdeles lever i den forventningen, selv om Jesus har erklært i kapittel 1,15 at Gudsrike har kommet nær. Ved at Jesus dør innfris ikke forventningen om at Gudsriket skal komme med makt og Jesus skal være konge over Jerusalem så Josef fortsetter å vente. Det er først senere i vers 16 når Jesus står opp at denne forventningen innfris. Jesus makt reiser ham opp fra de døde, og dermed har Gudsriket kommet med makt, men på en annen måte en hva som var forventet. I kapittel 15 introduserer Markus forsonelsen, før oppstandelsen.²⁰⁹ Guds kongerike går omveien om korset og Jesus trone er ikke på jordens Jerusalem, men i himmelen. Jesus gode nyheter var ikke å etablere et jordisk kongerike, men Guds kongerike.²¹⁰

²⁰⁵ Jensen, Morten Hørning, 2013, s. 11.

²⁰⁶ Jensen, Morten Hørning, 2012 nr 02, 39. Årgang, s. 29.

²⁰⁷ Collins, 2007, s. 761.

²⁰⁸ Bolt, Peter B, 2004, s. 127.

²⁰⁹ Bolt, Peter B, 2004, s. 117.

²¹⁰ France, R.T, 1990, s. 91-92.

Markus kapittel 15 er selve klimakset i evangeliet, som samtidig inneholder et antiklimaks når Jesus dør på korset. Likevel er det etter Jesus død at han blir erklært som Guds sønn av den romerske offiseren, en hedning, i vers 15,39.²¹¹ Dette skaper en skarp kontrast til Jesus annonsering av Gudsrike i kapittel 1. Jeg vil derfor drøfte sammenhengen mellom Gudsrike og Korset i Markusevangeliet for å se om det kan være med å belyse hvordan Jesus blir konge i Markusevangeliet på bakgrunn av Jesaja 40,3.

5.2 Sammenhengen mellom Gudsriket og Korset.

Markus proklamerer som vist i kapittel 4 evangeliet om Jesus Kristus allerede i Markus 1,1 og kobler evangeliet sammen med Jesus forkynnelse av Gudsrike i Markus 1,14-15 som tidligere drøftet i kapittel 4.2. Allerede i begynnelsen av det første kapittelet bruker Markus Jesaja 40,3 for å forklare hvem Jesus er og setter tonen og forventningsrammen for hele hans evangeliet, Jesajas ørkenløfte skal befri folket som et nytt exodus ved Jesus. Likevel ender Jesus opp på korset.

Folket strømmer til Jesus under hans inntog til Jerusalem i Markus 11,1-11. De synger messianske jubelsalmer når han kommer fra ørkenen, over Oljeberget og inn i Jerusalem. Ut fra profetien, kommer han som en konge og folket har store messianske forventninger til ham og forventer at han skal oppfylle Jesajas ørkenløfte, bli konge og dermed få en ende på den romerske okkupasjonen.²¹² Dette er en sterk kontrast til folkets dom av Jesus til korset, bare noen dager senere. De to begrepene, Gudsriket og korset, er motsetningsfulle og representerer to helt forskjellige konnotasjoner.

Gudsriket representerer Guds løfte om å være nær sitt folk og igjen bli konge over Jerusalem. Ofte er disse forventningene knyttet sammen med en messiasforventning. Begrepet har som vist gjennom oppgaven ofte eskatologiske forventninger om et fredsrike og håpet om et nytt og hellig Jerusalem.

Korset representerer det stikk motsatte av Guds kongerike, nemlig den verste og mest fornedrende straffen i Romerriket, sett så ned på at Romerske borgere ikke kunne

²¹¹ Bolt, Peter B., 2004, s. 116.

²¹² Jensen, Morten Hørning, 2013, s. 10.

dømmes til dødene på denne måten.²¹³ Fra antikken finnes det ingen positive fremstillinger av korset slik vi finner det i den kristne litteraturen, der Jesus blir fremstilt som en korsfestet konge. Korsdøden og kongsmakt er rett og slett ikke forenelig i antikken.²¹⁴

Disse to aspektene ved Markusevangeliets Jesus virker vanskelig å forene, og spørsmålet om hvordan Jesus blir konge som korsfestet i følge Markusevangeliet utkrystalliserer seg. Det er denne spenningen Morten H. Jensen kaller en to delt struktur i Markusevangeliet i artikkelen "Gudsriket og korset – historien om, hvordan to modsætninger blev evangelium". Her skiller han mellom disse to aspektene i Markusevangeliet hvor første linje er Jesus virke i Galilea, Galilea-linjen og Jesu korsfestelse, Jerusalem-linjen.²¹⁵ Sammenhengen mellom evangeliet og Gudsriket, som drøftet i kapittel 4,2, og Jesus virke fra 1,16 og fremover er Galilea-linjen hvor Jesus gjennom forkynnelse og handlinger bringer evangeliet og dermed Gudsriket ut til folket. Jerusalems-linjen er frempekene mot korset og lidelsesberetningen.²¹⁶ Flere ganger gjennom evangeliet peker Markus frem mot lidelsen og korset. Et eksempel på dette er de tre korsformpekene i kapittel 8-10. Her forutser Jesus både sin død og sin oppstandelse i Markus 8,31; 9,31 og 10,33f for disiplene. Der er interessant hvordan begrepet "gudsriket" i disse kapitlene fokuserer på begrepets fremtidige dimensjon.²¹⁷ Ved å se nærmere på Markusevangeliet forenes Gudsriket og korset allerede i kapittel 9, hvor Jesus tar disiplene opp på et fjell og han messianske identitet vises ved at han forandres foran øynene deres og Guds stemme lyder i en sky over dem: "dette er min sønn, den elskede, hør ham!". Her er det klarer referanser til Jesus dåp i 1,11 og et frempek mot kapittel 15 hvor Gud ikke svarer på Jesu rop. Det er også klarer assosiasjoner til Guds åpenbaring for Moses på fjellet. Denne seansen avsluttes med at Jesus sier til disiplene at de ikke må fortelle noen om hva de har sett før menneskesønnen har stått opp fra de døde i vers 9,9. Her knyttes Jesus messianske identitet sammen med nødvendigheten av korset og Jesus død.²¹⁸

²¹³ Witherington, Ben III, 2001, s. 395.

²¹⁴ Jensen, Morten Hørning, , 2012 nr 02, 39. Årgang, s. 20.

²¹⁵ Jensen, Morten Hørning, 2012 nr 02, 39. Årgang, s. 21.

²¹⁶ Jensen, Morten Hørning, 2012, nr 02, 39. Årgang, s. 24-27.

²¹⁷ Jensen, Morten Hørning, 2012, nr 02, 39. Årgang, s. 27; Bolt, Peter B, 2004, s. 48.

²¹⁸ Jensen, Morten Hørning, 2012, nr 02, 39. Årgang, s. 27.

I Markusevangeliet blir Gudsriket og Korset til evangelium ved Jesus som messias. Den jødiske forventningen om Gudsriket var forankret i blant annet Jesaja 40,3s ørkenprofeti og løfte om et nytt exodus. Som vist i kapittel 2 og 3 fikk disse forventningene fra Jesaja 40,3 ulike uttrykk. Ingen hadde likevel sett for seg hvordan Jesus oppfyller Jesajas profeti i Markusevangeliet. Jesus blir ikke konge over det jordiske Jerusalem, men utfrir folket ved sin nødvendige korsdød. Dette bekreftes ved at tempelforhenget revner og Jesus har på den måten gjennom sin død forsonet menneskene med Gud. Jesaja 40,3s nye exodus inntraff i sin helhet gjennom Jesus soningsdød. Jesus død blir en ny forsoningsdag, ved at Gud gjennom Jesus igjen blir konge over sitt folk. Denne forsoningsdagen er som et nytt exodus hvor folket blir frigjort og igjen er nær sitt folk ved at tempelforhenget revner og skille fjernes. Dermed blir Jesus konge i Markusevangeliet på korset. Han stiger ikke ned fra korset for å redde seg selv, men dør "som en løsesum for mange" (10.45) og står opp på den tredje dagen i et nytt og frigjort Gudsrike.²¹⁹

5.3 Foreløpig konklusjon.

Ut fra analysen av Markus kapittel 15 og forholdet mellom Gudsriket og korset har jeg sett på hvordan Jesus blir konge i Markusevangeliet på bakgrunn av Markus bruke av Jesaja 40,3 i prologen. Jesus skuffer messiasforventningene ved å bli korsfestet, men oppfyller forventningene om at Gud igjen skal bli konge over Jerusalem nettopp ved korset. Korset blir dermed kravet for at Gudsriket virkelig kan bryte ut, ved at korset blir en soning mellom menneskene og Gud som forener dem ved at forhenget i tempelet revner. Dermed blir Jesus ved sin oppstandelse konge etter et nytt exodus ved at hans evangeliet går via korset.

²¹⁹ Jensen, Morten Hørning, 2013, s. 10-11.

Kapittel 6: Konklusjon.

Gjennom denne oppgaven har jeg søkt å bedre forstå hvordan Markusevangeliet forholder seg til samtidens Gudsrike-forventninger om at Gud igjen skal bli konge på tronen i Sion med Jesaja 40,3 som særlig fokustekst.

Analysen i kapittel 2 viste at Jesaja 40,3 i sin egen setting ble forstått som en profeti og en håpstekst om hvordan Gud igjen skal bli konge over Jerusalem. Analysen har vist at Jesaja 40,3 har sterke assosiasjoner til utfrielsen fra Egypt og exodusberetningen ved tekstens plassering i ødemarken. Teksten portretterer et nytt exodus, ved at en vei skal legges i ødemarken og landskapet skal endres. Det er en forventningene om at Gud skal være aktiv og bringe sin frelse fra ødemarken. Denne teksten danner et bakteppe for Gudsrike-forventningene i Jesus tid. Analysen av ørkenprofetiene og evangeliebudbringeren i Jesaja 40,9; 52,7; 61,1 belyser hvordan denne forventningen er knyttet sammen med håpet, og forventningene om en salvet budbringer som annonserer Israels seier over fiendene og JHWHs intronisering på Sion. Messiasforventningene og drømmen om et messiansk kongedømme knyttes sammen med forventningene om hvordan Gud igjen skal bli konge over Jerusalem ved et nytt exodus, frigjørelse og nyskapning.

Ved å analysere hvordan Jesaja 40,3 anvendes i tekstutvalget i kapittel 3 blir det tydelig at det var ulike oppfattelser av hvordan Gud igjen skulle bli konge over Jerusalem. Tekstene viser ulike tolkninger av hvorvidt, og på hvilken måte man kunne bidra til å oppfylle Jesaja 40,3 profetien. Bruken av Jesaja 40,3 i Qumran-litteraturen, Salomons Salmer og Josefus' beskrivelse av utvalgte messianske opprørsskikkelser har vist noen fellestrekk i forventningene. Disse uttrykker alle en forventning og håpet om et nytt exodus og knyttet dette til en messiansk skikkelse skulle komme, ørkenen og et nytt Israelsk kongerike skulle gjenoppstå. Håpet om at Gud gjennom en messiansk skikkelse, en budbærer, igjen skulle bli konge over Jerusalem finnes uttrykt i alle tekstene. De portretterer alle en Kongelig davidsk messias med himmelsk makt som kommer som en budbringer fra Gud i den siste tiden for å gjeninnta Jerusalem og Sion. Både Qumranlitteraturen og Salomos Salmer uttrykker dette som håpet om et nytt exodus, også opprørsskikkelsene hos Josefus søker mot ørkenen i håpet om en ny utfrielse.

Tekstens ulike uttrykk bringer altså likevel en rekke like forventninger til at Gud igjen skulle komme og bli konge over Jerusalem.

Analysen av Jesaja 40,3 i Markus 1,1-15 viste hvordan sitatet har en avgjørende rolle i forståelsen av Jesus i Markusprologen og hvor Jesaja 40,3 sitatet skaper en leserplattform og en forståelsesramme for hele evangeliet. Analysen viser at Markus har forestillinger og forventninger som har grobunn i Det gamle testamentet. Jesaja 40,3 plasserer Jesus som både som budbringeren av det gode budskapet og som selve budskapet ved at skriftsitatet forstås som at narrativen som legges frem om Jesus i evangeliet skjer i fullbyrdelse av skriften. Prologen taler rett inn i den messianske forventningen ved å spille opp mot forventningen om et nytt exodus og Jesus som oppfyllelsen av dette. I Markusprologen knyttes forventningene fra kapittel 2 og 3 sammen ved at forventningen om et nytt exodus og håpet om at Gud igjen skulle komme og bli konge over Jerusalem knyttes sammen med utpekelsen av Jesus som Guds sønn og den salvede. Her legges altså forventningen om at Gud skal bli konge ved Jesus, og et messiansk håp tennes.

Analysen i kapittel 4 viser derimot at Markusevangeliets Jesus ikke oppfyller de forventningene som prologen spiller opp til og som er i tråd med forventningen i tekstutvalget fra kapittel 3 på den måten som det blir uttrykkes i tekstene. Derimot oppfyller Jesus Jesaja 40,3 profetien ved at han kommer fra ørkenen over Oljeberget og inn i Jerusalem hvor han først blir hyllet som en konge for siden å bli korsfestet. Jesus blir konge i Markusevangeliet nettopp gjennom korset og oppstandelsen. På bakgrunn av Jesajateksten blir Jesus konge ved å bringe Gudsriket i sitt fulle og et nytt exodus ved sin soningsdød og oppstandelse. Korset blir dermed svaret på Jesaja 40,3 profetien og kravet for at Gudsriket virkelig kan bryte ut, ved at korset blir en soning mellom menneskene og Gud som forener dem ved at forhenget i tempelet revner. Dermed blir Jesus ved sin oppstandelse konge etter et nytt exodus ved at hans evangeliet går via korset.

I lys av Jesaja 40,3 i sin egen setting og sitatet i tekstutvalget mitt er Markus tolkning av Jesaja 40,3 svært overraskende. Markus tolkning virker i overensstemmelse med forventningene som jeg har funnet i Jesaja, Qumran og Salomos Salmer, men bryter

totalt etter Jesus inntog til Jerusalem. Etter Jesus har blitt hyllet som en messiansk konge av folket ender det med at Jesus fra Nasaret i kapitel 15 blir dømt til døden og hengt på et kors. Markus ender med å tolke Jesaja 40,3 som oppfylt i at Jesus portretteres som JHWH ironisert i Jerusalem via korset. Dette er en overraskende vending ut fra forventningene i tekstutvalget. Like fullt er det slik Jesus blir konge i Markusevangeliet.

Forventningen om messias som kommer med makt og hersker over det jordiske Jerusalem måtte vike for Jesus soningsdød på korset, og ved at han stod opp fra de døde. Med makt kommer Gud gjennom Jesus som konge og på nytt nær sitt folk. Jesus oppdrag til disiplene om å føre evangeliet videre til alle folk kan tolkes som at Gudsriket både er inntruffet og stadig bryter frem. Dermed er forholdet mellom Markusevangeliets bruk av Jesaja 40,3 og samtiden på Jesus tid forventning til at Gud igjen skulle komme og bli konge over Jerusalem både oppfylt, og samtidig under oppfyllelse.

Kapittel 7: Litteraturliste.

Bauer, Walter: A Greek- English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature: The University of Chicago Press, Chicago & London 2000.

Bergmann, Haldar-Ringgren, Koch., " םׂׂ (vei)" i: Ringgren, H. og Botterweck, G.J. (red), *Theological Dictionary of the Old Testament* (Bd. 3), Grand Rapids, Mich.: Eedermans, 1977, s.270-293.

Bibelen. Oslo: Bibelselskapet, 2011.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. K. Elliger and W. Rudolph. Struttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.

Bolt, Peter B., *the cross from a distance – atonement in Marks Gospel*, InterVarsity Press, 2004.

Brown, Colin (Ed): *The New International Dictionary of The New Testament Theology*: Devon Press, United Kingdom 1978.

Brown, Francis, S. R. Driver og Charles A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon* Peabody, Mass.: Hendrickson, 1996.

Brown, Francis, S.R. Driver and Charles A. Briggs. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1906.

Brooke, "Isaiah 40:3 and the Wilderness Community," i: *New Qumran Texts and Studies: Proceedings of the first meeting of the internasjonale organization of Qumran Studies*, Paris, 1992, ed. Brook, George, Martinez, Florention Garcia, s. 117-132.

Charlesworth, James H., Isaiah 40:3 and the Serek Ha-Yahad, i: *The quest for context and meaning*, ed. Evens, Craig A., Talmon, Shemaryahu, Brill, 1997, s197-224.

Childs, Brevard S., *Isaiah*, Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2001.

Collins, Adela Yarbro, *Mark: a commentary*, i: *Hermeneia – a critical and historical commentary on the Bible*, ed. Attridge, Harold W., Fortress Press, 2007.

Ejrnær, Bodil, Lemche, Niels Peter, Muller, Mogens, *Dødehavs skrifterne og de antikke kilder om essæerne i ny oversættelse*, Forlaget ANIS, 1998.

Elgvin, Torleif, *Dødehavsrollene*, Serie: Verdens hellige skrifter, De norske bokklubbene, 2004.

Elliger, K., W. Rudolph og Rudolf Kittel, *Biblia Hebraica Stuttgartensia quae antea ... ediderat R. Kittel* Ed. funditus renovata utg./ed. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1967.

Evans, Craig, A., The beginning of the Good News and the Fulfillment of the Scripture in the gospel of Mark, i *Hearing the old testament in the new testament*, Eerdmans Publishing Co. 2006, ed. Porter, Stanley.

Fitzmyer, Joseph A. S.J., *The semitic background of the new testament, Combined edition og Essays on the semitic background of the new testament and a wandering Aramean: collected aramaic Essays*, William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.

France, R.T, *Divine government – Gods kingship in the gospel of Mark*, Regent college publishing, 1990.

France, R., T., *The new international Greek testament, The Gospel of Mark: a commentary on the Greek text*, Eerdmans, 2002.

Hammershaimb, Erling; Bugge, Arne, Ejrnæs, Bodil ,Otzen, Benedikt , *De gammeltestamentlige pseudepigrapher*, Det Danske Bibelselskab, 2001.

Hjort, Birgitte Graakjær, *Det nye testaments omverden – om politiske, religiøse og*

filosofiske forhold på Det nye testaments tid, Aarhus Universitetsforlag, 2003.

Jensen, Morten Hørning, *Gudsriget og korset – historien om, hvordan to modsætninger blev evangelium*, i: Dansk tidsskrift for teologi og Kirke, 2012 nr 02, 39. Årgang.

Jensen, Morten Hørning, *Blomstre som en rosengård – messianske adventsforventninger sydede i ørkenen*, I: TEL nr 4, 2013, desember.

Josephus, Flavius. *Den Jødiske Krig*. Translated by Erling Harsberg. Københavns Universitet: Museum Tusculanums Forlag, 1997.

Josephus, Flavius, *Josephus: with an English translation : 2 : The Jewish war Books I-III*, English translation by H. St. J Thackeray, Serie: The Loeb classical library, Heinemann, London, 1927.

Justnes, Arstein, *Dødehavsrullene – Deres innhold, historie og betydning*, Høyskoleforlaget Norwegian Academic press, 2009.

Kaiser, Otto, *The old testament apocrypha – an introduction*, Hendrickson Publishers, 2004.

Kittel, Gerhard, "εὐαγγελίζομαι" i: Bromiley, W. (red), *Theological dictionary of the new testament* (bd. 2.), Grand Rapids, Mich.: Eedermans, 1964, s. 707-737.

Lange, Armin, Weigold, Matthias, *Biblical Quotations and allusions in second temple jewish literature*, volume 5, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

Leivestad, Ragnar, and Bjørn Helge Sandvei. *Nytestamentlig Gresk Grammatikk*. 3rd ed. Oslo: Universitetsforlaget, 1996.

Lund, Øysten, *"Min vei er skjult for JHWH-": veimetamorikk og veitematikk i Jesaja 40-55*, Det teologiske menighetsfakultet, Oslo, 2004.

Maier, Paul L., *Josefus Hovedverk – en sammenfattning av Den jødiske oldtid og Den jødiske krig*, Hermon, 1998.

Marcus, Joel, *The way of the Lord – Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, Westminster/John Knox Press, 1992.

Nestle, Eberhard, Erwin Nestle, Kurt Aland, and Barbara Aland. *Novum Testamentum Graece*. 27th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001.

Parry, Donald W.Tov, Emanuel, *Texts concerned with religious law, i: The Dead Sea Scrolls Reader Part 1.*, Leiden, Brill, 2004.

Parry, Donald W.Tov, Emanuel, *Exegetical texts, i: The Dead Sea Scrolls Reader Part 2.* , Leiden, Brill, 2004.

Parry, Donald W.Tov, Emanuel, *Additional Genres and unclassified texts, i: The Dead Sea Scrolls Reader Part 6.* , Leiden, Brill, 2004

Petersen, David L., *The prophetic literature: an introduction* , Ky.: Westminster John Knox Press, 2002.

Ryken, L., et al., *Dictionary of Biblical Imagery*, Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998.

Ryken, L., et al., "Wilderness" i: *Dictionary of Biblical Imagery*, Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998.

Ryken, L., et al., "journey" i: *Dictionary of Biblical Imagery*, Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998.

Sawyer, John F. A., *The fifth gospel: Isaiah in the history of Christianity* , New York: Cambridge University Press, 1996.

Schneider, G, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, (ed. Horst Balz and Gerhard Schneider) vol. 1, eedmans, 1990.

Scilling, O., "בשר (å komme med gode nyheter)" i: Ringgren, H. og Botterweck, G.J. (red), *Theological Dictionary of the Old Testament* (Bd. 2), Grand Rapids, Mich.: Eedermans, 1977, s.313-316.

Septuaginta. edited by Alfred Rahlfs. 8th ed. 2 vols. Vol. 2, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1965.

Seybold, K., "שחמ" (messias)" i: Ringgren, H. og Botterweck, G.J. (red), *Theological Dictionary of the Old Testament* (Bd. 9), Grand Rapids, Mich.: Eedermans, 1977, s.43-54.

Skarsaune, Oscar, *In the shadow of the tempel*", InterVarsity Press, 2002.

Snodgrass, Klyne R., Streams of Tradition Emerging From Isaiah 40:1-5 and Their Adaptation in the New Testament, i: *Journal of the study og the New Tesatament*, mai 1980, vol 2, nr 8, s. 24-45.

Stanton, Graham N., *Jesus and Gospel*, Cambridge University Press, 2004.

Stein, Robert, H., *Baker exegetical commentary on the New Testament, Mark*, Baker Academic, 2008.

Talmon, S., "מִדְבָּר (ørken)" i: Ringgren, H. og Botterweck, G.J. (red), *Theological Dictionary of the Old Testament* (Bd. 8), Grand Rapids, Mich.: Eedermans, 1977, s.87-118.

Van Voorst, Robert E., *Jesus outside the New Testament : an introduction to the ancient evidence* Grand Rapids, Mich.: Eedmans, 2000.

Valen-Stendstad, Fartein, *Palestina på Jesu tid – spennende, skremmende og fascinerende*, Høyskoleforlaget, 2006.

Watts, Rikki, E., *Isaiah's New Exodus in Mark*, Biblical Studies Library, 1997.

Watts, Rikk E., Mark, i: *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, ed. Beale, G.K, Carson, D.A., s. 111- 249, Baker Academic Apollos, 2007.

Wergeland, Andrew, *Hebraisk grammatikk* Foreløpig utg./ed. Oslo: Litteraturtjenesten MF, 2013.

Witherington, Ben III, *The gospel of Mark – a socio-rhetorical commentary*, William B. Eerdmans Publishing Company, 2001.

Wright, R.B., Psalms of Solomon, i:, *The old testament pseudepigrapha*, vol 2, ed. Charlesworth, James H, s. 639-671, Doubleday & Company, 1985.