



VITENSKAPELIG
HØYSKOLE
Norwegian School of
Theology, Religion and Society

Dåp, drikkebeget, død og disippelskap

Idealer og grenser for Jesusetterfølgelse i Mark 10,35-40

Daniel Aas Brændeland

Veileder:

Professor i Det nye testamentet - Ole Jakob Filtvedt

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn,
AVH5010: Masteroppgave i teologi (60 ECTS), våren 2022

Antall ord: 41435



Forord

Det har vært en overraskende stor glede å få skrive master, og for det har jeg mange å takke og mye å takke for.

Først vil jeg rette takknemlighet til min veileder Ole Jakob Filtvedt. Takk for korreksjon når teksten trengte det, og takk for bekreftelse når jeg trengte det.

Så må jeg uttrykke min store beundring til min kone for overbærenhet, støtte og kjærighet. Å skrive master hadde jeg ikke klart uten deg.

Jeg vil gjerne takke mine foreldre for all oppmuntring og hjelp. Takk, pappa, for drøfting og diskusjoner. Takk, mamma, for rettskrivingshjelp og oppmuntring. Jeg er heldig.

Størst takk er til Gud. Utover selvfølgeligheter som hans evige kjærighet, skapelsen og forsoningen, må jeg takke Gud for dette mirakelet: at jeg ble a-menneske i arbeidet med masteravhandlingen.

Sammendrag

Problemstillingen for denne avhandlingen er: Hvilke grenser og idealer settes for Jesusetterfølgelsen, ifølge Markus 10,35-40? Jeg undersøker det hovedsakelig ved en narrativ-kritisk metode, men bruker andre verktøy for analysen f.eks en metafor-teori i kap. 4.

Først, i kap.1, etablerer jeg problemstillingen, forskningsspørsmål og hermeneutiske forutsetninger. Deretter ser jeg på hvordan evangeliet selv styrer teksten til å handle om Jesusetterfølgelse. Jesus rekonfigurerer «veien» og viser disiplene hvordan de skal gå på den.

I kap. 2 begynner analysen av tekstavsnittet, og ser vi på 10,35-37, og idealer og grenser knyttet til statusjag er hovedfokus. Jesus gir en ny prioritering i møte med feilaktig statusløken: Man skal søke å være en tjener, ikke å være størst. Dette er idealet for Jesusetterfølgere.

I undersøkelsen av 10,38a i kap. 3 er det Jakob og Johannes misforståelse av «veien til herlighet» som er i hovedfokus. Deres hang til misforståelse går inn i en generell karakterisering av disiplene i evangeliet. Rett forståelse krever å høre Jesus og gjøre som han sier. Vi ser også hvordan misforståelser setter en begrensning på etterfølgelsen av Jesus.

Kap. 4 er en utleggelse av metaforutsagnet i 10,38b-39. Jesus belyser sin død. «Begeret» peker mot at Jesus ser for seg sin død som lidelse og skjebne. «Dåpen» henviser på en og samme tid til starten og slutten av Jesu virke. Jesus forstår sin død som del av hans oppdrag.

Det følgende kapittelet, kap. 5 bygger på kap. 4. og behandler betydningen av metaforutsagnet for Jesusetterfølgere. Å dø som og med Jesus tegnes som et ideal for Jesusetterfølgere. Der ser jeg også på hvordan metaforutsagnet ga fortolkningsrammer for død og dåp i den tidlige kristne kirken.

I avslutningen av utvekslingen avviser Jesus den opprinnelige forespørselen. I kap 6. er avstanden mellom Jesus og hans far objektet for forskning, og jeg ser på hvordan fortellingen om Jesu død kan være en ressurs for Jesusetterfølgere.

Innhold

1	Introduksjon - Idealer og grenser – Mark 10,35-40	1
1.1	Introduksjon	1
1.2	Problemstilling	2
1.2.1	Problemstillingen.....	2
1.2.2	Avgrensing	3
1.2.3	Forskningsspørsmål.....	4
1.3	Forutsetninger	5
1.3.1	Enhetlig tekst.....	5
1.3.2	Narrativ-kritikk som metode	7
1.3.3	Hermeneutisk problem	9
1.4	Mark 10,35-40 - En tekst om Jesusetterfølgelse	11
1.4.1	Disippeltekst?	11
1.4.2	Sjanger og karakterisering: «Bios»	11
1.4.3	Setting og nærkontekst: Herrens Vei.....	13
1.4.4	Synsvinkel: Identifisering med disiplene	16
1.5	Konklusjon.....	17
2	Forespørselen - 10,35-37.....	19
2.1	Introduksjon	19
2.2	Æresplasser i tronsalen.....	20
2.3	Jesus og Sebedeussønnene som karakterer	22
2.3.1	Jesus.....	23
2.3.2	Sebedeussønnene.....	24
2.4	Sebedeussønnenes motivasjon	27
2.5	Jesu formidling om status	28
2.6	Idealer og grenser for status	32
3	Misforståelsen -10,38a	33
3.1	Introduksjon	33
3.2	Karakteriseringen av disiplene.....	34

3.2.1	Etableringen av motivet.....	34
3.2.2	Blindhet og død	37
3.3	Epistemologisk problem og løsning.....	39
3.3.1	Problem: Årsaken til misforståelsene	39
3.3.2	Løsning: Høre og gjøre.....	41
3.4	Sebedeussønnenes misforståelse	42
3.4.1	Messias	42
3.4.2	Status	44
3.4.3	Herlighet.....	45
3.4.4	Veien til herlighet	47
3.5	Misforståelse som grense	48
4	Begeret og dåpen - 10,38b	50
4.1	Introduksjon	50
4.1.1	Oversettelse og aksjonsart	50
4.2	Metafor og metode	52
4.2.1	Et metaforisk utsagn.....	52
4.2.2	Metafor og eksegese	53
4.3	Nærkontekst for metaforutsagnet.....	55
4.4	Bakgrunn for metaforutsagnet.....	57
4.4.1	Gammeltestamentlig bakgrunn.....	57
4.4.2	Beger i Markus	58
4.4.3	Dåp i Markus	60
4.5	Sakramenter - Ekstratekstuell bakgrunn?.....	66
4.6	Betydningen av metaforutsagnet.....	68
5	Bekreftelsen – 10,39	71
5.1	Introduksjon	71
5.2	Beger og dåp for Jakob og Johannes.....	72
5.2.1	Betydningen av metaforutsagnet	72
5.2.2	Misforstår de fortsatt?.....	74

5.2.3	Jakob og Johannes i teksten.....	75
5.2.4	Jakob og Johannes utenfor teksten	76
5.3	Metaforene og resepsjonen	77
5.3.1	Metaforutsagnet og død i den kristne tradisjonen	78
5.4	Kristusetterligning.....	81
5.4.1	Ta opp sitt kors	81
5.4.2	Andre paralleller.....	83
5.5	Død, idealer og grenser i 10,39	84
6	Avvisningen - 10,40.....	86
6.1	Introduksjon	86
6.2	Betingelsen.....	87
6.3	Jesus og Forberederen.....	88
6.3.1	«Guddommelig passiv»	88
6.3.2	Avstand mellom Faderen og Sønnen.....	89
6.3.3	Avstanden og disippelskap	91
7	Konklusjon – Idealer og grenser i 10,35-40.....	94
7.1	Problemstilling og disippelskapstekst	94
7.2	Funn fra kapitler.....	94
7.2.1	Status	94
7.2.2	Misforståelse.....	95
7.2.3	Metaforutsagnet, for Jesus.....	95
7.2.4	Metaforutsagnet, for etterfølgere.....	96
7.2.5	Avstand som ressurs, og død som ideal.....	96
7.3	Avsluttende refleksjon - En ufullført fortelling	97
8	Bibliografi	99
8.1	Kilder	99
8.2	Litteratur.....	99

1 Introduksjon- Idealer og grenser i Mark 10,35-40

1.1 Introduksjon

Etter at Jesus for tredje og siste gang forutsier sin død, kommer to av Jesu nærmeste tre disipler til ham med en forespørsel. En forespørsel som muligens er såpass pinlig for tidlig kristne, at når en senere evangelist beretter historien, er den formildet ved at det er moren deres som stiller spørsmålet. Forespørselen vekker et sinne i de andre disiplene. I undervisningen som følger, kommer en setning som har vært avgjørende i fortolkningen av betydningen av Jesu død: «For heller ikke Menneskesønnen er kommet for å la seg tjene, men for selv å tjene og gi sitt liv som løsepenge for mange.»

Hva er forespørselen? Jo, «La oss få sitte ved siden av deg i din herlighet, den ene på din høyre side og den andre på din venstre.» Det som følger, er en forunderlig tekst. Jesus anklager først Jakob og Johannes for å ikke forstå. Han gir det som virker til å være en betingelse, å drikke av begeret Jesus drikker og døpes med dåpen Jesus døpes med. Brødrene sier jeg villige, og Jesus bekrefter, kanskje noe overraskende, deres svar. Men så sier Jesus at det ikke er opp til ham å innfri deres forespørsel. Hva er det som skjer i denne utvekslingen?

Når vi dykker inn i teksten, ser vi at mer enn å bare handle om Jesus, Jakob og Johannes, er disippelskap og Jesusetterfølgelse satt på dagsorden. Tekstavsnittet inngår i et evangelium som formilder et bilde av hvordan Jesusetterfølgelsen skal og bør se ut. Ordene fra Jesus peker fremover og bakover i fortellingen. Utvekslingen og koblingene som gjøres fremover og bakover, tegner opp et grenser og idealer for etterfølgelsen av Jesus. Det er det som er emne for undersøkelsen i denne avhandlingen.

All bibeltekst på norsk er min bearbeidelse av Bibelen 2011. Det betyr noen forskjellige tolkninger og oversettelsesvalg, men i hovedsak stor enighet mellom teksten her og i Bibelselskapets oversettelse. All gresk tekst er hentet fra Nestle-Aalands *Novum Testamentum Graece* 28.utg. Henvisninger til bibeltekst fra Mark er nevnt ved kapittel og vers, mens andre referanser følger vanlig notering med bokens forkortelse.

1.2 Problemstilling

1.2.1 Problemstillingen

Hvilke grenser og idealer settes for Jesusetterfølgelsen, ifølge Markus 10,35-40?

Spørsmålet for denne avhandlingen handler altså om disippelskap. Jesus tegner opp noen idealer og grenser for hvordan disiplene i teksten skal følge ham, og evangeliet formidler dette videre til et lyttende publikum av Jesusetterfølgere. Problemet jeg vil ta stilling til er hva disse idealene og grensene er, og hvordan de formidles. «Idealene» og «grensene» er ikke begreper vi finner i Markusevangeliet selv, men jeg finner det for naturlige og nyttige begreper å anvende i undersøkelsen.

Idealer og grenser kommer frem på forskjellige måter. Det kan være ved direkte tale og imperativer, som idealet som kommer frem i 8,34: «Om noen vil følge etter meg, må han fornekte seg selv og ta sitt kors opp og følge meg.» Idealer kan komme av hvem man skal etterligne. Hvordan Jesus eller disiplene fremstilles som forbilder tegner et ideal, mens hvordan karakterer opptrer som dårlige eksempler danner en grense. Ved bruk av Jesus som en litterær karakter, formidler fortelleren og narrativet til et lyttende publikum, og setter idealer og grenser for dem.

En viktig måte ideal og grenser tegnes, er i skille mellom Jesus og hans etterfølgere. Hvor stor avstanden mellom Jesus og den som følger ham er, og hva det består i, må nødvendigvis påvirke idéer om disippelskap. Det er en spenning mellom Jesus som forbilde og Jesus som unik. I den grad etterfølgere og forbilde ikke er eller skal være det samme, setter det grenser for etterfølgelse. I den grad og på de måter etterfølgere og forbilde skal bli det samme, setter det idealer for etterfølgelse.

Hvis en etterfølger skal bli identisk som sin leder, blir spørsmålet om hva idealet er enkelt å svare på: Idealet er å bli er hva lederen er. En disippel som læres opp i et håndverk av en mester, har som ideal å bli som sin mester: en håndverker. Om Jesusetterfølgelse har full identifisering med Jesus som mål er alt vi trenger å undersøke er hvordan Jesus karakteriseres, for å finne idealet. Er Jesus derimot ment å være unik, at det er et skille mellom Jesus og hans etterfølgere, har vi et problem: i hvilken grad skal etterfølgeren ligne den man ikke skal bli identisk med? Om ikke full identifisering er idealet, hva er det da? Jesus som unik danner grenser for Jesusetterfølgelsen, og idealer må komme frem på andre måter.

Når jeg stiller spørsmålet om hvorvidt det er grenser for Jesusetterfølgelse, høres det ut som om jeg allerede kommer med en klar idé om at ikke alt kreves av en disippel. Selv om det nok er en forutinntagelse jeg har, mener jeg det er et gyldig spørsmål. Det er fordi grenser er definerende for et fenomen. For om et konsept ikke har en yttergrense, om det ikke er et utenfor og et innenfor, kan vi heller ikke snakke om betydningen av konseptet selv.

I denne avhandlingen undersøker jeg Jesusetterfølgelse. Et vanlig språk for dette er «disippelskap». Det er derimot mer tekstnært å bruke et begrepsapparat om «etterfølgelse». Det er ved dette motivet, og med det språket, at Jesus i fortellingen eksplisitt utgreier om disippelskap. Dette utdyper jeg mer i 1.4.3. Språk om disippelskap og disippelgjøring er allikevel ikke fjernt å bruke i arbeid med Markusevangeliet. For eksempel ser vi at «disippel» («μαθητής») brukes om de som følger Jesus, og det er disse som er hovedmottagere av kallet til, og undervisningen om, etterfølgelse. Jeg vil i løpet av avhandlingen bruke begge begrepsapparatene: disippelskap og Jesusetterfølgelse, men med vekt på det sistnevnte.

Jeg har avgrenset meg til å jobbe med Mark 10,35-40, og her følger et kort forsvar for avgrensingen jeg gjør.

1.2.2 Avgrensing

10,35-40 inngår i en sammenhengende episode, 10,32-45. Episoden er et av høydepunktene i plottet, hvor Jesus for tredje og siste gang snakker om sin død og oppstandelse. Det er siste episode i en lengre seksjon før inntoget til Jerusalem. Seksjonen strekker seg fra 8,22-10,52.¹ I denne seksjonen er Jesu død særlig tematisert gjennom de tre forutsigelsene av Jesus om sin skjebne. I seksjonen blir Jesu identitet behandlet, som i Peters bekjennelse (8,29) og transformasjonen. (9,2-8) Undervisning om Jesusetterfølgelse får også mye plass, som i ordene om hva det kreves å følge Jesus (8,34-38). Jeg behandler denne seksjonen mer senere, når vi kommer inn på setting og nærkontekst.

Jeg vil avgrense teksten i 10,32-45 fordi det fungerer som én episode. Forrige gang vi fikk vite noe om tid og lokasjon, som klart etablerer en episode, var i 10,1. Der leser vi at Jesus er i Judea, hvor det er tre episoder med en veksling mellom settinger hvor Jesus underviser og samtaler offentlig, etterfulgt av mer private settinger med undervisning til disiplene. 10,32 viser at en ny episode er kommet ved ordene «Ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδοῦ ἀναβαίνοντες εἰς

¹ Det er ikke konsensus om inndeling, blant annet fordi det diskuteres om 8,22-27 og 10,46-52 skal inkluderes som en del av denne seksjonen. Jeg følger Ernest Best når han peker på at de to omdiskuterte episodene danner et inclusio, hvor to blinde får synet igjen, og rammer inn seksjonen. Ernest Best, *Disciples and Discipleship: Studies in the Gospel According to Mark* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986), 3–4.

Ἱεροσόλυμα» «De gikk opp på veien til Jerusalem ...» Det er en ny geografisk lokasjon: veien mot Jerusalem. Mens de går, tar Jesus disiplene til side og herfra utspiller episoden vår seg.

Det er en naturlig inndeling, med tre deler som utgjør den større episoden.

1. 32-35
 - a. 32 – Beskrivelse av situasjonen, som innledning til talen
 - b. 33-34 – Jesu tredje forutsigelse om sin død
2. 35-40
 - a. 35a – Beskrivelse av et scenskifte og foranledning til utvekslingen
 - b. 35b-40 – Utveksling mellom Jesus og Sebedeussønnene
3. 41-45
 - a. 41-42a – Beskrivelse av et scenskifte og foranledning for Jesu undervisning
 - b. 42b-45 – Jesu undervisning

Overgangen mellom vers 34 og 35 peker ikke i retning av at en ny episode er i gang. Det er ingen ny geografisk lokasjon, ikke noe hopp i tid. Heller ikke mellom vers 40 og 41 kan vi snakke om en ny episode, for handlingene i disse versene er direkte forårsaket av forrige del. I vers 46 er det igjen en ny geografisk lokasjon: «Καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεριχώ». (Han gikk inn i Jeriko) Fordi det er en endring i setting skjer en naturlig avslutning av episoden, og en start på neste episode.

Grunnen til at jeg da jobber primært med 10,35-40 er ganske enkelt et spørsmål om avgrensing. Innad i episoden, skjer det et «scenskifte». Jesus er på egenhånd med Jakob og Johannes, og det er denne delen jeg undersøker. Jeg behandler det allikevel som en sammenhengende episode. 10,32-45 er den viktigste betydningsgivende kontekst for min tolkning. Så Jesu uttalelse om sin død danner foranledningen, (10,32-34) og Jesu undervisning som respons på forespørselen og de andre disiplenes sinne danner en avslutning på episoden. (10,41-45)

1.2.3 Forskningsspørsmål

For å videre utforske og finne svar på problemstillingen, brukes disse forskningsspørsmålene:

1. Hvordan utdyper narrativet i Markus som helhet vår forståelse av 10,35-40?
2. Hva formidles gjennom de litterære virkemidlene av fortelleren?
3. Hvordan informerer hypoteser om det historiske publikum vår forståelse av 10,35-40?

Alle tre forskningsspørsmålene bygger på forutsetninger jeg skal utdype i de følgende delkapitlene. Jeg går der også inn på hvordan jeg anvender dem i arbeidet med problemstillingen.

1.3 Forutsetninger

1.3.1 Enhetlig tekst

Forskningsspørsmål 1: Hvordan utdyper narrativet i Markus som helhet vår forståelse av 10,35-40?

Det første av forskningsspørsmålene forutsetter at vi kan lese Markusevangeliet som et helhetlig narrativ. Dette er en av de viktigste forutsetningene jeg jobber med. Det er legitimt å gjøre forskning med denne forutsetningen.² Dessuten forutsetter en litterær innfallsvinkel det.³ I løpet av avhandlingen vil jeg referere frem og tilbake i teksten, og ikke ta særlig stilling til form-kritisk eller redaksjonskritisk innsikt. Hvis tekstkritikk er avgjørende for betydningen, behandler jeg dette. Jeg jobber f.eks med at Markusevangeliet slutter i 16,8, og at det er den intensjonelle avslutningen, som jeg ikke finner usannsynlig.⁴

Jeg jobber på tvers av evangeliet, og ser på hvordan helheten informerer delen. Det vil prege hvert kapittel, at jeg ikke isolerer tekstavsnittet, men prøver å forstå det utfra dens plass i den større fortellingen som utgjør evangeliet.

Men utover at man *kan* forutsette at man jobber med en enhetlig tekst, mener jeg det er rett å jobbe med den som en enhetlig tekst. Et argument er fra struktur. Til tross for at det ikke er konsensus for en inndeling (outline) for Markusevangeliet, mener Joanna Dewey at vi kan se en struktur som kommer av evangeliets auditive karakter. Det en er muntlig fortelling, som ikke nødvendigvis møter moderne litterære krav for struktur. Det betyr ikke at det ikke er en

² “Finally, although the first-century audience for Mark, with few exceptions, was not readers but hearers of Mark’s Gospel, we *are* readers. It is perfectly legitimate for us to approach the Gospel with all our sophisticated tools and theories of literary analysis, provided we remember that these are our interpretations, not first-century understandings of the Gospel. As long as the Gospel of Mark matters to us, the need for interpretation continues.” Joanna Dewey, «Mark as Interwoven Tapestry: Forecasts and Echoes for a Listening Audience.», *The Catholic Biblical Quarterly* 53, nr. 2 (1991): 236.

³ Powell lister opp 4 forskjeller mellom litterær-kritisk og historisk-kritisk metode. De to første er relevante i denne sammenheng: 1. LK fokuserer på den fullførte formen av teksten 2. LK vektlegger enheten av teksten som en helhet. Mark Allan Powell, *What is narrative criticism? a new approach to the Bible* (London: SPCK, 1993), 7.

⁴ For en kort behandling av avslutningen på evangeliet, se Joel Marcus, *Mark 8-16*, Anchor Bible 27 (New Haven: Yale University Press, 2009), 1088–96. Marcus konkluderer ikke med et bestemt syn: han hverken utelukker eller insisterer på at evangeliet med hensikt slutter i 16,8. Jeg deler hans syn når han skriver: «Still, we cannot be dogmatic: there is not enough evidence to say definitively whether Mark intended his work to end at 16,8. But that is where it concludes in our earliest and best manuscripts, and so it behoves us ... to try to make sense of the ending as it stands” 1096.

tenkt struktur, men en hvor repetisjon og tilsynelatende motsetninger opptrer med viten og vilje, som fungerer strukturerende for et lyttende publikum.⁵ Evangeliets episodiske og perikopiske natur har blitt brukt som argument for bl.a form-kritisk forskning, hvor man isolerer episodene og ikke ser på narrativet som helhet. Deweys argument kan oppsummeres med at evangeliets episodiske natur ikke er tegn på at det er sammenføyd av isolerte episoder, perikoper og undervisningsstoff, men et valgt særtrekk ved teksten.

Et annet argument for at det er rett å legitimt å lese evangeliet som en enhetlig tekst, er når vi ser på sjangeren. Helen Bond argumenterer overbevisende i sin bok *The first biography of Jesus: genre and meaning in Mark's gospel* at Markusevangeliet er en «bios», en antikk biografi.⁶ Et litterært verk som en bios må nødvendigvis leses som en hel tekst.⁷ Bios-sjangeren forklarer også kritiske spørsmål angående ordningen av stoffet. Det er flere ganger en tematisk, heller enn faktisk historisk og derfor kronologisk, ordning av fortellingen om Jesus. Dette har vært brukt som argument imot idéen om en forfatter eller redaktør som har en idé i formidlingen av hele verket, som i større grad gir gyldighet til bl.a formkritisk forskning. Innvendingen er at denne tematiske ordningen ikke er uvanlig å finne i andre bios fra samme tid.⁸ Heller enn å se det som et tegn i retning av at Markus kun er en tradisjonssamler, ser Bond det som et trekk ved evangeliet som er i tråd med samtidige litterære konvensjoner. Jeg behandler bios-sjangeren og Markusevangeliet mer i 1.4.2.

Det er med overbevisningen om at Markusevangeliet fungerer som en litterær enhet, at jeg gir meg i kast med teksten. Jeg håper at jeg kort har vist at denne forutsetningen ikke bare er en blant flere gyldige innfallsvinkler, men at teksten selv drar oss i den retning. Strukturen viser oss hvordan, på tross av at evangeliet er på kant med noen moderne litterære konvensjoner, allikevel fungerer som en sammenhengende fortelling. Forfatteren har hatt en intensjon når sjangeren det formidles gjennom er valgt, det er en «bios» og å lese det som en «bios» innebærer å lese det som en helhet.

⁵ Dewey, «Interwoven Tapestry».

⁶ Sjangeren er noe omstridt, og jeg behandler dette mer i delkapittel 1.4.2

⁷ Bond avskriver ikke at evangeliet primært ble fremført for det tidlige publikummet, altså ment som og opplevd som en muntlig fortelling, men det er en tenkt helhet fra forfatterens side.

⁸ Helen K Bond, *The First Biography of Jesus : Genre and Meaning in Mark's Gospel* (Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 2020), 101–2.

1.3.2 Narrativ-kritikk som metode

Forskningsspørsmål 2: Hva formidles gjennom de litterære virkemidlene av fortelleren?

Det andre forskningsspørsmålet handler om å lete etter svaret vårt ved hjelp av å se på de litterære virkemidlene anvendt i evangeliet for å formidle mening. Jeg tar utgangspunkt i narrativ-kritisk metode (Narrative Criticism). David Rhoads og Don Michie skrev boka *Mark as Story*, utgitt i 1982, som ble et startskudd på narrativ-kritikk av dette evangeliet. Det fulgte raskt mer forskning, bredere enn bare på Markusevangeliet, som Alan Culpeppers' *Anatomy of the fourth Gospel*. Narrativ-kritikk kan beskrives som et paradigmeskifte, fra den historisk-kritiske metode til denne litterærkritiske metoden.⁹

Nesten samtidig som *Mark as Story* utgis, blir *Mark: the gospel as Story*, av Ernest Best, utgitt. Tross for en forvekslende lik tittel, er det to forskjellige innfallsvinkler. Best jobber med en historisk-kritisk metode, nærliggende til redaksjonskritikk. Han kaller det «composition-criticism»¹⁰. Historisk-kritisk arbeid er ikke avleggs; narrativ-kritikk erstatter det ikke. De to metodene ser ut til å kjøre sine egne løp. Historisk-kritikk som ofte har som formål å jobbe «bak» teksten. Det kan være ved enten å lete etter de opprinnelige utsagnene, identifisere særtrekk ved gruppen teksten oppsto i og for, finne ut hvordan stoffet er ordnet av redaktøren, eller en leter etter en «historisk Jesus». Narrativ-kritikk på sin side jobber «i» teksten. Den metoden har det som skjer i teksten som sitt primære utgangspunkt. Der skjer en analyse av hvordan teksten fungerer. Aspekter ved teksten undersøkes, som plot, setting, karakterisering, synsvinkel og annet en tekst måtte bestå av.

Ved å bruke litterærteori, med begreper og innsikt fra moderne og antikk teori om historiefortelling, sjanger og virkemidler, analyseres bibeltekster. Jeg bruker teori som tar utgangspunkt i metode basert på både moderne litterære teorier, og teorier som jobber med antikke sjangre og forståelser av fortellinger.¹¹ Jeg forholder meg ikke strengt til en teori eller innfallsvinkel, men henter det er jeg finner nyttig på tvers av litterære teorier.

⁹ Troels Engberg-Pedersen, *John and Philosophy* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2017), 12. Engberg-Pedersen skriver om forskning på Johannesevangeliet, og det «kuhnianske» paradigmeskifte som skjer når narrative-kritikk brukes, heller enn historisk-kritiske metoder. Jeg finner hans innsikt like relevant for forskningshistorien til Markusevangeliet, for det er et parallelt hendelsesforløp på det forskningsfeltet.

¹⁰ Heller enn å forstå jobben til evangelisten som forfatter eller redaktør, er han en «compositor», en sammenstiller. Tradisjonsstoff, i form av perikoper eller undervisning, er satt sammen av Markus. Når de senere evangelistene forholder seg som redaktører til flere kilder (Mark, Q og særstoff) kan det undersøkes redaksjonskritisk.

¹¹ Jeg henter innsikt fra en rekke forskere på feltet. Powell, *What is narrative criticism?* David Rhoades, Joanna Dewey, og Donald Michie, *Mark as Story*, 3. (Minneapolis: Fortress Press, 2012). Stephen H. Smith, *A Lion with Wings* (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1996). Alle disse bruker primært moderne teorier. Helen Bond jobber med Markusevangeliet som en antikk biografi, en «bios». Analysen hennes ser altså på Markus med antikke litterære konvensjoner. Bond, *Biography of Jesus*.

Hvis det virkelig er to forskjellige paradigmer, historisk-kritikk og narrativ-kritikk, må det bety, i tråd med Kuhns forståelse, at det ikke er mulig å hente innsikt på tvers av de to. Jeg håper ikke det nødvendigvis er tilfellet. Jeg er først og fremst ute etter å forstå teksten. Det er målet mitt. Så å hente innsikt på tvers av innfallsvinkler blir viktig. Hvis innsikt fra historisk-kritisk forskning kan gi meg innsikt om betydningen av teksten, kommer jeg til å anvende den. Det kan være alt fra informasjon om historiske forhold, innsikt i forfatters eller publikums idéverden. Jeg sier som Engberg-Pedersen, når han forsvarer sin metode i arbeidet med Johannesevangeliet, og bruken av tekster fra stoisk filosofi for å opplyse om meningen av evangeliet som en helhetlig tekst:

This approach is focused on the text itself and proposes to employ *whatever* contextual material may be seen to *work* in order to elucidate its meaning. Such an approach draws on contextual material for a purpose what we may understand as being exclusively *heuristic*. It aims to find as much coherent sense as possible in the text that is studied. When one speaks here of looking for what “works”, one is making the point that the criterion of verification for the use of any kind of contextual material lies in the text itself and the act of reading it. To the extent that the text comes out as being coherent and making some striking point, one may say that the text has been illuminated through the reading itself and its use of that material have been verified in the same process. Then this particular use of contextual material has also been shown to “work”.¹²

Jeg er ute etter å forstå, og kontekstuell innsikt bruker jeg med den tanke at koherente konklusjoner som tar data fra både teksten selv, og den historiske situasjon, bekrefter seg i deres forklaringskraft. Spørsmålet som melder seg da, hvis jeg jobber på samme måte som Engberg-Pedersen skisserer, er om jeg virkelig jobber narrativ-kritisk eller ikke.

Selv om det påstås at det er mulig å jobbe strengt «i teksten»¹³, er min overbevisning som har kommet frem fra arbeidet med 10,35-40 at en metode som utelukker den ytre verdens påvirkning på forståelse og fortolkning av fortellingen ikke tilstrekkelig forklarer spenninger i teksten, eller svarer på de spørsmålene som dukker opp i møte med teksten. Et eksempel på dette er metaforutsagnene til Jesus i 10,38-39, som jeg behandler i kapitlene 4 og 5. Moderne litterær og filosofisk metafor-teori utelukker idéen om meningsskaping av et metaforutsagn hvor et publikums forutsetninger ikke er med. Betydningen av en metafor bestemmes i møte med et publikum. Et annet eksempel er hvordan plottet og diskursen i Markusevangeliet ikke

¹² Engberg-Pedersen, *John and Philosophy*, 22.

¹³ “In literary criticism, in contrast, regards the text as a mirror; the critic determines to look at the text, not through it, and whatever insight is obtained will be found in the encounter of the reader with the text itself.” Powell, *What is narrative criticism?*, 8.

forholder seg alene til tekstens «indre verden», men referer til og spiller på publikums opplevde verden.

Målet mitt er ikke å kun gjøre en narrativ-kritisk analyse. Mer enn det, søker jeg å forstå teksten. Derfor anvender jeg narrativ-kritikk, fordi det er et nyttig verktøy. Men jeg har mine problemer med en metode som kun jobber «i teksten». Jeg anser ikke narrativet for å være ahistorisk, fordi teksten den kommer fra er historisk situert. Dette kommer jeg enda mer inn på i delkapittel 1.3.3.

1.3.3 Hermeneutisk problem

Forsknings spørsmål 3: Hvordan informerer hypoteser om det historiske publikum vår forståelse av 10,35-40?

I arbeidet med denne avhandlingen har to hermeneutiske problemer opptatt meg. Den ene handler om hvorvidt vi kan snakke om mening «i» teksten. Har teksten en stemme, og en betydning som jeg som mottager bare trenger å lytte til, og den vil stå klart frem? Eller er det sånn at meningen kun oppstår i møte med leser? Hvis mening oppstår i møte med en leser, i hvilken grad er leserens del i samhandlingen ansvarlig for mening, og hvor mye styrer teksten?

I forlengelse av dette kommer det andre problemet: Ligger meningen «bak», «i» eller «foran» teksten? I historisk-kritisk arbeid har man for eksempel vært ute etter forfatterens hensikt, altså sett etter mening bak. I narrativ-kritikk har man gjort et skarpt skille mellom «author» og «narrator». Forfatteren sin stemme er ikke i teksten, de har konstruert en «forteller» som er den som formidler mening. Meningen er å finne i strukturene, oppbygningen og innholdet i teksten selv. I «reader-respons» har man sett på hvordan mening skapes for publikum i møte med fortellingen. Det er der meningen oppstår, når publikum møter tekst.

Påstander om at en tekst kan bestemme meningen, er Dale B. Martin uenig i. Mening skapes kun av leseren i fortolkningsprosessen. Inspirert av litteratur-teorist Stanley Fish skriver Martin i “*Pedagogy of the Bible*”: “Texts are not just containers that hold meaning. The meaning of a text is a result of the interpretive process itself, which is not possible apart from the activities of human interpreters.”¹⁴ En tekst kan ikke styre hvordan den blir lest, meningen blir styrt av konteksten den settes i. Det betyr ikke at en tekst kan tolkes på en hvilken som helst måte, Martin poengterer at fortolkningsfelleskap setter grenser for meningen en leser opplever, om det er gjennom språk eller kulturen generelt.¹⁵ Bibelforskere reagerer på idéer om at en tekst

¹⁴ Dale B. Martin, *Pedagogy of the Bible* (Louisville, Kentucky: John Knox Press, 2008), 30.

¹⁵ Martin, 29–38.

ikke kan styre en fortolkning. Engberg-Pedersen skriver: «On the issue of the text's own meaning it seems an incontrovertible fact that any text provides some degree of resistance to interpretation. Not all interpretations will work, just because they run up against features of the text itself (as understood by anyone who reads it) that will not allow them.»¹⁶

Hvorvidt mening finnes bak, i eller foran teksten, er en pågående og stor debatt. Jeg har ingen ambisjon om å løse det eller slå i bordet med min forståelse som den ene rette, men jeg vil uansett kort presentere en kritikk og min posisjon.

Min kritikk av en hermeneutikk i tråd med Fish, er at man (etter min oppfatning) ikke forstår teksten som en del av den historiske virkelighet leseren befinner seg i. Jeg forstår det slik at hverken tekst eller leser står utenfor historien. Min posisjon ligger nær til Hans Georg Gadamer, når han kritiserer hermeneutikere og historikere for å forstå seg selv som objektive og utenfor historien i sin undersøkelse av den.¹⁷ På samme måte vil jeg peke på at en hermeneutikk som forstår all mening til å være skapt av leseren, ikke forstår teksten som en del av historien, og derfor en del av de strukturene (som språk) som setter en begrensning på tolkning. I tråd med Gadamer fremholder jeg at forståelse kommer av at fordommer utfordres og endres i møte med teksten. Mening oppstår i samhandling mellom tekst og leser.

På bakgrunn av dette, leter jeg primært etter mening i teksten selv. Det historiske publikum, og deres mottagelse av teksten, vil også være naturlig å innlemme i undersøkelsen for å si noe om betydningen i teksten. Å skulle sette et skarpt skille mellom de tre innfallsvinklene «bak», «i» og «foran» teksten, fungerer altså dårlig,¹⁸ men jeg opererer primært i felt nummer to: jeg ser på hvilken mening som er «i» teksten.

Når det er hensiktsmessig, ser jeg på hva det historiske publikums forutsetninger og bakgrunn vil bety for fortolkningen. Jeg kommer ikke til å presentere et bilde av publikum, som kommentarlitteratur ofte inkluderer i introduksjonskapitlene, men tar «problemet» når det melder seg.

¹⁶ Engberg-Pedersen, *John and Philosophy*, 27.

¹⁷ “In fact history does not belong to us; we belong to it. Long before we understand ourselves through the process of self-examination, we understand ourselves in a self-evident way in the family, society, and state in which we live. The focus of subjectivity is a distorting mirror. The self-awareness of the individual is only a flickering in the closed circuits of historical life. That is why the prejudices of the individual, far more than his judgments, constitute the historical reality of his being.” Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, Kindle., Bloomsbury Revelations (London, UK: Bloomsbury Publishing., 1975), 289.

¹⁸ “...these three are ideal types that rarely, if ever, appear in such pure forms. Nevertheless, this typology continues to have utility, because our methods align themselves more with one category than another.” Joel B Green, *Methods for Luke*, *Methods in Biblical Interpretation* (New York: Cambridge University Press, 2010), 81.

1.4 Mark 10,35-40 - En tekst om Jesusetterfølgelse

1.4.1 Disippeltekst?

Behandlingen min av 10,35-40 er sentrert rundt spørsmål om Jesusetterfølgelse.

Problemstillingen gjør det klart. Mer enn å bare være de hermeneutiske brillene jeg leser teksten med, eller at det er spørsmålet jeg interesserer meg for og derfor prøver å finne svar på, vil jeg argumentere for at dette er en tekst som handler om etterfølgelse av Jesus.

Etterfølgelse er tematikken som gjør seg gjeldene, og spørsmål knyttet til dette tvinges frem av teksten selv.

Hvordan styrer i så fall teksten hvordan vi skal fortolke og forstå den? Jeg vil si det er to deler som avslører hensikten og betydningen med tekstavsnittet: Sjanger og fortellerens bruk av virkemidler.

De følgende delkapitlene er alle deler av dette argumentet, at det er en tekst som primært sier noe om disippelskap. Jeg bruker begreper og metode fra «Narrative-criticism» for å vise grepene gjort for å formidle om Jesusetterfølgelse og at det handler om disippelskap.¹⁹ Vi ser på nærkontekst og setting, og så synsvinkel. Men først tar vi for oss sjangeren til evangeliet, og karakteriseringen som inngår i sjangervalget.

1.4.2 Sjanger og karakterisering: «Bios»

Selv om det har vært (så nært man kommer) en konsensus i NT-forskning om at Markusevangeliet er «bios» de siste tiårene, har det ikke nødvendigvis påvirket fortolkningen av evangeliet.²⁰ Identifiseringen av sjangeren har vært et mål i seg selv, og ikke et middel for å videre forstå evangeliet, og det ønsker Helen Bond å ta et oppgjør med. I *The first biography of Jesus* ser Bond nettopp på hvordan evangeliet er innenfor sjangeren «bios.» Det er mange viktige innsikter å hente fra hennes forskning, men særlig en som er relevant for vår diskusjon nå: «Bios» som emuleringslitteratur. Men først vil jeg kort adressere uenighet om sjangerbestemmelsen.

Det er uenighet om hvorvidt evangeliene er best å forstå som antikke biografier. Adela Yarbro Collins kritiserer idéen, og peker på at det heller er en «historisk monografi».²¹ Her er Joel

¹⁹ At 10,35-40 handler om disippelskap utelukker ikke at vi kan lese denne teksten for å si noe om betydning av andre temaer. Jesus sier noe om sin død, som jeg behandler innstendig i kapittel 4. Men det inngår i en disippelskaps-diskurs, og å isolere det fra konteksten tror jeg i beste fall gir et forvrengt bilde av tolkningen.

²⁰ Bond, *Biography of Jesus*, 35.

²¹ Wes Olmstead, «The Genre of the Gospel», i *The State of New Testament Studies, a Survey of Recent Research*, red. Scot McKnight og Nijay K. Gupta (Grand Rapids, MI; Baker Academic, 2019), 109.

Marcus enig, og vil heller tenke at evangeliet er påvirket av bibel-historisk litteratur.²² Selv lander jeg på at Markusevangeliet er påvirket av verk som gjengir historie, og særlig bibelsk litteratur, men at evangeliet lander innenfor grensene av hva en «bios» er.²³

Et viktig aspekt ved antikke bios er at de er emuleringslitteratur. Biografiene fremstiller moralske forbilder for sine lesere og lyttere, og hensikten med verket er å inspirere og påvirke til etterlignelse av disse. «...two features of ancient biographical writing stand out clearly: first, a concern to commemorate a great life, and second, a moralistic desire to learn from it.»²⁴ Særlig en persons død står sentralt, som jo Markus-evangeliet fokuserer på, en tredjedel av evangeliet er satt til uken Jesus dør. Det er en av de viktigste måtene de er forbilder på, hvordan de møter sin død.²⁵

Vi ser mottagelsen av evangeliene i de første århundrene nettopp som det: emuleringslitteratur. Justin Martyr skriver: «And on the day called Sunday, all who live in cities or in the country gather together to one place, and the memoirs of the apostles (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, som refererer til evangeliene og brevlitteraturen) or the writings of the prophets are read, as long as time permits; then, when the reader has ceased, the president verbally instructs, and exhorts to the imitation (μιμήσεως ποιῆται) of these good things»²⁶

«Bios»-sjangeren innebærer en karakterisering av hovedpersonen, hvor han fremstår som det eneste forbildet man skal identifisere seg med. Bond argumenterer for at publikum som mottar Markusevangeliet kun skal identifisere seg med Jesus. Dette er til tross for at disiplene har forbilledlige karakteristikk, særlig i starten av evangeliet: De forlater villig sin tilværelse som fiskere; De sendes ut på et vellykket oppdrag. Men så endrer det seg. De misforstår, gjør feil, flykter fra fare og i fortellingens tid får de ikke gjenoppreisning, så de ender opp med å bli fremstilt i et uheldig lys. I karakteriseringen av disiplene er de ikke konsekvente. Selv om vi gjerne skulle hatt et koherent bilde av disiplene, forslår Bond at vi ikke ser det nettopp for å

²² Joel Marcus, *Mark 1-8*, Anchor Bible 27 (New York: Doubleday, 2000), 65.

²³ Jeg er overbevist av Richard Burridges konklusjon av evangeliene som «bios»: «The strength of Burridge's approach was to show that in order to be classified as bioi the gospels do not have to cohere in every respect with a chosen biography (or even a group of biographies); all they need is to be broadly within the range of acceptable variables.» Bond, *Biography of Jesus*, 32.

²⁴ Bond, 45.

²⁵ «Clearly the manner in which one approached death was more important than the form that the death took; as Valerie Hope puts it, «how you died mattered more than what killed you.» Bond, 62.

²⁶ Justin Martyr, *Apologia I* 1.67

forsterke karakteriseringen av Jesus: Han er hovedpersonen. Han er konsekvent, i kontrast til disiplene. Publikum er ikke ment å se til etterfølgerne som eksempler på disippelskap.²⁷

Dette skaper et potensielt problem for min innfallsvinkel. Ordene fra Jesus er ikke bare ment for karakterene i fortellingen, men også ord direkte til publikum, i det de identifiserer seg med disiplene. Hvis publikum ikke er ment å identifisere seg med disiplene, må det bety at Jesus ikke formidler også til det lyttende publikum.

Mitt forslag er å snakke om to forskjellige typer identifikasjon, en moral-identifikasjon og en tilhørighets-identifikasjon. Publikum er ment å la Jesus stå som moralsk eksempel, og emuleringsmotiv, mens disiplene fungerer som stand-in for hvordan publikum skal forstå seg i relasjon til Jesus.

På en gang skjer da to identifikasjoner: Først, publikum identifiserer seg med disiplene. Disiplene følger Jesus, lytter til hans lære og er rundt ham. Slik oppfatter også publikum seg selv, og på den måten identifiserer de seg med disiplene. Derneft, publikum identifiserer seg med Jesus. Han fremstår som forbilde, og å emulere han er hensikten med verket, og målet for publikum. Disse to identifikasjonene forenes i dette: Innad i historien, kalles disiplene til å følge Jesus. Deres kall til etterfølgelse forsterker da bare den andre identifikasjonen. I publikums tilhørighets-identifikasjon med disiplene skal de etterfølge Jesus, og i deres moral-identifikasjon skal de etterligne Jesus.

Gjennom sjangeren og karakteriseringen av Jesus og andre karakterer, kommer det frem at Jesus er den man skal etterligne, så utfra dette kan vi si at Markusevangeliets helhetlige formidling blant annet handler om disippelskap og Jesusetterfølgelse.

1.4.3 Setting og nærkontekst: Herrens Vei

Settingen for episoden peker oss i retningen at dette er en tekst som handler om disippelskap og etterfølgelse: Jesus og disiplene befinner seg «på veien» (ἐν τῇ ὁδῷ). Mark 10,35-40 inngår i en lengre episode, som strekker seg fra 10,32-45. Det er det settingen og nærkonteksten som informerer innholdet i episoden.

På en side kan vi se for oss en støvete landevei som strekker seg lengre enn øyet kan se, mot Jerusalem. Det er en geografisk setting. Det er også to andre aspekter ved settingen. Det er et disippelskaps-motiv og en intertekstuell og teologisk betydning, begge innbakt i Markusevangeliets bruk av «veien.» Særlig den første peker i retning av at 10,35-40 er en

²⁷ Bond, *Biography of Jesus*, 189–99.

tekst om Jesusetterfølgelse, men hvordan settingen er intertekstuell og teologisk informert er også viktig. Vi begynner med disippelskaps-motivet.

Disiplene følger Jesus på veien. 10,32 minner oss som lesere igjen om dette motivet og settingen. «De gikk opp på veien til Jerusalem, og Jesus ledet an.» (10,32) Etterfølgelse er ikke kun imitasjon i Markusevangeliet.²⁸ Selv om Kristusetterfølger («Follower of Christ») kanskje oppfattes synonymt med «kristen» eller «disippel» favner det ikke alt av hva etterfølgelse er i Markusevangeliet. Det har en bevegelses-betydning også. Det er å følge Jesus på veien han går. Jesus forflytter seg, og med mål og måte går disiplene etter ham. Det er ikke utelukkende forflytning, eller utelukkende imitasjon: Det er begge deler.

Når Jesus samler sine disipler, kommer dette motivet klart frem. «Kom etter meg» (δεῦτε ὀπίσω μου) 1,17, «Følg meg!» (ἀκολούθει μοι) 2,14. Heller enn at ett ord går igjen,²⁹ ser vi at et bilde tegnes: Jesus går foran disiplene, og de følger etter ham. I bakhodet vårt er altså dette bildet av Jesus foran og disiplene bak, når Jesus begynner å fortelle for tredje gang om sin død og oppstandelse (10,32-34). I forlengelse av uttalelsen til Jesus, kommer Jakob og Johannes med sin forespørsel.

Hver uttalelse fra Jesus om sin død og oppstandelse, er knyttet sammen av referansen til «veien.» Seksjonen 8,22-10,52 er «vei-seksjonen.» Seksjonen handler om disippelskap.³⁰ «Because the «way of God» is a metaphor for following Jesus in the service of the rule of God, it becomes the setting where Jesus instructs his disciples on the expectations and the cost of following»³¹ Settingen styrer vår fortolkning til å måtte handle om disippelskap og etterfølgelse.

Den teologiske og intertekstuelle bakgrunnen for motivet peker i samme retning. I starten av evangeliet, er «veien» viktig. «Hos profeten Jesaja står det skrevet: Se, jeg sender min budbærer foran deg, han skal rydde veien (τὴν ὁδὸν σου) for deg. En røst roper i ødemarken: «Rydd Herrens vei (τὴν ὁδὸν κυρίου), gjør hans stier rette!» (1,2–3)

²⁸ Denne innsikten er hentet fra Best, *Disciples and Discipleship: Studies in the Gospel According to Mark*, 5. "We however speak casually of the 'followers' of Jesus and the thought of motion never enters unto our heads, because we think of it in terms of imitation., For Mark the meaning is wider as we shall see."

²⁹ Selv om «ἀκολουθέω» brukes mye, er det en begrensning om vi gjør det til et ordstudium, fordi det er såpass mange forskjellige måter motivet av Jesus som foran disiplene på veien tegnes språklig.

³⁰ Best går gjennom hvordan alle episodene i 8,22-10,52 handler om disippelskap. Noen eksempler: I transfigurasjonen sier Guds stemme: «Hør ham!». I den følgende eksorsismen gir Jesus instruksjoner til disiplene: «Dette slaget kan bare vinnes ved bønn og faste.» Undervisning om ekteskap mener Best er instruksjoner om rett samlivsetikk for den tidlige kirken. Best, *Disciples and Discipleship: Studies in the Gospel According to Mark*, 1–16.

³¹ Rhoades, Dewey, og Michie, *Mark as Story*, 68.

Det er en interessant kristologisk formidling som skjer. Døperen Johannes står frem som budbæreren, og forbereder en vei. Johannes blir røsten som står i ødemarken og roper. Det som er påfallende er at det er ikke Herren Gud som kommer, det er ikke ham som Johannes forbereder for, men det er Jesus som står frem.³² «Herrens vei» blir Jesu vei. Det er en uvisshet i identitet, hvem kommer? Jesus eller Herren Gud? Relasjonen mellom de to personene er uklart fra starten av. Det er likt Richard Hays' innsikt, i sin studie av intertekstuell bruk av GT i Markus: Jesu nærvær er Guds nærvær.³³ Jesus står frem som Gud, og Herrens vei er Jesu vei.

«Herrens vei» er et motiv fra Jesaja. Herrens vei, og veien opp til Jerusalem, er et motiv som først handler om fest-reisen til den hellige byen. Det kombineres i Deutero-Jesaja med en forventning om en hellig krig, Guds gjenerobring av det hellige landet, og innfrielsen av løftene en gang gitt.³⁴ Jesus fremstilles som denne gjenerobringen, poengterer Joel Marcus om 10,32-34. De går opp til Jerusalem, på veien.

Her følger et lengre sitat, verdt å sitere i sin helhet, om hvordan Herrens vei endrer betydning i Markusevangeliet.

An ironic twist, however, has inverted the normal way of painting the Deutero-Isaian picture of victorious holy war. Jesus announces to his companions that he is going up to Jerusalem not in order to triumph over his enemies in a conventional way but in order to be killed by them. Nothing could be more antithetical to conventional notions of victory than Jesus' long prophecy of his own betrayal, condemnation, mockery physical abuse and execution. Yet, it must be forcefully added, this prophecy is not a *denial* of the Deutero-Isaian hope for a holy war victory; it is, rather, a radical, cross-centered *adaptation* of it.³⁵

Seksjonen 8,22-10,52, som hele foregår på denne «veien», handler om disiplenes etterligging av denne annerledesveien, og etterfølgelse på denne annerledesveien. De skal ta opp hans kors, (8,34) følge i hans fotspor (10,32) og de skal dø som han dør (10,38-39).³⁶ Settingen «Veien» formidler at det er disippelskap som er tematisert, og hvordan «veien» brukes og

³² Dette er videre forsterket av endringen av sitatet fra Jes 40,3 som har i LXX «Rydd Herrens vei i ørkenen, jevn ut en vei i ødemarken for vår Gud!», mens «for vår Gud» er byttet ut med «gjør hans stier rette.» Det er altså en modifikasjon som skaper større tvetydighet. Joel Marcus, *The Way of the Lord - Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992), 38.

³³ Richard B Hays, *Echoes of scripture in the Gospels* (Waco, Tex: Baylor University Press, 2016), 69.

³⁴ Marcus, *The Way of the Lord*, 36.

³⁵ Marcus, 36. Uthevinger er tekstens egen

³⁶ Marcus, 46.

rekonseptualiseres i Markusevangeliet er med på å bestemme hva rett etterfølgelse av Jesus faktisk innebærer.

1.4.4 Synsvinkel: Identifisering med disiplene

Synsvinkelen i episoden gir oss enda et tegn på at vi skal lese dette som en disippeltekst. På overflaten presenteres et problem, for det kan virke som det er en samtale mellom kun Jesus og Sebedeussønnene, som vi som publikum bare har tilgang til. Fortelleren gir oss innblikk i en privat samtale, så hvorfor skal vi forstå utvekslingen som å være noe mer enn en samtale mellom aktører i fortellingen? På to måter inviterer synsvinkelen i teksten til at publikum skal forstå seg som adressert.

Først handler det om hvem Jesus adresserer, og hvordan fortelleren formidler dette i narrativet. Det tiltenkte publikum, sannsynligvis primært Jesusetterfølgere,³⁷ vil forstå ordene ikke bare til å handle om Sebedeussønnene, men også om seg selv. Når Jesus henvender seg, er det to grupper publikum er ment å identifisere seg med. Den første er folkemengdene, og den andre er disiplene. Når Jesus underviser er det til to grupper, offentlig til folkemengdene og privat til disiplene. Han har også offentlige taler til sine motstandere, men det er vanskelig å se for seg at vi som lesere skal forstå oss blant fariseerne og skriftlærde.

Formidlingen til Jesus er ment for mottagerne av evangeliet til også å bli forstått som adressert til dem. Det første som peker i denne retning er at fortelleren har inkludert undervisningen i fortellingen. Jesus er en lærer, og han formidler om hva Guds rike er og hvordan etterfølgelse av ham skal se ut. Han formidler seksualmoral og beretter om skjebnen til de som følger ham. Når denne undervisningen er ivaretatt i fortellingen, er det fordi den er ment til å formidle, ikke bare til publikumet i fortellingen, men publikumet som mottar fortellingen. Mottagerne av evangeliet får høre både den offentlige undervisningen, og vil da forstå seg selv som en del av folkemengdene. Det er ikke den eneste gruppen de er ment å identifisere seg med, for det gis også tilgang til den private undervisningen til disiplene. Publikum er den trettende mann i disippelflokken.³⁸

Den andre måten synsvinkelen inviterer til en forståelse av at Jesu ord ikke er eksklusivt til Sebedeussønnene, er nærheten. Gérard Genette har utarbeidet en modell for synsvinkel som

³⁷ Marcus, *Mark 1-8*, 29.

³⁸ En mulig innvending er at disiplene er i en særstilling, de mottar jo undervisning vi som lesere ikke får tilgang til. For eksempel når han forklarer lignelsene, «Men når han var alene med disiplene, forklarte han alt for dem.» (4,34b) En kort tilbakevisning av dette, er jo at det er masse offentlig undervisning vi heller ikke har tilgang til. For eksempel: «Da sabbaten kom, begynte han å undervise i synagogen. Mange som hørte ham, var slått av undring og sa: «Hvor har han dette fra? Hva er det for en visdom han har fått?» (6,2)

behandler avstand («distance») som en del av atmosfæren («mood») i en tekst.³⁹ Når fortelleren «zoomer ut», viser det større bildet og bruker oppsummerende språk, er det stor distanse mellom fortelling og publikum. Når vi derimot som lesere får tilgang til private samtaler, får innsikt i det indre livet til karakterene eller det er mye direkte tale, og lite innblanding av fortellerens stemme i fortellingen, er det liten distanse mellom fortellingen og publikum.

10,35-40 tar oss, på flere måter, inn nær til handlingen i teksten. Som lesere er avstanden mellom oss og aktørene liten. Hele episoden, fra 10,32-45, har minimalt med innblanding fra fortelleren. Fortelleren setter settingen i 10,32, og så bortsett fra minimale henvisninger til foranledning for delene av episoden (10,35&40) og beretning om hvem som taler, er vi overlatt til Jesu taler og utvekslingen mellom han og disiplene. Heller enn å være en oppsummering, som innebærer avstand, er vi vitne til en samtale, som innebærer nærhet.

Den direkte talen tar også oss som publikum nært. Når Jesus ellers i evangeliet, henvender seg med direkte tale, kommer det tydelig frem at det ikke bare er til disiplene eller folkemengdene.⁴⁰ Den direkte talen i 10,35-40 er ganske klart til Sebedeussønnene, men den inngår i en episode som avsluttes i en uttalelse med direkte tale, som henvender seg utover til alle disiplene, og til alt lyttende publikum: «Den som vil bli stor blant dere, skal være tjeneren deres, og den som vil være først blant dere, skal være alles slave. For heller ikke Menneskesønnen er kommet for å la seg tjene, men for selv å tjene og gi sitt liv som løsepenge for mange.» (10,43-45)

Synsvinkelen i 10,35-40 bringer oss som publikum nær. Det er på en og samme tid et budskap til Jakob og Johannes, og til det lyttende publikum. Jesus og to av disiplene snakker om deres skjebne, men det er ikke utelukkende om dem – ikke når et publikum av Jesusetterfølgere også hører forespørselen, responsen og tilslutt avvisningen, før Jesus gir et bud til hele disippelflokken «Den som vil bli stor blant dere...»

1.5 Konklusjon

Jeg vil finne svaret på problemstillingen: Hvilke grenser og idealer settes for Jesusetterfølgelsen, ifølge Mark 10,35-40? Det er tre forskningsspørsmål som hjelper meg i

³⁹ Her følger jeg Stephen H. Smiths bruk av denne teorien på Markusevangeliet. Smith, *A Lion with Wings*, 173–85.

⁴⁰ Smith, 184. Flere ganger, og særlig i den apokalyptiske talen i 13,5-37, brukes den direkte talen, i andre person flertall, til å adressere både karakterene i fortellingsverdenen og publikummet. Det forsterkes av fortellerens innskudd i 13,14 “forstå det, den som leser!” og Jesu ord: «Det jeg sier til dere, sier jeg til alle: Våk!» (13,37)

undersøkelsen: 1. Hva formidles gjennom de litterære virkemidlene av fortelleren?
2. Hvordan utdyper narrativet i Markus som helhet vår forståelse av 10,35-40? 3. Hvordan informerer hypoteser om det historiske publikum vår forståelse av 10,35-40?

Disse tre bygger alle på forskjellige forutsetninger, og metodiske hensyn. Først behandler jeg narrativ-kritikk som metode. Det melder seg noen problemer knyttet til hermeneutikk, og jeg behandler spørsmål om hvorvidt det er meningen i, bak, eller foran teksten. Jeg lander på at mening er styrt av teksten, men også noe som oppstår i møte med leser. Nettopp fordi hverken leser eller tekst er utenfor historien, kan jeg ikke utelukke historiske hensyn i utforskningen av bibelteksten. Jeg behandlet også hvorvidt det er rett å behandle Markusevangeliet som en enhetlig tekst, og lander på at ingenting peker imot det, derimot peker oppbygning og sjanger i retning av det er rett å lese det som en sammenhengende fortelling.

Ved å se på sjanger, setting og synsvinkel håper jeg å ha vist at teksten selv fremmer spørsmål om disippelskap, eller Jesusetterfølgelse som er et mer tekstnært begrep å bruke. Jeg vil nå begynne på den faktiske analysen av 10,35-40. Avhandlingen er strukturert kronologisk etter versene, og tematikken som melder seg i de forskjellige versene. Kapittel 2 tar for seg 10,35-37, kapittel 3: 10,38a, kapittel 4: 10,38b, kapittel 5: 10,39 og kapittel 6: 10,40. Kapittel 7 er konklusjonen hvor jeg oppsummerer funnene og gir et samlet svar på spørsmålet: «Hva er grensene og idealene for Jesusetterfølgelsen, ifølge Mark 10,35-40?»

2 Forespørselen- 10,35-37

Jakob og Johannes, Sebedeussønnene, kom til ham og sa: «Lærer, det er noe vi vil be deg gjøre for oss.» «Hva vil dere jeg skal gjøre for dere?» spurte han. De svarte: «La oss få sitte med deg i din herlighet, en på din høyre og en på din venstre side.»

2.1 Introduksjon

Teksten vår starter med en forespørsel fra Jakob og Johannes. To ganger har vi som lesere beveget oss nærmere og nærmere Jesus. Først beskrives Jesus, disiplene og de som følger ham på veien til Jerusalem. Så tar Jesus disiplene til side for å fortelle om sin død. (10,32) Den andre bevegelsen er når vi flytter oss fra gruppen på tolv til å få formidlet utvekslingen mellom kun to av disiplene og Jesus. Som lesere får vi et privilegert innblikk i en samtale mellom Jesus og to av hans disipler. Fortelleren gjør grep så vi er nær til handlingen. Synsvinkelen er innenfra disippelflokken.

«Det er noe vi vil be deg gjøre for oss». Innholdet er ikke bestemt, de ønsker bekreftelsen før innholdet i forespørselen gjøres klar. Før Jesus innfrir vil han høre hva deres ønske er. Jesus vil ikke gi en garanti for at det de ber om skal de få. Han spør «Hva vil dere at jeg skal gjøre for dere?» (τί θέλετέ με ποιήσω ὑμῖν) (10,36) Senere i neste episode, stiller Jesus samme spørsmål til den blinde Bartimeus: «Hva vil du jeg skal gjøre for deg?» (τί σοι θέλεις ποιήσω) (10,51) Til forskjell innfrir Jesus i neste episode ønske fra Bartimeus. Synet skal han få igjen, men brødrene kan ikke garanteres plassene på høyre og venstre side av Jesus. Jesu imøtekommelse av forespørselen til Bartelomeus kan forståes som en implisitt kritikk av Sebedussønnene.⁴¹ Spørsmålet til Sebedeussønnene avgrensner deres opprinnelige henvendelse, han vil ikke innfri hva enn de spør om. På sin egen måte er spørsmålet også avgrenset når det stilles til Bartimeus: det er innlysende at han ønsker synet igjen.⁴²

Det er på «veien» at Johannes og Jakob kommer med forespørselen. De håper det er en vei som leder til Jesus i hans herlighet, med dem på høyre og venstre side av ham. Det vi derimot ser, er at Jesus har noe annet for øye: en annerledes vei. Hva er grensene og idealene Jesus har

⁴¹ «But Bartimaeus asks for sight, not power, which some have taken to be an implicit critique of the disciples' obtuseness to the kingdom of God.» Dru Johnson, *Biblical Knowing: A Scriptural Epistemology of Error* (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2013), 101.

⁴² Marcus, *Mark 8-16*, 764. Forespørselen er egentlig i så måte unødvendig, men en bestanddel i helbredelsesberetninger. Se Gerd Theissen, «The miracle stories of the early Christian tradition», *Studies of the New Testament and its world* (Edinburgh: Clark, 1983), 53–55.

tegnert opp for disiplene, hvordan skal Jesusetterfølgelsen se ut når det kommer til æresplasser og status?

Vi skal i dette kapittelet undersøke forespørselen. Først ser vi på hva forespørselen betyr: hva det er Jakob og Johannes ber om. Deretter går vi inn i karakteriseringen av Sebedeussønnene og Jesus, som er relevant for svaret på spørsmålet som følger, om hvorfor brødrene kommer med forespørselen. Videre undersøker vi Jesu undervisning om status som danner en foranledning for forespørselen. Alt dette lander i en diskusjon om grenser og idealer for Jesusetterfølgelsen.

2.2 Æresplasser i tronsalen

Hva ber Sebedeussønnene om når ber om å få sitte på høyre og venstre side av Jesus i hans herlighet? Det vi kan si med full sikkerhet, er at de spør om utpregede, viktige posisjoner. Med «honor-shame codes» blir stilling og status i forhold til andre viktig. Å gå utover sin rette plass vil medføre en reaksjon.⁴³ Dette gir mening når vi får beskrevet de øvrige disiplenes sinne i 10,41: «Da de ti andre hørte dette, ble de sinte på Jakob og Johannes.» Det sammenfaller med en generell statussøken hos disiplene, for de andre disiplene reagerer når to prøver å få forrang.

Hva rent konkret er det de ser for seg, når de spør om disse æresplassene? Det er ett bilde som gir særlig mening, når det kommer til forventningen brødrene sitter med. Det motivet er tronsalen. Hvis det var snakk om æresplasser i en bankett, rundt et bord under et måltid, ville språket heller vært om å lene seg tilbake eller ligge til bords.⁴⁴ Plassering i nærheten av betydelige personer var en viktig sosial dynamikk i kulturen Markusevangeliet er satt i.

Ideen om to på hver side av en konge, hvor det er æresplassene, er et bilde som deles av både antikke og moderne forestillinger. Vi har i dag uttrykk som «han var hans høyre hånd», som beskriver en medhjelper til en leder som står dem nær og har en fremhevet posisjon. Uten å gjøre en større etymologisk undersøkelse, kan vi anta at det kommer av gamle forestillinger om makt, og særlig kongemakt. Vi ser det samme bilde i blant annet Josefus' *Antiquitates Judaicae*, hvor Saul har sin sønn Jonathan på høyre side og sin hærfører Abener på sin

⁴³ Halvor Moxnes, *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*, Overtures to Biblical Theology (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 135.

⁴⁴ R. T. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids, MI; W.B. Eerdmans, 2002), 415.

venstre.⁴⁵ Jesus selv, i rettsaken mot ham, bruker uttrykket om «høyre hånd»: «Jeg er det. Og dere skal se Menneskesønnen sitte ved Kraftens høyre hånd og komme med himmelens skyer (14:62).

Særlig to tekster er nok med på å danne en forventninger for publikum når det kommer til tronsalmotivet. Det er Salme 110 og Daniel 7, som begge er viktige referanser ellers i Markusevangeliet, og Daniel 7, særlig i Mark 10,35-45.⁴⁶ Disse tekstene har begge flere sittende på troner. Daniel 7 gir særlig ekko også når Sebedeussønnene snakker om «i din herlighet», og Jesu tittel på seg selv, «menneskesønnen». Det er troner til en guddommelig karakter, med plasser også til mennesker som får del i herligheten.⁴⁷ Vi kan ikke si noe om hvorvidt Jakob og Johannes har disse tekstene i minne når de spør Jesus om å få sitte ved Jesu trone, men for publikum vil disse tekstene danne en bakgrunn.

En annen pekepinn i retning av forespørselens sammenheng med kongemakt, er hvordan Jesus i den følgende undervisning i 10,41-45 anvender kongemakt som eksempel. «Jesus takes up the idea of royal privilege from the brothers' request and universalises it with regard to the ἔθνη.»⁴⁸ Disiplene kontrasteres med herskerne over folkene.

Sebedeussønnene bruker et lite anvendt ord i sin forespørsel: «Herlighet» (δόξα). Det brukes kun to andre ganger i Markusevangeliet. I 8,38 og 13,26. Begge ganger er det Jesus som snakker om det, og det er i en eskatologisk sammenheng, om at menneskesønnen skal komme i herlighet. I 8,38 er det «i sin fars herlighet» og i 13,26 er det «med stor makt og herlighet.» Begge gangene Jesus snakker om «herlighet» er ikke menneskesønnen i bestittelse av den som sin egen. Forespørselen skiller seg fra de andre utsagnene om herlighet, fori dette utsagnet er herligheten Jesus sin, «τῆ δόξῃ σου.»⁴⁹

At forespørselen om å sitte med Jesus i hans herlighet kommer fra Jakob og Johannes rett etter en uttalelse hvor Jesus snakker om seg selv som menneskesønnen, gir mening. Den eneste gangen tidligere «δόξα» er nevnt i Markus er i 8,38, også der i sammenheng med menneskesønnen. Den andre koblingen er at δόξα kommer frem i forbindelse med en av

⁴⁵ Josephus, *Antiquitates Judaicae*, VI:235

⁴⁶ Se Marcus, *Mark 8-16*, 753. for et nyttig diagram med sammenligning mellom tekstene Mark 10,35-45 og Dan 7 m.m.

⁴⁷ Marcus, 752.

⁴⁸ France, *Mark*, 418.

⁴⁹ John Muddiman, «The Glory of Jesus, Mark 10: 37», i *The Glory of Christ in the New Testament: studies in christology: in memory of George Bradford Caird* (Oxford: Clarendon, 1987), 51.

uttalelsene om Jesu lidelse og død i Jerusalem. Har brødrene et motiv for forespørselen, siden den kommer rett etter den tredje uttalelsen fra Jesus? «Perhaps they still hope, as Peter did in 8:32, that all the talk about rejection and death in Jerusalem is a mistake, and that as Jesus now approaches ‘his’ capital he may yet be coaxed back to take the more sensible way.»⁵⁰ Hva denne herligheten faktisk er, ikke ser Jakob og Johannes ut til å gripe. Tilsynelatende ignorerer de Jesu ord om hans lidelse og død, og heller ser for seg ære og herlighet. Som vi ser, når vi behandler versene 10,38-40, tegner Jesus opp en ganske annen vei til herlighet enn det brødrene nok ser for seg.

Det er påfallende at de først henvender seg til Jesus som «lærer» (διδάσκαλε) og så kommer med en forespørsel knyttet til en forestilling av Jesus som konge. Hvorfor handler ikke forespørselen om at de får være de fremste disiplene, med størst innsikt i Jesu lære, når de kaller Jesus for lærer? Språket de bruker og forestillingen de kommer med har rojale konnotasjoner fremfor «læremester-disippel»-motiv.

Det er mulig å avskrive problemet, med å si at en naturlig henvendelse for disiplene er å kalle Jesus «lærer», og at den følgende forespørselen ikke har noen sammenheng. Jeg tror derimot det er en kobling. Det er mer nærliggende å se at Jesus som lærer og den myndighet han har i Markusevangeliet, faktisk har rojale konnotasjoner. Vi ser nærmere på denne koblingen straks, når vi ser på karakteriseringen av Jesus.

2.3 *Jesus og Sebedeussønnene som karakterer*

Hvem som kommer med forespørselen, og hvem den er rettet til, er viktige spørsmål å finne svar på. Det er fordi karakterene er viktige for narrativet og betydningen. Karakterene påvirker vår lesning, Er de ondsinnede, er de urimelige, er de ironiske? Det vil være med på å bestemme hvordan vi forstår dem og meningsinnholdet i forespørselen og svaret. Det er viktig for plottet og meningsinnholdet hvem det er som spør, og hvem det er som blir spurt. Så hvordan Sebedeussønnene og Jesus er karakterisert, og hvordan det har relevans for vår forståelse av utvekslingen, er viktig å undersøke. for det skjer mer enn kun plottet: to personer spør en person om at han skal gjøre for dem det de ber om, og mer enn meningsinnholdet: forespørselen og den følgende utvekslingen. Det er tre karakterer som vi som publikum har

⁵⁰ France, *Mark*, 416.

fått et bilde av. Det påvirker hvordan vi tolker det de sier. Det er det vi skal se på nå, og jeg avgrenser meg til å se på det som er relevant for vår tekst.⁵¹

2.3.1 Jesus

Når Sebedeussønnene kommer til Jesus med forespørselen, er det med en klar forventning om at Jesus kan innfri deres ønske. Hva er det i karakteriseringen av Jesus som gjør han til mottakeren av forespørselen? Det er på en måte et innlysende spørsmål, fordi han er Jesus. Han er hovedpersonen i Markusevangeliet. Som jeg allerede har skrevet om har sjangeren evangeliet er skrevet i som hensikt å fremheve ham som et forbilde verdt å etterligne. Selvfølgelig kommer brødrene til ham, og ikke til Peter, Herodes eller Pilatus i et forsøk på å få æresplassene.

Når brødrene kommer til Jesus kan de forvente at han innfrir forespørselen. Jesus har vist seg som en med myndighet, og gjennom evangeliet har han også vist seg som en som svarer og hjelper de som kommer til ham. Om forespørselen er om blinde kan få synet igjen (8,22) eller fedre (5,23) og mødre (7,27) med barn som lider under sykdom eller demonbesettelse som ønsker helbredelse eller utfrielse, så innfrir Jesus. Sebedeussønnene vet at de samhandler med en med makt, og en som imøtekommer forespørslene.

Jakob og Johannes henvender seg til Jesus med tittelen «διδάσκαλε», best oversatt med «lærer». Dette er i tråd med karakteriseringen av Jesus generelt i Markusevangeliet, han er en lærer. Det første Jesus gjør i sitt offentlige virke, er å kalle disipler og fra da av er de med ham og rundt ham. De tolv disiplene «... contribute to a portrait of Jesus as an authoritative teacher at the center of a tightly knit group, whose call is instantly obeyed, who knows his disciples intimately, and who inspires devotion.»⁵² Fremstillingen av Jesus i 10,35-45 skiller seg ikke fra evangeliet generelt. Det er i sentralseksjonen, fra 8,22-10,52, at det er mest undervisning til disiplene.⁵³ Jesus er læreren, og temaet som dominerer episoden vi fokuserer er undervisning om disippelskap.

Selv om Markus er det av de synoptiske evangeliene som har minst undervisningsstoff av Jesus, er han proporsjonalt mer omtalt som lærer og beskrevet som undervisende i Markus

⁵¹ Helhetlige behandlinger av karakteriseringen av Jesus i Markus er det ikke mangel på, og jeg henter innsikt fra flere av disse. Se f.eks, Bond, *Biography of Jesus*, 121–66. og 222–52. Evan Hershman, *Jesus as Teacher in the Gospel of Mark: The Function of a Motif*, Library of New Testament Studies (London: Bloomsbury T&T Clark, 2020).

⁵² Bond, *Biography of Jesus*, 202.

⁵³ Marcus, *Mark 8-16*, 589.

enn i Matteus- og Lukasevangeliet.⁵⁴ Selv i det mest actionfylte evangeliet er Jesu rolle som lærer noe vi ikke skal avskrive, siden fortelleren fremhever og vektlegger dette. I møte med problemet om hvorfor vi ikke får stort innblikk i innholdet i Jesu undervisning foreslår Hershmann at «... the gospel of Mark arranges and presents the teachings of Jesus in a way that draws attention not to the teaching themselves but to Jesus himself: his divinely given authority and his ordained suffering as Son of Humanity and Son of God. The teachings of Jesus in Mark ultimately teach about Jesus himself, not about a system of thought external to Jesus as an individual.»⁵⁵ Denne innsikten passer godt med 10,32-45. Selv i disippelundervisning hvor vi får et innblikk i innholdet i Jesu lære, sentrer den til slutt rundt Jesus som eksempel og hans rolle og død, som vi ser i 10,45.

Så til spørsmålet om forholdet mellom Jesus som konge, og Jesus som lærer. Fra første gang Jesus karakteriseres som lærer i 1,21-28, ser vi en kobling. «Så kom de til Kapernaum, og straks, på sabbatsdagen, gikk han inn i synagogen og underviste (ἐδίδασκεν)» (1,21) I denne episoden er hans «ἐξουσία», oversatt til myndighet eller autoritet, to ganger tematisert. Først reagerer folket på hans myndighet i undervisning, og når Jesus så driver ut en ond ånd, kobles ἐξουσία og Jesu lære sammen av folkemengden, når de utbryter: «En ny lære – og med myndighet! Han befaler til og med de urene åndene, og de adlyder ham.» (1,27) . Det er påfallende at Jesu makt over onde ånder kobles med hans lære. ἐξουσία i 1,21-28 er autoriteten til en konge eller hersker, eller kongens autoritet gjennom hans utsending. Som Hershmann skriver «... what the crowd recognizes is that Jesus has the kind of authority that either a ruler or a ruler's envoy might have.»⁵⁶ Når Jesu rolle som lærer handler om hans myndighet og autoritet, og den har en kongelig klangbunn, er det ikke unaturlig at Sebedeussønnene henvender seg til Jesus både som lærer og med en forventning om hans kongemakt.

Videre ser vi nå på Sebedeussønnene, og karakteriseringen av dem i evangeliet frem til vår tekst.

2.3.2 Sebedeussønnene

Jakob og Johannes utgjør sammen med Peter en indre sirkel blant disiplene. Jesus forholder seg til mange grupper. Folkemengdene, de som følger ham, disiplene, de tolv og til slutt: de

⁵⁴ Hershman, *Jesus as Teacher*, 1.

⁵⁵ Hershman, 70.

⁵⁶ Hershman, 88.

tre nærmeste. Jakob, Johannes og Peter utgjør en liten gruppe som får særlig prioritet blant de tolv. De er de tre første disiplene nevnt i utvelgelsen av de tolv, hvor Andreas bror til Peter kommer som nummer fire, selv om han er av de to første navngitte disiplene. De tre får se Jesus forvandlet for øynene deres, skinnende hvit, og hører Guds stemme over Jesus si «Dette er min Sønn, den elskede. Hør ham!» (9,2-8) Senere er det også disse tre som blir med Jesus i Getsemane for å be. (14,33)

Hvorfor disse tre får en utpreget posisjon er ikke forklart. Det kan gjenspeile en historisk realitet, at disse hadde en særplass i disippelflokken, eller tilsvarende i den tidlige kristne bevegelsen, og at de derfor får den plassen de får i evangeliefortellingen. Paulus, i sitt brev til galaterne, referer til Johannes og Peter som en av de tre søylene i kirken. (Gal 2,9)⁵⁷ Selv om også Jakob er nevnt blant de tre søylene, er det Jakob Jesu bror, ikke Johannes' bror som figurerer i omtalen fra Paulus. På bakgrunn av galaterbrevet alene kan vi slå fast at Johannes og Peter hadde en viktig rolle i den tidlig kristne bevegelsen. Det er ytterligere bevist av beretninger fra de andre evangeliene og Apostelgjerningene, samt senere tradisjon som knytter brev i den nytestamentlige kanon til Peter og Johannes. Om ikke beretningene er historisk pålitelige, tar de i alle fall ivare på minnet om Peter og Johannes som utpregede og viktige.⁵⁸

Jakob og Johannes får, som de eneste sammen med Peter, et nytt navn av Jesus. «Disse to kalte han Boanerges som betyr tordensønner.» (3,17) Boanerges er et vanskelig ord å bestemme, for hverken på arameisk eller hebraisk er ordet for torden brukt.⁵⁹ Men vi er gitt en oversettelse av fortelleren, så det er ikke av stor betydning. Det er fortsatt et spørsmål verdt å stille, hva betyr navnet «tordensønner» for karakteriseringen av brødrene?

I karakterisering kan navn være med på å antyde aspekter ved en karakter på en måte som bekrefter trekk allerede avslørt. På den bakgrunn forstår Stephen Smith navnet til å bety at de er impulsive og brautende, som vist i 9,38-41 og 10,35-40.⁶⁰ Dette er en av de vanlige tolkningene.⁶¹ Det som er uklart i kommentarene som behandler dette, er hvorfor torden har noe med impulsivitet å gjøre. I utvekslingen virker Sebedeussønnene mer kalkulerte enn impulsive, når de først ber om at Jesus skal innfri deres ønske uten at han vet hva det er, og

⁵⁷ Søylar er et bilde knyttet til tempelet. Nicholas Thomas Wright, *Galatians*, Kindle. (Grand Rapids, MI; Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2021), 147.

⁵⁸ Alan R. Culpepper, *John, the Son of Zebedee: The Life of a Legend* (Edinburgh: T&T Clark, 2000), 49.

⁵⁹ Marcus, *Mark 1-8*, 264.

⁶⁰ Smith, *A Lion with Wings*, 54–55.

⁶¹ Alan R. Culpepper, *Mark*, Smith & Helwys bible commentary (Macon, Ga: Smith & Helwys, 2007), 109.

først kommer med den konkrete forespørselen når Jesus ber om den. Statuskamp innad i disippelflokken er allerede etablert. (9,33-34) At de så ser sitt snitt til å kapre æresplassene, kanskje ved å utnytte den fremskutte posisjonen de allerede har, gjør at de ikke fremstår som impulsive i denne episoden, snarere tvert om.

En annen tolkning er at Jesus kaller de «mektige vitner.» Som høye stemmer med himmelske konnotasjoner som forkynner evangeliet, blir brødrenes stemme som torden.⁶² Her er det høylytte aspektet ved «torden» vektlagt. Det er ikke mye i narrativet som underbygger denne karakteriseringen. Kanskje ikke annet enn Jesus som sier «Det begeret jeg drikker, skal dere drikke, og den dåpen jeg døpes med skal dere bli døpt med,» hvor det jo tegnes et bilde av brødrene som to som deltar i Jesu gjerning og derfor vitner om ham. Tordenstemmer må i så fall komme fra utenfor narrativets tid, hvor disiplenes forkynnelse om Jesus er antydning og tatt for gitt.

Det er ingen åpenbar betydning av navnet de er gitt. Så er heller ikke det nødvendigvis det viktigste. Viktigere enn hva navnet betyr, er at Jakob og Johannes, sammen med Peter, alle gis et nytt navn av Jesus. Nye navn har eskatologiske klangtoner, en nystart av Israel med tre patriarker. Som Abram og Jakob begge får nye navn, Abraham og Israel, gir Jesus nye navn. Det er dobbel kobling til patriarkene. Det er tre som får særlig fokus: Peter, Johannes og Jakob, som parallell til Abraham, Isak og Jakob. Samtidig er det tolv disipler, som parallell til Israels tolv stammer. Viktigere enn navnet, er kanskje at de får et nytt navn. De får en fremskutt rolle blant disiplene, og en fremskutt rolle i Jesu handling og verk: en eskatologisk nyskapelse.⁶³

Deres fremtredende rolle i evangeliet, og på pallplassering i disippelflokken, gjør det derfor naturlig at Peter, Jakob og Johannes får episoder særlig sentrert rundt dem og Jesus. Peter har fått en spotlight på seg tre ganger nært til denne episoden. Først, når Peter er navngitt som han som kaller Jesus «Messias» og rett etter irttesatt. (8,29) Så når Peter foreslår å bygge tre hytter, en til Jesus, en til Elia og en til Moses, etter hendelsen på fjellet. Til slutt tar Peter også til ordet etter Jesus har snakket om hvor vanskelig det er for rike å komme inn i Guds rike, og spør «Hva med oss? Vi har forlatt alt og fulgt deg» (10,28) Peter har også en fremtredende

⁶² Culpepper, 109.

⁶³ Marcus, *Mark 1-8*, 268.

rolle senere i evangeliet, når han inntar hovedrollen i beretningen om hans fornektelse av Jesus. (14,29-31 og 66-72)

I vår episode er det Sebedeussønnene som står i fokus. Annet enn denne har de ikke egne episoder, som Peter og Jesus, bortsett fra når Johannes blir navngitt når han spør Jesus: «Mester, vi så en som drev ut onde ånder i ditt navn, og vi forsøkte å hindre ham, siden han ikke var i følge med oss.» (9,38). Det er mulig å sette denne uttalelsen i sammenheng med 10,35-40, fordi det er et spørsmål om hvem som er utenfor og innenfor i følget til Jesus, og kan kobles med spørsmål om gradering også innad i disippelflokken. Spørsmål om gradering og status er svært relevant for forespørselen til Jakob og Johannes, og i tråd med karakteriseringen av disippelflokken som gruppe. Vi ser på det i behandlingen av det bakenforliggende for forespørselen, motivasjonen til Jakob og Johannes.

2.4 Sebedeussønnenes motivasjon

Motivasjonen til Jakob og Johannes i 10,35-40 kan være vanskelig å gripe. Det er ingen direkte uttalelse fra en fortellerstemme som gir oss innblikk i deres indre verden, men det vi har tilgang til kan vi ta utgangspunkt i. Tre momenter gir innblikk i deres motivasjon: Disiplenes generelle statusjag, Sebedeussønnene utpregede posisjon i disippelflokken, og spørsmålet de stiller.

Deres forespørsel er i tråd med karakterisering av disippelflokken fra før av i evangeliet. Vi har allerede fått vite at disiplene har snakket om hvem som er størst blant dem. (9,33-34) Status og kniving mellom disiplene er allerede en karakteristikk av dem som gruppe, og forespørselen fra Sebedeussønnene viser deres deltakelse i den generelle kulturen i gruppa. Faktisk er forespørselen det eneste konkrete eksempelet på disiplenes statussøken. I 10,35-37 kommer en direkte uttalelse om ønske om høy status, ikke bare hentydning til en diskusjon mellom disiplene, som i 9,33-34. Vi kan forvente at Jesu avisning av statussøken, og det nye idealet han tegner i 9,35, «Om noen vil være den første, må han være den siste av alle og tjener for alle.» ikke har slått rot. Det er fordi disiplenes gjentakende misforståelse er et tema i evangeliet, som jeg behandler i 3.2.

I 10,37 griper Jakob og Johannes sjansen til å be om en statusplassering som utelukker Peter.⁶⁴ Det er bare to, ikke tre, æresplasser ved kongens trone. Det kan se ut som Peters

⁶⁴ France, *Mark*, 414.

fremtredende rolle ikke er informasjon forbeholdt leserne av teksten, men som karakterene i fortellingen selv er klar over og forårsaker deres handling. Det er ikke utover denne teksten referert til en stillingskamp mellom Peter og Sebedeussønnene. Peter ser ut til å vinne frem i å være leder blant disiplene. Det er jo også til forkleinelse for Peter. Disiplene er ofte ikke karakterisert i positivt lys i evangeliet. Når en disippel så stikker seg frem, er det ikke rart det blir en negativ fremstilling, hvis det generelle inntrykket i fortellingen er dårlig. Når Jakob og Johannes ber om en posisjon som gjør at de kommer et hestehode foran Peter, oppstår en situasjon hvor de blir stilt i dårlig lys – de har ikke forstand, de skjønner ikke.

Sebedeussønnenes allerede utpregede posisjon i disippelflokken, som to av de tre nærmest Jesus, gjør at sementeringen av deres plassering og utelukkelsen av Peter godt kan være motivasjonen for forespørselen.

Det mest tungtveiende tegnet på hva deres motivasjon er, er forespørselen selv. De ønsker å sitte på høyre og venstre side av Jesus i hans herlighet. De er ute etter æresplassene, og anser det som et gode. Selv om konkurranse mellom Jakob og Johannes på den ene siden og Peter på den andre virker plausibelt, er det for lite i teksten til å slå det fast at det er bakgrunnen. Alle tre momentene peker i retning av statusjag, hvor ønske om sitteplassene og konkurransen mellom Peter og Sebedeussønnene inngår i statusjaget som motivasjon.

2.5 Jesu formidling om status

Når Sebedeussønnene kommer til Jesus med sitt spørsmål, er det ikke et brudd i hverken narrativet eller den generelle karakteriseringen av disiplene. Tvert imot har status vært et emne Jesus eksplisitt har undervist om og snakket med disiplene om allerede. Problemet er at det er et nokså tvetydige budskap, som naturlig skaper spørsmål om status i disippelflokken.

Allerede ved starten av Jesu virke, kaller Jesus disipler og utnevner av dem tolv til apostler. Dette er beskrevet i 3,13-19 hvor det fortelles om en større mengde mennesker. «Han kalte til seg dem han ville, og de kom til ham.» (3,13) Så skjer en adskillelse mellom den større mengden og tolv i en særstilling. De er navngitt, kalles apostler, får et klart privilegium: «for at de skulle være sammen med ham» og et mandat: «for at han kunne sende dem ut og forkynne og ha makt over onde ånder». Det er altså rundt Jesus et slags hierarki i måten han ordner sine etterfølgere.

Nå er nok ikke hovedpoenget med utvelgelsen av de tolv å formidle noe om status. Heller har det en eskatologisk klangbunn. Det er flere momenter ved disippelutvelgelsen som har

eskatologisk betydning: De tolv apostlene som Israels tolv stammer og nye navn gitt av Jesus som parallell til Abraham og Israel som mottar sine navn av Gud. Her formidles håp om et restaurert Israel.⁶⁵

Samtidig, rent praktisk, er jo noen satt i en privilegert posisjon: de tolv. Noen er nærmere Jesus enn andre. Noen får særlig tilgang til undervisning og forklaring på lignelser. Til tross for moderne forventninger eller kanskje ønsker om et egalitært felleskap rundt Jesus, hvor alle står på samme plan, er det i Markusevangeliet tolv som får opphøyd status iblant disiplene.

Innad i disippelflokken oppstår også en gradering. Jakob, Johannes og Peter får en utpreget posisjon når Jesus tar dem med seg på fjellet, og transfigureres for øynene på dem (9,2-8). Ikke lenge etter denne episoden taler Jesus om sin død og oppstandelse for andre gang, så finner vi ut at disiplene har diskutert dette med status. Origenes mener samtalen som oppstår på veien som refereres til i 9,33-34 kommer av at mellom de tre som får privilegert status siden de var vitne til Jesu transfigurasjon, oppstår en diskusjon om hvem av de tre som er størst.⁶⁶ Det er ikke spesifisert mellom hvem diskusjonen går om hvem som er størst, bare at det var samtaleemne blant disiplene. Å tenke seg transfigurasjonen som foranledning er uansett en god forklaring. Eventuelt kan diskusjonen om status ha kommet fra de øvrige disiplenes reaksjon på Peters, Jakobs og Johannes' utpregede posisjon som Jesu nærmeste. Begge alternativene er naturlige progresjoner i plottet og karakteriseringen av disiplene.

Så det skjer en formidling gjennom praksisen Jesus innfører, hvor det fortsatt er et slags hierarki. Dette kan oppfattes å stå på kant med den eksplisitte formidlingen til Jesus om status. Er Jesus inkonsekvent, eller finnes det er forklaring på spenningen som oppstår mellom det hierarkiske og anti-hierarkiske? Det som følger, er Jesu eksplisitte formidling om status. All formidlingen foregår i midtseksjonen, 8,21-10,52. Dette er, som vi har sett i 1.4.3, «veiseksjonen» hvor Jesus og følget er på vei til Jerusalem, og undervisning om disippelskap står sentralt. Så skjer det en rekonfigurering av «veien». Spørsmål om status kommer i sammenheng med denne annerledesveien.

Jesus starter en undervisning om nettopp forrang og status når det kommer frem at disiplene har diskutert dette. «Men de tidde, for på veien (ἐν τῇ ὁδῷ) hadde de snakket med hverandre om hvem som var størst. Da satte han seg ned, kalte de tolv til seg og sa til dem: «Om noen

⁶⁵ Marcus, *Mark 1-8*, 266.

⁶⁶ Marcus, *Mark 8-16*, 673.

vil være den første, må han være den siste av alle og alles tjener.» (9,34-35) Jesu ord bygger på en praktisk innsikt: ydmykhet er best. Det er som eksempelet Jesus gir i Luk 14,7-11. Det klokeste er å sette seg nederst ved bordet, slik at man kan bli invitert opp til æresplassen. Heller det, enn å bli bedt om å sette seg lengre ned når den viktigste gjesten kommer fordi man satte seg selv for høyt. Så er ikke Jesus en som bare gir praktisk visdom om ydmykhet, nei, det skjer en eskatologisering av den generelle visdommen. Det er i det kommende riket at de første skal være de siste. Det vil være de som er tjenere for alle, som blir opphøyd blant dem alle.⁶⁷

Jesu siste undervisning som tar for seg status før 10,35, kommer i forlengelse av samtalen med den rike mannen. En mann som har en høy status, i form av penger og selverklært rettskaffenhet, går bedrøvet bort. Han klarer ikke møte kravene og lyde Jesu befaling. De rike, en opphøyd status, blir av Jesus satt ned og utenfor. «Hvor vanskelig det er for dem som eier mye å komme inn i Guds rike!» (10,23) Peter kontrasterer så seg selv og disiplene fra den rike mannen, og andre rike. «Hva med oss? Vi har forlatt alt og fulgt deg.» Jesus bekrefter at Peter og disiplene har valgt det gode. Alt de har gitt avkall på skal de få hundre ganger så mye av igjen, og «i den kommende verden evig liv.» Det er et klart ekko tilbake til 8,35 «For den som vil berge sitt liv, skal miste det. Men den som mister sitt liv for min skyld og for evangeliets skyld, skal berge det.» Disiplene har gitt avkall på materielle goder, som gir trygghet og makt. Men de verdienes samtids kultur har angående makt og status har de ikke gått bort fra.⁶⁸ Kanskje er det derfor Jesus igjen må hamre inn den nye forståelsen av status, i 10,31.

Som det siste før Jesu tredje uttalelse om sin død, og episoden vi tar for oss i denne avhandlingen, sier Jesus disse ordene: «Men mange av de første skal bli de siste, og de siste skal bli de første.» (10,31) Kan det være at disse ordene, mer enn å bare beskrive den eskatologiske virkeligheten, er en advarsel til Peter og disiplene? Peter ser ut til å ha skjont at de har valgt det gode når han kontrasterer disiplenes avkall av verdslige goder, til de rike som ikke gjør det. Å forstå seg selv som først, på bakgrunn av den nye ordningen, krever kanskje av Jesus en advarsel. Først blir sist, og sist blir først. Å anta at man da er først må advares mot.⁶⁹ Det er fortsatt slik at vil man være først, må man være alles tjener.

⁶⁷ Marcus, 674.

⁶⁸ Dorothy A. Lee-Pollard, «Powerlessness as power: a key emphasis in the Gospel of Mark», *Scottish journal of theology* 40, nr. 2 (januar 1987): 180.

⁶⁹ Marcus, *Mark 8-16*, 740.

Jesu undervisning om status er komplisert. Jakob og Johannes' forespørsel gir derfor mening. Jesus har ikke avskrevet et hierarki: det oppstår et rundt ham. Men Jesus underviser også om at hierarkiet ikke er ordnet på en konvensjonell eller logisk måte. De første er de siste. Å være først krever å være alles tjener. Det er en iboende usikkerhet i Jesu undervisning om status, fordi den er annerledes. Når en opp-ned logikk anvendes, så får den på mange måter et evig usikkerhetsmoment. Hvis man har vært tjener for alle og vært sist, så betyr det at man er først. Men de første skal bli de siste, og de siste de første. Er man da først, eller sist?

Når slutter denne bevegelsen? Det er et paradoks. For plottets del er det en usikkerhet stor nok for to av disiplene til å enda en gang prøve å sikre seg forrang, hva enn det måtte koste. Dette sitter så høyt for Sebedeussønnene at de sier seg villig til å følge Jesus til hans skjebne. (10,38-39)

En løsning på usikkerheten i ordningen av status, er betingelsen om at den første skal være den som er «tjener for alle.» (9,35) Kanskje er det paradoksale ikke noe som skal løses. Heller enn å fundere på hvor man havner av først og sist, fordi det er en forunderlig logikk, legger Jesus opp til at dette paradoksale elementet er noe man skal legge fra seg. Fokuset blir heller på å være tjener. Jesus tegner opp et annet ideal enn status, nemlig å være tjener.

Usikkerheten vil motarbeide et statusjag. Det er fordi det eneste som er sikkert er at å være en tjener tegnes som et ideal. Med denne tanken i hodet ser vi Jesus på samme tid a) ha et hierarki rundt seg b) snu hierarkier på hodet, hvor først blir sist og sist blir først, og c) plante idéen om at å ordne seg i et hierarki ikke er et gode, men at å være tjener for alle skal ha forrang som prioritet. Da forsterkes c) som resultatet statusundervisningen skal lande i, for a) og b) står i spenn med hverandre.

Avslutning på episoden vår tekst inngår i (10,43-45) slutter med Jesus som det fremste eksempel, hvor det både tegnes opp et ideal: vær tjener, og han levendegjør dette eksempelet: Menneskesønnen er kommet for å tjene og gi sitt liv.

«Slik er det ikke blant dere, heller skal den som vil bli stor blant dere, være tjeneren deres. Om noen vil være fremst blant dere, må han være alles slave. For heller ikke Menneskesønnen er kommet for å la seg tjene, men for selv å tjene og gi sitt liv som løsepenge for mange.»

Dette idealet kommer ikke frem fra 10,35-40 selv, men frøene er sådd fra tidligere. Det får sin oppfyllelse først i Jesus som peker på seg selv som eksempel i 10,45, og fullt ut når han faktisk gir sitt liv i slutten av evangeliet, Forespørselen kommer av at Sebedeussønnene enda ikke har grepet idealet, og ser for seg en konvensjonell vei til ære og status: gjennom deres plassering nær til Jesus.

2.6 Idealer og grenser for status

Til oppsummering kan vi si: To av de tre nærmeste av disiplene til Jesus ber om æresplassene ved siden av ham når Jesus kommer i sin herlighet. I tråd med karakteriseringen av disiplene generelt ønsker Jakob og Johannes å være først og størst, og uttrykker dette med en forespørsel med rojale konnotasjoner. Kan de, med Jesus på hovedtronen, sitte på æresplassene som omgir ham? De utelukker Peter, sementerer sin plassering blant disiplene og forstår seg ikke bare som disipler av en lærer, men lakeier av en konge.

Vi kan ikke utlede idealer og grenser direkte fra 10,35-37, men når vi setter det i sammenheng gir teksten allikevel en pekepinn i retningen av idealer og grenser. Vi ser tematikken som er behandlet, og hva den spiller på fra tidligere i narrativet, og hvordan det setter premisser for det videre arbeidet. Sebedeussønnenes feilaktige statusjag er nært knyttet til deres hang til misforståelse, som er tematikken for neste kapittel.

Idealet som tegnes opp for Jesusetterfølgelsen er å være tjener for alle. Det er også en grense som settes for hva som er rett etterfølgelse, som Jesus gjentatte ganger korrigerer, at en ikke skal søke å være først og størst, men sist og minst. Dette er utenfor teksten vi undersøker i dette kapitlet, men 10,35-37 går inn i dette motivet, av Jesus som rekonfigurerer «veien». Det er ikke en triumfgang, men en vei gjennom tjeneste, lidelse og død.

3 Misforståelsen -10,38a

Men Jesus sa til dem: Dere forstår ikke hva dere ber om.

3.1 Introduksjon

Det er en konflikt mellom Jesus og Sebedeus-sønnene. Ikke som i en faktisk uenighet, som når Peter tar Jesus til side for å irettesette ham når han snakker om sin død og oppstandelse første gang. (8,32) Nei, det virker til å være forskjellige forventninger og forståelser fra aktørene i konflikten, og det er der friksjonen oppstår. Det er noe Sebedeus-sønnene ikke har forstått, og deres forespørsel møtes med en avvisning: «Dere vet ikke hva dere ber om».

Uttalelsen til Jesus, om Sebedeussønnenes manglende forståelse går inn i en viktig karakterisering av disiplene i Markusevangeliet: de misforstår. I Galilea-virksomheten til Jesus, seksjonen fra 1,16 til 8,21, tematiseres disiplenes misforståelser. Første eksempel på dette er i 4,13, hvor Jesus sier «Når dere ikke forstår denne lignelsen, hvordan skal dere da forstå noen annen lignelse?». Etter det er det flere sammenknyttede episoder som alle handler om brød og misforståelser i 6,30-52 og 8,1-21.

Disiplenes misforståelse kan ikke beskrives som annet enn komisk. De kjenner ikke igjen Jesus når han går på vannet for «de hadde ikke fått forstand angående brødene; hjertene deres var harde.» (6,51-52) Når Jesus advarer mot fariseernes og herodianernes surdeig, tror disiplene at Jesus kjefter på dem for å ikke ha med nok brød på båtturen, etter at Jesus og disiplene har mett tusenvis, to ganger, og Jesus må spørre «forstår dere ennå ikke?» (8,21)

Om ikke underholdningsverdien i disiplenes misforståelser er nok for oss til å se nærmere på den, vil jeg også påstå at denne karakteriseringen er med på å belyse 10,35-40 og hjelper i vår analyse. Episoden trer inn i og utdypet temaet, og viktige fasetter om disippelskap kommer frem når vi ser 10,35-40 med disse brillene.

Er det rett å snakke om misforståelse i 10,38a? Jesus sier: «οὐκ οἶδατε τί αἰτεῖσθε». Bibelen 2011 oversetter: «Dere vet ikke hva dere ber om.» En like nærliggende oversettelse er «Dere forstår ikke hva dere ber om». Som oftest oversettes «οἶδα» til «å vite» men «οἶδα» kan oversettes både til «vite» og «forstå». I Mark 4,13 spør Jesus disiplene: «οὐκ οἶδατε τὴν παραβολὴν ταύτην...» og spørsmålet er ikke «vet dere/kjenner dere ikke denne lignelsen?» men «forstår dere ikke denne lignelsen?»

Uansett er for stort fokus på ordene her en blindvei. Det er brukt flere forskjellige ord om hverandre når det kommer til forståelse, og ingen betydelig meningsforskjell er å spore i evangeliet. I 4,13 brukes to ord: γινώσκω og οἶδα, begge i betydningen av å forstå en lignelse. Senere i 8,17 brukes to andre ord når det kommer til forståelse: νοέω og συνίημι. Disiplenes kunnskapsløshet, eller manglende forståelse, er ikke forent ved et nøkkelord som går igjen, men heller en generell karakterisering: De misforstår. Det er med det som bakgrunn vi vil undersøke disiplenes misforståelse, som et gjennomgående motiv, heller ved et slags ordstudium av «forstå» eller «vite» i Markusevangeliet.

I dette kapittelet undersøker vi først hvordan karakteriseringen av disiplene som misforstående etableres i evangeliet før midtseksjonen. Så ser vi hvordan misforståelsene fortsetter i midtseksjonen hvor vår tekst befinner seg. Deretter undersøker vi årsakene for misforståelsene. Alt dette tar vi med til analysen av vår primærtekst. Der ser vi på hvordan all den tidligere innsikten belyser spørsmålet «Hva er det Jakob og Johannes misforstår?» hvor vi går i dybden av hva den konkrete misforståelsen faktisk handler om. Som en avslutning ser vi også på det parallelle hendelsesforløpet for Jakob og Johannes, og Peter, og hvordan dette danner en begrensing for Jesusetterfølgelse

3.2 *Karakteriseringen av disiplene*

3.2.1 *Etableringen av motivet*

Disiplene misforstår, og det er en gjennomgående karakterisering. Deres handlinger i narrativet vitner om manglende forståelse, og det driver plottet fremover. De beskrives også slik, av både fortelleren og Jesus. Det blir derfor både en eksplisitt karakterisering og pådriver for plottet.

Første gang vi møter disiplenes manglende forståelse er i Jesu første større undervisningsbolk. Etter at Jesus har fortalt lignelsen om såkornet og de forskjellige forutsetningene for vekst (4,3-9), spør de ham om lignelsene. Det er altså ikke snakk om en faktisk misforståelse, en negativ karakteristikk, men heller en uvitenhet. Det sås allikevel frø for de kommende misforståelsene. Jesus sier til disiplene: «Når dere ikke forstår denne lignelsen, hvordan skal dere da forstå noen annen lignelse?» (4,13) Denne episoden er viktig, for i den gir Jesus «den epistemologiske hensikt» eksplisitt til disiplene: «Til dere er mysteriet (μυστήριον) om Guds

rike gitt.» Det skal være målet for deres forståelse, å gripe mysteriet om Guds rike.⁷⁰ Gud er den som gir åpenbaring, sett av «divine passiv» i «gitt» (δέδοται).⁷¹

Episoden gir også et innsteg i et gjennomgangstema - motstanden mot Jesus - gjennom et sitat av Jesaja 6. «De skal se og se, men ikke skjelne, høre og høre, men ikke forstå.» Det er en forklaring på noe av motstanden Jesus møter: for de utenfor er det ikke gitt å forstå mysteriet om Guds rike. Det er en tidlig parallell til den senere dynamikken, hvor kun disiplene får innsikt i Jesu identitet, og det skal holdes skjult for de utenfor. Men da er det påfallende at disiplene, basert på Jesu ord om at de innenfor er gitt kunnskapen og tilgang til mysteriet, ikke forstår. Det samme språket som brukes om de utenfor, at de har harde hjerter (3,5) og at de ser og ser, og hører og hører, men ikke forstår, (4,12) anvendes begge av Jesus mot disiplene. (8,17-18)

Neste gang disiplenes misforståelse tematiseres er i de to fortellingene om brødundrene, og episodene som følger (6,30-44 og 6,45-52, 8,1-10 og 8,11-21). Disiplene har gjort som Jesus, og deltatt i hans messianske virksomhet: «Så gikk de ut og forkynte for folket at de skulle vende om. De drev ut mange onde ånder og salvet mange syke med olje og helbredet dem.» (6,12f). De skal få en sjanse til. Igjen kan de delta i hans messianske virksomhet. Brødunderet i 6,30-44 er et uttrykk for Jesus som en god konge som gir gode gaver, her ved et kongelig festmåltid.⁷²

Disiplene er nettopp kommet tilbake fra sitt oppdrag, og Jesus tar dem med ut i ødemarken for å hvile, før folkemengdene strømmer til. Jesus underviser, og disiplene sier at mengden trenger mat. Så ber Jesus dem om å gjøre noe: å mette menneskene i ødemarken. «Dere skal gi dem mat!» (6,37) Det er trykk på at disiplene skal mate folkemengdene: «δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν». Inkluderingen av pronomenet ὑμεῖς, når det uansett er innbakt i verbet «δότε», legger særlig vekt på at det skal være disiplenes handling.⁷³

Men disiplene setter seg til motverge: «Skal vi kanskje gå og kjøpe brød for to hundre denarer, så de kan få spise?» Disiplene misforstår, selv om det ikke er helt klart hva eller

⁷⁰ Johnson, *Biblical Knowing*, 99. Johnson mener det epistemologiske målet for disiplene er å skjønne mysteriet Guds rike. «Specifically, they need to discern how the miracles, commands, suffering, and crucifixion all fit into that mysterious “kingdom of God” framework”

⁷¹ Sten-Bertil Risberg, «Guds rikes hemlighet», *Svensk exegetisk årsbok 71* (2006): 154.

⁷² Joshua W. Jipp, *The Messianic Theology of the New Testament* (Grand Rapids, MI; W.B. Eerdmans, 2020), 100.

⁷³ M. Eugene Boring, *Mark : A Commentary*, The New Testament Library (Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2006), 185.

hvordan. «What precisely Jesus had in mind by this imperative – “give them something to eat” – is difficult to discern. Whatever Jesus expected them *to do*, they do not *do anything*.»⁷⁴ Heller enn å begynne å dele ut mat, i tro på at det skal bli nok, må Jesus ta styring. De får tak i mat, Jesus ber takkebønn, gir til disiplene, og de deler ut. Det ender med å være disiplene som gir mat til folkemengden, men først når Jesus tar initiativ. Dette er en misforståelse, fordi disiplene ikke skjønner at mirakelet Jesus gjør, var det egentlig de som skulle utføre. Så er det ikke utelukkende en negativ fremstilling av disiplene. De ender opp med å være, tross sin misforståelse, deltagere med Jesus i hans messianske handling.⁷⁵

Den følgende episoden, om Jesus som går på vannet, har en merkelig konklusjon. Etter Jesus er om bord og vinden er stilnet beskrives disiplene slik: «καὶ λίαν ἐκ περισσοῦ ἐν ἑαυτοῖς ἐξίσταντο· οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις ἀλλ’ ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη» «Men de var helt ute av seg av forundring, for de hadde ikke forstått angående brødene. For hjertene deres var harde.» (6,51-52) Hvorfor, etter et skremmende møte med det disiplene trodde var et gjenferd, et «φάντασμα», som viste seg å være Jesus, er deres forskrekkelse koblet med brød? Det er ingen klar forklaring på dette forunderlige ordet fra fortelleren.

Så skjer det en slags gjentakelse. Noen kapitler senere er Jesus igjen i ødemarken. En nesten like stor folkemengde, fire tusen denne gangen, er samlet rundt Jesus. Også disse har glemt matpakke, eller spist den opp for lenge siden. Jesus får inderlig medfølelse med den sultne mengden. Han vil ikke sende dem fra seg. Disiplene spør så, «Hvordan kan noen skaffe brød til å mette alle disse her i ødemarken?» (8,4) Som et ekko fra forrige gang, spør Jesus «Hvor mange brød har dere?» (6,38&8,5) Det er ingen eksplisitt kommando fra Jesus om at disiplene her skal dele ut mat og mette folkemengden, som ved det første brødunderet. Men heller enn å begynne å dele ut de sju brødene, i tro på at det som sist skal bli nok, har ikke disiplene forstand og ser ut til å glemme hva Jesus alt har gjort.⁷⁶ Deres hang til misforståelse ser ut til å gå så langt at den rammer deres hukommelse. Også denne gangen tar Jesus kontroll: han ber, velsigner brødene, bryter dem og begynner å dele ut først til disiplene og de igjen videre til folkemengden. Disiplene hadde en mulighet til å lære fra sist gang, men det går heller verre med dem gang nr. to, når de ikke engang husker mirakelet fra sist gang.

⁷⁴ Dru Johnson, *Biblical Philosophy*, Kindle. (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2021), 192.

⁷⁵ Suzanne W. Henderson, *Christology and Discipleship in the Gospel of Mark* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 200.

⁷⁶ Matera, «The Incomprehension of the Disciples and Peter’s Confession (Mark 6,14 - 8,30)», 154.

I fortsettelse av episoden (8,14-21), etter en liten avstikker til en konfrontasjon mellom Jesus og noen fariseere (8,11-13), er Jesus og disiplene i en båt. Konfrontasjonen med fariseerne har også en epistemologisk tematikk underliggende, her om «tegn fra himmelen.»⁷⁷ Disiplene har med kun ett brød i båten og er tydeligvis opphengt i dette. Jesus advarer mot fariseernes og Herodes surdeig, tar disiplene det ikke til seg og snakker heller om at de ikke har brød. Jesus refser dem og sier «Hvorfor snakker dere om at dere ikke har brød? Begriper og forstår dere ennå ingenting? Har dere så harde hjerter?...» (8,17) Det er påfallende at Jesus bruker samme ord som fortelleren, og kobler harde hjerter med manglende forståelse.⁷⁸ Disiplene forstår virkelig ikke. Jesus må minne dem om at mengden brød på ingen måte er verdt å henge seg opp i. «Husker dere ikke hvor mange kurver fylle med brødstykker dere samlet opp da jeg brød de fem brødene for de fem tusen?» «Tolv», svarte de. (8,18-19) Det ender med at Jesus spør: «Forstår dere ennå ikke?»

3.2.2 Blindhet og død

Karakteriseringen av disiplene som misforstående endrer seg ikke i midtseksjonen, som strekker seg fra 8,22-10,52, som vi nå skal se på. Motivet er etablert, og som lesere er vi vitne til hvordan disiplene fortsetter å misforstå. Faktisk er seksjonen særlig preget av å handle om misforståelse. Dette ser vi både i seksjonens oppbygning og hvordan plottet drives fremover: ved et *inclusio*, som rammer inn seksjonen, og hvordan misforståelser fra disiplene forårsaker undervisning fra Jesus om disippelskap.

Siste episode før midtseksjonen er den vi nettopp behandlet (8,14-21) med brød og misforståelse. Oppbygningen til seksjonen som starter med Peters bekjennelse, og Jesu første uttalelse om sin død og oppstandelse, er altså en episode om disiplenes misforståelse. Men rett

⁷⁷ Forespørselen er komisk, når man har i minne at Jesus nettopp har mettet tusenvis, i et under som kan ligne manna-brødene fra himmelen. Hvis fariseerne hadde vært blant folkemengende som ble mett hadde de ikke trengt å kreve tegn. «Jesus sukket dypt og sa: «Hvorfor krever denne slekten et tegn? Sannelig jeg sier dere: Aldri skal denne slekten få noe tegn.» (8,12) Det kan virke til å være en motsigelse i Jesu handling (å mette tusenvis, og hans mange mirakler og undere) og hans ord om fariseerne. Som i lignelsen og forklaringen i 4,3-20, defineres noen utfor tilgang på kunnskap. «Til dere er hemmeligheten om Guds rike gitt! Men til dem som er utenfor, blir alt gitt i lignelser ...» (4,11) Fariseerne som vil sette Jesus på prøve, plasseres tydeligvis blant de utenfor. Hvis de uansett skal «*se og se, men ikke skjelne, høre og høre, men ikke forstå, så de ikke vender om og får tilgivelse*» (4,12, med referanse til Jes 6) hadde det nok ikke hjulpet med tegn. For selv hvor mye de så og hørte, vil de ikke forstå.

⁷⁸ Fowler poengterer, i sin reader-response tolkning av Markusevangeliet, at dette er et bevisst grep. Jesu autoritet og troverdighet og fortellerens autoritet og troverdighet likestilles. F.eks: kan vi som lesere stole på Jesus som forutsier sin død og oppstandelse, så kan vi stole på at fortelleren sier det som er sant når han kaller Jesus for «Guds sønn» i 1,1. Fowler, *Let the Reader understand: Reader-Response Criticism and the gospel of Mark*, 61 og 77-78.

før Peters bekjennelse og Jesu uttalelse, kommer en kort episode, som inngår i et *inclusio* for seksjonen.

I starten og slutten av midtseksjonen 8,22-10,52, får to blinde synet igjen. I motsetning hverken ser eller forstår disiplene særlig. Jesus har nettopp, i 8,18, spurt disiplene «Dere har øyne – ser dere ikke?» Så møter Jesus en blind mann, og to-stegshelbredelsen hvor den blinde først ser utydelig og så klart, blir en parallell for disiplene. Peter bekjenner at Jesus er Messias (8,29), men forstår ikke hva det innebærer (8,32).⁷⁹ Etter Jesu første uttalelse om sin død og oppstandelse, irettesetter Peter ham. Peter ser noe, men han ser enda uklart. Som den blinde har Peter fått øynene opp, men ser uklart. I motsetning til den blinde, får ikke Peter øynene helt opp.

Den andre episoden som danner *inclusio*et, kommer etter Sebedeussønnenes forespørsel og den følgende episoden. Her får den blinde Bartimeus sin forespørsel oppfylt. Jesus spør, som han gjorde til Jakob og Johannes: «Hva vil du jeg skal gjøre for deg?» og svaret «Rabbuni, la meg få synet igjen», (10,51) blir innfridd. Starten og slutten av midtseksjonen får hver sin parallell, med to blinde menn som får synet igjen. Vi ser i begge episodene en parallell mellom den blinde og disiplene, men hvor de blinde mottar mer enn disiplene. I den første får den blinde synet fullstendig igjen og ser klart, mens Peter ikke gjør det. I den andre, får den blinde sin forespørsel innfridd, som ikke skjer med Sebedeussønnene.

Blindhet, og at øyner blir åpent, blir et litterært virkemiddel. Det er en metafor for disiplenes (manglende) evne til å skjønne. Disiplene karakteriseres negativt. Det er en epistemologisk pessimisme innbakt i Jesaja 6, som Jesus referer til i 4,10-12.⁸⁰ Det er skjult, og det skal fortsette å holdes skjult. Det mørke pessimistiske bilde blir ikke lysere av at disiplene, de som skal få kjennskap til alt, også mysteriet om Guds rike, innenfor narrativets tid ikke gjør det. Om vi ikke bare ser blindhet i kontrast, men i parallell med disiplene peker det allikevel i en håpefull retning. Kanskje disiplene kan erkjenne hva mysteriet om Guds rike er, siden de blinde får synet igjen.

I forbindelse med alle de tre episodene hvor Jesus forteller om sin død og oppstandelse, misforstår disiplene Jesu oppdrag og Guds rikes verdier.⁸¹ Etter den første forutsigelsen, i 8,32-33 og den følgende undervisningen i 8,34-9,1, irettesetter Jesus Peter, for å så fortelle om

⁷⁹ Marcus, *Mark 8-16*, 597.

⁸⁰ Johnson, *Biblical Knowing*, 101.

⁸¹ France, *Mark*, 414.

hva som kreves for å følge Jesus, å «fornekte seg selv, og ta sitt kors opp ...» Etter den andre forutsigelsen beskrives disiplene ganske enkelt av fortelleren: «Men de skjønnte ikke hva han sa...» (9,32) Den påfølgende episoden, skildrer den første undervisningen om status fra Jesus, som reaksjon på diskusjonen mellom disiplene om hvem som er den største. Selv om disiplene «er gitt mysteriet om Guds rike» (4,12) har de ikke grepet ordningen i Guds rike. I reaksjon gir Jesus et nytt bilde av hvem som er størst: det er den som vil være sist og tjener for alle. Det er også en misforståelse etter tredje uttalelse fra Jesus om sin død og oppstandelse. Hva er det brødrene ikke forstår når de ber om å få sitte ved høyre og venstre side for Jesus når han kommer i sin herlighet?

Disiplene karakteriseres misforstående, til tross for Jesu ord om at til dem er mysteriet om Guds rike gitt, evner de ikke å gripe mysteriet i narrativet. Som medlemmer i disippelflokken, skiller ikke Jakob og Johannes seg ut fra den generelle karakteriseringen. De vet ikke, ifølge Jesus, hva de ber om.

3.3 *Epistemologisk problem og løsning*

3.3.1 *Problem: Årsaken til misforståelsene*

Stiller vi spørsmålet «Hvorfor misforstår disiplene?» kan vi finne svar på flere nivåer: Historisk og litterært. Vi kan se til de historiske omstendighetene og si at «disiplene misforstår i evangeliet, fordi de historiske disiplene misforsto Jesus da de var med han, og dette er gjengitt i fortellingen.» Selv om det er spennende å se på forholdet mellom historien og fortellingen er det ikke det som er for øye i denne oppgaven.

Også på et historisk nivå, kan vi finne et svar i forutsetningene til forfatteren. Det er nærmere vår innfallsvinkel til teksten. Joel Marcus foreslår at disiplenes misforståelses kommer av forfatterens apokalyptiske verdensanskuelse. Alt er ikke enda åpenbart, Gud tillater onde krefter å holde sannheten skjult som en del av sin frelsesplan og fullstendig kjennskap vil ikke komme før den eskatologiske virkeligheten fullt ut realiseres.⁸² Disiplenes misforståelser blir et virkemiddel for å utdype og forklare en apokalyptisk-eskatologisk verdensanskuelse og de epistemologiske forutsetningene det innebærer.

⁸² Joel Marcus, «Mark 4:10-12 and Marcan Epistemology», *Journal of Biblical literature* 103, nr. 4 (1984): 557–74.

En annen løsning på hvorfor disiplene misforstår, som er på et litterært plan, gis av Dru Johnson som foreslår at Markusevangeliet inngår i en «hebraisk filosofi». I tråd med den hebraiske bibel, formidler Markusevangeliet en epistemologi gjennom narrativ heller enn hellenistiske filosofiske metoder. Her peker disiplenes misforståelser på hvordan rett kunnskap tilegnes, gjennom å lytte til Jesus⁸³ og gjøre de handlinger han som profet befaler.⁸⁴ Det er altså et litterært virkemiddel hvor disiplene er negative eksempler på tilegnelse av kunnskap, og det er å handle i kontrast til disiplene som leserne oppfordres til.

De to forslagene jeg nettopp har skissert svarer på spørsmålet om hvilken funksjon disiplenes misforståelses har i fortellingen, fra forfatterens eller fortellerens side. Det danner en av årsakene til at vi har en fortelling med misforstående disipler. Den andre årsaken er fortellingens indre forklaring. Hva er forklaringen gitt i fortellingen på deres misforståelse? Hva er grunnen til at de misforstår? Begge disse forskerne, selv med sine forskjellige innfallsvinkler er enige om at misforståelsene kan tilskrives det epistemologiske målet Jesus tegner for disiplene: Til dere er mysteriet om Guds rike gitt! (4,11) Johnson skriver: «The meaning of this phrase – “the mystery of the kingdom of God” – can only be pieced together in the totality of the epistemic process rolled out across Mark. In short, it means something akin to understanding how all these disparate and perplexing events, sayings, and teachings reveal the plan of God through Jesus.»⁸⁵ Årsaken til misforståelsene, kommer av at meningen med Jesu lære krever en totalitet for å forstå, ikke bare er det nok å lytte til Jesu lære, men hans handlinger, korset og oppstandelsen – alt er den del av mysteriet om Guds rike. Først når alt står klart for disiplene, som det ikke kan gjøre før etter Jesu virke er fullt ut fullført, kan de forstå.

Årsaken til at disiplene misforstår, ifølge Marcus, er at de lever i en verden hvor Gud handler, gjør og virker på en måte som for mennesker er merkelig og kanskje uforståelig. Gud åpenbarer, men fullstendig kunnskap er enda ikke gitt. «The "mystery of the kingdom of God" thus has to do with God's strange design of bringing his kingdom in Jesus Christ, yet unleashing the forces of darkness to blind human beings so that they oppose that kingdom.»⁸⁶

Hvis mysteriet om Guds rike krever hele fortellingen om Jesus for å begripes, er det ikke rart vi ser misforstående disipler før korset og oppstandelsen. Korset er den endelige åpenbaringen

⁸³ Johnson, *Biblical Philosophy*, 196.

⁸⁴ Johnson, *Biblical Knowing*, 108.

⁸⁵ Johnson, 189.

⁸⁶ Marcus, «Marcan Epistemology», 567.

av Jesus og hans annerledes-rike. Jesu død, og som resultat den romerske offiseren sitt utrop: «Sannelig, han var Guds sønn» er den store åpenbaringen i Markusevangeliet.⁸⁷ Før det har skjedd, er det ikke rart de disiplene ikke skjønner.

3.3.2 Løsning: Høre og gjøre

Misforståelsene er nært knyttet til å gjøre handlinger som Jesus. I den første beretningen om brød i ødemarken, gir Jesus først en ordre: «Dere skal gi dem mat.» Det ender opp med å være Jesu som gir mat, fordi disiplene misforstår. Disiplene skulle vært de som gjorde det og når disiplene misforstår, gjør de ikke som Jesus ville de skulle gjøre.

Fra disiplene kalles, gjøres det klart at Jesusetterfølgelse vil handle om, som Suzanne Watz Henderson⁸⁸ skriver, «practice and presence». Praksis og nærvær. Peter og Andreas kalles til å følge etter. De skal være med Jesus, og de skal gjøre noe: de skal bli gjort til menneskefiskere. (1,17)⁸⁹ Vi ser mønsteret gå igjen, når Jesus kaller de tolv. «Han pekte ut tolv, som han også kalte apostler, for at de skulle være sammen med ham, og for at han kunne sende dem ut for å forkynne og ha makt til å drive ut de onde åndene» (3,14-15) Han gir de en hensikt. De skal være sammen med han, de skal forkynne og de skal drive ut onde ånder.⁹⁰ Det som har vært tegn på Jesu autoritet, hans forkynnelse/undervisning og demonutdrivelse, er noe som apostlene også skal gjøre. Det messianske oppdraget er ikke for Jesus alene, men noe som disiplene skal delta i.

Henderson ser handling som en sentral del av etterfølgelsen av Jesus. Dru Johnson kommer også til en tilsvarende konklusjon gjennom epistemologien Markusevangeliet formidler. «Hebraisk epistemologi», slik den er formidlet gjennom den hebraiske bibel, og videreført og utdypet i det nye testamentet, har praksis som bærebjelke for å unngå misforståelse.⁹¹ Å høre på Jesus, og så å adlyde ham, er det som leder bort fra feilaktig forståelse.

⁸⁷ Dette er et av hovedfunnene i: Brian K Gamel, *Mark 15:39 as a Markan Theology of Revelation: The Centurion's Confession as Apocalyptic Unveiling*, Library of New Testament Studies 574 (London, UK: Bloomsbury T&T Clark, 2017). Det er ikke en ironisk uttalelse, som enda en del av spottingen av Jesus. Offiseren skjønner mer enn han har forutsetning for: Korset og Jesu død er åpenbaringshendelsen for offiseren. I forlengelse da også det samme for disipler og publikum.

⁸⁸ Henderson, *Christology and Discipleship*.

⁸⁹ Henderson, 59.

⁹⁰ Henderson, 87.

⁹¹ "... the Scriptures insist over and again that walking by faith means: 1) recognizing the docents through whom God speaks and listening to them alone, 2) embodying the actions they prescribe, and 3) looking at what they are showing us. When the people of God do all three to the extent required, then it is considered knowing. When we transgress any of these three, it is considered error (or, erroneous knowing)." Johnson, *Biblical Knowing*, 3.

Fortsettelsen etter Jesus sier: «Dere vet ikke hva dere ber om» er et spørsmål om disiplene kan gjøre som han: «Kan dere drikke av begeret jeg drikker?» Og et spørsmål om at det skal skje med de som det gjør med ham: «Kan dere døpes med dåpen jeg skal døpes med?»

Misforståelsen vil da ikke bare handle om at forestillingen «å sitte på høyre og venstre side av Jesus når han kommer i sin herlighet» er feil, eller en feilaktig forståelse av Jesu identitet. Skal misforståelse følge mønsteret fra brødundrende, må de nødvendigvis også handle om disiplenes handling.

Sebedeussønnene har ikke klart å gripe «mysteriet om Guds rike.» Om det er den epistemologiske hensikt for disiplene, vitner ordene «Dere vet ikke hva dere ber om» om at de enda ikke har forstått dette mysteriet. Det betyr at korreksjonen Jesus gir, vil falle inn i forklaringen av nettopp dette mysteriet. Hva dette mysteriet er, hvordan disiplene skal gripe det, og hvordan de skal delta i Jesu handling for å gripe dette, vil vi få kjennskap til når vi beveger oss videre i vår tekst. Men først, la oss gå helt konkret til verks og spørre: Hva er det disiplene misforstår?

3.4 *Sebedeussønnenes misforståelse*

For å forstå hva det er Jakob og Johannes misforstår, tar jeg med meg innsikten fra tidligere. Hvordan misforståelsene arter seg tidligere er relevant bakgrunn for hvordan vi skal forstå hva det er det misforstår. Nærkonteksten er også viktig, og det er slik jeg strukturerer det følgende kapittelet. Først ser jeg på det som skjer *før* erklæringen til Jesus om brødrenes feilaktige forståelse: Brødrenes forespørsel. Så ser jeg på det som skjer *etter* 10,40: undervisningen om status som kulminerer i Jesu «løsepenge»-utsagn. Videre ser jeg på det som skjer umiddelbart etter erklæringen, i 10,38b-40. Til slutt inkluderer jeg den tidligere undersøkelsen i dette kapitlet for å klart komme frem til hva det er de misforstår.

3.4.1 *Messias*

Hvis vi ser tilbake til forventningen Jakob og Johannes har til Jesu person og om hans fremtid, at han skal være «i herlighet», er det naturlig å tenke oss at misforståelsen er knyttet til deres Messiasforventing. Forespørselen til Sebedeussønnene har rojale konnotasjoner: Det er snakk om en tronsal. Jesus som Messias er også koblet med hans ord om sin død, for første uttalelse fra Jesus om hans død er plassert rett etter Peters bekjennelse av Jesus som Messias. Forespørselen til disiplene kommer i en kontekst hvor Jesus har snakket om sin død, så de messianske undertonene forbundet med emne ligger høyt oppe i bevisstheten.

Mark L. Strauss foreslår dette: Misforståelsen handler om en feilaktig messiasforventning hos disiplene. Han skriver at når disiplene sier «i din herlighet» tenker de på et kongedømme på jorden, ikke et himmelsk eller eskatologisk kongerike.⁹² Denne tolkningen forutsetter en messiasforventning hos Sebedeusbrødrene som er konkret, synlig og forståelig. Som David en gang var konge over et selvstyrt, selvstendig Israel, skal Jesus ta på seg rollen som Messias og befri og styre Israel. Med militærmakt skal Jesus kaste ut romerne og gjenopprette Israel. Fordi Sebedeus-sønnene har et bilde av en kongemakt som har samtidige paralleller, og forespør om faktiske maktposisjoner i et kongerike som opererer som fyrster og stormenn (10,42), irettesetter Jesus dem: Dere vet ikke hva dere ber om.

Denne forventningen er bevitnet i Apostlenes gjerninger 1,6: «Mens de var sammen, spurte de ham: ‘Herre, er tiden nå kommet da du vil gjenreise riket for Israel?’» Det manglet ikke på messianske figurer i tiden rundt Jesu virke og evangeliets nedskrivelse. De, bedre enn Jesus, møter denne konkrete messiasforventningen. Selv om de ikke klarte, med vedvarende resultat, å gjenreise rike, var det målet for dem.⁹³ Hvis Jakob og Johannes sitter med en tilsvarende forventning, er det naturlig at Jesus avskriver deres forespørsel som en misforståelse. Jesus må videre tegne et nytt bilde av hvem Messias er, og hvordan hans kongemakt vil se ut.

På flere måter er Jesus på kant med messiasforventninger vi kan se i hans samtid, eller gitt uttrykk for i evangeliet. Jesus etablerer ikke et politisk styre, og evangeliet formidler heller ikke at han har det som motivasjon eller mål. Heller drives han av Guds rike som allerede har gjort seg gjeldene: «Tiden er inne, og Guds rike er kommet nær. Vend dere om, og tro på evangeliet» (1,15) Han har ikke samme politiske mål som andre messianske figurer. Ei heller har han samme «metode.» Når Peter nekter å tro at det er nødvendig (δεῖ) at Jesus må dø (8,31-33) som en del av hans gjerning og derfor irettesetter han, kan vi tenke at Sebedeussønnene heller ikke tror det: Det passer ikke med deres bilde av Messias.⁹⁴ De ser ikke for seg fornedrelse og pine, men herlighet og kongemakt. Men dette er måten Jesus er Messias: ved at han blir overgitt og må lide mye og dø, og stå opp igjen, ved at han er tjener for alle, og gir sitt liv som en løsepenge.

Tross alt dette, finner jeg ikke at feilaktige messiasforventninger er den beste forklaringen på hva misforståelsen består i. Denne typen tolkning mener jeg kommer av redaksjonskritiske

⁹² Mark L. Strauss, *Mark* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2014), 454.

⁹³ Michael F. Bird, *Are you the one who is to come - The Historical Jesus and the Messianic Question* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2009), 50–52.

⁹⁴ Strauss, *Mark*, 455.

spørsmål om hvorfor Markus skrev og sammenfattet evangeliet, hvor spørsmål om Jesu identitet står i sentrum.⁹⁵ Denne konflikten anvendes på disiplene, og rett disippelskap handler om å få rett forståelse av hvem Jesus er. «This sharply Christological understanding of the second gospel has provided an almost universally accepted template for studies of the Markan disciples, so that the conduct of Jesus' followers has come to be assessed according to the accuracy of their Christology.»⁹⁶ Uten å avskrive at hovedbeskjeftigelsen for Markusevangeliet er kristologisk, er jeg overbevist av Henderson når hun skriver: “Thus [...] the dividing line in Mark's gospel concerns not the precise affirmation of Jesus' identity (belief that Jesus is the Christ) but, rather, a resolute affirmation that, through Jesus, God's dominion is taking hold of the world (trust in the messianic mission he embodies).”⁹⁷ Markusevangeliet er opptatt av kristologiske spørsmål, men det betyr ikke at evangeliet har som hensikt å være et oppgjør med feilaktige kristologier.

Å for sterkt vektlegge messiasforventninger og misforståelser knytta til disse forventningene, er å pålegge en hypotetisk konflikt som utelukker andre gode forklaringer av hva misforståelsen faktisk er. Jeg vil ikke avskrive at messiasforventninger er en del av misforståelsen til Jakob og Johannes, men det er i så fall bare det: en del av misforståelsen. Vi ser videre på andre alternativer for å forklare Jesu påstand: «Dere vet ikke hva dere ber om!»

3.4.2 Status

Som vi behandlet i forrige kapittel, danner Jesu undervisning om status en foranledning for Sebedeussønnenes forespørsel. Det vi også så var Jesu tvetydige formidling om status: Han tegner et nytt bilde – de første skal være de siste – samtidig som han utpeker noen til å ha en utpreget posisjon. En forklaring på hva brødrene misforstår kan være at de enda ikke forstår Jesu program for statusomveltning.

Noe som peker særlig i denne retning, er at episoden 10,32-45 kulminerer i undervisning om status, hvor Jesus ender som det fremste eksempel når det kommer til status. Når de øvrige disiplene reagerer på forespørselen fra brødrene, forklarer igjen Jesus hvordan det skal være

⁹⁵ Her er konklusjonen av ekskursen i Boring, *Mark*, 248–58. et godt eksempel. Boring mener Markus kom ut av en kontekst hvor to motstridene og gjensidig utelukkende forståelser av Jesus ble fremmet av forskjellige grupper. «Epiphany Christology», hvor Jesus viser Guds makt og fremstår som den sanne Guds sønn, og «Kenosis Christology» som fremmer Gud som virksom i den svake, sanne menneskelige, Jesus. Markus ser de ikke som gjensidig utelukkende og fremstiller de side ved side, og lar paradokset formidle sannheten: han er begge.

⁹⁶ Henderson, *Christology and Discipleship*, 7.

⁹⁷ Henderson, 12. Så er jeg ikke enig i alt, som når hun oversetter «ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ» til «God's dominion», som et uttrykk for Guds kongemakt, heller enn konkret et kongerike.

blant disiplene. Det er en kontrast mellom dem og hvordan «folkene» ordner hierarkiet. «Slik skal det ikke være blant dere, heller skal den som ønsker å bli størst, være deres tjener.» (10,43) I vers 45, tegner Jesus seg selv som mønstret disiplene skal etterligne. «For heller ikke Menneskesønnen er kommet for å la seg tjene, men for selv å tjene og gi sitt liv som en løsepenge for mange.» Jesus er det fremste eksempel på å tjene og gi sitt liv. Seksjonen 8,22-10,52 som helhet fremstiller en Jesus som avviser deler av samtidens kultur, og maner til at troende skal nekte æreskodene i samfunnet og heller ta innover seg en ny forståelse av ære: tjeneste og lidelse.⁹⁸ Jesus blir det fremste eksempel, og Sebedeussønnene det motsatte: de som enda ikke har tatt innover seg denne nye forståelsen.

Statusjag, og misforståelser knyttet til det, er naturlig å forstå som en del av misforståelsen. Det går i så fall inn i et budskap i Markusevangeliet om disippelskap. «For discipleship in the gospel of Mark leads not to power and status, even in the kingdom, but to suffering and powerlessness.»⁹⁹ Problemet som melder seg er at korreksjonen som følger i vårt tekstavsnitt, 10,38-40, ikke ser ut til å handle om status. Jesus tegner opp et hendelsesforløp, som tilsynelatende ikke handler om status. Neste forslag til forklaring tar innover seg dette.

3.4.3 Herlighet

Misforstår Sebedeussønnene hva det vil si at Jesus er i sin herlighet? Jesu videre respons på forespørselen peker i den retning. Her, mer enn de andre alternativene, er det hva som kreves av Sebedeussønnene for å få deres ønske oppfylt, som står i fokus. Som svar på forespørselen tegner Jesus et hendelsesforløp, å drikke av samme beger og døpes med samme dåp som Jesus. Problemet er ikke forespørselen, men disiplenes manglende forståelse av hva det vil kreve å sitte på høyre og venstre side av Jesus.

Hva herligheten som Jesus skal ha («τῆ δόξῃ σου»), er ikke i mønster med hva en skulle forventet. Det er ikke en opphøyd herlighet, men den strake motsetning. Når Jesus viser seg som konge, er det definert ved spott, tap og død. I motsetning til forventninger om ære og makt som vi for eksempel ser når det kommer til menneskesønnen i Daniel 7,14, står ikke Jesus frem i herlighet, ære og kongemakt. Vi ser den samme reverseringen av forventninger

⁹⁸ Bond, *Biography of Jesus*, 152.

⁹⁹ Lee-Pollard, «Powerlessness as power», 181.

fra Jesus selv, i 10,45. Heller enn at folkemengdene tjener menneskesønnen, er det Jesus som skal være tjener.¹⁰⁰

Under korsfestelsen av Jesus gjøres det narr av han med en parodisk opphøyelse som konge.¹⁰¹ Han får purpurkappe, krone, en plakate med innskriften «jødenes konge» og to menn på høyre og venstre side av seg. Det er ikke nødvendigvis et grep gjort av forfatter eller redaktør, at Jesus fremstilles som konge, endog parodisk. Det er belegg for at dette var en romersk praksis.¹⁰² «On the surface of it, this is gallows humor, pure and simple, a farce played out in a kind of refined brutality. But it is more. Like the trial, it represents a perfect masque of the truth it parodies.»¹⁰³ Korsfestelsen viser at Jesus er konge, og viser måten han er konge på: ved at han gir sitt liv. Hva kongemakt er, hva herlighet er, må sees i lys av dette.

Som en del av korsfestelsen, den parodiske opphøyelsen, har Jesus to personer ved sin side, en på høyre og en på venstre. To røvere. Vi kan trekke en linje mellom 10,37 og 15,27. Når Sebedeussønnene spør bruker de ordene «ἐκ δεξιῶν καὶ εἰς ἐξ ἀριστερῶν.» (10,37) Oversatt er det, på høyre og venstre side. Når så Jesus repeterer deres forespørsel i 10,38 sier han «ἐκ δεξιῶν μου ἢ ἐξ ἐωνύμων». I stedet for å si det direkte «til venstre» bruker Jesus en kjent eufemisme, «well-named», på grunn av negative konnotasjoner knyttet til «venstre side».¹⁰⁴ Den eneste gangen, utenom 10,35-40, høyre og venstre side brukes i evangeliet, er om røverne på korset. Den parallelle ordbruken er ikke til ordene til Jakob og Johannes, men til Jesus. «Καὶ σὺν αὐτῷ σταυροῦσιν δύο ληστὰς, ἓνα ἐκ δεξιῶν καὶ ἓνα ἐξ ἐωνύμων αὐτοῦ.» (15,27) Den språklige koblingen, samt det rent visuelle ved tanken om en på høyre og venstre side av Jesus gjør at røverne på korset får en helt spesiell rolle. Det er de som er på høyre og venstre side av Jesus, i hans herlighet. Er det disse to det er forberedt til, som Jesus senere sier? Da blir det å få sitte til høyre og venstre ved siden av Jesus i hans herlighet, rent konkret å henge på korset med ham.

¹⁰⁰ "It seems more likely than not that the first part of Mark 10:45 ("the Son of Man came not to be served but to serve") is an ironic reversal of Dan 7:14, where one like a son of man comes and multitudes serve him." Dale C Jr Allison, *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, Kindle. (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2010), 81.

¹⁰¹ Joel Marcus, «Crucifixion as Parodic Exaltation», *Journal of Biblical Literature* 125, nr. 1 (2006): 73–74.

¹⁰² Som vist i Marcus, «Crucifixion as Parodic Exaltation».

¹⁰³ Jerry Camery-Hoggatt, *Irony in Mark's Gospel: Text and Subtext*, Monograph Series (Society for New Testament Studies) (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 175.

¹⁰⁴ Robert Galveston Bratcher og Eugene Albert Nida, *Translator's Handbook on the Gospel of Mark* (Leiden: Brill, 1961), 333.

Når fortelleren setter Jesu ord i parallell med sin beskrivelse av røverne på korset, skjer en interessant kobling mellom 10,35-40 og korsfestelsen. Vi kan gjøre en parafisering av forespørselen i 10,37, og Jesu ord i 10,40: «Kan vi sitte til høyre og venstre av deg i tronsalen?» så svarer Jesus: «Hvem som er på min høyre og venstre side under korsfestelsen er ikke opp til meg.» Brødrene skjønner ikke at hva de ber om, er å dø med Jesus. Som vi kommer tilbake til sier de seg villige i 10,39, men innenfor narrativets tid dør de ikke med Jesus. Tross deres respons, «Vi kan!», forstår de enda ikke hva veien til herlighet er. For Jesus er det veien til Golgata. Veien disiplene skal gå, er også en annen. I fortsettelsen av episoden, i vers 10,41-45 tegner Jesus opp en vei for disiplene:¹⁰⁵

In our passage Jesus calls on his followers to take upon themselves a condition that would have been viewed as the nadir of degradation, yet he paradoxically proclaims it to be the path of glory.

3.4.4 Veien til herlighet

Etter å ha sett på disse tre alternativene, hva kan vi si om det disiplene misforstår? Jeg foreslår at det siste alternativet, herlighet, får prioritet, med Messias og status som en del av det. Vi kan sette det under overskriften «Veien til herlighet.»

Responser til Jesus etter forespørselen er først erklæringen om Jakob og Johannes sin manglende forståelse, for så at han gir en betingelse. Det er et hendelsesforløp brødrene må gå inn i. De må drikke og la seg døpes. Hva Sebedeussønnene skal gjøre er viktig. Det er i tråd med hvordan disiplene karakteriseres, i fortellingene om brødrundene. De misforstår hva de skal gjøre. Det er en vei de må gå, og de har ikke lyttet tilstrekkelig til Jesu ord for å forstå hva som skal til. Jesu ord om sin forestående død er fortsatt ubegripelige. De har ikke skjønnet hva Jesu vei til herligheten er, og de har ikke skjønnet hva det vil si at de skal gå på den veien.

Feilaktige Messiasforventninger kan vi se på som en del av misforståelsen. Fordi det skjer en redefinering av herlighet, at Jesus er konge på en annen måte enn brødrene forventer og forestiller seg, faller det naturlig inn som en del av misforståelsen.

Den følgende undervisning, i 10,41-45, handler om status og veien Jesus skal gå. Det er en vei hvor Jesus er tjener for alle: det samme idealet som tegnes opp for disiplene. I midtseksjonen,

¹⁰⁵ Marcus, *Mark 8-16*, 755.

hvor «veien» som motiv står sentralt, tegnes et nytt bilde av hvordan disiplene skal søke status: ikke ved konvensjonelle metoder, men ved å være tjener. Det er det som er det viktige.

De tre temaene er på ingen måte utelukkende, heller er de gjensidig forsterkende. Den rettmessige status, den virkelige herlighet, krever at disiplene vender om fra sine sedvanlige veier. Det som virker å være Jesu vei til herlighet, korset, er også veien for etterfølgere. (8,34) Når Jesus dør en slaves død på korset, er det også da han viser seg som konge. Den nedrige status opphøyes til den største.

3.5 Misforståelse som grense

Som vi skal se på senere, i 5.2, ser det ut til at Jakob og Johannes fortsatt misforstår, etter Jesu spørsmål om de kan døpes og drikke. Dette kapittelet forutsetter innsikten derfra, og at Jakob og Johannes aldri i narrativets tid forstår hvem Jesus virkelig er, og hva det innebærer for hans oppdrag, og i den forlengelse, deres oppdrag.

Når disiplene misforstår, setter det en grense på deres etterfølgelse. De utbryter «Det kan vi!» i møte med Jesu spørsmål, men gjør det faktisk ikke. De følger han ikke. Jesus som går til sin død, gjør det alene. Hadde ikke disiplene misforstått, eller påberopt seg uvitenhet, ville de deltatt i Jesu død.

Når Jesus er grepet, og blir stilt for retten for det høye råd, berettes det om Peter på gårdsplassen utenfor (14,66-72). Dette er finalen for misforståelses-motivet.¹⁰⁶ På gårdsplassen påstås det av en tjenestepike at han er i følget til Jesus, og Peter forneker Jesus tre ganger. Måten han unngår å bli anklaget, og deretter fanget på samme måte, er å påberope seg uvitenhet. 14,68: ὁ δὲ ἠρνήσατο λέγων· οὔτε οἶδα οὔτε ἐπίσταμαι σὸ τί λέγεις. (Han nektet og sa: «Hverken vet eller forstår jeg hva du sier») Etter det nekter han igjen. Til slutt banner han og sverger på at han ikke kjenner Jesus. Det som «redder» Peter fra at han blir tatt til fange og må lide en død som og med Jesus er hans påberopte uvitenhet og manglende evne til å begripe.

Satt i parallell med Sebedeussønnenes misforståelse, og feilaktige svar om de skal delta i det samme som ligger fremfor Jesus (10,39), ser vi et mønster. For både Sebedeussønnene og

¹⁰⁶ Marcus, «Marcan Epistemology», 569.

Peter, misforståelse og uvitenhet betyr at de ikke dør med Jesus. Det er en grense for Jesusetterfølgelsen, og det er rett erkjennelse.

Rett etterfølgelse krever rett forståelse. På en og samme tid skjer to ting i Markusevangeliet. Disiplene, tross ufullstendig forståelse og innsikt, får følge Jesus. Det er en ufullført prosess, og grensen settes ikke mellom de som forstår og de som ikke forstår. Men å skulle følge Jesus til det siste, begrenses av misforståelser: Johannes og Jakob forstår ikke hva de ber om, og tross sin villighet, følger de ikke Jesus til hans død.

4 Begeret og dåpen - 10,38b

Kan dere drikke det begeret jeg drikker, eller bli døpt med den dåpen jeg døpes med?

4.1 Introduksjon

Andre del av vers 38, inneholder et spørsmål fra Jesus. Etter han påpeker brødrenes uvitenhet, stiller han et spørsmål. I spørsmålet er det et metaforisk utsagn, som gjør at det ikke med en gang er åpenbart hva Jesus mener. Hva slags handling spør han Sebedeussønnene om de kan gjøre? Hva slags hendelsesforløp spør Jesus dem om de kan delta i?

Dette kapittelet vil dreie seg om betydningen av uttrykkene «beget jeg drikker» og «dåpen jeg døpes med». Spørsmålet om hva han spør disiplene om det de kan gjøre, eller la skje dem, tar vi for oss i neste kapittel. Svaret fra brødrene er nemlig: «Det kan vi», og Jesus sier så: «Det begeret jeg drikker, skal dere drikke, og den dåpen jeg døpes med, skal dere bli døpt med.» (10,39) Det er en direkte kobling mellom tematikken i dette kapittelet og det følgende. Det er der vi kommer inn på spørsmål om ideal og grenser for Jesusetterfølgelsen. I hvilken grad disiplene skal delta i Jesu handling og andre spørsmål knyttet til Jesusetterfølgelse lar vi vente til utsagnets betydning er mer klart for oss. Innsikten opparbeidet i dette kapittelet danner mye av grunnlaget for drøftingen i neste kapittel.

For å analysere og gjøre en eksegesi av dette tekstavsnittet, vil jeg basere meg på Erin Heims metode som innbefatter tolkning av metaforiske utsagn.¹⁰⁷ Basert på moderne forskning på metaforer, både filosofisk og kognitivt-psykologisk, utvikler hun en eksegetisk metode. Hun ser nærmere ved hjelp av denne metoden på Paulus' bruk av «adopsjon» (υιοθεσία) for å bedre forstå utsagnene hans. Jeg anvender metoden fra hennes avhandling til eksegesen av metaforene Jesus bruker i vår tekst.

4.1.1 Oversettelse og aksjonsart

Vi møter med en gang en utfordring i utleggelsen av tekstavsnittet, og det er hvordan vi skal tolke aksjonsarten i relativsetningene som beskriver begeret og dåpen. Jesus snakker i presens indikativ, med to hjelpeverb i aorist infinitiv til det uselvstendige verbet: «δύνασθε πινῆν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω ἢ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθῆναι;» Fordi det ikke er med en gang åpenbart hvilken aksjonsart verbene i relativsetningene har åpner det opp for flere

¹⁰⁷ Erin Heim, «Light through a Prism: New Avenues of Inquiry for the Pauline Huiiothesia Metaphors» (PhD-avhandling, University of Otago, 2014).

tolkningsmuligheter. I den følgende analysen tar jeg i bruk Constantin Campbells metode for å finne aksjonsart til verb.¹⁰⁸ Det er ikke bare for å komme frem til rett oversettelse, men for å skjønne hva som skjer i den greske teksten, så vi bedre kan tolke og forstå utsagnet.

For å finne aksjonsart, ser jeg først på semantikken. Det er presens, så et imperfekt aspekt. Videre ser jeg på leksemtypen. I relativsetningene fungerer begge verbene transitivt, de tar et objekt: relativpronomenet «ὃ», som står til forklarende til «ποτήριον» og «βάπτισμα». Verbet «drikke» tar «ὃ» som et vanlig direkte objekt. «Døpes» fungerer intransitivt, men tar «ὃ» som et indre objekt.¹⁰⁹ Leksemtypen ender derfor opp med å være transitiv i begge relativsetningene. Fordi både «drikke et beger» og «døpes med en dåp» er handlinger som fullføres når de utføres kan vi si de er punktuelle handlinger. Så verbene er av transitiv og punktuell leksemtype.

Med en transitiv og punktuell leksemtype kan vi utelukke de fleste aksjonsarter, som tidløs presens eller progressiv presens. Av de som gjenstår, er få som melder seg som gode alternativer. Hvis Jesus snakker om dåpen som ligger bak ham, er det ikke naturlig at han bruker presens: Fordi det ikke er tale- eller bevegelsesverb, kan vi utelukke en historisk presens. Iterativ presens, at det er gjentatte handlinger, gir heller ikke mening her. Det siste alternativer er en futuristisk presens.

En futuristisk presens-aksjonsart passer godt med en kontekstuell faktor, som jo er siste ledd i analysen til Campbell før man bestemmer aksjonsarten. Nærkonteksten peker i futuristisk retning. Utsagnet er nemlig i kontekst av fremtidige handlinger. Det ser vi i uttalelsen om Jesu død i 10,32-34, og forespørselen fra brødrene, som har et fremtidig scenario for øye. Som jeg kommer inn på i dette kapittelet, handler metaforutsagnet til Jesus om hans død, altså en fremtidig hendelse. Jesu forutsigelse i 10,39 peker også i en futuristisk retning. δύνασθε + πειν og βαπτισθῆναι, altså presens indikativ med hjelpeverb i aorist infinitiv, blir gjort til futurum indikativer: πίεσθε og βαπτισθήσεσθε. Så er det også sånn at futurumsformene i 10,39 er det som skaper problemet for å tenke oss at det er en futuristisk presens-aksjonsart.

¹⁰⁸ Hentet fra Campbell, *Basics of verbal aspect in Biblical Greek*; og Campbell, *Colossians and Philemon: a handbook on the Greek text*. For å finne aksjonsart gjøres tre undersøkelser: Semantikk, Leksemtype og kontekstuelle faktorer, og på bakgrunn av disse ender vi opp med aksjonsart. Det er ikke fullstendig enighet om grammatiske begreper som aspekt, aksjonsart, og flere, men jeg holder meg til Campbell og norske oversettelser av hans uttrykk.

¹⁰⁹ Dette ser vi i flere eksempler av intransitive verb, som i Rom 6,10: «ὃ γὰρ ἀπέθανεν» (for den [døden] som han døde). Intransitive verb kan ta substantiver som av samme rot for å forsterke betydningen. «Sangen han sang» «Døden hun døde. Innsikt og eksempel hentet fra Ragnar Leivestad og Bjørn Helge Sandvei, *Nytestamentlig gresk grammatikk*, 3. (Oslo: Universitetsforl, 1996), 166.

De fremtidige handlingene brødrene skal utføre, sies i futurum. Hvorfor danner ikke Jesus bare det perfekte, futuristiske aspektet ved å si «τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίομαι» (futurum.ind.1.sg), han gjør det jo når han omtaler Sebedeussønnenes fremtidige handlinger. Presensbruken til Jesus åpner opp for en tvetydighet en futurumsform ikke hadde gjort.

En alternativ måte å forstå aksjonsarten, er ved å se på verbene i deres overførte betydning. Relativsetningene inngår i et metaforutsagn, og betydningen av metaforutsagnet vil være en annen kontekstuell faktor som vil hjelpe oss til å finne aksjonsarten. Hvis betydningen av metaforutsagnet innebærer en pågående handling, trenger vi ikke utelukke en progressiv presens-aksjonsart. Det er i så fall på tross av at verbene strengt tatt er av punktuell leksemtype. Hva vi tolker aksjonsarten til å være, vil altså være avhengig av vår tolkning generelt av metaforutsagnet.

Jeg ender med å forstå aksjonsarten til å være progressiv, tross de kontekstuelle faktorene som peker til fremtidige handlinger. Det er fordi begge leddene i metaforutsagnet kan forstås, som vi skal se, som varige hendelser. Derfor bruker jeg en norsk presens i oversettelsen. Jeg ønsker allikevel å gjøre klart at det er en tvetydighet i Jesu utsagn. Jeg kan ikke utelukke en futuristisk aksjonsart, men finner den progressive aksjonsarten for å være den mest sannsynlige.

4.2 *Metafor og metode*

4.2.1 *Et metaforisk utsagn*

Jesus bruker to bilder. Når han sier: «Kan dere drikke det begeret jeg skal drikke, eller bli døpt med den dåpen jeg skal døpes med?» så er det en metaforisk uttalelse. Hva som ligger foran Jesus, konseptualiserer han ved å bruke disse to bildene: en aktiv handling; drikke av et beger, og et hendelsesforløp; å bli døpt. Hvordan vi forstår hva en metafor er og gjør, bestemmer vår fortolkning av denne teksten.

En klassisk forståelse av metaforer, gjør metaforer til ikke annet enn parafrasering. Et primæremne får betydningen fra et sekundæremne. La oss ta et enkelt eksempel: Når min mor sa til meg som ungdom: «Rommet ditt er en svinesti!», blir metaforen en stand-in for den egentlige betydningen: «Rommet ditt er rotete og skittent». Primæremnet «rommet» belyses av sekundæremnet «svinesti». Aristoteles sto for en slik forståelse av metaforer, og det har

vært vanlig å anvende en slik forståelse i bibelsk eksegesi.¹¹⁰ Det er ryddig å tenke at metaforen har en betydning som man kan finne for å gjøre teksten klarere, hvor man dermed slipper bruken av bildespråk. Men ryddigheten til tross, reduserer det hva en metafor er og gjør til kun å være en snarvei i meningsformidling. Denne «utbyttningsteorien» om metaforer er ikke nok for å forstå innholdet i uttalelsen til Jesus. Det finnes flere problemer.

Den første grunnen for at utbyttningsteori ikke fungerer, er fordi det ikke med en gang er åpenbart hvordan uttalelsen til Jesus er metaforisk. Det mangler et tydelig primæremne i uttalelsen fra Jesus. I vårt eksempel er «rommet» primæremnet og sekundæremnet er «svinesti». Jesus har to sekundæremner «drikke av begeret jeg drikker» og «døpes med dåpen jeg døpes med», men det er ikke med en gang åpenbart hva primæremnet er. Jesus må ha noe usagt som ligger under.

Et annet problem med å anvende en utbyttningsteori på metaforer, er alt annet metaforer formidler enn hva som kan uttrykkes med ord. «Svinesti» formidler mer enn tilstanden på rommet, metaforen har f.eks en undertone av vemmelighet. Min mor gremmes, og dette emosjonelle aspektet ved metaforen kan ikke enkelt parafraseres. Det er ikke slik at en direkte parafrasering kan fylle betydningen i et utsagn, for mer enn å bare å ha betydningen av ordet formidler metaforer på et ekstratekstuet plan.

4.2.2 Metafor og eksegesi

Siden jeg avskriver en utbyttningsteori for å forstå uttalelsen og metaforbruken, kreves det et alternativ. Et alternativ som både tar innover seg en metafors kompleksitet i at den formidler mer enn hva som kan bokstavelig parafraseres, og som kan forklare hvordan Jesu uttalelse uten et klart primæremne allikevel er en metafor. Det mener jeg vi finner i Erin Heim's eksegetiske metode som bruker «interanimation-theory» (interanimasjonsteori).

I interanimasjonsteorien forstår man hele utsagnet som metaforisk, heller enn at det er et konkret ord og en metafor som belyser dette. «...an interanimation theory of metaphor ... holds that no single word has a metaphorical meaning, but rather the meaning of a metaphor is found at the level of a complete utterance, as it is dependent upon the interanimation of words.»¹¹¹ En viktig forutsetning for denne metaforteorien er at individuelle ords betydning ikke bestemmer meningen i et utsagn, men samspillet mellom ordene som utgjør utsagnets

¹¹⁰ Heim, «Light through a Prism», 26.

¹¹¹ Heim, 33.

hele. Det er bare i undersøkelsen av setningen i dens helhet, dens funksjon og dens kontekst at vi kan gripe betydningen av det metaforiske utsagnet.

I den forstand kan også setninger hvor det ikke er et eksplisitt primæremne belyst av et sekundæremne, behandles som metaforer. Det er det vi møter i Jesu utsagn, for det er ikke med en gang åpenbart hva Jesus bruker «beger» og «dåp» for å gi betydning til.

Et metaforisk utsagn i interanimasjonsteorien krever, heller enn et tydelig definert primæremne og et sekundæremne, et «vehicle» og en «tenor». «Tenor» defineres som «the subject upon which it is hoped light will be shed» og «vehicle» som «the subject to which allusion is made in order to shed that light.»¹¹² «Tenoren» trenger ikke i interanimasjonsteori å være eksplisitt nevnt, som 10,38b mangler. En metaforisk setning kan ha flere «vehicles», som alle belyser en «tenor.» I den videre utforskningen av det metaforiske utsagnet, må vi spørre hvorvidt det er snakk om en eller to «tenores», når vi har to «vehicles.» Det kommer jeg inn på i delkapittel 4.3, og oppsummert kommer jeg frem til at det er en «tenor», nemlig Jesu død.

Jesus konseptualiserer sin død med en aktiv handling, å drikke og en passiv hendelse, å bli døpt. Vi kan parafrasere spørsmålet, uten å bruke bildene: «Kan dere gjøre som jeg gjør, og la skje med dere som skjer med meg?» Så er det en større dybde enn denne parafraseringen gir uttrykk for, for Jesus spiller på en bakgrunn for å gi mening til nettopp det han gjør og som skjer med han. Han spiller på to «modeller».

En modell, i interanimasjonsteori, er de underliggende forestillingene som metaforene interagerer med. I samspillet mellom tenor og vehicle i et metaforisk utsagn, vil vehiclene spille på en bakgrunn for lyttere. «Thus, in the exegetical process, it is crucial to identify, and in some cases rule out, the underlying model, or models of a metaphor, because only then can the interpreter accurately assess the metaphor's possible implications created by regarding the metaphor's tenor in light of the consistent pattern of thought created by the vehicle and its underlying model(s)»¹¹³

Det er en mulig innvending mot interanimasjonsteorien. Om det ikke finnes en bokstavelig parafrasering for metaforer - en håndgripelig betydning som ligger skjult under bildet -

¹¹² Gregory W. Dawes, *The body in question: metaphor and meaning in the interpretation of Ephesians 5:21-33* (Leiden: Brill, 1998), 27. Hentet fra Erin Heims avhandling.

¹¹³ Heim, 36

hvordan kan vi da komme frem til en rett fortolkning? Når kontekst er viktig, og metaforer ikke har en betydning på tvers av dens bruk, men vil ha forskjellig betydning i de forskjellige settingene den brukes, kan vi da gripe mening bak ordene? Hvis det alltid er et samspill mellom vehicle, tenor, litterær og retorisk kontekst, og underliggende modeller, ender vi da opp med å aldri kunne gripe den faktiske betydningen?

Metaforer, selv om det ikke er en «univocal» betydning, er ikke tomme begreper som åpner opp for enhver tolkning. Det er ikke en hermeneutisk eller epistemologisk relativisme vi har med å gjøre. Nei, metaforer spiller på en modell, og har en bakgrunn. Vi kan undersøke bakgrunnen for metaforbruken. Selv om vi ikke kan gripe ethvert aspekt ved metaforen - vi kan ikke intervju et antikt publikum om hva de forbinder med et språklig bilde brukt i bibelen - kan vi utelukke feilaktige tolkninger av betydning som sannsynligvis ikke ville vært tillagt et ord. Vi ender dermed ikke med å sette to streker under svaret, men kan foreslå en tolkning basert bakgrunn for modellen, og konteksten utsagnet står i. Som Heim skriver:

If we begin with the premise that biblical metaphors are non-paraphrasable, unique, and multivalent in their meaning, then the exegetical task is to embrace the metaphor's ragged edges, to plumb the depths of its meaning, and thereby create a robust account of its theological significance.¹¹⁴

Med disse betraktningene i bakhånd, og en eksegetisk metode for å arbeide med metaforer, gir vi oss i kast med 10,38b. Først ser vi til nærkonktesten for å nærmere bestemme «tenoren» i metaforen. Når vi har et bedre grep om det, kan vi gå til å undersøke modellene (dåp og beger) og de forskjellige bakgrunnene for disse.

4.3 Nærkontekst for metaforutsagnet

Først vil jeg argumentere for hvorfor det er snakk om en «tenor» i teksten, heller enn to. «Begeret» og «dåp» er med på gi betydning til en ting, og det er Jesu død. Det som gjør det klarest, er utsagnets nærkontekst.

Vårt tekstavsnitt (10,35-40) er en del av en episode (10,32-45) som igjen inngår i en seksjon i Markusevangeliet (8,21-10,52) hvor Jesu død begynner å bli tematisert gjennom Jesu uttalelser. Hele episoden tekstavsnittet er en del av, er omkranset av to uttalelser av Jesus som begge handler om hans død.

¹¹⁴ Heim, «Light through a Prism», 65.

Først er det Jesu tredje og siste uttalelse om sin død. Det er den mest utfyllende av de tre. Som de foregående to episodene misforstår disiplene i sammenheng med Jesu ord om sin lidelse og død. Etter forespørselen til Sebedeussønnene, og utvekslingen som følger, beretter fortelleren om misnøyen til de resterende ti disiplene. «Da de ti andre hørte dette, ble de sinte på Jakob og Johannes» (10,41) og Jesus kaller dem alle til seg og begynner en ny undervisning. Det handler om status og å være tjener for andre. Undervisningen ender i at Jesus peker på seg selv som fremste eksempel for disiplene når han sier: «For heller ikke Menneskesønnen er kommet for å la seg tjene, men for selv å tjene og gi sitt liv som løsepenge for mange.» (10,45) Så slutter episoden, det er en geografisk forflytning: Nå er Jesus og følget på vei inn i Jeriko.

Episoden har tre deler. Jesu uttalelse (10,32-34), Sebedeussønnenes forespørsel (10,35-40) og Jesu undervisning (10,40-45). Starten og slutten handler eksplisitt om Jesu død. Siden kontekst er med på å avgjøre betydningen av metaforer, vil det være merkelig å bestemme betydningen av «dåpen jeg døpes med» og «begeret jeg drikker» til noe annet enn å handle om død.

Det er død som ligger foran Jesus. Det er gjort tydelig i forutsigelsene til Jesus, at han går til sin død, og i siste uttalelse gjør han det klart at stedet for hans død er Jerusalem. (10,33) Når så Jesus er på veien, og det mot Jerusalem, stedet han skal overgis, peker driften i plottet mot hans død. Død ligger som et tungt bakteppe over vår tekst, i setting (veien mot Jerusalem), i plot (inntoget er nært forestående, enda en misforståelse fra disiplene knyttet til Jesu død) og i kontekst.

Siden det er hans død Jesus referer til, er det naturlig å tenke på utsagnet som en enhet. Kan vi snakke om to distinkte handlinger, når Jesus spør om de kan drikke av begeret og døpes med dåpen? Kan brødrene gjøre bare en av de to tingene Jesus spør om, eller er det forutsatt en enhet? Jeg mener vi heller ser to konseptualiseringer av samme skjebne, en aktiv og en passiv. Jesus overgir seg selv, går villig til døden. Samtidig overgis Jesus av Gud til døden. Døden er begge deler samtidig. «Tenoren» belyses av to «vehicles».

Når Jesu død er utsagnets «tenor», hva er det da som er i samspill med dette i utsagnet? Jo, to vehicles, «det begeret jeg drikker» og «den dåpen jeg døpes med». De henspiller på hver sin modell, som vi skal undersøke bakgrunnen til.

4.4 Bakgrunn for metaforutsagnet

4.4.1 Gammeltestamentlig bakgrunn

Hvis vi går til kommentarlitteraturen, ser vi at betydningen av «beger» i 10,38 (τὸ ποτήριον) forklares primært kulturelt og historisk. «The Cup is a metaphor for one's portion of life, what one has been given to drink.»¹¹⁵ Det kan være en positiv skjebne, som i Salme 23:5 og 116:13, men ofte er det Guds vredes beger, som i Jer 25,15 og Sal 75,8. I Jeremia 49:12 faller denne vreden også over de som ikke fortjener det. Vektleggingen av denne forklaringen finner vi igjen i mye av kommentarlitteraturen.¹¹⁶ Det antas altså at Jesus henspiller på gammeltestamentlige forestillinger når det kommer til begeret, og at publikummet ville ha den samme modellen i sinnet.

Hva finner vi når den samme metoden for å finne betydningen av «beger» anvendes på «dåp» (τὸ βάπτισμα)? Utenom-bibelske kilder bruker ord fra samme stamme («βαπτ-») om å dykkes ned i vanskeligheter. I GT anvendes vann og flod i en metaforisk forstand, som i Salme 69,2-3, for å betegne fortvilelse og er en tilstand som krever frelse.¹¹⁷ Igjen følger mye av kommentarlitteraturen denne forklaringen. Det er altså en mulig kobling i Jesu ord mellom βάπτισμα og språklige bilder med utspring i GT. «He was referring to being overwhelmed, submerged in suffering.»¹¹⁸

Begge disse tolkningene passer godt med det som følger i evangeliet. Jesus møter sin skjebne, gjennom sin lidelse og død. I Getsemane ser vi Jesus som er nedtyngt av sorg og angst, neddukket under elendighet. Han ber om å få slippe å drikke av begeret. Min påstand er allikevel at betydningen som kommer frem ved å se på språklige paralleller i GT og utenom-bibelsk litteratur, som generelt er en viktig metode og et nødvendig verktøy, her kommer til kort. Mens «beger» passer godt, også med den videre tolkningen, om at det handler om skjebne og lodd i livet, så er koblingen tynn når det kommer til «dåp».

Problemet kommer særlig frem når man ser på valget hos *alle* engelske oversettelser, at de velger å oversette βάπτισμα med baptism. Det velges altså ikke «immersion» for substantivet eller «submerge» for verbet - eller tilsvarende alternativer - men ordet «baptism», direkte lånt

¹¹⁵ Marcus, *Mark 8-16*, 747.

¹¹⁶ Boring, *Mark*, 301. Strauss, *Mark*, 455. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, 416. Culpepper, *Mark*, 346.

¹¹⁷ Marcus, *Mark 8-16*, 747.

¹¹⁸ Everett Ferguson, «Baptism of Jesus», i *Dictionary of Jesus and the Gospels*, red. Joel B Green, Jeannine K. Brown, og Nicholas Perrin (InterVarsity Press, 2013), 68.

fra gresk. Oversettere og kommentarforfattere velger å oversette til betydningen ordet har fått gjennom Markusevangeliet selv, som peker tilbake til Johannes Døperen, og dåpen av Jesus, og den kristne tradisjonen som følger. Det er ikke «the immersion of Jesus» men «the baptism of Jesus», så βάπτισμα har allerede fått en ny betydning. Valget av oversettelse kan være et utslag av anakronisme, eller at man følger vanlige mønstre, og er ikke et argument i seg selv. Mitt poeng er at man har et forklaringsproblem når man på en side henter meningen fra et sted i fortolkningen, men har ordvalg som spiller på en annen betydning i oversettelsen.

Kan vi anvende to forskjellige metoder for å bestemme en betydning, på samme setning? Det åpner i for stor grad opp en fortolkning hvor ens forutanelser styrer tolkningen uten at teksten kan korrigere feilaktige forutanelser. Heller vil jeg peke på betydningene ordene har fått i Markusevangeliet som de mest relevante bakgrunnene for modellene Jesus spiller på. Jeg tror det er riktig av oversettere og kommentatorer å oversette med «baptism», fordi jeg vil legge betydningen av metaforen i større grad i evangeliets bruk, heller enn de gammeltestamentlige forestillingene, som jeg tror er feilaktig å tillegge som primærbakgrunn for tolkningen av metaforen. Vi undersøker nå betydningen modellene får i Markusevangeliet, i rekkefølgen de opptrer i uttalelsen.

4.4.2 Beger i Markus

«ποτήριον» er et dagligdags objekt: et vinbeger. Når Jesus bruker «beger», spiller det naturligvis på denne konvensjonelle betydningen. Det er et beger, fylt med væske som drikkes. Fem ganger møter vi ordet i Markusevangeliet: 7:4, 9:41, 10,38-39, 14,23 og 14,36

Vi ser i Markusevangeliet ποτήριον brukt både med en konvensjonell betydning og metaforisk betydning. I 7,4 beskriver fortelleren renhetspraksiser jødene og fariseerne hadde, hvor de dypet beger, kopperredskaper og kar i vann.¹¹⁹ Også i en uttalelse fra Jesus i 9,41, hvor han sier: «Den som gir dere et beger (ποτήριον) vann å drikke fordi dere hører Kristus til – sannelig, jeg sier dere: Han skal slett ikke miste sin lønn.», ser vi den konvensjonelle bruken.¹²⁰

¹¹⁹ Denne episoden er morsom, for her ser vi både «βαπτίζω» og «ποτήριον» dukke opp. Denne episoden har ikke relevans for fortolkningen av metaforutsagnet, utover at forekomstene her er eksempler på den konvensjonelle betydningene av uttrykkene, som drikkebeget og renselsesbad.

¹²⁰ ποτήριον er jo også brukt i overført betydning her, Jesus ser nok ikke for seg overgivelse av beger med vann som det største man kan gjøre og et sikkert tegn på at man ikke skal miste sin lønn. Heller står det inn for generell godhet og tjeneste ovenfor disiplene.

Disse to eksemplene inngår i den bokstavelige forståelsen av begeret. Det er et eksempel på det konkrete bildet vi som mottakere av de metaforiske utsagnene til Jesus sitter med, som informerer vår fortolkning av metaforene.

Neste gang etter vårt tekstavsnitt vi møter «ποτήριον» er i Jesu siste måltid med disiplene. Her møter vi en innfløkt bruk, for Jesus bruker et beger med dets konvensjonelle betydning som drikkeredskap – men han gir det nytt innhold: «Og han tok et beger, takket, ga dem, og de drakk alle av det. Og han sa til dem: «Dette er mitt blod, paktens blod, som blir utøst for mange. Sannelig, jeg sier dere: Aldri mer skal jeg drikke av vintreets frukt før den dagen jeg drikker den ny i Guds rike.» (14:23–25) Begeret, men viktigere: dets innhold, blir bærende av en ny betydning: «mitt blod, paktens blod, som blir utøst for mange.» I nattverdsmåltid ser vi en tvetydighet i bruken: det er en konvensjonell betydning tillagt begeret, men også en metaforisk: det får en betydning utover det at den drikkes av.

Det viktige som skjer i 14,23 og dets betydning for fortolkningen av 10,38-39, er hvordan her ποτήριον settes i sammenheng med Jesu død. Jesus tillegger en mening til sin snart forestående død, først med brødet. Som hans kropp skal brytes, strekkes og pines på korset, bryter Jesus brødet. Så tar han begeret og gir til disiplene for å drikke: «Dette er mitt blod, paktens blod, som blir utøst for mange.» Jesu død er noe som disiplene på en eller annen måte får del i, ikke ved at de deltar i døden, men ved at døden er *for* disiplene. Videre er det ikke bare disiplene som hans død er for, som han sier om blodet det «blir utøst for mange.» Blodet er til gagn for mange, flere enn disiplene rundt Jesus.

Nattverdsepisoden danner en naturlig del av bakgrunnen for vår fortolkning av metaforutsagnene i 10,38-39. En ting er hvordan beger i 14,23 handler om død, men koblingene er flere. I fortsettelsen av vår tekst, i 10,45 dukker det opp språk som finner sin parallell i 14,24. «For mange»: ἀντί πολλῶν (10,45) og ὑπὲρ πολλῶν (14,24) To ganger konseptualiserer Jesus sin død til å være «for mange», først som en løsepenge, så som paktsblod. Det er en stedfortredende betydning i begge uttalelsene.¹²¹

Siste gang ποτήριον brukes, er i Getsemane: «Abba, Far! Alt er mulig for deg. Ta dette begeret (ποτήριον) fra meg! Men ikke som jeg vil, bare som du vil.» (14,36) Her er det et helt klart metaforisk utsagn fra Jesus. Han ser sin skjebne klart foran seg, og bruker bildet med et

¹²¹ I kobling med Jes 53 anser France Jesus her for å gå inn i rollen som Herrens lidende tjener i en stedfortredende død. 'It is as if Jesus said, "The Son of Man came to fulfil the task of the 'ebed Yahweh".' France, *Mark*, 421. For koblingen mellom de 10,45 og 14,26, og deres felles hentydning til Jes 53, se France, 751

beger han er nødt til å drikke for å beskrive sin nært forestående død. Den gammeltestamentlige bruken av begeret gir særlig mening i Getsemane-episoden. At det er lidelse (Sal 75,9) eller Guds vrede (Jer 25,15) gir begge mening i samspill med nærkonteksten. Det som kommer klarest frem, som både skjebne, Guds vrede og lidelse har som sin ytterste konsekvens, er døden Jesus skal lide. Jesus ser med gru på sin forestående død, og forstår denne døden som hans skjebne, en lidelse han er nødt til å gå gjennom og et uttrykk for Guds vrede. En del av interanimasjons-teorien er at en metafor ikke har kun en betydning på tvers av all bruken, men at ethvert metaforisk utsagn får sin mening i spillet mellom hver del av utsagnet.¹²² Det betyr ikke at vi ikke kan sette de to utsagnene i Getsemane og i 10,38 i sammenheng. Begge kontekster peker i retning av at det handler om død. Bakgrunnen for modellen, er gjensidig forsterkende på tvers av de to uttalelsene til Jesus.

Ποτήριον spiller på en underliggende modell som er svært konkret: Det er et drikkebeget. Samtidig er det en mindre konkret, men allikevel gjenkjennelig og konsekvent bruk, som handler om ens skjebne og lodd i livet, og et uttrykk for Guds vrede. Vi går nå videre og undersøker neste modell i metaforutsagnet: Dåp.

4.4.3 Dåp i Markus

Praksisen Johannes Døperen utfører, er noe nytt. Det er parallellt til dåpen han utfører. Rituelle bad, jødisk proselyt-dåp¹²³ og renselsespraksiser var utbredt. Vanligvis er neddykking i vann knyttet til renselse fra rituell urenhet.¹²⁴ I disse praksisene er det en refleksiv handling, speilet i verbformen, altså at man utfører det på seg selv. Det som er annerledes er at «βάπτισμα μετανοίας» omvendelsesdåpen Johannes forkynner og utfører, ikke er refleksiv, men en handling han utfører på noen andre.¹²⁵ Språket til Jesus i 10,38-39 speiler Johannesdåpen, i at det er en passiv form. «τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι» «dåpen, den som

¹²² Heim, «Light through a Prism», 65.

¹²³ Hvorvidt proselyt-dåp av konvertitter til jødiske religiøse fellesskapet har røtter fra før kristendommen er debattert. Det er ingen kilder om proselyt-dåp før første århundre, så kildene er fra samme tid eller etter de kristne tekstene og ritene vokser frem. Det er uansett klart at proselyt-dåp ble en viktig rite i jødisk religion og praksis i det første århundre. Spørsmålet om påvirkningen har ikke noe klart svar, men jeg finner Witherington for å være fornuftig når han skriver: «While proselyte baptism may not have influenced the origins of Christian baptism, it may well have affected its development.» Ben Witherington, *Troubled Waters: The Real New Testament Theology of Baptism* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2007), 21. På grunn av usikkerheten rundt forholdet mellom proselyt-dåp og kristen dåp, forholder jeg meg mest til renselsritene vi med sikkerhet kan si er før-kristne og har hatt påvirkning på Johannes Døperen og den kristne kirken

¹²⁴ France, *Mark*, 66.

¹²⁵ Ferguson, «Baptism of Jesus», 67.

jeg døpes med». Det er ikke Jesus som selv går ned under vann, men noe annet eller noen andre tar han under.

Markusevangeliet er eksplisitt om betydningen av dåpen utført av Johannes. «... en omvendelsesdåp som ga tilgivelse for syndene.» Men i 1,8 står det at Johannes forkynner om en ny dåp. «Jeg har døpt dere med vann, men han skal døpe dere med den hellige ånd.» Det går fra en aorist indikativ, (ἐβάπτισα), jeg har døpt, til en futurum indikativ, han skal døpe (βαπτίσει). Mens Johannesdåpen er forbredelse, er dåpen Jesus skal utføre deltagelsen for folket i de siste tiders hendelser. Dunn skriver: «It [Dåpen Johannes utfører] does *not* mark the beginning of the eschatological event; it does *not* initiate into the new age; it is the answer to John's call for preparedness: by receiving the Preparer's baptism the penitent prepares himself to receive the Coming One's baptism. It is the latter alone which initiates the Kingdom and initiates into the Kingdom.»¹²⁶

Neddykkelsen Johannes forkynner og utfører handler ikke bare om rituell urenhet, men et oppgjør med moralsk urenhet. Så forkynner han en som kommer etter ham, med et mer virksomt middel for oppgjør med det urene: den hellige ånd. (1,8)¹²⁷ Det kommer noe nytt, og derfor en ny betydning. Dåpens meningsinnhold i Markusevangeliet kan altså ikke parkeres i å være identisk med Johannes' omvendelsesdåp. Dessuten deltar ikke Jesus fullstendig i dåpen Johannes utfører.

Jesus bekjenner ikke sine synder, slik som de andre døpte.¹²⁸ Et viktig aspekt ved nettopp Johannes-dåpen er at de tilreisende døpte bekjenner sine synder, mens Jesus selv ikke gjør det. På den måten skiller hendelsesforløpet seg fra beretningen om de andre døpte og Jesus. 1,5 «(a)Fra hele Judea og Jerusalem dro alle ut til ham. (b)De bekjente syndene sine og (c) ble døpt av ham i Jordanelven.» Det er tre ledd. Jesus på sin side berettes å gjøre to av disse: 1,9 «På den tiden (a) kom Jesus fra Nasaret i Galilea og (c) ble døpt i Jordan av Johannes.» Han drar og blir døpt, han bekjenner ikke sine synder. Det er altså ikke et parallelt hendelsesforløp. Det er kontinuitet i praksis, men brudd i betydning. På bakgrunn av at Jesus ikke omvender seg, anser jeg det for feil å tolke dette til å være en slags stedfortende dåp.¹²⁹

¹²⁶ James D. G Dunn, *Baptism in the Holy Spirit: a re-examination of the New Testament teaching on the gift of the Spirit in relation to Pentecostalism today* (London: SCM, 2010), 30. Utheving er tekstens egen

¹²⁷ Matthew Thiessen, *Jesus and the Forces of Death* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2020), 23.

¹²⁸ Culpepper, *Mark*, 48.

¹²⁹ Cranfield, med et sitat av Karl Barth, kaller Jesus for "the one great sinner who repents." Jeg er ikke overbevist om at denne tolkningen av dåpsepisoden er rett, som argumentert for ovenfor. C.E.B Cranfield, *The Gospel*

Så når Jesus spør: «Kan dere døpes med dåpen jeg døpes med?» så er det ikke rett å kun ha betydningen gitt Johannesdåpen for øye. Jesu dåp har en annerledes betydning. Hva er så denne betydningen? Vi ser til dåpsepisoden, og det som følger, for å si noe om betydningen av dåpen til Jesus.

Når Guds stemme erklærer: «Du er min sønn!», mener Micheal Peppard at i lys av romersk kultur og «keiseradopsjon» vil publikum se dåpen som en beretning om adopsjon.¹³⁰ Og mer enn det, et mot-narrativ til fortellingene om adopsjonen av de romerske keiserne, hvor ikke den mektige ørnen kommer over den adopterte, men en fredens due. Fra dåpen av blir Jesus presentert som en «counter-emperor» av et annet type kongerike enn det romerske keiserdømme.¹³¹ Jesus blir identifisert med Gud.

Det er i forbindelse med dåpen Jesus får Den Hellige Ånd over seg. Det er ved Den hellige ånd Jesus utøver sin makt, ved senere episoder. Vi ser at det er Ånden som tar styring etter dåpen, og driver Jesus ut i ødemarken. (1,12). Når så Jesus begynner sin offentlige virksomhet, etter å ha kalt de første disiplene, i byen Kapernaum, skjer et oppgjør mellom Jesus og en uren ånd. (1,21-28) Thiessen beskriver episoden slik:

In this opening story, then, we see the holy one of God meet and expel the forces of impurity. The holy *pneuma* that has come down upon Jesus and animates him is more powerful than the impure *pneuma* that inhabits the man.¹³²

Ånden som kom over Jesus i dåpen, er det som driver han i hans virksomhet og oppdrag, så dåpen er startskuddet på Jesu virke.

Jesus bærer på døperen Johannes' eskatologiske forventninger, og dåpen spiller definitivt en rolle i de eskatologiske hendelsene som ligger foran. En ting er døden og oppstandelsens som eskatologiske hendelser, som dåpen peker frem mot, men før dåpsepisoden møter vi Johannes Døperen. Han blir, med hint og tekstekko, malt som en Elia-skikkelse. Det rådet eskatologiske forventninger om Elia som skal komme før Messias.¹³³ I samspill med dette er Johannes'

According to Saint Mark, Cambridge Greek Testament Commentary (London: Cambridge University Press, 1959), 52.

¹³⁰ Michael Peppard, «The Eagle and the Dove: Roman Imperial Sonship and the Baptism of Jesus (Mark 1.9-11)», *New Testament Studies* 56, nr. 4 (2010): 431–51. Språk om adopsjon er problematisk for kirken senere. Det er diskusjoner om vranglære knyttet til hvorvidt Jesus adopteres av Gud i dåpen, heller enn å være den evige fødte Sønnen til Faderen. Det er et tilfelle av anakronisme å avskrive adopsjon som kulturell bakgrunn for fortolkningen av episoden, på grunn av senere kjetterske overbevisninger.

¹³¹ Jipp, *Messianic Theology*, 99.

¹³² Thiessen, *Forces of Death*, 142.

¹³³ Marcus, *Mark 8-16*, 649.

uttalelse: «Det kommer en etter meg som er sterkere enn jeg, og jeg er ikke verdig til å bøye meg ned og løse sandalremmen hans. Jeg har døpt dere med vann, men han skal døpe dere med Den hellige ånd.» (1,7-8) Jesus som står frem rett etter dette, går da naturlig inn i rollen som «den sterkere» og som Messias. Enda et tegn på den eskatologiske fortelling, er forventningen om Åndens utgytelse. Det ser vi f.eks i Joel 3,1, «En gang skal det skje at jeg øser ut min Ånd over alle mennesker.» Jesus bringer oppfyllelsen av dette. Dåpen spiller en særlig rolle i åndsutøsing. Først, omvendelsesdåpen til Johannes som forbereder folket på de siste tiders utfoldelse, ved rett en moralsk renselse. Deretter er måten Ånden blir gitt til folket dåpen som blir tillagt Jesus: dåp med ånd.

Når det kommer til dåpen og Ånden som kommer over Jesus, er noen bibelforskere opptatt av å skille de to hendelsene noe, det er ikke *i* dåpen, men *etter* Jesus får Den hellige Ånd over seg.¹³⁴ Her starter de eskatologiske handlinger – etter dåpen. Det er da Ånden kommer, og det er da himmelen revner. James Dunn legger vekt på at de eskatologiske handlingene starter ikke med dåpen, men ved åndsutgytelsen.¹³⁵ Selv om jeg ser argumentet om at dåp i vann og dåp i ånd er adskilt, står de i sammenheng. Det blir rett å si at dåpen (som for Jesus innebærer en neddykkelse i vann, og at Ånden kommer over ham) er startskuddet på de eskatologiske hendelser, det er etter dette Jesus kan si: «Tiden er inne, Guds rike er kommet nær!» (1,15)

Så dåpen sier noe om Jesu identitet: Han er Guds sønn, og en «motkeiser». Dåpen er startskuddet på de eskatologiske hendelser, det er etter dette den rette tid et oppfylt («πεπλήρωται ὁ καιρὸς» 1,15) Det er i dåpen Jesus mottar Den hellige Ånd, og det markerer begynnelsen på hans virke. Det er enda en betydning jeg vil gå særlig inn på, og det er sammenhengen mellom Jesu dåp og hans død.

At dåp og død henger sammen, og betydningen av dåpen har noe med Jesu død å gjøre, mener jeg det er sterke argumenter for. Jesu dåp og Jesu død markerer starten og slutten på Jesu jordlige virke. Men innad i de to episodene, er det mange paralleller. Såpass mange at jeg tror fortelleren aktivt kobler de to episodene sammen. Det gjør at episodene om dåpen og døden danner et *inclusio* for evangeliet.¹³⁶

Først, er det bruken av ordet «σχίζω» i begge episodene. Himmelen over Jesus revnes åpen (1,10) under dåpen. Ordet brukes kun en annen gang i evangeliet, i beretningen om Jesu død.

¹³⁴ Witherington, *Troubled Waters*, 35. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 46.

¹³⁵ Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 46.

¹³⁶ S. Motyer, «The Rending of the Veil: A Markan Pentecost», *NTS* 33 (1987): 155.

Der står det at «forhenget i tempelet revnet i to, fra øverst til nederst.» (15,38) Begge disse riftene, i himmelen og i forhenget¹³⁷, er Guds handlinger. Himmelen er Guds dimensjon, det er derfra stemmen lyder: «Du er min sønn, den elskede, i deg har jeg min glede.» Det er ovenfra at Ånden stiger ned over Jesus. Fortelleren inkluderer en belysende detalj i: Forhenget i tempelet revner ikke fra bunnen, som om det var gjort fra bakkeplan, men fra toppen, fra himmelen. Begge kan, rent lokasjonsmessig, tilskrives Gud. Vi kan dessuten snakke om en «divine passive», en «guddommelig passiv» form. Det står «himmelen revnet» (σχιζομένων τοῦς οὐρανοῦς) og «forhenget i tempelet revnet i to» (τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη εἰς δύο). Det må altså være en aktør, som ikke nevnes, som utfører handlingen, og i Markus ser vi flere tilfeller hvor det er naturlig å tilskrive handlingen til Gud.¹³⁸

Jesus blir kalt Guds sønn, under dåpen og ved sin død. Om man tenker at «Guds sønn» er et tillegg i 1,1¹³⁹ kan vi gjøre et poeng ut av at første og siste gang Jesus kalles «υἱοῦ θεοῦ» er i dåpen og døden. Om man holder fast på tittelen «Jesus Kristus Guds sønn» i 1,1¹⁴⁰ skal og bør inkluderes, kan man uansett si at det er første og siste gang at en aktør i narrativet kaller Jesus Guds sønn. Fortelleren står utenfor, når han kaller Jesus «Guds sønn», og gjør det som en del av introduksjonen av evangeliet, mens offiseren og Gud er karakterer deltakende i narrativet.

Kun to ganger kan vi aktivt observere Gud i Markusevangeliet, to ganger som en stemme over Jesus, ved dåpen (1,11) og ved transformasjonen, hvor Guds røst lyder nesten likt som ved dåpen: «Dette er min Sønn, den elskede. Hør ham!» (9,7) Ellers er kunnskapen og formidlingen av relasjonen mellom Jesus og Gud forbeholdt de urene åndene (bl.a 3,11 & 5,7). Men mot slutten, gjøres det usynlige synlig for en romersk offiser ved korset. Han ser Jesus utånde, og får innsikt: «Sannelig, denne mannen var Guds sønn.» (15,39). Flere har forstått dette til å være en ironisk uttalelse,¹⁴¹ men jeg er overbevist av Joel Marcus som forklarer uttalelsen ved at korset er hendelsen som snur tidene, det eskatologiske hengsel

¹³⁷ En videre kobling mellom himmelen og forhenget, finner David Ulansey når han leser Josefus, som beskriver forhenget slik: "Portrayed on this tapestry was a panorama of the entire heavens...". Ulansey fortsetter: "In other words, the outer veil of the Jerusalem temple was actually one huge image of the starry sky! Thus, upon encountering Mark's statement that "the veil of the temple was torn in two from top to bottom," any of his readers who had ever seen the temple or heard it described would instantly have seen in their mind's eye an image of the heavens being torn and would immediately have been reminded of Mark's earlier description of the heavens being torn at the baptism. This can hardly be coincidence: the symbolic parallel is so striking that Mark must have consciously intended it." David Ulansey, «The Heavenly Veil Torn: Mark's Cosmic Inclusio.», *JBL* 110 (1991): 125. Selv er jeg skeptisk til å slå fast at det er en tenkt parallell, men det er uansett en interessant observasjon som på ingen måte svekker påstanden om en kobling mellom de to episodene.

¹³⁸ Jeg kommer mer inn på «Divine Passive» i delkapittel 6.3.1 hvor jeg også behandler dette verset.

¹³⁹ Som det er gode argumenter for. Marcus, *Mark 1-8*, 141. Det dukker ikke opp i de tidligste håndskriftene.

¹⁴⁰ Cranfield, *Mark*, 38.

¹⁴¹ Gamel, *The Centurion's Confession as Apocalyptic Unveiling*, 9–18.

verden snus på. Her blir sann viten gitt offiseren. Det er et frempek på hvordan korset og oppstandelsen vil, utenfor narrativet, opplyse disiplene om Jesu sanne identitet og mysteriet om Guds rike.¹⁴²

Videre er det flere tematiske paralleller. Elia figurerer i en eller annen form i begge episodene. Først, ved Johannes Døperen, som er en Elia-skikkelse i Markusevangeliet. Beskrivelsen av Johannes Døperen skaper en kobling til profeten.¹⁴³ Joel Marcus sier at det første publikummet ville utvilsomt forstå Johannes Døperen som Elia,¹⁴⁴ når Jesus sier: «Jo, jeg sier dere: Elia er allerede kommet, og de gjorde med ham som de ville, slik det står skrevet om ham.» (9:13) Ved korsfestelsen, tolker mengdene rundt Jesu rop på korset. «Og ved den niende time ropte Jesus med høy røst: «*Eloi, Eloi, lemá sabaktáni?*» Det betyr: «*Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?*» Noen av dem som sto der, hørte det og sa: « 'Hør, han roper på Elia.' » (15,34-35) De misforstår altså Jesu rop. Både ved Jesu dåp og hans død, figurerer Elia, i en eller annen form.

En femte kobling, er at i dåpen mottar Jesus den hellige ånd, og utånder ved sin død. På norsk ser vi den samme språklige parallellen som er i gresk: «καὶ τὸ πνεῦμα (ånden) ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν» (1,10) «ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφείς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν (utånder)» (15,37) Det er altså samme kilde for ordene: πνέω, å puste, som πνεῦμα kommer fra. Det kan virke som en svak kobling å sette mellom to episoder, at de deler et nøkkelord, hvor de forekommer i to forskjellige former: som substantiv og verb. Allikevel virker fortelleren å sette særlig fokus på utåndingen ved korsfestelsen, når det forekommer to ganger rett etter hverandre. «ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφείς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν» (15,37), så revner forhenget i tempelet beskrevet i 15,38, før: «Ἴδὼν δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκὼς ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν εἶπεν· ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν.» (15,39) Nettopp utåndingen poengteres som årsaken til offiserens uttalelse, ikke ropet eller synet av Jesus som dør. Denne strukturen kommer også i dåpen: Jesus ser Ånden kommer over seg (1,10), Guds stemme lyder (1,11) og Ånden driver ut Jesus i ødemarken (1,12). Kun avbrutt av en kort beskrivelse, begge ganger av Gud som handler, forekommer en dobbel referanse til ånd/åndedrett.

¹⁴² Marcus, «*Marcan Epistemology*», 572.

¹⁴³ Marcus, *Mark 1-8*, 157.

¹⁴⁴ Marcus, *Mark 8-16*, 650.

Når det så i 10,38-39 skjer en sammenkobling mellom dåp og død, er ikke det uten presedens i Markusevangeliet. Dåpsepisoden og korsfestelsesepisoden er alt satt i parallell til hverandre, med tematiske tråder: revning av himmel og forheng, og Elia. Det er også betydelige kontraster: Gud er stille, heller enn å motta Ånden puster Jesus den ut. Dåp får et preg av Jesu død, og Jesu død må sees i lys av dåpen.

For å oppsummere kort, ser jeg tre viktige momenter ved betydningen som Jesu dåp får. Det handler om død, de eskatologiske hendelsene, og Jesu oppdrag. Jesu virke, som er den eskatologiske virkelighet som gjør seg gjeldene, starter ved dåpen. Det oppdraget Jesus har, og måten han virker på, har sitt utspring i dåpen. Så viser dåpen også at oppdraget og de eskatologiske hendelser hele tiden har pekt mot Jesu død.

4.5 Sakramenter - Ekstratekstuell bakgrunn?

Et spennende aspekt ved metaforene Jesus bruker, er hvordan vi kan koble de til to sentrale riter for kirken: «sakramentene»,¹⁴⁵ dåp og nattverd. Begeret er et av de to elementene i nattverden, «ποτήριον» brukes i 14,23 som i 10,38-39. Både dåp og nattverd, eller Herrens måltid, er tidlig utbredte riter i kirken. Begge deler figurerer i Paulus' første brev til korinterne. Dåp omtaler han bl.a i 1,13 og Herrens måltid i 11,17-33.

Det er mye som peker i retning av at dette er riter kjent for Markus' publikum. Mer enn bare Paulus' brev vitner om en tidlig utbredelse av ritene. Når det kommer til nattverden tenker Joel Marcus det er tegn i Markusevangeliet på nattverdens liturgiske og rituelle hensikt, og peker repetisjonen som skjer når Jesus tar, takker og gir vinen, etter han tok, takket, brøt og ga brødet. Det legger grunnlaget for å bli husket og repetert etter ham.¹⁴⁶ Dette kommer tydeligere frem i senere evangelier, med kommandoen i Luk 20,19. «Gjør dette til minne om meg!» Et senere tillegg til slutten av Markusevangeliet inkluderer en misjonsbefaling hvor dåp figurerer. «Og han sa til dem: «Gå ut i hele verden og forkynn evangeliet for alt som Gud har skapt! Den som tror og blir **døpt**, skal bli frelst. Men den som ikke tror, skal bli fordømt.» (16,15-16) Tidlig i mottagelsen av evangeliet ser vi at dåp spiller en såpass viktig rolle at budet om å døpe inkluderes i noen manuskripter.

¹⁴⁵ Jeg setter ikke likhetstegn mellom kirkens sakramenter (med all teologisk betydning de måtte ha), og dåp og nattverd som vi leser om de i Markusevangeliet. Derav anførselstegnene. Jeg bruker allikevel språket om sakramenter, fordi teksten i Markusevangeliet inngår i tradisjonen som bestemmer betydningen av disse ritene

¹⁴⁶ Marcus, *Mark 8-16*, 966.

På bakgrunn av dette mener jeg vi trygt kan anta at publikummet for Markusevangeliet ville ha kjennskap til Herrens måltid og dåp som riter, som de også utførte.¹⁴⁷ Å avskrive 10,38-39 sakramentale aspekt kan derfor ikke uten videre gjøres. Eugene M. Boring anerkjenner denne bakgrunnen, men tolker ikke i retning av at det er en sakramental betydning i teksten, det oppstår bare i publikummet.

These metaphors could hardly be used in the Markan community without evoking Christian baptism and the Eucharist, in which every Christian participates. Thus, for the general reader the text points to the participation of every disciple in Jesus' own obedience to God that led to suffering and death. Yet this sacramental understanding is not Mark's primary point, which has to do with the nature of Christian leadership and the desire for status.¹⁴⁸

Selv om jeg er enig i at drivkraften bak tekstpassasjen er skal være styrende for tolkning, er jeg uenig at det kan oppsummeres som «the nature of Christian leadership and the desire for status». Som jeg har etablert i kap 1 tror jeg dette er en disippelskapstekst, så disse to punktene er i så fall underpunkter som inngår i det større bildet. Heller enn å se bort fra metaforenes «sakramentalitet», tror jeg det er verdt å undersøke hva teksten sier om ritene dåp og nattverd, og hva dette gjør i henhold til Jesusetterfølgelse. Uenigheten mellom meg og Boring forklares videre av hvilken forståelse av metafor vi jobber med. Jeg mener vi kan ikke skille betydningen fra oppfattelsen, det ligger i metaforens natur å formidle i samspillet med publikummets forutsetninger.

Hva betyr den «sakramentale» bakgrunnen for vår forståelse av Jesu utsagn? Innenfor narrativets grenser, vil ikke Jakob og Johannes motta metaforutsagnet med kristne riter som bakgrunn. Det er ikke unaturlig å tenke at de har et forhold til dåp, og Jesu ord vil for karakterene i historien peke tilbake til Johannes Døperens virke. Alt i alt, er ikke betydningen i Jesu uttalelse bestemt av hvordan mottakerne i narrativet mottok det, ei heller finner vi betydningen i utvekslingen mellom den historiske Jesus og Sebedeussønnene, om denne samtalen faktisk fant sted. Nå foreligger det som en tekst fremfor oss, og betydningen kommer frem i møte med oss som publikum.

¹⁴⁷ Det er foreslått at kanskje årsaken til at Matteusevangeliets revisjon av denne episoden mangler referansen til dåp, nettopp er for å unngå de sakramentale undertonene som skapes av et utsagn med dåp og beger. Dale C Jr Allison og William David Davies, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew Vol. 3 Commentary on Matthew 19-28*, International critical commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments (Edinburgh: T & T Clark, 1997), 89.

¹⁴⁸ Boring, *Mark*, 301.

Vår lesning vil, uansett om vi vil eller ikke, være påvirket av dåp og nattverd. Samtidig, så mener jeg vi ikke skal se bort ifra, at 10,38 også har påvirket dåp og nattverd. Vi kan ikke identifisere kilden til at den kristne dåpen tidlig forstås til å handle om å delta i Jesu død, som vi ser i Rom 6,3-4: «Eller vet dere ikke at alle vi som ble døpt til Kristus Jesus, ble døpt til hans død? Vi ble begravet med ham da vi ble døpt med denne dåpen til døden. Og som Kristus ble reist opp fra de døde ved sin Fars herlighet, skal også vi vandre i et nytt liv.» Men det vi kan si, er at Mark 10,38 definitivt vil ha vært på med å forme tradisjonen som igjen er med på å bestemme forut inntagelsene vi møter teksten med.¹⁴⁹ Å se bort ifra sakramentene, vil hindre oss i å forstå hva Jesus sier. Vi kommer ikke unna at de påvirker vår fortolkning.

Hovedbehandlingen av metaforutsagnets betydning for Jesusetterfølgelse kommer i neste kapittel. Jeg ønsker å gjøre en kort undersøkelse, med «sakramentene» som fortolkningsrammer for publikum. Jesu utsagn tegner et ideal for publikum, i lys av ritene dåp og nattverd. For når Jesus spør Jakob og Johannes om de kan drikke og døpes, er det et delvis et spørsmål om de kan delta i en død som hans. Noen Jesusetterfølgere vil oppleve at de møter dette idealet, når de står ovenfor forfølgelse og kanskje en martyrdød: Det er svært konkret for dem. Men ved dåp og nattverd som riter, gir det en enhver Jesusetterfølger som deltar i disse, en deltakelse i Jesu død. Det er fordi både dåp og nattverd peker mot Jesu død og gir mottagerne på hver sin måte en deltakelse i Jesu død. Ikke ved deres faktiske død, men ved deltakelsen i ritene innlemmes de i idealet for Jesusetterfølgelse: å dø som og med Jesus.

4.6 Betydningen av metaforutsagnet

Det er ingen kort parafisering jeg kan gjøre av utsagnet, men på bakgrunn av analysen av metaforutsagnets deler og kontekst, vil jeg forklare noe av dybden i Jesu metaforutsagn.

Hovedsakelig spør Jesus om disiplene kan dø som han, med hva det innebærer.

Nærkonteksten, bakgrunnen for modellene metaforene spiller på, både i og utenfor teksten, peker i retning av at det handler om død. Metaforene gir en dybde til hvordan Jesus forstår, og vil at disiplene skal forstå, sin død.

¹⁴⁹ Da jeg fortalte at jeg undersøkte hva «beger» og «dåp» som metaforer betyr, utbrøt en medstudent: «men det er jo åpenbart Jesu død det er snakk om.» Jeg kommer frem til samme konklusjon, som en kristen leser intuitivt griper. På en side, kan jeg anklages for å ikke mer enn understøtte min første antagelse (som var tilsvarende) når jeg kommer frem til samme konklusjon som henne. På en annen side, er denne øyeblikkelige identifiseringen fra min medstudent av noe sentralt ved betydningen av metaforutsagnet, et tegn på metaforenes påvirkning på tradisjonen.

Jesus forstår sin død som hans skjebne. I tråd med den gammeltestamentlige bruken av «ποτήριον», ser Jesus på døden som sitt lodd i livet. Selv om jeg har reservasjoner mot å hente betydningen fra gammeltestamentlig bruk av metaforen, er parallellen mellom 10,38 og 14,36 såpass tydelig, og betydningen i 14,36 klart i parallell med tekster i GT, at jeg tror det er rett å se at det påvirker betydningen i 10,38. Det som ligger foran Jesus er hans skjebne, med lidelse og død som endelig konsekvens.

Når Jesus bruker dåp i sin konseptualisering av sin død, finner jeg to momenter særlig relevante. Først, at dåp henger sammen med Jesu oppdrag, med hans død som mål. Når jeg skriver «mål» mener jeg både i hensikt og i avslutning. Dåpen knyttes i Markusevangeliet til beretningen om Jesu død. Jesu oppdrag må sees i lys av hans død, og hans død i lys av hans oppdrag. Dåp er bindeleddet, for det er startskuddet på dem begge.

For det andre, så er dåpen startskuddet for de eskatologiske hendelser. Når himmelen over Jesus revner i dåpen, er det ikke bare et frempek til forhenget som revner i tempelet, men noe som peker tilbake til utropet til Jesaja: «Ville du bare flerre himmelen og stige ned...» (Jes 64,1) “The gospel, according to Mark, is God’s answer to Isaiah’s intercessory cry: the tearing of the heavens and the descent of the Spirit upon Jesus signifies that God’s eschatological work of deliverance is beginning. God is coming to rule over Israel once again.”¹⁵⁰

Markusevangeliet har en apokalyptisk-eskatologisk fortelling hvor Jesus ikke bare er en aktør, men den som hendelsene svirrer rundt. Gjennom sin bruk av dåp i utsagnet, setter Jesus sin død i sammenheng med dette eskatologiske dramaet.

Begeret, og verbet knyttet til det «πιεῖν (aor.akt.inf) τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω (pres.akt.ind)» står i den aktive diatesen. Poenget er ikke å lese for mye ut av en grammatisk detalj alene, men uttrykkets aktive karakter vil jeg ikke ignorere. Jesus går sin skjebne aktivt i møte. Det har sin kontrast i resten av utsagnet: ἡ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι (pres.passiv.ind) βαπτισθῆναι (aor.passiv.inf), hvor den passive diatesen brukes. Jesus er passiv mottaker, ikke aktiv aktør i denne delen av setningen. Denne todeltheten er speilet i evangeliet generelt. Jesus er aktiv og passiv i møte med sin død, både i språket brukt, og i plottet.

La oss først se på språket. Når han snakker om sin død (8,31, 9,31 og 10,33-34) er «menneskesønnen» ikke et aktivt subjekt. Først overgis han (παραδοθήσεται) som er passivt, før det er øversteprestene, de skriftlærde, og hedningene som dømmer, piner og dreper ham.

¹⁵⁰ Hays, *Echoes of scripture in the Gospels*, 18.

Jesus snakker om sin død som noe utført på ham. Om Jesus først og fremst er passiv aktør i forutsigelsene om sin død, er han definitivt aktiv aktør når han sier «For heller ikke Menneskesønnen er kommet for å la seg tjene, men for selv å tjene (διακονῆσαι) og gi (δοῦναι) sitt liv som løsepenge for mange.» Å tjene og å gi, er begge aktive infinitiver i teksten. I språket Jesus bruker om sin død, er han både aktiv aktør og passiv mottager.

Plottet har også denne todeltheten. Jesus gjør et aktivt valg om å gå til sin skjebne, som fører til at han overgir seg til andres vilje. I starten av vår episode beskrives han slik: Ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς (10,32) Jesus går foran på veien, opp til Jerusalem. Rett etter identifiserer han Jerusalem som stedet hvor hans død skal skje. Han går foran, og han går opp til Jerusalem, vel vitende om hva som der venter ham. Jesus er ikke kun en brikke i et større eskatologisk drama, men en som fører an på veien. Samtidig ser vi at Jesu vilje ikke er suveren. I Getsemane møter vi en Jesus som underlegger seg sin fars vilje. Han blir forhørt, spottet og pint. Han dør, på grunn av de jødiske ledernes komplott mot ham, og ved romersk makt. Jesus er passiv mottager av hans skjebne. Dette vi ser i språket brukt om hans død, og i plottet som leder opp til og er i lidelses-fortellingen, gjenspeiles altså i utsagnet om begeret og dåpen. Begeret har et aktivt aspekt, hvor Jesus og Sebedeussønnene selv drikker. Dåpen derimot, er passivt. Det er da to deler ved Jesus død og skjebne som ikke enkelt løses, hvor han både er aktiv og passiv aktør.

Jesus forstår sin død samtidig som hans valg, hendelsesforløpet som ligger foran ham, er hans bevisst utførte handling. Men det betyr å gi seg over, til slutt er det ikke Jesu vilje som trumfer, men Faderens vilje og Jesu fienders vilje.

Spørsmålet som nå melder seg er: Hva er det Jesus spør disiplene om, når han sier «kan dere ...»? Vi beveger oss utenfor metaforutsagnet og ser på hvilke konsekvenser det vil ha for disiplene å drikke av begeret Jesus drikker, og døpes med dåpen hans døpes med.

5 Bekreftelsen – 10,39

«Det kan vi», svarte de. Jesus sa til dem: «Det begeret jeg drikker, skal dere drikke, og den dåpen jeg døpes med, skal dere bli døpt med.»

5.1 Introduksjon

På det kryptiske spørsmålet: «Kan dere drikke av begeret jeg skal drikke, eller døpes med dåpen jeg skal døpes med?» svarer Sebedeussønnene seg villige og kapable: «Det kan vi!» Hva enn Jesus spør om, og uansett hvordan Jakob og Johannes forstår det, bekrefter de at de ønsker å la skje med dem som skal skje Jesus. Jesus bekrefter, de skal drikke og døpes. Det er allikevel et åpent spørsmål om de mener det samme med metaforene: Har Sebedeussønnene forstått ennå?

Det er flere indre spenninger i teksten vi er nødt til å behandle. Den første spenningen handler om betydningen av Jesu død opp imot betydningen av døden til Jakob og Johannes. Jesus ser ut til å invitere Jakob og Johannes til en død som hans. Har da deres død den samme forsonende og stedfortredende betydning tillegges døden til Jesus? Hvis ikke, hva er det da likheten mellom Jesu død og Jakobs og Johannes sin død? Det er den andre spenningen i teksten vi må jobbe med.

Den andre spenningen er om Jesu og Sebedeussønnenes uttalelser «vi kan» og «dere skal» faktisk får en forløsning innad i narrativet. Om ikke Jakob og Johannes drikker av begeret Jesus drikker, og døpes med dåpen han døpes med går det imot både den generelle karakteriseringen av Jesus i Markusevangeliet, samt tradisjonell kristen tro om Jesu gudommelige, derfor allvitende, natur.¹⁵¹ At Sebedeussønnene tar feil, burde ikke overraske oss. Disiplene har, som vi har sett, en hang til misforståelse. Men om Jesus tar feil, er særlig spennende å gå inn i.

Den siste spenningen er mellom hvorvidt budskapet er til Sebedeussønnene spesifikt, eller til det generelle publikum. Er det disippelundervisning, eller er ord til brødrene alene? Det er to litterære karakterer, som svarer til to historiske karakterer, som blir talt til, og i undersøkelsen av betydningen av spørsmålet og bekreftelsen fra Jesus må vi se på hva det betød i narrativet, og utenfor narrativets tid. Vi kommer til å undersøke både hvordan ordene fra Jesus er til

¹⁵¹ Dette kommer vi også mer inn på i neste kapittel, hvor vi behandler at Jesus ikke ser ut til å være i kontroll av hvem som skal sitte på høyre og venstre side av ham i hans herlighet. Skillet mellom Jesus og Faderen ser ut til å være særlig stort i 10,35-40.

Jakob og Johannes spesifikt, og i forlengelse til et troende publikum generelt. Jeg håper å vise at jo mer vi ser på betydningen for Jakob og Johannes spesifikt, desto mer finner vi også betydningen for publikummet generelt.

I forrige kapittel så vi på betydningen av utsagnet til Jesus. Det var ikke bare et utsagn fra Jesus om sin død, men et spørsmål om brødrene kunne gjøre som han. Det naturlige neste steg er da å finne ut hva Jesus spør Sebedeussønnene om de kan gjøre, og hva det betyr når de sier seg villige. Analysen og drøftingen fra forrige kapittel spiller naturligvis en rolle i dette kapitlet. Først behandler vi likheten og ulikheten mellom betydningen av metaforutsagnet når det kommer til Jesus, og betydningen når det kommer til Sebedeussønnene.

Det er mer viktig innsikt å hente fra moderne metafor-teori, denne gangen fra kognitiv forskning, om hvordan metaforutsagnet fra Jesus skaper et rammeverk for Sebedeussønnene for å forstå det som skjer og skal skje dem. Det tar oss over i en undersøkelse av resepsjonshistorie og en undersøkelse av hvordan særlig dåp og død, og særlig martyrdød, settes i sammenheng i den tidlige kristne tradisjonen.

Jesu uttalelse inngår i et mønster i Markusevangeliet, nemlig Jesu etterligning som et ideal for disiplene. Sammen med innsikt fra de tidligere delkapitlene summeres idealene til slutt.

5.2 *Beger og dåp for Jakob og Johannes*

5.2.1 *Betydningen av metaforutsagnet*

Jesus spør først om disiplene kan, og så bekrefter at de skal, drikke av begeret Jesus drikker og døpes av dåpen Jesus døpes med. Vi undersøkte i forrige kapittel hva metaforutsagnene betød, og hvordan Jesus ga mening til hans død. Spørsmålet, og den følgende bekreftelsen, handler om at døden Jesus skal dø, er noe Jakob og Johannes tar del i. Det er en endring i verbformene. «Drikke» og «døpes» er i aorist-infinitiver som står som hjelpeverb til det uselvstendige verbet «δύναμαι», i presens indikativ, i spørsmålet. I bekreftelsen er det ikke lengre «δύναμαι» og hjelpeverb, men de to infinitivene er personbøyd og står i futurum-indikativ. Det er altså en forutsigelse om hva som skal skje.

La oss ta for oss de to delene av metaforutsagnet, og vi begynner med «ποτήριον». Jesus konseptualiserer sin død som skjebne og lidelse. En tilsvarende skjebne mener han ligger foran Sebedeussønnene. Det er deres lodd i livet også, å lide. To momenter forsterker denne skjebnen som overhengende over disiplene. Det ene er uttalelsen som følger, i vers 40. «Men hvem som skal sitte ved min høyre eller venstre side, er det ikke min sak å avgjøre. Der skal

de sitte som det er gjort i stand til.» Dette kommer vi til å behandle mer innstendig i neste kapittel. Det korte poenget jeg vil trekke ut av dette er at Jesus har en forestilling noe utenfor hans kontroll: Det er noen som det er gjort i stand for. Det er en usynlig aktør, som ikke nevnes av Jesus, som sitter med kontrollen. På samme måte som noen skal gjøre i stand for noen til å sitte på høyre og venstre side av Jesus, kan brødrenes skjebne være forberedt. Dette betyr ikke nødvendigvis at brødrene er uvillige marionetter i en oppsetning. Som jeg har poengtert, er det brukt et aktivt og et passivt aspekt i metaforuttalelsen fra Jesus. Jesus kan se for seg at brødrene villig går til sin skjebne, som Jesus selv ser ut til å gjøre.

Det andre forsterkende elementet er Jesu senere forutsigelser om forfølgelse av disiplene. I et parallelt hendelsesmønster som for Jesus, skal disiplene forfølges, overgis, piskes og stilles for retten (13,9). Den vonde realiteten som venter disiplene kan konseptualiseres som begeret de er nødt til, og kommer til, å drikke.

Hva da med den andre delen av metaforutsagnet, «τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι»? Forstår vi dåp som startskuddet og finalen av Jesu oppdrag, ser Jesus ut til å innlemme Sebedeussønnene i det samme oppdraget. Liksom disiplene går inn i mønsteret av først Johannes Døperen, og så Jesus, ser vi disiplene gjøre dette. Når Jesus sender dem ut (6,7-13) speiler de hans virksomhet, i måte (enkelhet og basert på velvilje), innhold (omvendelse) og kraft (helbredelse og demonutdrivelse).¹⁵²

Dåpen har også en rolle i det eskatologiske dramaet. Fortellingen om Jesus er av eskatologisk karakter, og starten og slutten vil naturligvis inngå i det. Hva er da rollen til Jakob og Johannes? Som vi behandlet i karakterisering av Sebedeussønnene i 2.3.2 er utvelgelsen av de tolv og at tre av disiplene får nye navn (Tordensønnene og Peter), begge tegn tilbake til patriarkene. De peker mot at det er en ny start: en ny handling fra Gud. Disiplene spiller en rolle i de eskatologiske hendelsene, men bare i relasjon til Jesus og sentrert rundt ham.

Dåpen peker i retning av at Jesu oppdrag har død som «telos», forstått både som hensikt og avslutning. Når Jesus sier at Jakob og Johannes skal døpes med dåpen han døpes med, betyr det at også deres oppdrag har død som «telos.» Sammen med ordene i 8,34, om hva det kreves for å følge Jesus, «ta opp sitt kors og følge meg», ser vi at disippelskap sentreres rundt død.

Det gir mening å forstå Sebedeussønnenes død til å ha en betydning nært til betydningen av Jesu død. Men setter vi et likhetstegn mellom døden Jesus dør og den Sebedeussønnene skal

¹⁵² Henderson, *Christology and Discipleship*, 168.

lide, står det i kontrast med det som følger. Først er det uttalelsen i 10,45, og ikke minst at i fortellingen er det kun Jesus som faktisk dør.

Jesus omtaler sin død i 10,45 som en «løsepenge for mange.» Skal vi tolke uttalelsen i 10,39 til å bety at døden til Sebedeussønnene vil ha den samme stedfortredende og forsonende betydningen? Hovedproblemet med en slik tolkning er at om vi tenker at disiplenes død har samme betydning som Jesu død, kommer når Jesus setter sin død i en unik posisjon.

Jesus sier, i fortsettelsen etter vår tekst: «For heller ikke Menneskesønnen er kommet for å la seg tjene, men for selv å tjene og gi sitt liv som løsepenge for mange». (10,45) Her er det kun «menneskesønnens» oppførsel og død som står som eksempel, og Sebedeussønnene er ikke nevnt. Heller får de, sammen med resten av disiplene, beskjed om å ha Jesus som eksempel. Jesu død som emuleringsverdig, og at andres død ikke blir nevnt, setter den i en særposisjon.

Som vi også ser i narrativet, er det kun Jesus som dør av de i hans følge. Det er Jesu død som står i sentrum. Det bare er han som dør i slutten av fortellingen, foruten røverne på høyre og venstre side, men de er bare rekvisitter i scenebildet av Jesus som konge, hvor korset er tronen, herligheten er fornedrelse og lovprisningen fra folket er hån og spott.

Det er ikke nødvendig å komme på kant med betydningen av Jesu død som forsonende og stedfortredende, når noe av betydningen deles med Jakob og Johannes, og de som måtte identifisere seg med dem. Det er en skjebne de går inn i, oppdraget de er sendt ut til har død som «telos» om det er det som kreves.

Spørsmålet som melder seg videre, er: dør faktisk brødrene en død som Jesus? Innad i narrativet kan det virke som om ikke bare tar Johannes og Jakob feil, men at selv Jesus tar feil, og det er verdt å undersøke.

5.2.2 Misforstår de fortsatt?

Når Jakob og Johannes sier: «Det kan vi!», har de rett, eller misforstår de fortsatt? Det er foreslått at de ikke skjønner innholdet i spørsmålet til Jesus, og ser for seg at han spør dem om å være en høyt aktet tjener i hoffet. Kanskje sier de seg såpass villige, fordi de ser for seg å være «cup bearer», en som smaker på vinen før kongen og sjekker den for rett smak og fri for gift?¹⁵³

¹⁵³ Camery-Hoggatt, *Irony in Mark's Gospel Text and Subtext*, 163.

Når Jesus nettopp har poengtert disippellenes manglende forståelse, som er i tråd med den generelle karakteriseringen, legger det opp til at vi som lesere ikke bør legge stor troverdighet til brødrenes respons. Fortsettelsen burde da overraske. For Jesus bekrefter deres svar: «Dere skal drikke begeret [...] og døpes ...» De hadde tydeligvis rett.

Slik jeg ser det, skjer det to ting på en gang her. På en side, misforstår fortsatt Sebedeussønnene. De vet ikke hva Jesus faktisk spør om, og sier seg villige. Innenfor narrativets grenser, dør Jesus alene, uten Jakob og Johannes. De tar ikke på seg Jesu skjebne, til tross for at både de og Jesus sier at det skal skje. På en annen side, spiller ikke misforståelsen deres noen rolle. Det er utenfor narrativet at mysteriet om Guds rike blir gjort klart. Det er Jesu død og oppstandelse som er de eskatologiske hendelsene som åpenbarer Jesu identitet og Guds rikes mysterium. Det er i verden utenfor fortellingen, hvor publikummet til Markusevangeliet befinner seg, at Jesu ord blir sanne. Jakob og Johannes drikker av begeret Jesus drikker av, og døpes med dåpen Jesus blir døpt med. Vi ser nærmere på denne tosidigheten ved utvekslingen i 10,39.

5.2.3 Jakob og Johannes i teksten

Til tross for at Jakob og Johannes sier: «Det kan vi» og Jesus svarer: «Det skal dere», ender begge parter med å ta feil, hvis vi kun ser innenfor narrativets grenser.

Når Jesus går sin død i møte, har disiplene flyktet. Jakob og Johannes er ikke til stede etter flukten fra Getsemane. Den eneste navngitte disippelen etter dette, er Peter. Han står i borggården og frykter for sitt liv, nok til å påberope seg uvitenhet og misforståelse. På den måten unngår han å ta del i Jesu skjebne. Selv etter hans sterke ord om å ikke fornekte Jesus, (14,29-31), ender han opp med å fornekte og avvise kjennskap til Jesus. Alle disiplene beskrives på samme måte: «Det samme sa de alle.» (14,31) Peter er i særlig fokus. Men Jakob og Johannes ord, og Jesu bekræftelse i 10,39 løftes fram i bevisstheten til publikum, når Jesus og følget ankommer Getsemane, og Jesus «... tok med seg Peter, Jakob og Johannes.» (14,33)

Mens Jesus ber bønne: «Abba, Far! Alt er mulig for deg. Ta dette begeret fra meg. Men ikke som jeg vil, bare som du vil.» (14,36) sover de tre disiplene. Nettopp når Jesus står der, med det metaforiske beger i hånden, sover Jakob og Johannes. Heller enn å stå der med Jesus, og gjøre som de sa de skulle: drikke av begeret Jesus drikker, unngår de det. Når Jesus så lider og til slutt dør, er ikke disiplene til stede. Hverken Jakob og Johannes, som sa de skulle drikke begeret og døpes med dåpen Jesus ble døpt med, eller Peter, som sier han heller vil dø sammen med Jesus enn å fornekte han, handler på sine ord om å gå døden i møte med Jesus.

På overflaten kan det virke til at Jesus tar feil når han sier: «Dere skal ...» til Sebedeussønnene. De deler ikke skjebne med Jesus. De er ikke delaktige i hans død. Men Markusevangeliet er ikke en avsluttet historie, den spiller på hendelser utenfor tiden den selv er i. Et eksempel er avslutningen, med 16,8, hvor kvinnene tydeligvis ikke bare løper skremt vekk, for historien om den tomme graven er jo overlevert. Evangeliet er et resultat av at disiplene som aldri innenfor fortellingens grenser fikk forståelse av mysteriet om Guds rike, nå tydeligvis har fått forståelse, og overlevert fortellingene om Jesus.

Et annet eksempel: Jesus gjør flere forutsigelser som ikke skjer mellom evangeliets første og siste side. Vi ser i diskursen i kapittel 13, at det er en fremsynthet. «Vær på vakt! De skal utlevere dere til domstolene, de skal piske dere i synagogene og for min skyld skal dere stilles fram for landshøvdinge og konger og stå som vitner for dem.» (13,9)¹⁵⁴ Jesus sier noe om verden utenfor og etter narrativet.

Tross at Jakob og Johannes ikke dør med Jesus, og ikke lider med ham eller i det hele tatt støtter ham når han i Getsemane i angst og fortvilelse ber om la begeret gå ham forbi, tar ikke Jesus nødvendigvis feil. Kanskje ender Jakob og Johannes å drikke av begeret Jesus drikker, og døpes med dåpen Jesus døpes med. Men det skjer i så fall utenfor narrativet.

5.2.4 Jakob og Johannes utenfor teksten

Jakob og Johannes er i Markusevangeliet to litterære karakterer, som representerer to historiske personer. Når et publikum først fikk tilgang på Markusevangeliet, vil ikke oppfattelsen av de litterære karakterene være styrt av karakteriseringen i narrativet alene. Den rollen Jakob og Johannes hadde som historiske personer for det historiske publikum påvirker forståelsen av dem. Det er en hel del vi kan anta at et publikum visste om brødrene.

Jakobs død er attestert tidlig, det står beskrevet i Apostelens Gjerninger 12,1-2. Beskrivelsen er sparsommelig, det står kun: «På den tiden la kong Herodes hånd på noen i menigheten og før hardt fram mot dem. Jakob, bror til Johannes, ble henrettet med sverd.» Vi kan anta at dette beretningen ivaretar et historisk minne, og noe som det ikke er usannsynlig at Markusevangeliets publikum kjenner til. Utenfor narrativets tid, har altså Jesus rett: Jakob dør en martyrdød som følge av forfølgelse. Jakob dør som Jesus, ikke på et kors, men ved sverd.

¹⁵⁴ I akkurat denne forutsigelsen ser vi faktisk at hendelsesforløpet Jesus forespeiler for disiplene, i stor grad er parallelt med det som skjer Jesus selv i lidelsesfortellingen. Han blir pisket, stilt for domstolene, må stå foran Pilatus (landshøvding) og i Lukasevangeliet: Herodes (konge). Helen Bond mener det er enda et eksempel på at lytterne skal identifisere seg med, og emulere, Jesus. Bond, *Biography of Jesus*, 158.

Mer blir ikke Jakob nevnt. Selv om en antikk kilde påstår at Johannes dør med sin bror, skriver Ireneus at Johannes lever til Trajan blir keiser,¹⁵⁵ og Eusebius er av den overbevisning at han skrev Johannesevangeliet, som regnes som skrevet en del senere enn de synoptiske evangeliene.

Johannes derimot blir nevnt av Paulus i hans brev til galaterne. «... Jakob¹⁵⁶, Kefas og Johannes, de som blir regnet for å være selve søylene ...» (Gal 2,9) Johannes har altså tidlig en opphøyd og viktig status i den tidlige kristne bevegelsen. Hans utpregede posisjon i disippelflokken som av den innerste krets, ser vi gjenspeilet i tradisjonen: Han er en av søylene. Jeg regner det for sannsynlig at som for galaterne ville Johannes være et kjent navn for Markusevangeliets publikum.

Vi kan anta at Johannes levde lenge, og det er uvisst om han dør en martyrdød som Jakob. Tar vi de tidlige kildene som troverdige, lever enda Johannes når Markusevangeliet skrives og blir opplest for et publikum. Hvis vi følger tradisjonen fra Eusebius og Ireneus strengt, og forutsetter en datering av Markusevangeliet rundt eller i tiden rett før tempelets ødeleggelse, kan vi anta at skjebnen til disippelen Johannes enda ikke er avklart. Den oldkirkelige tradisjonen sier videre at av disiplene er det kun Johannes som ikke møter martyrdøden. At martyrdød ventet ham, var kanskje en forventning publikummet ville hatt. Om ikke ville Jesu ord i 10,39 utvilsomt forsterket det. Ordene fra Jesus spiller på hendelser utenfor evangeliet. Jakobs martyrdød og Johannes' status i den tidlige kirken er nok kjent av publikum, og det inngår i fortolkningen av Jesu utsagn.

Videre skjer det flere ting på en gang i vår tekst. Jesus gir betydning til hva som skjer med Jakob (og Johannes). Martyrdøden blir å drikke av begeret Jesus drikker, og døpes med dåpen han døpes med. I den grad publikum identifiserer seg med Jakob og Johannes, blir det også sant for dem. Er de et forfulgt publikum, vil disse ordene være en trøst og påminnelse om at de lidelsene, forfølgelsene og kanskje til og med døden som ligger foran dem, er å delta i Jesu liv og død.

5.3 *Metaforene og resepsjonen*

Hvis vi henter lærdom fra kognitiv metafor-teori, ser vi at metaforer ikke bare blir fylt med mening i møte med en mottager, men de skaper mening for mottager. Heim tar et eksempel

¹⁵⁵ Allison og Davies, *Matthew 19-28*, 91.

¹⁵⁶ Her er det snakk om Jakob, Jesu bror (Gal 1,19), ikke Jakob, sønn av Sebedeus.

fra Johannesevangeliet 10,11-18, hvor Jesus beskriver seg selv som «den gode hyrde.» Kognitive metafor-teorier vil da si at denne metaforen for Jesu person, ikke bare beskriver han, men gir et rammeverk for å forstå han. Det som skjer med Jesus, og det han gjør, får da en betydning det ikke ellers ville fått.¹⁵⁷ Vi kan anvende dette også på metaforutsagnet til Jesus i 10,38-39.

Jesus gir et rammeverk for å fortolke hans død, men også døden til Jakob og Johannes. Den blir ilagt en mening, som ikke ellers ville blitt kommet frem til. Selv om dette er helt spekulativt, kan vi se for oss Jakob før sin død tenke på Jesu ord. «Han sa, dere skal drikke av begeret, og døpes med dåpen, det er nå det skjer.» Siden vi tidlig ser at martyrdød blir betegnet som dåp¹⁵⁸, kan vi se at de tidlige kristne tok i bruk dette rammeverket Jesus gir.

Samspeillet, interanimasjonen, mellom ordene i et metaforisk utsagn, ser vi også skje på et kognitivt nivå. Metaforer trekker mening fra erfaringer, men gir også betydning til erfaringer gjort før eller etter metaforen er gitt.

5.3.1 Metaforutsagnet og død i den kristne tradisjonen

Tidlig i den kristne tradisjonen, i bibelen selv og tidlige kirkefedre, kan vi se metaforutsagnet ha sannsynlige koblinger til andre bibeltekster, og konkret bruk for kirkefedrene, når de referer til uttalelsen til Jesus i spørsmål om dåp og martyrdød. Det vi ser i vår tekst og tidlig resepsjon av dette er hvordan dåp og martyrdød er knyttet sammen. Dåp blir en død, død blir en dåp. Det vi med sikkerhet kan si er at Jesus, eller i det minste fortellingene skrevet om ham, gir et rammeverk for å forstå både dåp og martyrdød.

5.3.1.1 Bibelske tekster

Det er særlig to bibeltekster som harmoniserer med Mark 10,38-39. Det er Luk 12,50 og Rom 6,1-11. Fellesnevneren mellom versene i Lukas- og Markusevangeliet, er hvordan Jesus forstår sin død som dåp. Jeg ønsker ikke å gjøre en redaksjonskritisk behandling, hvor jeg leter etter kilden for Luk 12,50, og eller spør hvorvidt det er basert på et autentisk Jesusord. Heller ikke ser jeg på forholdet mellom Mark 10,38-39 og Rom 6,3, og hva kilden for den like oppfattelsen kommer av. Dette er allerede behandlet av andre,¹⁵⁹ og undersøkelsen vil ta en

¹⁵⁷ Heim, «Light through a Prism», 74.

¹⁵⁸ Ferguson, «Baptism of Jesus», 68.

¹⁵⁹ Se for eksempel doktoravhandlingen til Bim O'Reilly, «Baptism and Death: A Study of Mark and Romans» (PhD-avhandling, Uppsala universitet, 2017).

for stor plass å gå inn på. Jeg ønsker bare å vise hvordan tidlig i den kristne tradisjonen at dåp og død kobles sammen.

I Lukas 12:50 sier Jesus, forlengelse av en tale om å være klar for de eskatologiske hendelser som er i ferd med å utspille seg: «Jeg har en dåp å bli døpt med. Hvor nedtyngt jeg er til den er fullført!» Uttalelsen inngår i en slags hensiktsforklaring fra Jesus.¹⁶⁰ I verset før figurerer språk om ild, og danner i så måte en kobling tilbake til Johannes Døperens uttalelse i Luk 3,16: «Han skal døpe med den Hellige Ånd og ild.» Jesus ser fremover, og venter på en fullført hendelse. Jesus ser ikke tilbake til sin dåp i uttalelsen, men fremover. Det tyder til å peke mot Jesu død, særlig når vi ser at døden kalles en «ἔξοδος» i Luk 9,31, som sammen med dåpen spiller på et vannmotiv.¹⁶¹ I likhet med Mark 10,38-39 ser vi i Luk 12,50 en kobling mellom dåp og død, hvor Jesus konseptualiserer det som ligger fremfor ham som en dåp. Så mens Lukasevangeliet ikke gjengir forespørselen fra Sebedeussønnene, ivaretas allikevel en kobling mellom dåp og død, men her i en annen kontekst.

Paulus skriver i 6,3: «Vet dere ikke at alle vi som ble døpt til Kristus Jesus, ble døpt til hans død?» Selv om dette er skrevet i en kontekst hvor Paulus behandler synd og Jesu gjerning, og ikke en behandling av dåp spesifikt, får vi viktig innsikt i tidlige forestillinger rundt dåp. James Dunn foreslår at «ἀγνοεῖτε» (vet dere ikke) kan være en referanse til kjennskap til Jesustradisjonen.¹⁶² Det er på det beste spekulativt, men det er påfallende at dåp utenfor kristne sirkler handler om renselse, og ikke død. Allikevel ser vi både i evangelielitteraturen og i romerbrevet denne koblingen mellom død og dåp. Jeg er ikke ute etter å bestemme kilden til dette fortolkningsrammen som vi finner igjen i både Markusevangeliet og i Romerbrevet. Mitt poeng er at dåp og død settes i sammenheng tidlig, allerede i den kristne imaginasjonsverden før slutten av det første århundret.¹⁶³ Dette igjen forsterker det jeg tidligere har påstått: død får betydningen av dåp. Det som kommer tydelig frem fra Paulus er den beslektede idéen: dåp får betydningen av død.

¹⁶⁰ Joel B Green, *The Gospel of Luke*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 1997), 508.

¹⁶¹ James R Edwards, *The gospel according to Luke*, The Pillar New Testament commentary (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 2015), 384.

¹⁶² James D. G Dunn, *Romans 1-8* (Waco, Tex.: Word Books, 1988), 312.

¹⁶³ Heller enn «fantasiverden» (som gir følelsen av en påfunnet virkelighet) eller «forestillingsverden» (fordi det uttrykket ikke innebefatter fortolkning) bruker jeg «imagnasjonsverden» for å si noe både forestillingene de holder om verden, og måten de fortolker verden.

5.3.1.2 Kirkefedre

Hvis vi går til resepsjonshistorien ser vi at martyrdød og dåp kobles av kirkefedre i tidlige kristne kilder.

Et spørsmål som i flere kilder blir behandlet, handler om skjebnen til martyrer som ikke døpes før deres bortgang. Hippolytus sier i «Den Apostoliske Tradisjon» at en dåpskandidat ikke skal være redd for å lide martyrdød. «For if he suffers violence and be put to death before baptism, he shall be justified having been baptised in his own blood.»¹⁶⁴ Tidlig i kristen tanke, kobles altså martyrdød og dåp. Her er martyrdøden en dåp. Det er altså i samsvar med Jesu uttalelse i Mark 10,38-39 hvor dåp og død kobles sammen.

De rent konkrete referansene til skriftsteder og Jesusord, er til både Luk 12,50 og Mark 10,38-39. I Lukasevangeliet 12,50 sier Jesus: «En dåp må jeg døpes med. Hvor nedtyngt jeg er til den er fullført!» Dette refereres til i Tertullians «De Baptismo» og i et av Cyprians brev, hvor de kobler død og martyrdød nettopp til Jesu ord. Det er en dåp i blod, ikke bare vann. I Cyril av Jerusalem «Catecheses Illuminandorum» er referansen til Mark 10,38. «For martyrdom also the Saviour is wont to call a baptism, saying, can you drink the cup which I drink, and be baptized with the baptism that I am baptized with?»¹⁶⁵

Hvilken rolle spiller den første delen av metaforutsagnet, hvor Jesus bruker «ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω» («begeret, det som jeg drikker») i resepsjonshistorien, og særlig knyttet til død og martyrdød? Svært liten! Mens dåp knyttes sammen med martyrdød, er «begeret» forsvinnende lite brukt. Min mistanke er at vi finner grunnen i Jesu bønn i Getsemane. Som vi så i forrige kapittel, tror jeg det er en kobling mellom utsagnet i 10,38-39 og Jesu bønn i Getsemane. Denne bønningen leverer nok en sterkere bakgrunn for «beger» enn episoden vår i den videre tradisjonen. «Begeret» når det kommer til pasjonsfortellingen, er pinlig for tidlig kristne. Såpass pinlig at vi kan se i Johannesevangeliet en eksplisitt reaksjon i Joh 12,27 og 18,11, hvor Jesus er tydelig på at han vil underlegge seg faderens vilje, i kontrast til første delen av bønningen til Jesus i Getsemane, ifølge Markusevangeliet.¹⁶⁶ At den da ikke spiller en like tydelig rolle i imaginasjonsverdenen til de tidlig kristne bør da ikke komme som noen overraskelse.

I fortellingen om Polykarps martyrdød er den stilisert etter Jesu lidelsesfortelling, med momenter fra Getsemane-episoden. Men delen av bønningen hvor Jesus ber om å slippe å drikke

¹⁶⁴ Hippolytus, *Traditio Apostolica* XIX

¹⁶⁵ Cyril av Jerusalem, *Catecheses illuminandorum* 3,10

¹⁶⁶ Allison, *Constructing Jesus*, 417.

begeret, er ikke tatt med.¹⁶⁷ «Begeret» får konnotasjoner til en bønn som ikke møter de romerske, maskuline idealene, og som går imot idéen om en nobel død. Isolert er ikke «begeret» noe en vil identifisere seg med.¹⁶⁸ Jesus blir ikke fremstilt på noen positiv måte, og enhver bruk av den første delen av hans bønn følges opp av den andre delen av bønningen, hvor Jesus faktisk underlegger seg sin Fars vilje. Det kan virke som det er vanskelig å konseptualisere sin død i modell etter Jesus, og vektlegge et «ikke-edelt» øyeblikk. Jeg tror ikke det nødvendigvis trenger å være tilfellet, selv om det er det vi ser i den tidlige resepsjonen. I 6.3 kommer jeg tilbake til hvordan Jesu død når det ikke fremstilles nobelt allikevel kan være en ressurs i Jesusetterfølgelsen.

5.4 Kristusetterligning

Hva mer har 10,39 å bidra med, i spørsmålet om Jesusetterfølgelse i Markusevangeliet? Jo, det er et tydelig eksempel på omtrent eksplisitt kristusetterligning, og har en klar parallell i en annen episode i evangeliet. Vi undersøker den først, før vi ser på mindre tydelige, men allikevel relevante instanser av kristusetterligning.

5.4.1 Ta opp sitt kors

I forbindelse med sin første uttalelsene om sin død, starter Jesus en undervisning om hva det vil si å følge Jesus: «Om noen vil følge etter meg, må han fornekte seg selv og ta sitt kors opp og følge meg» (8,34) Det er naturlig å se dette i sammenheng med 10,39. Det er ikke klare språklige paralleller, men betydningsmessig ligger det nært. Jesus henviser til det som ligger foran ham, hans død. Disippelskap kobles så med denne døden. Som Jesus må ta opp sitt kors, må de som vil følge ham, gjøre det samme. Som Jesus skal drikke av begeret, og døpes, må Sebedeussønnene gjøre det samme.

Disippelskap er ikke et konsept som blir behandlet eksplisitt i Markusevangeliet med disippelskap som terminologi. Som jeg har poengtert i første kapittel av denne avhandlingen, er et vanlig disippelskaps-språk for Jesus og fortelleren i Markusevangeliet «å følge», og det på «veien». Å gå etter Jesus, fungerer som et bilde på hva disippelskap er. Felles for 8,34 og 10,35-40 er ikke nødvendigvis språket, men bildet som males for oss som publikum. «Jesus

¹⁶⁷ Karl Olav Sandnes, *Early Christian Discourses on Jesus' Prayer at Gethsemane: Courageous, Committed, Cowardly?* (Leiden: BRILL, 2015), 55–62.

¹⁶⁸ Det er ingen enkel, eller enhetlig løsning i mottagelsen av denne bønningen i den kristne tradisjonen. En løsning er at en settes i sammenheng med resten av fortellingen: Jesus underlegger seg til slutt Guds vilje. Det skjer en forhandling mellom den delen av bønningen, og delen som følger. Pinligheten fører og til en formildning, som vi ser i de senere evangeliene etter Markus. Vi ser også doketiske strategier. Se mer i Sandnes, *Jesus' Prayer at Gethsemane*:

gikk foran (προάγων)» (10,32) og «Om noen vil følge (ἀκολουθεῖν) etter meg» (8,34) skaper det samme motivet: Jesus som gående foran og disiplene etter ham.

Både 8,34 og 10,35-40 har et motiv av *imitatio christou*. Disippelskap blir definert som etterligning av Jesus, hvor det gjøres ved å ta på seg Jesu skjebne. For Jesus venter et kors, og Jesusetterfølgelse er å være villig til å gå inn i samme, eller i hvert fall lignende, skjebne.

«Ta opp sitt kors» viser til at å bære tverrbeina til korset kunne være en del av fornedrelsen og pinen som en korsfestelsesdømt måtte gjennomgå. Det er gjengitt i alle de fire evangeliene at Jesus må bære, eller at en annen tvinges til å bære, korset. Det er attestert i andre kilder også.¹⁶⁹ Ser vi på dette som et metaforisk utsagn, vil det når Jesus bruker dette bildet, manes frem konnotasjoner til en vanlig praksis. For evangeliets publikum kommer vi ikke unna korset som dødsinstrumentet som dreper Jesus. Oppfordringen og forklaringen av hva Jesusetterfølgelsen innebærer, handler da ikke bare om død, men en død lik som den Jesus skal lide.

Ved en overflatelesing av paralleltekstene Mark 8,34 og Luk 9,23, ser Markusevangeliet ut til å være mer konkret, og dødsfokusert. Lukasevangeliet i sin gjengivelse «hverdagslig-gjør» denne kryptiske uttalelsen fra Jesus: «Om noen vil følge etter meg, må han fornekte seg selv og *hver dag* ta sitt kors opp og følge meg». Det er foreslått at i Lukas blir korset til en metafor.¹⁷⁰ Det blir gjort til noe som er mulig hver dag, heller en handling som kun kan skje en gang: å ta opp sitt kors for å dø.¹⁷¹ Versjonen i Markus ser ut til å være mer direkte dødsfokusert. Hvis vi heller enn å gjøre en overflatelesing, derimot ser på den greske teksten, ser vi at avstanden mellom Markus og Lukas ikke er så stor.

Det er to aorist imperativer i forklaringen til Jesus i 8,34 om hva det kreves å følge ham.

«Fornekte seg selv» (ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν) og «ta opp sitt kors» (ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ). Det er altså punktuelt, men den siste imperativen er i presens: «og følge meg» (ἀκολουθεῖτω μοι) Det er en durativ aksjonsart, altså at det skal være en stadig etterfølgelse.

¹⁶⁹ Martin Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross* (Philadelphia: Fortress Press, 1977). 22-32

¹⁷⁰ “In a similar way, we might understand Mark’s talk of taking up one’s cross in a metaphorical manner, as clearly in Luke, who alters the saying so that it refers to taking up one’s cross daily (kath hēmeran; 9:23). The implication would then be (as presumably it is for Luke) that listeners’ lives are full of smaller instances of self-denial, that their posture should be one of continually eschewing worldly wealth and honor, putting others first, abandoning family and anything that stands in the way of following Jesus. Mark has certainly been understood in this way, by biblical scholars and ethicists alike.” Bond, *Biography of Jesus*, 160.

¹⁷¹ Jeg ser på det som en dårlig tolkning, og at det finnes bedre måter å forstå hvorfor versjonen er annerledes i Lukasevangeliet på dette punktet. Det er et uttrykk for noes om allerede er blitt klart i Lukasevangeliet, at «... hearing the word and even responding with faith do not necessarily indicate that one will continue in faithfulness.» Green, *Luke*, 372., så en stadig omvendelse kreves.

Etterfølgelsen av Jesus er ikke en engangshendelse i Markusevangeliet. Det gjøres klarere i Lukasevangeliet, hvor «hver dag» inkluderes, men er allikevel til stede i Jesu uttalelse i Markusevangeliet, ved presensformen.

Forklaringen av disippelskap i 8,34 er ikke en direkte invitasjon til å kun dø, en gang. Forklaringen av hva etterfølgelsen innebærer, setter død opp som bakgrunn. Det er som fargede briller som påvirker hvordan vi skal forstå disippelskap: det er slik vi må handle. Å fornekte seg selv, ikke å fornekte Jesus, om det så betyr døden.

5.4.2 Andre paralleller

Det er to andre eksempler det er relevant å se på: Jesu dåp og publikums dåp, og beskrivelsen av oppdraget og hendelsesforløpet som ligger i fremfor Jesus og disiplene.

Er Jesu dåp et eksempel på en oppfordring til etterligning? Helen Bond foreslår dette.

Døperen Johannes står frem og sier at en skal komme og døpe, ikke med vann, men med Den hellige ånd. Men Jesus døper aldri i evangeliet, og bortsett fra i 10,38-39 spiller dåp ingen stor rolle eksplisitt videre i evangeliet. Bond skriver:

This all looks odd until we understand that the reference to future baptism here relates not to the baptism of characters in the story, but of Mark's Christian believers who have themselves been baptized in the name of Jesus. Everything we know about baptism in the early church suggests that it involved water and the gift of the Spirit (1. Cor 16:11; Acts 2:38). Jesus's baptism scene, then, which as we have seen provides only the setting for the declaration of his divine paternity, would remind Mark's believing audience of their own baptism, the place where their own Christian journey began.¹⁷²

Starten på Jesu historie og starten på livet som en kristusetterfølger er da den samme: en dåp. Det er et identifikasjonsmerke for et troende publikum, og starten legger opp til at det skal være en fortelling som inspirerer til etterligning av Jesus.

I Markusevangeliet settes også Johannes Døperen, Jesus og Jesu etterfølgere i parallell. Johannes Døperen er et frempek, Jesus behandles i fortellingen, og Jesu etterfølgere går inn i samme mønster, men hovedsakelig utenfor fortellingens tid.

Alle disse karakterene (Døperen Johannes, Jesus og Jesu etterfølgere) beskrives for å forkynde til omvendelse. Innholdet i denne omvendelsesforkynnelsen gis aldri i fortellingen. «Slik sto døperen Johannes fram i ødemarken og forkynte en omvendelsesdåp som ga

¹⁷² Bond, *Biography of Jesus*, 157–58.

tilgivelse for syndene.» 1,4, Jesus maner også til omvendelse. «Tiden er inne, Guds rike er kommet nær. Vend om og tro på evangeliet!» (1,15). Når Jesus sender ut disiplene på deres eget oppdrag, er også omvendelse viktig. «Så gikk de ut og forkynnte for folket at de skulle vende om.» (6,12) «μετανοέω» dukker bare opp to ganger i evangeliet som verb, og en gang som substantiv, som et genitiv-attributt til «βάπτισμα» i 1,4. Tross at introduksjonen av Jesu virke, med uttalelsen i 1,15, dukker ikke omvendelse opp eksplisitt i hans videre virke. Vi kunne forventet at omvendelse spilte en større rolle i innholdet i forkynnelsen. Når først døperen Johannes, så Jesus, og så disiplene, bedriver omvendelsesforkynnelse, uten at innholdet går inn på, viser det at disse tre karakterene inngår i samme mønster.

Omvendelsesforkynnelse forener dem.

En annen gang de deler mønster, er i fortellingene om Johannes' og Jesu død, og Jesu tale til disiplene i 13,3-13. Døperens lidelsesfortelling står i parallell til Jesu lidelsesfortelling. En høytstående leder, Herodes og Pilatus, interesserer seg for dem, og prøver å unngå deres henrettelse. Fiendtlige karakterer, Herodias og de jødiske lederne, tvinger hånden til Herodes og Pilatus. Johannes og Jesus arresteres og bindes, henrettes og begravnes.¹⁷³

I talen Jesus holder til Peter, Andreas, Jakob og Johannes i 13,3-13, hvor han advarer og forbereder de på hva som skal skje, settes disiplenes skjebne i mønsteret Jesus og Døperen Johannes også inngår i. Alle forkynner (κηρύσσω), døperen i 1,4, Jesus i 1,14, og disiplene i 3,14, 6,12 og 13,10. Så overgis alle (παραδίωμι). Døperen Johannes i 1,14, Jesus i 14,10¹⁷⁴ og disiplene i 13,9. Det som alt har skjedd med Døperen Johannes, som er i ferd med å skje med Jesus i fortellingen, kommer til å skje med disiplene utenfor fortellingens tid, ifølge Jesus. Disiplenes virksomhet, deres forkynnelse, og deres skjebne, at det skal bli overgitt, blir i Markusevangeliet enda en måte Jesusetterfølgere emulerer og imiterer Jesus.

5.5 Død, idealer og grenser i 10,39

Etter undersøkelsen av dette verset kan vi, i større grad enn vi har hatt mulighet til de i de tidligere kapitlene, tydelig se idealer og grenser tegnet opp. Jesus maner til etterligning av seg selv, ved deltagelse i sin død. Det er ikke helt klart hva det vil innebære, for det er ikke i den rent konkrete handlingen at Jesus dør, og disiplene gjør det med ham. Heller er det å dø en død

¹⁷³ Disse eksemplene er hentet fra Marcus, *Mark 1-8*, 404. Dette er bare noen av parallellene nevnt der av Marcus.

¹⁷⁴ «παραδίωμι» brukes også av Jesus i to av hans forutsigelser om sin egen død, 9,31 og 10,32

som Jesus en martyrdød, som Jakob lider, eller et liv preget av at det er en gange med tverrbjelken til korset over skuldrene.

Jesusetterfølgelsen får, i 10,39, samt flere steder i Markusevangeliet, et svært konkret ideal. Gjør som Jesus. I forkynnelse til omvendelse, mektige gjerninger og med død som «telos» skal Jesusetterfølgere gjøre som Jesus og bli som ham. Det er et ideal som tegnes opp rent konkret for Jakob og Johannes (og Peter og Andreas), men også for det generelle publikum som også hører og tar til seg ordene fra Jesus.

Det settes også en grense for etterfølgelsen, i at Jesu død fremstilles som unik. Det er bare han som dør i finalen, ikke Jakob og Johannes som han så ut til å forutsi. Det er Jesu død som blir en løsepenge for mange. I den grad Jakob og Johannes også skal dø, er det mer naturlig at deres død får betydningen av «drikke av begeret» og «døpes med dåpen», altså at det er deres skjebne, en del av deres oppdrag og et ledd i det eskatologiske dramaet som kretser rundt Jesus.

6 Avvisningen - 10,40

Men å sitte på min høyre eller venstre side er ikke for meg å gi. Heller er det de det er forberedt for som skal sitte der.

6.1 Introduksjon

Vi er tilbake til utgangspunktet, forespørselen til Jakob og Johannes: «Kan vi sitte på din høyre og venstre side når du kommer i din herlighet?» Jesus poengterer først at brødrene misforstår, og gir så det som virker som en betingelse. Men nå sier Jesus at selv om de drikker av begeret og døpes med dåpen, er det ikke gitt at forespørselen blir innfridd. Har den tidligere betingelsen Jesus ga, at Jakob og Johannes må drikke av begeret og døpes med dåpen, ingen betydning? Når Jesus gir en annen betingelse, at det er noen som forbereder plassene og det er det avgjørende for hvem som får være på høyre og venstre side av Jesus, kan vi jo tenke oss at det ugyldiggjør alt det Jesus tidligere sa. Det er i så fall en forunderlig avslutning på utvekslingen. Videre er det forunderlig at Jesus ikke er den som innfrir forespørselen, for gjennom evangeliet er Jesus karakterisert som den med autoritet og evner - hvorfor kan han ikke innfri denne forespørselen? Denne spenningen mellom den generelle karakteriseringen og hvordan Jesus fremstår i dette verset er verdt å undersøke.

Dette er avhandlingens korteste kapittel, fordi det som formidler Jesusetterfølgelse tydeligst i dette verset, har jeg alt behandlet i 3.4.3. Med hans uttalelse om høyre og venstre, og dets parallell i korsfestelses-episoden kan vi forstå Jesus til å rekonfigurere bildet av han i sin herlighet. Ikke er han i en tronsal, men han er på korset. Omgitt av to personer, to røvere, er Jesus opphøyd. Ikke opphøyd sittende på en trone, men hengende på et kors. Æresplassene for disiplene er altså i modell etter æren og herligheten Jesus har, som en korsfestet Messias. Det er idealet som tegnes opp for Jesusetterfølgelse, denne omvendte forståelsen av herlighet og ære.

Det er allikevel to momenter jeg vil gå inn på. Først er det de to betingelsene Jesus gir i 10,35-40, for at forespørselen skal bli innfridd. De tegner opp et bilde av hva som må til for at Jakob og Johannes skal få være på høyre og venstre side av Jesus. Betingelsene setter et ideal og en grense for Jesusetterfølgelsen.

Det andre jeg vil se på er det som melder seg i teksten selv: forholdet mellom Jesus og den som forbereder plassene. Avstand eller nærhet mellom Jesus og Gud påvirker forståelsen av

Jesus, og det påvirker naturligvis etterfølgelsen av Jesus. Og selv om det hverken er en grense eller et ideal, så finner jeg at avstanden mellom Jesus og Gud kan være en ressurs for lesere av evangeliet.

6.2 Betingelsen

Er Jesus urimelig når han gir en betingelse, og så gir en annen betingelse når han bekrefter at den første er innfridd? Når Jesus sier, på tross av innfrielse av betingelsene, at det ikke er gitt at Jakob og Johannes kommer til å sitte til høyre og venstre for ham, skaper det en uvisshet for dem. En mulighet er at det ikke skal gis noen garanti, ingen klar vei gis for noen for å oppnå makt og status – oppgaven er forbeholdt Gud. Dette står i kontrast til «the overseer» (lederen) i Quram, som gir garantier for fremtidige plassering for disiplene i den kommende eskatologiske virkeligheten.¹⁷⁵ Jesus overlater denne oppgaven og autoriteten til Gud, og Jesusetterfølgere må leve i ydmykhet uten vissheten om deres (eventuelle) opphøyde status – det er opp til Gud å gi dem den.

Hvis Jesus hadde sagt: «Dere skal drikke av begeret og døpes med dåpen, og derfor skal dere få sitte på min høyre og venstre side.» ivaretar det ikke kompleksiteten i bildet Jesus tegner av «veien.» Som jeg foreslår i kap. 2, fordrer statusundervisningen til Jesus ikke til bare et skifte i hierarki. En ny prioritering skal legges på disiplene: de skal søke å tjene. Ikke skal de søke å være størst ved å være minst, som om det bare er en forskrudd måte å oppnå ære på. Heller enn at det bare er en opp-ned prioritering, gis et annet ideal: status oppnås ved å være tjener. På den måten blir man først, ved tjeneste. Det er en kompleksitet, som vi ser mer av.

Å følge Jesus på denne veien betyr å underlegge seg Guds' vilje, uansett konsekvens for etterfølgeren (død og lidelse) men også uansett utfall (makt eller maktesløshet). «For discipleship in the gospel of Mark leads not to power and status, even in the kingdom, but to suffering and powerlessness.»¹⁷⁶ Selv ikke i sin herlighet, i det kommende riket Jesus forkynner, er Jakob og Johannes garantert æresplassene. Jesus tegner ikke opp en alternativ vei. Nei, det er en ny vei. Hvis det var en alternativ vei, som går via deltagelse i Jesu oppdrag og lidelse, kunne Jesus garantert æresplasser, og disiplene kunne fortsatt i samme spor på søken etter makt og status. Den muligheten frarøves de, ved at garantien forsvinner, mens idealet fortsatt fremholdes.

¹⁷⁵ Marcus, *Mark 8-16*, 754.

¹⁷⁶ Lee-Pollard, «Powerlessness as power», 181.

Kanskje er ikke Jesus urimelig, fordi «veien» er kompleks, og korresponderer ikke til de tidligere standardene. Jesus gir garantier tidligere, og redefinerer hva goder er, som vi også ser rett før vår episode starter, i 10,29-30:

Jesus svarer: «Sannelig jeg sier dere: Enhver som forlater hus eller brødre eller søstre eller mor eller far eller barn eller åker for min skyld og for evangeliets skyld, vil motta hundreganger så mye nå i denne tid: hus, brødre, søstre, mor og åker, med etterfølgelser, og i den kommende verden evig liv. Mange av de fremste skal bli de siste, og de siste skal bli de fremste.»

Av alt man forlater får man hundreganger så mye i gjengjeld – bortsett fra en far: den som forlater for Jesu og evangeliets skyld, får Gud som far¹⁷⁷ – men man får også forfølgelser og evig liv. Jesus gir en garanti, med noe negativt: forfølgelser, som en del av en større gode. Garantiene Jesus gir går inn i mønsteret: det er noe nytt.

6.3 Jesus og Forberederen

Vi ser i denne seksjonen på avstanden mellom Jesus og Gud. Tidligere i evangeliet, er det satt, om ikke et likhetstegn mellom de to, så i alle fall en sterk tilknytning og identifisering. Et annet motiv som kommer frem, er at det er en avstand mellom Jesus og hans Far. Forholdet mellom Jesus og Guddommen, og hvordan Markusevangeliet formidler det, påvirker kristologien. Fordi kristologi påvirker disippelskap, personen man følger etter har naturligvis masse å si for hvordan etterligningen ser ut, ser vi på den spenningen i teksten. Det vi også ser på, er hvordan avstanden mellom Jesus og hans far som kommer frem i Jesu lidelse kan være en ressurs for Jesuetterfølgere.

6.3.1 «Guddommelig passiv»¹⁷⁸

I svaret til Jesus, er det en passiv verbform, men subjekt for handlingen er ikke til stede i teksten: ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται (men de forberedt for). Gjennom Markusevangeliet ser vi mange ganger eksempler på det samme: intet subjekt er nevnt, men utfra kontekst er det klart at det er Gud som handler.

Noen ganger kan det være Guds handling gjennom menneskelige aktører, som når Johannes og Jesus overgis (varianter av παραδίδωμι med passiv diatese) i 1,14, 9,31 og 10,33. De overgis til døden, til en skjebne bestemt for dem, men det er menneskelige aktører som står bak de rent konkrete handlingene overgivelsen innebærer. Andre ganger er det klart at det er

¹⁷⁷ France, *Mark*, 407.

¹⁷⁸ Min oversettelse av begrepet «Divine passive» (*Passivum Divinum*)

Guds handling, og han som eneste aktør, som i himmelen og forhenget som begge revner: 1,10 og 15,38.¹⁷⁹

Så hva ser vi i 10,40? Jo, et ganske klart bilde av at det er Gud som er aktøren, bak det passive verbet. Det slikt det er tolket av Matteus, i hans gjengivelse av utsagnet og i tekstvarianter av Markus.¹⁸⁰ Ingen andre, eller noe annet, melder seg som sannsynlige kandidater til å være forberederen.

Om det er en menneskelig aktør, som Pilatus, den menneskelige autoriteten som til syvende og sist er ansvarlig for korsfestelsen, ser vi jo at Gud kan handle gjennom mennesker. Et annet alternativet er at det er noe som «skjebnen» styrer, at noe utenfor Gud er den som styrer, og at denne upersonlige viljen har forutbestemt noen til å sitte på høyre og venstre, altså at det er forberedt for noen. Å tillegge Markusevangeliet en annen størrelse enn Gud som styrende, går imot narrativets plot. Plottet handler om «Jesus Kristus, Guds sønn» (1,1) som roper ut: «Tiden er inne, Guds rike er kommet nær. Vend om og tro på evangeliet!» (1,15) Det er et kosmisk plot,¹⁸¹ Guds rike er kommet nær; skaperen av himmelen og jorden inntar scenen som en omvandrende lærer. Det eneste reelle alternative for hvem forberederen er, er Gud.

Det er et klart skille mellom Jesus og hans far, Gud, når det kommer til Jesu død. 10,40 er et av tre instanser. Det er Gud som forbereder, og Jesus har ikke noe han skulle ha sagt i forbindelse med hans død. Det oppstår en avstand. Dette går inn i et mønster vi ser videre i evangeliet.

6.3.2 Avstand mellom Faderen og Sønnen

Aldri er avstanden større mellom Jesus og Faderen, enn når det snakk om Jesu død. Det er tre instanser jeg tenker på: hvem som forbereder plassene (10,40), avstanden i vilje i Getsemane-bønnen (14,36) og korsfestelsen selv, hvor Jesus utbryter: «Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?» (15,34) Jeg behandler utsagnet også fra Jesus om at «timen kjenner ingen ... bare faderen» i 13,32, som har en rollefordeling, men ikke nødvendigvis denne samme avstanden vi møter når Jesu død gjør seg gjeldene.

¹⁷⁹ Pascut, «The So-Called Passivum Divinum in Mark's Gospel», for forklaring og flere eksempler på Gud som handler gjennom menneskelige aktører: 317; for forklaringer og flere eksempler på Gud som aktør alene: 331.

¹⁸⁰ Matt 20,23: «ἀλλ' οἷς ἠτοίμασται ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου. (Der skal de sitte som min Far har gjort i stand for) Tekstvarianter av Markus, fra Nestle-Aaland: ὑπο (παρα Θ) του πατρος μου¹⁸⁰ κ*:2b Θ f¹ 1241 a r¹vid sy^{hmg} bo^{ms180}

¹⁸¹ Rhoades, Dewey, og Michie, *Mark as Story*, 73. Å tillegge en annen aktør enn Gud som styrende, blir på kant med plottet i evangeliet.

I Getsemane er det Faderen den som er i styringen av hendelsesforløpet. Jesus ber først til «Abba, far» (αββα ὁ πατήρ) om at begeret må gå ham forbi, men bare etter faderens vilje. Sekvensen avsluttes med samme passiv-uttrykk brukt i de av de tre foruttalelsene om hans død: «Se, menneskesønnen overgis til hendene av syndere (ἰδοὺ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν.) (14,41) Jesus ender opp med å gå til lidelsen, han underkaster seg Faderens vilje, og dermed menneskers vold og fornedrelse.

På korset, en episode som settes i parallell med dåpen, som vi behandlet i kap. 4, er Gud overraskende stille. Heller enn en stemme fra det høye som kaller han «sønn», er himmelen stum. En romersk soldat er den som utbryter: «Sannelig, denne mannen var Guds sønn!» (15,39) Vi ser allikevel en Guds handling: forhenget revner. Isolasjonen Jesus har opplevd: disiplene som sover mens Jesus ber i angst og gru og hans følgesvenner som flykter, blir fullendt i ropet «*Eloï, Eloï, lemá sabaktáni?*» (15:34)

Jesus som har vært uløselig knyttet til Herren gjennom fortellingen, er nå alene. Som jeg alt har behandlet i kap. 1: Når Døperen Johannes gjør veien klar for Herren, er det Jesus som står frem. Richard Hays argumenterer overbevisende for at gjennom fortellerens bruk av intertekstualitet gjøres det klart at Jesu nærvær er Guds nærvær i Markusevangeliet.¹⁸² Hvorfor endrer dette seg i forbindelse med Jesu død?

Jeg er av den overbevisning at diskusjoner om høy eller lav kristologi i Markusevangeliet er avleggs.¹⁸³ I den forbindelse anser jeg hypoteser om konkurrerende kristologier som fjerne fra min lesning av plottet¹⁸⁴, dessuten ikke nødvendig å ta særlig stilling til i min narrativkritiske lesning. Jeg vil allikevel kort argumentere mot et skille mellom Jesus og Gud, fordi spørsmålet melder seg i teksten. Hva det har å si for Jesusetterfølgelse er det jeg virkelig er interessert i, men det er jo uløselig knyttet til kristologi.

Å lese avstanden til å bety at Jesus *ikke* er guddommelig, er ikke nødvendig. Jesus er ikke den som forbereder, men det betyr ikke at Markusevangeliet karakteriserer Jesus kun som menneske. Det kan være oppklarende å se på en av de andre tydeligste eksplisitte referansene til «rollefordeling» mellom far og sønn i evangeliet. Her i forbindelse med eskatologiske hendelser i 13,32: «Men den dagen eller timen kjenner ingen, ikke englene i himmelen og

¹⁸² Hays, *Echoes of scripture in the Gospels*, 15–103.

¹⁸³ Ref til Hays funn om identifikasjon mellom Jesus og Gud. Jeg tror også høy/lav kristologi er å påføre teksten konsepter og kategorier som er fremmed for den, og finner den hebraiske bibel som en mer relevant bakgrunn for konsepter om guddommelighet. (mer kilder her? Jeg vet Wright behandler dette bl.a)

¹⁸⁴ Dette er ansett av noen som den drivende hensikt for verket: evangelisten vil ta et oppgjør med feilaktige forståelser av hvem Jesus er, og hva han er. Det er særlig et preg ved redaksjonskritisk lesning, hvor man har sett etter motivasjonen til evangelisten for å ha satt sammen verket. Boring, *Mark*, 258.

heller ikke Sønnen, bare Faderen.» At sønnen underlegger seg farens vilje (10,40 og 14,36), eller at det er en rollefordeling når det kommer til det eskatologiske hendelsesforløpet, (13,32) betyr ikke at Jesus ikke er gudommelig. Faktisk kan vi se det motsatte:

But Mark seems to have been careful to not exclude Jesus from the divine reality of the one God, by including a reference, not to “God” – which he very well could have done –, but to the Father (εἰ μὴ ὁ πατήρ), the designation he uses for God when the relationship between Jesus and God is in view. Thus, rather than placing a statement of Jesus’ humanity (13:32) alongside one on his divinity (13:31), I contend that Mark on this point distinguishes between the two figures who stand on the divine side the God-creation divide.¹⁸⁵

Jesus er fortsatt i en særstilling, identifisert med Herren Gud. Han er ikke bare enda et menneske, i likhet med hans etterfølgere, men en salvet og drevet av den Hellige Ånd, en i en særskilt relasjon til Gud som hans sønn. Han underlegger seg sin fars vilje. På den måten settes også et ideal for hans etterfølgere: å underlegge seg viljen på samme måte. John Donahue går så langt som å si at dette er kjernen i å motta evangeliet:

The essence of responding to the gospel is doing the will of God and the Marcan Jesus is one who summons people to such obedience rather than to literal imitation of his own life. Mark’s understanding of God thus provides the way for a more comprehensive theology of discipleship.¹⁸⁶

6.3.3 Avstanden og disippelskap

Hva gjør avstanden mellom Jesus og Gud i forbindelse med Jesu død, annet enn å skape et komplisert bilde som går på tvers av den generelle karakteriseringen av Jesus og hans Far? Jesu ord og handling som rekonfigurerer hva «veien» består i, er ikke enkel. Hvis tjenerskap er det som virkelig gjør stor, om lidelse er det som gir seier, når død er det som gir liv – så betyr det nettopp fornedrelse, lidelse og død. Hvis Jesus *ikke* kjempet med det, hvis det ikke var en opplevd avstand for Jesus, så ville det stått i kontrast med erfaringen til de som følger i hans fotspor.

¹⁸⁵ Daniel Lars Magnus Johansson, «Jesus and God in the Gospel of Mark: Unity and Distinction» (PhD-avhandling, The University of Edinburgh, 2012), 197.

¹⁸⁶ John R. Donahue, «A Neglected Factor in the Theology of Mark», *Journal of Biblical Literature* 101, nr. 4 (1. desember 1982): 586. Jeg er ikke nødvendigvis enig i konklusjonen “ Jesus is one who summons people to such obedience rather than to literal imitation of his own life», for jeg vil ikke skille disippelskap og etterfølgelse fra Jesus-imitasjonen som jeg opplever Donahue gjør. Innsikten er uansett interessant, og å underlegge seg Guds vilje og at Jesus oppfordrer til det er vi enige om.

Joel Marcus foreslår at Getsemane-historien er en ressurs for publikum i møte med den vanskelige endetiden. Det er basert på (den godt begrunnende) hypotesen¹⁸⁷ om at Markus' publikum kjente til «Herrens bønn». Ordene derfra: «La din vilje skje, som i himmelen så også på jorden» (Matt 6,10, min oversettelse) står i parallell til Jesu ord: «Men ikke som jeg vil, bare som du vil. (14,36). Marcus skriver: «... Mark's addresses may grasp that Jesus, in asking for the removal of the cup, was only putting into practice what he elsewhere instructed others to do; the terrors of the end-time may be a necessary part of the unfolding divine plan, but it is natural to want to avoid them, and Jesus does.»¹⁸⁸ Jeg er enig i at bønnen kan være en ressurs, men ikke primært i møte med eskatologiske vanskeligheter, heller innlemmes dette i «veien» - den nye veien Jesus har malt opp, med ord og eksempel. Møte med eskatologiske vanskeligheter, som jeg fortsatt anser for å være viktige i diskursen og for plottet, er underlagt «veien» for Jesusetterfølgere.

Jesu tegner opp et ideal – å gå døden i møte – men han krever ikke mer enn det han selv gjør. Når hans død fører til frelse og forsoning, da kan også hans etterfølgere ha tillitt til at deres eventuelle død som han ikke er slutten. Dette kommer ikke frem ved noen enkel løsning, nei: Døden er et problem.

Jesu død blir ikke tatt lett på.¹⁸⁹ Heller enn å sky unna momentene ved korsfestelsen som er skammelige, eller stiller Jesus i et lys som er hverken edelt eller nobelt, har fortelleren ivaretatt – ja, faktisk lagt vekt på – disse. Jesus, heller enn å utvise sin autoritet som har vært så ettertrykkelig gjort klart i første del av evangeliet, blir stille i møte med Pilatus. Han uttrykker sin store smerte, heller enn å gå døden rolig i møte som Sokrates. «In the end, then, Mark redeems Jesus's death not by casting it as "noble" or conventionally "honorable," but by showing that it conforms perfectly to his countercultural teaching. Like the good philosopher, Jesus has a fitting death, an extension of his earlier way of life.»¹⁹⁰ Jesus fremstår som det store eksempelet på rekonfigureringen av «veien» - med alt det innebærer - og i møte med døden: at det ikke er noe nobelt, men noe forferdelig. Løsning i møte med døden som problem

¹⁸⁷ Wm O. Walker, «The Lord's Prayer in Matthew and in John», *New Testament Studies* 28, nr. 2 (1982): 237–56. Hovedsaklig basert på Mark 11,25, som speiler språk vi ser i Matteusevangeliet, samt parallellen jeg ser på over, mellom mark 14,36 og matt 6,10

¹⁸⁸ Marcus, *Mark 8-16*, 985.

¹⁸⁹ Det følgende avsnittet er basert på Bond's behandling av Jesu død i kontrast med andre dødsberetninger i antikke bios. Bond, *Biography of Jesus*, 223–31.

¹⁹⁰ Bond, 250.

er ikke at det er den verdige finalen, i tråd med en verdig livsførsel. Heller er døden et problem: et onde som krever et oppgjør.

Løsningen i møte med døden er noe annet enn en nobel død: at gjennom døden fullbyrdes det messianske oppdraget. Døden til Jesus viser at «veien» tegnet opp av ham ender ikke i konvensjonelle forestillinger av herlighet og kongemakt. Men slik åpenbarer Herren Gud seg, i en omreisende lærer. Slik virker han, i et lik hengende på et kors, og til slutt: i en tom grav.

7 Konklusjon – Idealer og grenser i 10,35-40

7.1 Problemstilling og disippelskapstekst

Det overhengende spørsmålet for denne avhandlingen har vært: Hvilke grenser og idealer settes for Jesusetterfølgelsen, ifølge Markus 10,35-40? Gjennom fem kapitler har vi undersøkt nettopp dette.

Først så vi på hvorvidt teksten selv styrer tolkningen for hva 10,35-40 handler om. Setting og nærkontekst peker i retning av at fortelleren, gjennom ordning av plot og tilgangen på Jesu undervisning og handlinger, belyser hvordan Jesusetterfølgelsen skal se ut. Dette gjøres gjennom rekonfigureringen av «veien». Synsvinkelen brukt av forteller bringer også publikum nær til tekstens budskap. Innholdet i Jesu undervisning er ikke ment fra fortellers side å være forbeholdt karakterene i historien, men det lyttende publikum skal også ta til seg budskapet.

Mer enn å bare være Jesu vei til Jerusalem, blir «veien» det ledene bildet på hvordan Jesusetterfølgere skal være. Veien tegner idealer og grenser for etterfølgelsen. Men hva består denne veien i? Deler av svaret finner vi i 10,35-40, og med det utgangspunktet gikk vi inn i teksten.

7.2 Funn fra kapitler

7.2.1 Status

I kap. 2 så vi nærmere på 10,35-37 og ser at forespørselen fra brødrene handler om status. I tråd med karakteriseringen av disiplene, er de opptatt av makt og høy status. Dette problematiseres av Jesus – det er en feilaktig søken. Jesus gir, som svar til den generelle holdningen og dette spesifikke tilfellet, en ny prioritering. Man skal søke å være en tjener, ikke å være størst.

Det er en tvetydig formidling fra Jesus når det kommer til status, og på bakgrunn av det finner jeg forståelse for at ikke Jakob og Johannes enda har grepet Jesu nye vei. Mitt forslag er at insisteringen fra Jesus på tjenerskap (9,35 og 10,43-44) angriper statusjakten fra en ny vinkel, og sier «den er ikke viktig, tjeneste er det som teller.»

Det som kommer klart frem fra 10,35-37 er at Jakob og Johannes, til tross for å være disipler og det i den indre kretsen rundt Jesus, enda ikke har grepet hva «veien» består i. Dette er enda

et eksempel på at disiplene ikke forstår, som de gjør i forbindelse med alle Jesu dødsutsagn. Forståelsen av «δόξα», herlighet, må korrigeres, og ønske om status må tas et oppgjør med.

7.2.2 Misforståelse

I undersøkelsen av 10,38a setter jeg søkelys på spørsmål om epistemologi. Det er fordi Jesu ord, «dere vet ikke hva dere ber om», går inn i en gjennomgående karakterisering av disiplene i Markusevangeliet som misforstående.

Hva misforståelsen er, og hvordan den korrigeres vil være en del av Jesusetterfølgelse. Det som kom frem fra undersøkelsen er at disiplene misforstår, og det når det kommer til deltagelse i Jesu handlinger. Det knytter seg også til forståelsen av hvem Jesus er, som Peters feilaktige irrettesettelse etter hans riktige bekjennelse. Jesu identitet er uadskillelig fra hans oppdrag og handlinger, og disiplene skal delta i de samme handlinger og det samme messianske oppdrag.

Vår tekst har enda et eksempel på forståelsen disiplene aldri innad i fortellingen griper. Hva består misforståelsen av? Jeg finner tre gjensidig forsterkende misforståelser som Jesus reagerer på, og derfor korrigerer: Statussøken, Herlighet og Messiasforventing. Alle disse gjør seg gjeldene enten gjennom tidligere karakterisering, den generelle tematikken i evangeliet, men mest av alt gjennom svaret som følger fra Jesus. Det er naturlig å forene de forskjellige alternativene jeg så på, under overskriften «veien til herlighet.» De har enda ikke skjønnet veien Jesus må gå, og som en etterfølger skal følge ham på. Hva er så løsningen på misforståelsen? Jo, et handlingsforløp: drikk og la døpes.

I misforståelser dannes en begrensning på Jesusetterfølgelsen: Manglende forståelse fører til at disiplene *ikke* dør med Jesus.

7.2.3 Metaforutsagnet, for Jesus

I møte med metaforutsagnet til Jesus, var det nødvendig å bruke en eksegetisk metode som tar innover seg kompleksiteten. Det ender ikke med en enkel parafrasering. Undersøkelsen av samspillet mellom de språklige bildene, bakgrunnen for de hos publikum, og emnet de belyser fører heller til et sammensatt inntrykk. Jesus belyser sin død, og ser det som sin skjebne han går inn i. Bruken av begeret som bilde gjør det klart at Jesus ser for seg sin død som lidelse, men går det aktivt i møte. Når «dåpen» kommer i spill, henviser det på en og samme tid til

starten og slutten av Jesu virke, og døden som Jesus belyser vises å være en del av hans oppdrag. Han fremstår også her som en passiv mottager, som fortellingen senere også spiller.

Det er dessuten ikke å komme unna at metaforutsagnet har klare linjer til to av kirkens riter: dåp og nattverd. Vi kan ikke si med sikkerhet hva publikum som mottok Markusevangeliet praktiserte, men tidlig i kirkens historie ser vi både Herrens måltid, hvor begeret er sentralt, samt at dåp er noe som praktiseres.

7.2.4 Metaforutsagnet, for etterfølgere

Når så Sebedeussønnene blir spurt, og sier seg villige, og får bekreftet deres vilje og evne, betyr det at de skal delta i samme hendelsesforløp som Jesus. Problemet er at innad i fortellingen skjer ikke med dem som med Jesus. Heller, når Jesus «drikker av begeret» i Getsemane sover brødrene og flykter og forsvinner når Jesus dør.

Tar Jesus feil, eller må vi forstå Jesu utsagn på en annen måte? På et nivå henspilles det nok på brødrenes skjebne, og martyrdøden i hvert fall Jakob måtte lide. På et annet nivå, er det en generell oppfordring fra Jesus om etterligning av ham. Jesus kaller, som tidligere i evangeliet, til å dø. Som disiplene skal ta opp sitt kors, som Jesus må bære sitt, skal disiplene drikke av begeret og døpes med dåpen som Jesus og drikker av og døpes med.

Jeg så deretter på hvordan metaforutsagnet ga fortolkningsrammer som hadde påvirkning. Om de ikke var med å forme tidlige kristne oppfatninger om dåp (Rom 6,3 og diverse kirkefedre), går det i hvert fall inn i en fortolkningsstradisjon som kobler dåp og død sammen, om det er deltagelse i Jesu død eller at martyrdøden er en dåp. Hvorvidt denne forestillingen kommer av Jesu metaforutsagn, eller forestillingen påvirker overleveringen av Jesu ord tar jeg ikke stilling til – det viktige er at vi ser en endring i forståelsen av dette renselsesbadet, til å handle om død.

7.2.5 Avstand som ressurs, og død som ideal

I avslutningen av utvekslingen avviser Jesus forespørselen: Det er ikke han som kan gi plassene, det er en som forbereder og står bak. At det ikke er Jesus som er i kontroll når det kommer til hans død, går inn i et mønster i Markusevangeliet. Som Jesus skal bli overgitt og lagt i andre menneskers hender, er det ikke Jesus som styrer over hvem som er med han når han dør.

Det går også inn i et annet mønster: en avstand mellom Jesus og hans far i forbindelse med hans død. Heller enn at det danner en grense eller et ideal for Jesuetterfølgelsen kan avstanden være

en ressurs for et lidende publikum. Selv med et opplevd gudsfravær, til og med ved død, er det håp. Jesus gikk gjennom det, og graven endte opp tom.

En grense for Jesusetterfølgelse som allikevel kommer frem, er at Jesus ikke ber hans etterfølgere å gå gjennom mer og verre enn han selv har gått gjennom.

7.3 Avsluttende refleksjon - En ufullført fortelling

I kap.5 melder det seg et problem for en narrativ-kritisk metode som strengt vil holde seg i teksten. Om vi ikke evangeliet spiller på verden «utenfor» teksten, møter vi en Jesus i 10,39 som tar feil. Det er i kontrast med karakteriseringen som ellers kommer frem. Hvis vi vil holde fast på en enhetlig fremstilling av Jesus kan ikke Markusevangeliet være en indre koherent fortelling som *ikke* spiller på historisk kontekst eller publikums opplevde virkelighet. For Jesus tar feil. Sebedeussønnene drikker ikke av begeret, og døpes ikke med dåpen, ikke i fortellingen. Evangeliet kan ikke være en avsluttet historie, men en som åpner opp for hva som skjer utenfor narrativets tid.

Markusevangeliet vitner om å ikke være en ferdig fortelling. Da tenker jeg ikke bare på den brå avslutningen i 16,8, som jo tydeligvis ble opplevd såpass feil at flere alternative avslutninger ble skrevet og sirkulert. Faktisk er den brå avslutningen noe jeg, etter å ha jobbet med denne oppgaven, finner sannsynlig var intensjonen.

Markusevangeliet begynner med: «Her begynner evangeliet om Jesus Kristus, Guds sønn.» Det er aldri en avsluttende bemerkning fra fortelleren: «Her slutter evangeliet om Jesus Kristus, Guds Sønn.» Det er ikke nødvendig med en så formell start og slutt av evangeliet. Mitt poeng er bare at det er enda et tegn på en tendens i Markusevangeliet: Fortellingen finner ikke sin slutt innenfor narrativets, men den strekker seg ut, og derfor inn i tiden lytterne befinner seg.

Disiplene skjønner ikke Guds rikes mysterium. Bortsett fra Peters bekjennelse, kort etterfulgt av en misforståelse fra hans side, får ikke disiplene tak i Jesu identitet. Bortsett fra demoner og en romersk soldat, er det fortelleren og Gud, som kaller Jesus for «Guds sønn». Fortellingen kan ikke være fullført, sannheten ble åpenbart for disiplene etter fortellingens tid – de har jo overlevert den.

Den veien Jesus gikk til Jerusalem endte der. Samtidig, endte den ikke der. På veien, tegner Jesus opp et nytt bilde av «veien» for sine etterfølgere; hvor tjenerskap er viktigere enn

statusløken; hvor det messianske oppdrag ikke er forbeholdt Messias alene, men noe Jesu etterfølgere skal delta i; hvor å lytte til Jesus er løsningen for å forstå det ubegripelige; hvor å delta i Jesu lidelse og død er det fremste ideal. Jesuetterfølgerne skal fortsette å gå på denne veien, selv ikke når Jesus er synlig til stede foran dem.

På denne måten er fortellingen om Jesus en ufullført historie, og en som kaller et publikum til etterfølgelse av Jesus på denne samme veien.

8 Bibliografi

8.1 Kilder

Aland, Barbara og Kurt, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini og Bruce M. Metzger. *Novum Testamentum Graece*. 28. rev. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012

Bibelen : Den Hellige Skrift : Det Gamle Og Det Nye Testamentet. Oslo: Bibelselskapet, 2011.

Josephus, Flavius, Oversatt av H. St. J. Thackeray, og Ralph Marcus. *Josephus: With an English Translation: 5 : Jewish Antiquities Books V-VIII*. Vol. 281. The Loeb Classical Library. London: Heinemann, 1934.

Justinus Martyr. *The first apology*. Oversatt av Thomas B. Falls. Bd. Vol. 6. The Fathers of the Church. Washington: Catholic University of America Press, 1948.

Hippolytus, oversatt av Anders Ekenberg,. *Traditio Apostolica*. Kristna Klassiker. Uppsala: Katolska Bokförlaget, 1994.

8.2 Litteratur

Allison, Dale C Jr. *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*. Kindle. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2010.

Allison, Dale C Jr, og William David Davies. *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew Vol. 3 Commentary on Matthew 19-28*. International critical commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments. Edinburgh: T & T Clark, 1997.

Best, Ernest. *Disciples and Discipleship: Studies in the Gospel According to Mark*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1986.

Bird, Michael F. *Are you the one who is to come - The Historical Jesus and the Messianic Question*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2009.

Bond, Helen K. *The First Biography of Jesus: Genre and Meaning in Mark's Gospel*. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 2020.

Boring, M. Eugene. *Mark : A Commentary*. The New Testament Library. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2006.

Bratcher, Robert Galveston, og Eugene Albert Nida. *Translator's Handbook on the Gospel of Mark*. Leiden: Brill, 1961.

- Camery-Hoggatt, Jerry. *Irony in Mark's Gospel: Text and Subtext*. Monograph Series (Society for New Testament Studies). Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Campbell, Constantine R. *Basics of verbal aspect in Biblical Greek*. Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2008.
- . *Colossians and Philemon: a handbook on the Greek text*. Baylor handbook on the Greek New Testament. Waco, Texas: Baylor University Press, 2013.
- Cranfield, C.E.B. *The Gospel According to Saint Mark*. Cambridge Greek Testament Commentary. London: Cambridge University Press, 1959.
- Culpepper, Alan R. *John, the Son of Zebedee: The Life of a Legend*. Edinburgh: T&T Clark, 2000.
- . *Mark*. Smith & Helwys bible commentary. Macon, Ga: Smith & Helwys, 2007.
- Dawes, Gregory W. *The body in question: metaphor and meaning in the interpretation of Ephesians 5:21-33*. Leiden: Brill, 1998.
- Dewey, Joanna. «Mark as Interwoven Tapestry: Forecasts and Echoes for a Listening Audience.» *The Catholic Biblical Quarterly* 53, nr. 2 (1991): 221–36.
- Donahue, John R. «A Neglected Factor in the Theology of Mark». *Journal of Biblical Literature* 101, nr. 4 (1. desember 1982): 563–94.
- Dunn, James D. G. *Baptism in the Holy Spirit: a re-examination of the New Testament teaching on the gift of the Spirit in relation to Pentecostalism today*. London: SCM, 2010.
- . *Romans 1-8*. Waco, Tex.: Word Books, 1988.
- Edwards, James R. *The gospel according to Luke*. The Pillar New Testament commentary. Grand Rapids, MI; W.B. Eerdmans, 2015.
- Engberg-Pedersen, Troels. *John and Philosophy*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2017.
- Ferguson, Everett. «Baptism of Jesus». I *Dictionary of Jesus and the Gospels*, redigert av Joel B Green, Jeannine K. Brown, og Nicholas Perrin. InterVarsity Press, 2013.
- Fowler, Robert M. *Let the Reader understand: Reader-Response Criticism and the gospel of Mark*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- France, R. T. *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, MI; W.B. Eerdmans, 2002.
- Gadamer, Hans Georg. *Truth and Method*. Kindle. Bloomsbury Revelations. London, UK: Bloomsbury Publishing., 1975.

- Gamel, Brian K. *Mark 15:39 as a Marcan Theology of Revelation : The Centurion's Confession as Apocalyptic Unveiling*. Library of New Testament Studies 574. London, UK: Bloomsbury T&T Clark, 2017.
- Green, Joel B. *Methods for Luke*. Methods in Biblical Interpretation. New York: Cambridge University Press, 2010.
- . *The Gospel of Luke*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 1997.
- Hays, Richard B. *Echoes of scripture in the Gospels*. Waco, Tex: Baylor University Press, 2016.
- Heim, Erin. «Light through a Prism: New Avenues of Inquiry for the Pauline Huiiothesia Metaphors». PhD-avhandling, University of Otago, 2014.
- Henderson, Suzanne W. *Christology and Discipleship in the Gospel of Mark*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Hengel, Martin. *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.
- Hershman, Evan. *Jesus as Teacher in the Gospel of Mark : The Function of a Motif*. Library of New Testament Studies. London: Bloomsbury T&T Clark, 2020.
- Jipp, Joshua W. *The Messianic Theology of the New Testament*. Grand Rapids, MI; W.B. Eerdmans, 2020.
- Johansson, Daniel Lars Magnus. «Jesus and God in the Gospel of Mark: Unity and Distinction». PhD-avhandling, The University of Edinburgh, 2012.
- Johnson, Dru. *Biblical Knowing: A Scriptural Epistemology of Error*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2013.
- . *Biblical Philosophy*. Kindle. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2021.
- Lee-Pollard, Dorothy A. «Powerlessness as power: a key emphasis in the Gospel of Mark». *Scottish journal of theology* 40, nr. 2 (januar 1987): 173.
- Leivestad, Ragnar, og Bjørn Helge Sandvei. *Nytestamentlig gresk grammatikk*. 3. Oslo: Universitetsforl, 1996.
- Marcus, Joel. «Crucifixion as Parodic Exaltation». *Journal of Biblical Literature* 125, nr. 1 (2006): 73–87.
- . *Mark 1-8*. Anchor Bible 27. New York: Doubleday, 2000.
- . «Mark 4:10-12 and Marcan Epistemology». *Journal of Biblical literature* 103, nr. 4 (1984): 557–74.
- . *Mark 8-16*. Anchor Bible 27. New Haven: Yale University Press, 2009.

- . *The Way of the Lord - Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992.
- Martin, Dale B. *Pedagogy of the Bible*. Louisville, Kentucky: John Knox Press, 2008.
- Matera, F. J. «The Incomprehension of the Disciples and Peter's Confession (Mark 6,14-8,30)». *Biblica* 70, nr. 2 (1989): 153–72.
- Motyer, S. «The Rending of the Veil: A Markan Pentecost». *NTS* 33 (1987).
- Moxnes, Halvor. *The Economy of the Kingdom : Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*. Overtures to Biblical Theology. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- Muddiman, John. «The Glory of Jesus, Mark 10: 37». I *The Glory of Christ in the New Testament: studies in christology: in memory of George Bradford Caird*. Oxford: Clarendon, 1987.
- Olmstead, Wes. «The Genre of the Gospel». I *The State of New Testament Studies, a Survey of Recent Research*, redigert av Scot McKnight og Nijay K. Gupta, 103–19. Grand Rapids, MI; Baker Academic, 2019.
- O'Reilly, Bim. «Baptism and Death: A Study of Mark and Romans». PhD-avhandling, Uppsala universitet, 2017.
- Pascut, Benjamin. «The So-Called Passivum Divinum in Mark's Gospel». *Novum Testamentum* 54, nr. 4 (2012): 313–33.
- Peppard, Michael. «The Eagle and the Dove: Roman Imperial Sonship and the Baptism of Jesus (Mark 1.9-11)». *New Testament Studies* 56, nr. 4 (2010): 431–51.
- Powell, Mark Allan. *What is narrative criticism? a new approach to the Bible*. London: SPCK, 1993.
- Rhoades, David, Joanna Dewey, og Donald Michie. *Mark as Story*. 3. Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- Risberg, Sten-Bertil. «Guds rikes hemlighet». *Svensk exegetisk årsbok* 71 (2006): 145–58.
- Sandnes, Karl Olav. *Early Christian Discourses on Jesus' Prayer at Gethsemane: Courageous, Committed, Cowardly?* Leiden: BRILL, 2015.
- Smith, Stephen H. *A Lion with Wings*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1996.
- Strauss, Mark L. *Mark*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2014.
- Theissen, Gerd. «The miracle stories of the early Christian tradition». *Studies of the New Testament and its world*. Edinburgh: Clark, 1983.
- Thiessen, Matthew. *Jesus and the Forces of Death*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2020.
- Ulansey, David. «The Heavenly Veil Torn: Mark's Cosmic Inclusio.» *JBL* 110 (1991).

Walker, Wm O. «The Lord's Prayer in Matthew and in John». *New Testament Studies* 28, nr. 2 (1982): 237–56.

Witherington, Ben. *Troubled Waters : The Real New Testament Theology of Baptism*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2007.

Wright, Nicholas Thomas. *Galatians*. Kindle. Grand Rapids, MI; Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2021.