

«Bli ren!»

En undersøkelse av «smittsom renhet»-tesen i Markusevangeliet

Øyvin Rudolf Berg

Veileder

Postdoktor Ole Jakob Filtvedt



MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn,

AVH5065: Masteroppgave profesjonsstudiet i teologi (30 ECTS), høst 2018

Antall ord: 23 987



Forord

Formålet med denne oppgaven har vært å få en dypere forståelse av Jesu liv og virke, slik det er beskrevet i evangeliene. Gjennom å lære om forståelsen av renhetskonseptet i antikk jødedom opplever jeg at min forståelse av Jesu møte med mennesker, særlig i helbredelse- og eksorsisme-settinger, har blitt utvidet. Jeg håper andre som eventuelt måtte lese denne oppgaven får den samme opplevelsen.

Takk til min veileder, Ole Jakob Filtvedt, for godt samarbeid, gode råd og interessante samtaler.

Takk til Morten Hørning Jensen som gjorde meg kjent med «smittsom renhet»-tesen og inspirerte meg til å lære mer om dette. Takk også for drøftinger rundt problemstillingen, hjelp med å finne relevant materiale og for tilgang på enda upubliserte artikler.

Takk til venner og studiekamerater for gode pauser og hjelp til å holde fokus.

Takk til mine nærmeste for tålmodighet, lange samtaler og oppmuntrende kakao.

Takk til mamma som leste korrektur til seint på natta.

Sammendrag

I denne masteroppgaven undersøker jeg «smittsom renhet»-tesen, med hensyn til Markusevangeliet. Tesen går ut på at Jesus skal forstås slik at han smitter rituelt urene mennesker med sin iboende renhet. Denne smittende renheten ville bety en reversering av styrkeforholdet mellom rent og urent, da det var urenhet, ikke renhet, som var betraktet som smittsomt.

Jeg gir først en introduksjon til rituell renhet i antikk jødedom, «smittsom renhet»-tesen og kritikere av den. I hoveddelen av oppgaven analyserer jeg fire relevante tekster fra Markusevangeliet. I denne analysen tar jeg for meg relevante historiske spørsmål, men hovedfokuset er på Markus' narrativ og hvorvidt «smittsom renhet»-tesen hører med i en mulig lesning av disse tekstene.

Tekstanalysene viser at det er en rekke momenter som peker i retning av Jesus som bærer av en smittsom renhet. Jeg viser at det er sannsynlig at Jesu handlinger var provoserende, at Jesu autoritet ikke synes å være i veien for en smittsom renhet og at det er sannsynlig at forfatteren av Markus kan ha ønsket å formidle noe gjennom renhetsmotivet som ligger implisitt i teksten. Slik går jeg i rette med en del av kritikerne av hypotesen.

Jeg presenterer imidlertid en annen utfordring: Jesus virker å avvise renhetskonseptet i sin helhet i kapittel 7. Denne nedvurderingen av rituell renhet harmoniserer dårlig med Markus' påståtte prosjekt om å bevisst bruke renhetsmotivet. Samtidig virker Jesus å oppvurdere renhetsforskrifter i andre deler av evangeliet. Da flere skriftsteder virker å stå i direkte kontrast til hverandre er det vanskelig å konkludere med om «smittsom renhet»-tesen har en plass i en plausibel lesning av Markus' helhetlige narrativ. I deler av Markusevangeliet virker tesen å gi god mening, men sett i lys av kapittel 7 er det utfordrende å argumentere for at renhetsmotivet var et viktig aspekt for den siste redaktøren av evangeliet.

Innholdsfortegnelse

1.0 Introduksjon	1
1.1 «Smittsom renhet»-tesen og relevante problemstillinger.....	1
1.1.1 Konseptet renhet.....	2
1.1.2 Jesus og «smittende renhet»	7
1.1.3 Kritikk av «smittsom renhet»-tesen	10
1.1.4 Mitt utgangspunkt for analysen.....	14
1.2 Markusevangeliets implisitte leser	16
2.0 Analyse av fire tekster.....	19
2.1 Jesus helbreder en spedalsk (Markus 1, 40-45).....	19
2.2 Jesus og den blødende kvinnen (Markus 5, 25-34).....	30
2.3 Jairus' datter reises fra de døde (Markus 5, 22-24 og 35-43)	37
2.4 Jesus diskuterer renhetsforskriftene (Markus 7, 1-23).....	44
3.0 Avsluttende drøfting.....	60
3.1 Bryter Jesus med jødernes forventninger om rituell renhet i Markusevangeliet?	60
3.2 Har Jesus en autoritet i Markusevangeliet som kan forsvare en smittsom renhet?.....	61
3.3 Er renhetstematikken et relevant aspekt for Markus' implisitte lesergruppe?	62
3.4 Avviser Jesus rituell renhet som konsept?	62
3.5 Konklusjon	63
Bibliografi	65

1.0 Introduksjon

I denne oppgaven vil jeg undersøke tesen som går ut på at Jesus fremstår som bærer av en «contagious purity», en «smittende renhet», i Markusevangeliet. For å gjøre dette vil jeg først gi en introduksjon til smittsom renhet-tesen. Dette vil også innebære en introduksjon til renhet som konsept, «renhetsbølgen» på Jesu tid og noen teksteksempler fra Markusevangeliet. Deretter vil jeg gi en kort presentasjon av noen motargumenter til denne tesen.

I hoveddelen av oppgaven vil jeg analysere 4 relevante tekster fra Markusevangeliet:

Markus 1, 40-45 – Jesus helbreder en spedalsk

Markus 5, 25-34 – Jesus og den blødende kvinnen

Markus 5, 22-24 og 45-43 – Jairus' datter reises fra de døde

Markus 7, 1-23 – Jesus diskuterer renhetsforskriftene

I analysen av disse tekstene vil jeg forsøke å finne ut om det er en sannsynlig lesning av Markus at Jesus bar med seg en smittsom renhet. Jeg vil i denne analysen måtte adressere noen historiske problemstillinger, men hovedsakelig ha et narrativt fokus. Før vi kan analysere disse tekstene er det imidlertid nødvendig med en introduksjon til selve hypotesen.

1.1 «Smittsom renhet»-tesen og relevante problemstillinger

Det er bred enighet om at rituell renhet var et viktig element i antikk jødedom. Rituell renhet var et krav for å nærme seg tempelet, men ting som menstruasjon, samleie og visse sykdommer ville gjøre en person uren. Også ved å komme i berøring med noe urent ville man bli smittet av urenhets og derfor ha behov for renselse før man kunne nærme seg det hellige. Urenhet var altså smittsomt.

Noen forskere, som Tom Holmén, Bruce Chilton og Morten Hørning Jensen, hevder at Jesus ble tolket som bærer av en smittsom renhet. Dette hevder de med bakgrunn i en rekke bibeltekster, særlig i Markusevangeliet, hvor Jesus synes å utfordre det som antas å være vanlig jødisk praksis på Jesu tid, nemlig å unngå den smittsomme urenheten. Jesus synes å *oppsøke* det urene og utsette seg for smitte. I stedet for at Jesus da blir uren, blir smittebæreren ren. Dette fører til tolkningen hvor Jesus bærer med seg en smittsom renhet, noe som innebærer en total

reversering av den jødiske styrkeforståelsen mellom rent og urent. Denne lesningen er noe kontroversiell, og dette vil jeg diskutere i denne avhandlingen.¹

Viktig for Holmén, Chilton og Hørning Jensens «smittende renhet»-tese er også teorien om at jøder var spesielt opptatt av rituell renhet på Jesu tid. Dette underbygger teorien om at Jesu omgang med det urene i Markusevangeliet var oppsiktsvekkende i samtiden og representerte et teologisk poeng. Jeg vil gå nærmere inn på dette noe senere i innledningen. Aller først må vi imidlertid se litt mer på renhetskonseptet og smittsom urenhets.

1.1.1 Konseptet renhet

For å forstå «smittsom renhet»-tesen er det nødvendig å vite mer om konseptet renhet i antikk jødedom. Renhet var et sentralt konsept i jødedommen som ble brukt til å beskrive to forskjellige ting. For det første var renhet og urenhets kultiske termer, som betegnet forholdet til det hellige (rituell/kultisk renhet). For det andre kunne renhet og urenhets brukes som et språk for moralske og religiøse spørsmål, i forbindelse med synd (moralsk renhet).

Disse to typene renhet var til en viss grad overlappende, men forståelsen av sammenhengen mellom dem varierer svært når man ser på forskjellige grupperinger innenfor jødedommen på Jesu tid. Dette er en problemstilling jeg skal komme tilbake til. I denne oppgaven er det rituell renhet jeg stort sett vil adressere, i og med at dette er den typen renhet som «smittsom renhet»-tesen først og fremst tar for seg. Jeg vil derfor i fortsettelsen kun gjøre rede for rituell renhet.²

Rituell renhet

Rituell renhet handlet om menneskets forhold til det hellige. Dette temaet dukker opp i flere av bøkene i Det gamle testamentet³ og her handler det først og fremst om mennesker i møte med tempelet. Roger P. Booth uttrykker det slik: «The system of cultic or ritual purity postulates that a person, animal or thing can be in such a state of unholiness as to disqualify him, her or it from having any contact with the Temple or persons or things connected with the Temple»⁴.

¹ Tom Holmén, "Jesus' inverse strategy of ritual (im)purity and the ritual purity of early Christians" in *Anthropology in the New Testament and its Ancient Context* (red. M. Labahn og O. Lehtipuu; Leuven: Peeters, 2010), 15-32, 22-24.

² Jacob Neusner, "The Idea of Purity in Ancient Judaism", *JAAR* 43(1), (1975): 15-26, 15-18.

³ Klag 4,15; Esek 4,14; 2. Sam 11,4; Jes 6,5.

⁴ Roger P. Booth, *Jesus and the Laws of Purity: Tradition History and Legal History in Mark 7* (Vol. 13; Journal for the Study of the New Testament; Sheffield: JSOT Press, 1986), 128.

Rituell renhet spiller en rolle i en rekke tekster i GT, men de konkrete lovene om renhet og renselse finner vi særlig i Leviticus 11-15. Disse kapitlene danner grunnlaget for renhetsforskriftene, men, som Moseloven generelt, utviklet renhetsreglene seg videre i den muntlige lovtolkningstradisjonen, *halakhaen*. Booth argumenterer for at vi kan finne en spor av de renhetsreglene som var normative, for i hvert fall *noen* jøder på Jesu tid, i Mishna-skriftene. Jeg vil nå introdusere noen begreper fra Mishna-skriftene som vil være nyttig å være klar over når vi snakker om renhetsmotivet i Markusevangeliet.⁵

Mennesker, dyr eller ting kunne bli urent ved å komme i berøring med «fathers of impurity» (*Ab Tum-ah*), «fedre til urenhets», dvs. noen typer døde dyr, mennesker med utflod fra kjønnsorganer eller mennesker som var rammet av spedalskhet. Det som var blitt smittet av fedre til urenhets ble kalt «offspring of impurity», «avkom av urenhets» og kunne smitte andre ting eller mennesker med urenhets. Intensiteten av urenhets ble mindre og mindre for hvert ledd av smittebærere det gikk igjennom, til det ikke lenger var smittsomt.

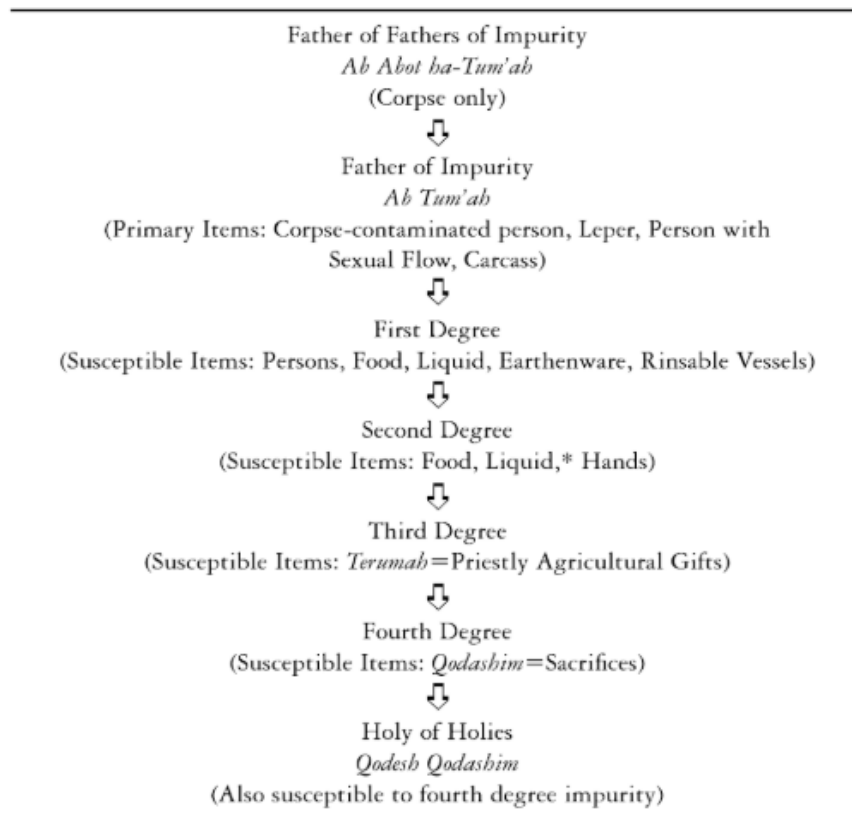
Den kraftigste kilde til urenhets var et menneskelig lik. Den ble kalt «father of fathers» (*Ab Abot ha-Tum'ah*), eller «fedrenes far», og den som ble smittet av urenhetsen fra et menneskelig lik ble selv en far til urenhets. Et menneskelig likes urenhets var så sterk at den også smittet gjennom luften til det som var i samme telt⁶ som liket.

De detaljerte reglene for rituell renhet var noe som ble diskutert i Jesu samtid, men det jeg her har referert er noen overordnede regler som de fleste ville kunne enes om. I illustrasjonen nedenfor kan du se en mer utfyllende liste for urenhetsystemet, slik det er beskrevet i Mishna-skriftene.⁷

⁵ Booth, *Jesus*, 122-128.

⁶ Num 19,14. Hvordan «telt» ble tolket i overføring til hus vil jeg komme tilbake til i analysen om Jairus' datter.

⁷ Booth, *Jesus*, 128-129.



Oversikt over grader av urenhet i Mishna-skriftene, gjengitt av Hannah Harrington 1⁸

For å bli rituell ren, etter å ha blitt smittet av urenhet, måtte man skylle hele eller smittede deler av kroppen i rent, «levende»⁹, vann. Eksempler på forskjellige regler for renselse finner vi i Leviticus 15. Der kan man se at forskjellige former for urenhet krevde forskjellige typer renselse. Renselsesreglene ble også utviklet videre i *halakhaen* og særlig her var det mye uenighet innad blant jødene.

Rituell urenhet, slik vi får det beskrevet i GT, er ikke i seg selv noen synd. Det er heller ikke beskrevet i negative ordelag, noe Jonathan Klawans er opptatt av å understreke. Han er blant flere¹⁰ som poengterer at rituell urenhet var uunngåelig i hverdagen til folk flest fordi man ble rituell uren av dagligdagse ting som sex, begravelse og menstruasjon, eller kontakt med noen

⁸ Hannah Harrington, *Rabbinic Judaism and the Graeco-Roman world*, (New York, N.Y.: Routledge, 2002)

⁹ Med levende vann mentes det vann som var rennende, ikke lå stille i cisterner eller lignende. Dette hadde sammenheng med at det var nødvendig å samle opp vann i cisterner for å klare seg gjennom de lange tørketidene i Israel. Vann som lå stille ble gjerne dårlig og bærer av forskjellige sykdommer. Levende, friskt, vann ble derfor ettertraktet og vi finner uttrykket igjen i Sakarja 14,8, hvor levende vann er et av de eskatologiske løftene som gis. Hva som kunne betraktes som levende og dødt vann var noe som skilte forskjellige grupperinger innenfor jødene, og derfor også skapte forskjellige synspunkt i debatten om rituell renhet. (Morten Hørning Jensen, "Hvem har det levende vann?", *TEL* (2002): 12-18)

¹⁰ Cecilia Wassén, "The Jewishness of Jesus and Ritual Purity", *JNCT* 27 (2016), 11-36, 20-21.

som var urene pga. dette. Dette var heller ikke problematisk når man ikke skulle være i kontakt med tempelet, prester eller noen form for hellig mat, argumenterer Klawans.¹¹

En renhetsbølge på Jesu tid?

På bakgrunn av det Klawans hevder skulle man tro at jøder innfant seg med å være rituelt urene i sitt hverdagslige liv. På tross av dette er det en rekke forskere som argumenterer for at det, i den hasmoneiske og herodianske periode (ca. 150 f.Kr. til 70 e. Kr), var en voldsom «renhetsiver» blant jøder flest. Det vises til det rabbiniske skriftet Tosefta, hvor det blir sagt om denne perioden: «Renhetsiver brøt frem i Israel» (Shabbat 1,14)¹². Mer generelt argumenteres det for at det synes å være en særlig iver etter å følge Moseloven på denne tiden. En skjerpning av renhetsforskriftene passer godt inn i dette bildet.¹³

Morten Hørning Jensen viser til en rekke arkeologiske funn som peker i retningen av en renhetsbølge på hasmoneisk og herodiansk tid. Særlig trekker han frem funnene av store mengder med renselsesbad (miqva'ot), steinkar og andre redskaper av stein, som alle kan dateres til perioden 150 f.kr – 70 e. kr. Disse funnene begrenser seg til de jødiske områdene av Israel på Jesu tid og tyder på en særlig renhetsiver.¹⁴

Renselsesbadene ble brukt for å gjennomføre en rituell renselse ved å dykke hele kroppen i vann. Det er naturlig å tenke seg at det ville være mange slike bad i nærheten av Jerusalem (i og med at tempelet var der), men at det er så mange spredd rundt i alle de jødiske områdene er noe merkelig. Det samme kan sies om steinkarene og andre stein-redskaper. På tross av at steinredskaper var vanskelige å produsere og upraktiske å bruke, ble de trolig foretrukket fordi de hadde en større motstandsdyktighet mot smitte fra rituell urenhet. Alt dette tyder på at jøder etterstrebet en rituell renhet også i sitt hverdagsliv, selv når de ikke skulle være i direkte kontakt med tempelet i Jerusalem. Men hvorfor gjorde de det?¹⁵

James Dunn forklarer denne renhetsiveren delvis med en teori om at tempelets renhet kunne bli truet av rituell urenhet blant jødene i hele Israel. Han viser til Milgrom som sier «the priestly

¹¹ Jonathan Klawans, "Moral and ritual purity" in *The historical Jesus in context* (red. A.J. Levine, D. C. Allison Jr. og J. D. Crossan; Princeton; Princeton University Press, 2007) 266-284, 268-269.

¹² Morten Hørning Jensen, "Jesus + loven = MMMc" *DTTK* 1 (2010): 16-36, 19-21

¹³ Eyal Regev, "Pure individualism: The idea of non-priestly purity in ancient Judaism", *JSJ* (2000): 176-202, 177-182

¹⁴ Jensen, "Jesus + Loven", 21

¹⁵ Jensen, "Jesus + Loven", 19-21

laws of impurity (Lev 11-15) rest on the postulate that impurity incurred anywhere is potentially dangerous to the sanctuary»¹⁶. Om denne «potensielle faren» for tempelets renhet ville være nok for at jøder i sitt daglige liv ville etterstrebe å leve i rituell renhet er noe omdiskutert. Og selv om dette skulle stemme, gir det ikke noen god forklaring på hvorfor jødene var spesielt opptatt av å leve rent akkurat i denne tidsperioden. Derfor synes jeg Dunns andre poeng er mer overbevisende.

Både Dunn og Hørning Jensen viser til det de mener er renhets-lovens *andre* primær-funksjon (ved siden av å klargjøre mennesker til møte med det hellige i tempelet) for å forklare renhetsiveren i den hasmoneiske og herodianske periode. De legger vekt på at den rituelle renheten skilte jødene fra ikke-jødene, og på denne måten fungerte som en identitetsmarkør. Som følge av makkabeer-opprøret oppsto det en sterk nasjonalistisk iver, og man ønsket å løfte fram alt som var spesifikt jødisk. I makkabeer-opprøret, slik det står beskrevet i Første Makkabeerbok, hadde også flere av martyrene demonstrert at de heller ville dø enn å spise uren mat (1. Makk 1,62-63). Derfor er det ikke unaturlig å tenke seg at renhetslover, kanskje særlig i forbindelse med måltider, ble skjerpet i datidens jødiske nasjonalisme.¹⁷

Ikke-jøder var i kontinuerlig kontakt med kilder for urenhet, da de ikke delte jødene renhets-system. Dette gjorde ikke-jøder til kontinuerlige smittebærere av urenhet og man måtte derfor i størst mulig grad unngå å omgås ikke-jøder om man ønsket å leve et liv i rituell renhet. På bakgrunn av dette fører renhetsforskriftene til en naturlig etnisk utskillelse og denne funksjonen bekreftes også i GT, i sammenheng med Guds løfte om å skille jødene ut som sitt utvalgte folk (Lev 20, 24-26). Dette tolker Dunn og Hørning Jensen som bakgrunn for Peters utsagn i Apg 10:28: «Dere vet at det ikke er tillatt for en jøde å omgås eller besøke noen fra et annet folk.» Om det var slik at jødene ønsket å styrke sin egen identitet og sin egen utskillelse fra ikke-jøder, i etterkant av makkabeeroppøret, var derfor en innstramning i praksisene som omhandlet rituell renhet en naturlig følge.¹⁸

Den tydeligste bibelske indikasjonen på en renhetsbølge finner vi i Markus 7, 3-4. Der kommenterer Markus rensespraksisene til «jøder flest». Spesielt forklaringen av håndrenselse forbindelse med måltider er interessant, da det ikke er en kjent praksis i renhetsforskriftene i GT. Mye tyder på at denne type renselse er et resultat av videreutviklingen

¹⁶ James Dunn, "Jesus and purity: An Ongoing Debate" *NTS* 4 (2002): 449-467, 452

¹⁷ Dunn, "Jesus and Purity", 450-451

¹⁸ Jensen, "Jesus + Loven", 18-22; Dunn, "Jesus and Purity", 450-453

i *halakhaen*, noe som sannsynliggjøres av Jesu oppgjør med dette senere i kapittelet. Denne teksten vil jeg komme tilbake til senere.

1.1.2 Jesus og «smittende renhet»

Det er denne renhetsiveren som danner bakteppet for en lesning av Markusevangeliet hvor Jesus innehar en smittsom renhet. I Markusevangeliet kan vi finne en del tekster hvor Jesus opptrer på en måte som virker å utfordre samtidens fokus på å holde seg rituelt ren. For å eksemplifisere en slik lesning vil jeg kort kommentere fire tekster:

- **Mark 1,40-45:** Jesus helbreder en spedalsk
- **Mark 5, 25-34:** Kvinnen med blødninger blir helbredet
- **Mark 5, 35-43:** Jairus' datter reises fra de døde.
- **Mark 7, 1-23:** Jesus utfordres av fariseerne på overholdelse av renhetsforskriftene

Forskerne som fremmer «smittende renhet»-tesen vil fremheve at Jesus synes å bryte med jødiske renhetsforskrifter, men i realiteten ikke gjør det. Det er nettopp et poeng at Jesus anerkjenner konseptet rituell renhet og handler innenfor denne forståelsesrammen for å tydeliggjøre at Guds rike er kommet nær og at han er den Messias som er lovet. Jesus endrer på en måte spillereglene og redefinerer styrkeforholdet mellom rent og urent, uten å avvise konseptet rituell renhet¹⁹. De argumenterer: Der hvor mange jøder ville unngått urenhet for enhver pris, oppsøker Jesus det. Men når man forventer at Jesus skal bli rituelt uren, blir istedenfor bæreren eller kilden for urenhet gjort ren. Det kan virke som om Jesus innehar en renhet som smitter og rensar det urene. Jeg vil nå trekke fram noen korte eksempler fra tekstene som Morten Hørning Jensen og Tom Holmén bruker for å argumentere for «smittsom renhet»-tesen.²⁰

Jesus helbreder en spedalsk (Markus 1, 40-45)

Den spedalske mannen var en *kilde for urenhet* en som man unngikk å komme nær. Derfor er det kontroversielt når Jesus berører den syke, rent fysisk. Samtidig handler samtalen mellom Jesus og den spedalske om «Å bli ren» (Καθαρίζω). Jesus sier ikke «bli frisk!», men «bli ren!». Ved Jesu berøring og befaling forsvinner spedalskheten *og*, poengteres det i teksten, «*mannen ble ren*» (vers 42). Der hvor en leser, som var bevisst på jødiske renhetsforskrifter, vanligvis

¹⁹ Holmén, "Inverse Strategy", 28

²⁰ Jensen, "Jesus + Loven", 25-27

hadde forventet at Jesus ble rituelt uren så ender det istedenfor med at den spedalske ikke lenger er en bærer av urenhets.

Etter helbredelsen, i vers 44, påbyr Jesus mannen å følge de normene for offer og renselse «som Moses har påbudt». Med dette viser Jesus at han ikke bryter med renhetskonseptet fullstendig, men at han handler i kontinuitet med den tidligere forståelsen av dette konseptet.

Jesus og den blødende kvinnen (Markus 5, 25-34)

I kapittel 5 finner vi historien om den blødende kvinnen som berører Jesu kappe og blir helbredet. Når kvinnens blødninger var kroniske (som teksten antyder) vet vi dette ville gjøre kvinnen til en far for urenhets²¹. Det er derfor naturlig å anta at renhet er en tematikk i teksten og man ville forvente at Jesus ble rituelt uren når kvinnen berørte kappen hans. Det kommenteres ikke om Jesus blir rituelt uren, men det sies at Jesus kjente en kraft gå ut fra ham ved berøringen og at kvinnen i samme øyeblikk ble helbredet. Kvinnen ble helbredet og var heller ikke lenger en far for urenhets.

Jairus' datter reises fra de døde (Markus 5, 35-43)

Etter å ha møtt både en spedalsk og en kronisk blødende kvinne, kulminerer det i at Jesus kommer i kontakt med et lik, en fedrenes far for urenhets. Et dødt menneske er det mest urene man kunne komme nær og bare det å være i samme rom ville smitte Jesus med urenhets. Jesus går likevel inn i rommet til jenta, berører liket ved å ta jenta i hånden og reiser henne opp fra de døde. Igjen skjer det at en uren (denne gangen en *fedrenes far for urenhets*) blir gjort ren ved Jesu berøring og befaling.

Jesus diskuterer renhetsforskriftene (Markus 7, 1-23)

I kapittel 7 utfordres Jesus direkte på renhetsforskriftene, fordi disiplene hans «spiser med urene hender». Markus forklarer: «fariseerne, og jøder i det hele tatt, spiser ikke før de har helt en håndfull vann over hendene, i lydighet mot overleveringen fra de gamle.»²² Slik blir det tydelig at Jesus har provosert i hvert fall noen jøder med sitt forhold til renhetsforskriftene.

Hvordan disse versene skal leses med henhold til Jesu forhold til jødiske renhetsforskrifter er omdiskutert, men siden jeg her presenterer en «smittsom renhet»-lesning vil jeg holde meg til disse forskernes syn og presentere kritikken senere. Morten Hørning Jensen underbygger sin

²¹ M. Eugene Boring, *Mark: A Commentary* (TNTL, Louisville, Westminster John Knox Press, 2006), 159.

²² Mark, 7,3

tese med tre punkt. Det første er det stor enighet om, men nummer 2 og 3 er noe mer omdiskutert.²³

- 1) **Vers 6-13:** Jesus kritiserer fariseerne for å være mer opptatt av å følge halakhaen enn å være lydige mot Moseloven. Dermed går han i rette med datidens renhetsiver og de skjerpede renhetsforskriftene, uten å avfeie hele konseptet med rituell renhet.
- 2) **Vers 14-16 og 20-23:** Jesus tydeliggjør skillet mellom rituell renhet og moralsk renhet. Han løfter her fram moralsk renhet (korrekt lov-overholdelse på det etiske plan) som en høyere prioritet enn det kultiske. Han avviser med dette ikke rituell renhet, men underordner det moralsk renhet.
- 3) **Vers 17-19:** I vers 19 sies det «Dermed slo han fast at all mat er ren». Dette er utfordrende for dem som tenker at Jesus ikke brøt fullstendig med Loven, da det i Lev 11 sies at noen typer mat er «uren for dere»²⁴. Hørning Jensen fastholder allikevel at Jesus ikke avviser rituell renhet i sin helhet og fremmer en tese om at vers 19 skal forstås kontekstuel. Denne argumentasjonen vil jeg komme tilbake til senere i oppgaven.²⁵

Jesus som et vandrende tempel

Noen mener at disse tekstene, sett i sammenheng med teorien om en renhetsbølge på Jesu tid, tyder på at evangelisten Markus bevisst spiller på renhetsmotivet som ligger under i fortellingene. For Hørning Jensen, og andre som forfekter «smittsom renhet»-tesen, inngår renhets-motivet i et større bilde i Markusevangeliet hvor de hevder at Jesus fungerer som et vandrende tempel. Hørning Jensen argumenterer for at tempelteologi er et viktig element i hele Markus-evangeliet hvor det gjennomgående poenget er at forsoningen handler om at Gud ikke lenger er begrenset til Tempelet²⁶. Jesus handler med en «messiansk myndighet» og gjør ting som tidligere var forbeholdt tempelet. Han tilgir synder (Mark 2,10), renser det urene, helbreder de syke, reiser opp døde og soner for menneskenes skyld (Mark 14,24). Høydepunktet i

²³ Jensen, "Jesus + Loven", 29

²⁴ Lev 11,8

²⁵ Jensen, "Jesus + Loven", 29

²⁶ Morten Hørning Jensen, "Atonement Theology in the Gospel of Mark as Isaianic Proximity to the Divine", unpublished, 10-13

Markus' fortelling er når Jesus dør og forhenget i tempelet revner²⁷, Guds endelige oppgjør med tempelet.²⁸

Ved at Jesus fungerer som et vandrende tempel innleder han Guds rikes komme på jord og renser samtidig verden for all urenheter. Dette henspiller på eskatologiske forventningene i Sakarja og Esekiel. Her leser vi om en kilde som skal springe ut fra tempelet for å rense Davids hus og Jerusalems innbyggere²⁹. Deretter skal den dele seg i to for å renne ut og rense havet i vest og øst.³⁰

Dette er løftene som oppfylles når Jesus møter det mest urene (den spedalske, den blødende kvinnen og den døde) og smitter dem med sin renhet. Når Jesus også sprenger de etniske skillelinjene som de rituelle renhetsreglene har tegnet opp er dette et tegn på at Guds rike også kommer til ikke-jøder. Dette er noe som passer godt med Markusevangeliets teologiske prosjekt.

1.1.3 Kritikk av «smittsom renhet»-tesen

Tesen om Jesu smittende renhet har fått støtte blant noen, men den er også kritisert. Kritikken kan deles opp i to hovedkategorier: Historisk og litterær. Jeg vil nå gi et kort innblikk i hva slags argumenter som brukes mot «smittende renhet»-tesen innenfor disse to kategoriene.

Historiske motargumenter

Påstanden om en renhetsbølge blant alle jøder på Jesu tid får noe motbør. Det var uten tvil noen jødiske grupperinger (som Qumran-fellesskapet) som var svært opptatt av rituell renhet i det daglige liv, men i hvilken grad jøder flest faktisk skylte hendene i vann før alle måltid (slik det påstås i Mark 7,3-4) er noe vanskeligere å dokumentere. Roger Booth argumenterer for at noen grupperinger blant fariseerne praktiserte slik håndvasking, men ikke alle jøder. Derfor er spørsmålet fariseerne stiller historisk troverdig, men påstandene i vers 3 og 4 er mindre troverdige, ifølge Booth.³¹

Jacob Neusner er blant dem som argumenterer for at fariseerne var svært opptatt av renhetsforskriftene og betegner dem som en «purity sect», mens E. P. Sanders har argumentert

²⁷ Mark 15,38

²⁸ Jensen, "Jesus + Loven", 28-29

²⁹ Sak 13,1

³⁰ Jensen, "Jesus + Loven", 30

³¹ Booth, *Jesus*, 192-203

imot dette. Når man ikke klarer å enes om hva en spesiell gruppe jøder mente, sier det seg selv at det er vanskelig å si noe om jøder generelt. Det er derfor også vanskelig å vite om en «vanlig jøde» ville reagert på hvordan Jesus forholder seg til renhetsforskriftene.³²

Cecilia Wassén godtar argumentene for en renhetsbølge på Jesu tid og dermed at jøder flest var opptatt av å følge renhetsforskriftene. Det hun imidlertid kritiserer er tanken om at dette ville gjøre at jøder flest unngikk rituell urenhet. Hun viser til Klawans poeng om at dagligdagse ting som sex og mensen ville gjøre mennesker urene, noe som ville gjøre det nærmest umulig å unngå rituell urenhet. Hun trekker også frem at GT ikke beskriver rituell urenhet som en negativ ting i seg selv og at det var vanlig for dem som helbredet mennesker på Jesu tid å berøre de syke under helbredelsen.³³

Derfor mener hun at det var ikke var noe kontroversielt eller betydningsfullt i måten Jesus oppsøkte urenhet: «The greatest mistake is to assume that all Jews would have avoided impurity to the greatest extent possible (and since Jesus did not, he would have been different)»³⁴. Wassén underbygger også denne historiske påstanden med tekster fra Markus. For eksempel viser hun til historien om Jairus' datter, hvor hun mener «folkemengden» i Markus' fortelling ikke tar forholdsregler for å unngå urenhet, da de oppholder seg i samme hus som liket³⁵. Wassén vil derfor si at jøder flest var opptatt av renselse på Jesu tid, men det betydde ikke at de av den grunn unngikk all urenhet.

Litterær kritikk

Et sentralt spørsmål når det kommer til den litterære kritikken er om Markus selv legger frem rituell renhet som et tema. Og om renhet er et tema, hva formidles om Jesus gjennom hans forhold til renhetsforskriftene?

Cecilia Wassén mener rituell renhet er et ubetydelig tema i Markusevangeliet. Dette fordi renhet er et ikke-tema i hele Markus-evangeliet, med unntak av i kapittel 7, slik hun leser tekstene. Når renhet først tematiseres er Wassén ikke enig i at Jesus utfordrer datidens forståelse av de

³² Dunn, «Jesus and Purity», 454-455

³³ Wassén, «Jewishness of Jesus», 26-27

³⁴ Wassén, «Jewishness of Jesus», 26

³⁵ Dette vil jeg komme nærmere tilbake til når jeg analyserer Mark 5, 22-25 og 35-43.

jødiske renhetsforskriftene. Hun mener derfor det er et villspor å tolke noe inn i Jesu forhold til renhetsforskriftene.³⁶

Wassn ser på tekstene om den spedalske, den blødende kvinnen og Jairus' datter og argumenterer: «The aspect of impurity is simply ignored by Mark»³⁷. Hun mener Markus ikke eksplisitt kommenterer, eller på andre måter trekker frem, renhet som et tema og at det derfor ikke er et poeng for Markus. I tilfellet med verbet Καθαρίζω (som gjerne oversettes med «Å bli ren») i Mark 1,41 mener hun det legges for mye vekt på et enkeltord som Jesus *kanskje* har uttalt og argumenterer også for at verbet kan brukes som et synonym til «bli helbredet» og at renhetsaspektet derfor ikke nødvendigvis er et poeng.³⁸

Markus 7,3-4; 7,6-13; 7,17-23 avviser Wassén som lite historisk troverdig eller irrelevant til renhetsspørsmålet og forholder seg av den grunn ikke til det. Dermed står hun igjen med Jesu svar i 7,15. Hun tolker dette som et innlegg i en renhetsdebatt hvor det som debatteres er: Kan man bli rituelt uren av å spise mat som er bærer av urenhet? Hun mener her Jesus tar et konservativt standpunkt og fremhever lovene i Lev 15 i kontrast til *halakhaen*, noe som ikke er spesielt kontroversielt.³⁹

Wasséns poeng er: Jesus utfordrer ikke renhetsforskriftene på noen måte i Markusevangeliet. Stort sett tematiserer ikke Markus renhet, noe som gir mening sett i sammenheng med Wasséns historiske argument om at jøder ikke var opptatt av å unngå rituell urenhet i sitt daglige liv. I kapittel 7 deltar Jesus i en debatt rundt detaljer i renhetsforskriftene og lovens autoritet over *halakhaen*, men han kommer ikke med noen oppsiktsvekkende nytolkning.⁴⁰

Thomas Kazen fremmer en annen type kritikk mot «smittsom renhet»-tesen. Han støtter teorien om en renhetsbølge og mener at Jesus oppfører seg slik at det helt tydelig ville bryte med datidens forventninger om overholdelse av renhetsforskriftene. Dette mener han er et klart teologisk poeng i Markusevangeliet, som han tolker dit hen at det skal få frem to ting:

³⁶ Wassén, "Jewishness of Jesus", 11-12

³⁷ Wassén, "Jewishness of Jesus", 26

³⁸ Wassén, "Jewishness of Jesus", 24-27

³⁹ Wassén, "Jewishness of Jesus", 30

⁴⁰ Wassén, "Jewishness of Jesus", 25-31

1. Jesus har andre prioriteringer enn sine samtidige jøder. Han følger en kjent profetisk tradisjon som vektlegger sosial rettferdighet og nestekjærighet fremfor kultisk lovetterfølgelse.
2. Han hadde en radikal og annerledes forståelse av Guds vilje, som han viste gjennom å nytolke de jødiske renhetsforskriftene og redefinere styrkeforholdet mellom rent og urent.

Så langt følger han Hørning Jensen. Kritikken hans går på at punkt nummer to lett åpner for å legge inn for mange kristne tolkninger i hvorfor Jesus gjør som han gjør: «In the second case, conflict becomes intelligible, but Jesus runs the risk of becoming an anachronistic Christian construct»⁴¹. Det er viktig at vi husker å tolke Jesus gjennom hans samtids samfunn, religion og kultur, og ikke tillegger han den kristne tradisjons dogmer som ble utarbeidet mye senere enn Markusevangeliet.⁴²

Kazen leser altså Markus' Jesus dit hen at han handler innenfor jødiske renhetsforskrifter og forholder seg til dem for å formidle noe nytt om Guds vilje. Han viser blant annet til Markus' tekster om Jesus som driver ut *urene* ånder (Mark 1, 23-28; 3, 20-30; 5, 1-20) og dets betydning for Guds rikes komme: «Jesus' miracles in general and his exorcisms in particular were understood as power struggles, paving the way for, or signaling the coming of God's eschatological reign»⁴³. På grunn av terminologien (de *urene* åndene, τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα), men også forholdet mellom ånder, sykdom og andre typer rituell urenhet, mener Kazen sammenhengen mellom demonutdrivelsene, Guds rikes komme og Jesu utfordrende holdning til renhetsforskriftene er åpenbar.⁴⁴

Kazen vil imidlertid ta avstand til en hypotese som «smittsom renhet» da det ikke foreligger nok bevis på at Jesus selv mente han bar med seg en smittende renhet. Å påstå at Jesus har makt til å redefinere styrkeforholdet på bakgrunn av at hans «messianske myndighet» og rolle som vandrende tempel vil være med på å gjøre Markus' Jesus for kristen og for lite jødisk. Kazen mener også det er historisk lite troverdig at Jesus så på seg selv som en bærer av en smittsom renhet. Om Jesu egen selvforståelse sier han: «Historically, however, it is reasonable to posit

⁴¹ Thomas Kazen, *Jesus and purity Halakhah - Was Jesus indifferent to impurity* (Winona Lake: Eisenbrauns 2002), 344

⁴² Kazen, *Jesus and purity*, 343-346

⁴³ Kazen, *Jesus and purity*, 338

⁴⁴ Kazen, *Jesus and purity*, 338-346

that Jesus regarded his authority as eschatological rather than personal, i.e., as inherent in his kingdom vision rather than in his own person.»⁴⁵

Derfor ønsker han å modifisere tesen noe, og formulere det slik at makten kommer utenfra Jesus selv: «I suggest that it was not the inherent holiness of his own person, but the power of the coming reign of God, which Jesus believed overpowered demons and impurities»⁴⁶. Slik støtter han at det formidles noen sentrale eskatologiske poenger gjennom renhetsmotivet i Markus, men vil ta avstand fra at Jesus fungerer som et «vandrende tempel» og innehar en smittende renhet.

1.1.4 Mitt utgangspunkt for analysen

Noe som blir tydelig når man leser kritikken av «smittsom renhet»-tesen er at det er en utfordring å skille historiske og litterære argumenter. Dette fordi mye av den litterære argumentasjonen går ut på at renhets-motivet ligger implisitt i teksten, på bakgrunn av visse historiske forutsetninger. Derfor opplever jeg at noen av kritikerne, i jakten på å falsifisere de historiske påstandene (som for eksempel en jødisk renhetsiver), ikke klarer å ta Markusevangeliets helhetlige narrativ på alvor. Jeg tenker at det må være mulig å bruke sosio-kulturell kunnskap om Jesu samtid som lesebriller for Markus uten at man diskrediterer deler av evangeliet for å få ting til å gå opp.

I min drøfting vil jeg derfor prøve å besvare hvordan *Markusevangeliet* fremstiller Jesus sitt forhold til de jødiske renhetsforskriftene. Er Jesus som en bærer av en smittsom renhet en plausibel lesning av Markusevangeliet? Jeg vil derfor først og fremst jobbe med de fire aktuelle tekstene jeg så langt har kommentert og ta for meg den litterære kritikken som Wassén og Kazen kommer med. Ut ifra denne kritikken har jeg identifisert tre spørsmål som jeg hovedsakelig vil fokusere på.

Bryter Jesus med jødernes forventninger om rituell renhet i Markusevangeliet?

Har Jesus en autoritet i Markusevangeliet som kan forsvare en smittsom renhet?

Er renhetstematikken et relevant aspekt for Markus' implisitte lesergruppe?

⁴⁵ Thomas Kazen, "Jesus and the Zavah" i *Purity, Holiness, and Identity in Judaism and Christianity* (red: A. Runesson, E. Schuller og C. S. Ehrlich; Tübingen; Mohr Siebeck GmbH & Co KG, 2013), 112-143, 139

⁴⁶ Kazen, *Jesus and purity*, 346

Dette er spørsmål jeg ser på som viktige for å besvare Wassén og Kazens kritikk mot smittsom renhet-tesen. Disse vil derfor være i fokus i analysen, samtidig som jeg vil være åpen for andre problemstillinger som måtte dukke opp.

Den historiske debatten rundt hvordan jøder flest forholdt seg til renhetsforskriftene på Jesu tid, og hvordan disse forskriftene så ut, er et krevende felt. Det inneholder problemstillinger jeg ikke har anledning til å gå i dybden på, i rammen av en oppgave av denne størrelsen. Jeg vil derfor videre i denne oppgaven fokusere på den litterære kritikken og ikke gå inn i detaljene i historieforskningen. Likevel vil min gjennomgang av tekstene, med henblikk på «smittsom renhet»-tesen, kreve at jeg tar stilling til noen konkrete historiske påstander. Der hvor det blir nødvendig å undersøke noen historiske påstander vil jeg derfor gjøre det, men kun for å belyse teksten, ikke for å fjerne meg fra den.

Før jeg gjør dette er det imidlertid nødvendig å ta en kort kikk på Markusevangeliets implisitte leser.

1.2 Markusevangeliets implisitte lesar

Om man skal argumentere for at «smittsom renhet»-lesningen er en plausibel lesning, gitt visse historiske premisser, må man også vise at renhetskonseptet ville gitt mening for de første leserne av Markusevangeliet. Om det faktisk var slik at rituell renhet var et kjent konsept innenfor jødedommen på Markus' tid – var dette noe som den implisitte lesar av evangeliet ville være kjent med?

Dette er et viktig spørsmål å stille. Før jeg nå går dypere inn i hver enkelt tekst vil jeg derfor undersøke på et generelt plan: Hvem var den opprinnelig tiltenkte leseren av Markusevangeliet?

Robert Guelich mener det er vanskelig å si noe sikkert om den impliserte leseren i Markus. Et poeng han løfter fram er at evangeliet bærer preg av å bli skrevet til en allerede kristen forsamling, det er altså ikke ment som et misjonalt skrift. Dette støtter de fleste andre forskere opp om. Han argumenterer også for påstanden om at leseren av Markus ikke var god i arameisk eller hadde særlig kjennskap til jødiske lover og normer, i og med at dette forklares såpass eksplisitt i evangeliet⁴⁷. Dette tyder på en implisitt lesargruppe som var hovedsakelig ikke-jødisk.⁴⁸

Mark Strauss utdyper poenget med at Markusevangeliet er skrevet inn i et kristent fellesskap. Han mener visse deler av evangeliet, som når Alexander og Rufus blir omtalt som velkjente personer i Mark 15,22, tyder på at Markus skriver en tekst som taler inn i et konkret lokalt trosfellesskap. Samtidig viser han til Richard Bauckham som argumenterer for at lokale kirker i det første århundre ikke var isolerte enheter, men del av et større kirke-nettverk hvor man var i regelmessig kontakt med hverandre. Dette danner grunnlaget for å påstå at Markus ser for seg en lokal lesargruppe, men også har en bevissthet om at han skriver til andre omkringliggende kirkesamfunn.⁴⁹

Dette er også synet M. Eugene Boring lander på i sin Markuskommentar fra 2006. Han mener Markus skriver en tekst til et eget kirkelig fellesskap, men samtidig var klar over at teksten ville bli distribuert ut i et større nettverk av lignende forsamlinger. Markus skrev derfor en tekst som

⁴⁷ Mark 7,3-4; 5, 41

⁴⁸ Robert Guelich, *Mark 1-8:26* (WBC; Michigan; Zondervan, 1989), xliii

⁴⁹ Mark L. Strauss, *Mark* (ECNT; Michigan; Zondervan, 2014), 32-33

kunne sendes rundt og leses av mange forskjellige kristne grupper. På denne måten minner bruken av evangeliet om slik man brukte Paulus sine brev.⁵⁰

Hvem besto så den lokale forsamlingen av? Boring støtter Guelich i at arameiske ord blir oversatt og jødiske skikker blir forklart, og at dette tyder på ikke-jøder som trengte disse forklaringene. Det virker merkelig at Markus skulle tatt med disse forklaringene om det ikke var i hvert fall noen i en tiltenkt lesergruppe som trengte dem⁵¹.

Samtidig blir problemstillinger som overholdelse av sabbaten, faste og renhetslover tatt opp og kommentert i Markusevangeliet⁵². Dette kan tyde på at disse problemstillingene var aktuelle i menigheten, noe som gjør det sannsynlig at det også var jøder i dette fellesskapet. Det går imidlertid an å argumentere imot dette: Er det slik at alt som står i Markusevangeliet svarer direkte til en menighetssetting? Kan det ikke hende at det står referert fordi dette var det Jesus faktisk snakket om?

Dette er gode innvendinger. Samtidig gir Markus disse problemstillingene masse plass, uten at han tar seg bryet med å forklare regler rundt verken sabbat eller faste. Han starter også evangeliet med å referere til Jesaja som en autoritet (1,2), noe som tyder på at han blant annet har en lesergruppe som ville kjenne til de gamle skriftene. Derfor: Markus sin intenderte lesergruppe virker å være en blandet gruppe med både jøder og ikke-jøder.⁵³

Dette bildet av en tidlig kirke som bestod av lov-etterfølgende jøder og ikke-jøder som ikke levde under loven gir god gjenklang i en rekke tekster fra Apostlenes Gjerninger og Paulus' brev⁵⁴. Men vi finner også spor av en tredje gruppe, kanskje spesielt i historien om offiseren Kornelius⁵⁵, som tyder på at det fantes ikke-jøder som var opptatt av jødisk tro og praksis. Jesper Svartvik går i sin bok «Mark and Mission» gjennom tekstlige og arkeologiske argumenter hvor han viser til tegn på at det fantes en rekke slike gudfryktige ikke-jøder på Jesu

⁵⁰ Boring, *Mark*, 15-20

⁵¹ Boring, *Mark*, 16-17

⁵² Mark 2,18-3,6; 7,19

⁵³ Boring, *Mark*, 16-17

⁵⁴ Apg 11, 3; 1. Kor 8, Gal 3,28

⁵⁵ Apg 10

tid. Det virker svært sannsynlig at en del av disse gudfryktige ikke-jødene også var en del av den tidlige kirke, kanskje til og med del av Markus sitt lokale fellesskap.⁵⁶

Når man tar disse gudfryktige jødene med i beregningen svekkes argumentet for at jøder var en del av Markus' menighet. For det faktum at jødisk tro og praksis tematiseres i Markus kan like gjerne være av hensyn til de gudfryktige ikke-jødene, som til jøder. Argumentet angående noen lesere som praktiserte jødisk tro og praksis holder stand, men vi kan ikke uten videre anta at det er snakk om jøder.

For å konkludere: Det virker for meg som en overbevisende teori at Markus skrev et teologisk skrift som rettet seg mot dem som allerede regnet seg som kristne. Evangeliet tar spesifikt opp noen problemstillinger som var aktuelle i Markus' lokale trosfellesskap, men det er også skrevet med bevisstheten om at det skulle leses av andre trosfellesskap innenfor den tidlige kristne kirke.

På bakgrunn av det vi vet om den tidlige kristne kirke og det vi kan se spor av i Markusevangeliet virker det sannsynlig at i hvert fall disse to gruppene er intenderte lesere av Markusevangeliet:

- Jøder og/eller gudfryktige ikke-jøder som var opptatt av rett lov-etterfølgelse.
- Ikke-jøder som ikke følte seg forpliktet på rett lov-etterfølgelse.

Med dette er ingenting sagt om jødisk lov-etterfølgelse på Markus' tid impliserte en streng overholdelse av innskjerpede renhetsforskrifter. Men om det var slik ville Markus forvente av en del av sin lesergruppe at de kjente til renhetskonseptet, renhetsforskriftene og de teologiske implikasjoner som fulgte med dette. Med dette i minnet skal vi nå se på de fire aktuelle tekstene fra Markus-evangeliet.

⁵⁶ Jesper Svartvik, *Mark and Mission: Mk 7:1-23 in its Narrative and Historical Contexts* (NTS 32; Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 2000), 324-333

2.0 Analyse av fire tekster

Jeg vil nå gå grundig gjennom de fire tekstene jeg allerede har presentert kort, vers for vers, og undersøke hvordan disse tekstene forholder seg til renhetsmotivet. Jeg vil se særlig på hvorvidt disse tekstene underbygger «smittsom renhet»-tesen og derfor også ta for meg den kritikken som Wassén og Kazen fremmer. Der hvor det er nødvendig å ta stilling til visse historiske påstander for å belyse bibelteksten vil jeg ta et kort historisk ekskurs, for så å vende tilbake til teksten.

2.1 Jesus helbreder en spedalsk (Markus 1, 40-45)

Vers 40: En spedalsk ber Jesus om å bli ren

Jesus er i Galilea når en λεπρός, i de fleste oversettelser oversatt spedalsk, oppsøker ham. Ordet λεπρός betyr imidlertid ikke kun spedalskhet slik vi kjenner det (Hansens sykdom), men inkluderer en rekke hudsykdommer hvor det er tydelige sykdomsutbrudd på huden. Ordet samsvarer med det som er brukt i LXX, Lev 13–14, og det virker derfor naturlig å anta at Markus her mener å vise til en form for sykdom som gjorde deg til en «far for urenhets»⁵⁷. En λεπρός skulle holde seg borte fra resten av samfunnet, flerre klærne sine og rope «Uren, uren!», ifølge renhetsforskriftene i GT⁵⁸. Spedalske ble nektet å gå inn i Jerusalem av kultiske grunner og utestengt fra mye av det hverdagslige liv for å unngå smitte. Derfor ble den spedalske (i bibelens bruk av ordet) sett på som en levende død, både i fysisk og sosial forstand.⁵⁹

Mannen som kommer til Jesus ber om renselse, καθαρίσαι. Verbet καθαρίζω kan bety «å gjøre ren» eller «å erklære ren». Prestene hadde oppgaven med å vurdere om de spedalske fremdeles var syke. Om de var friske kunne de bli erklært rene og bedt om å bære fram offer i tempelet for sin renselse. Bruce Chilton leser dette verbet slik at Jesus blir bedt om å utføre en slik erklæring av renhet som en lokal prest vanligvis ville gjort. Det handler altså kun om det kultiske og ikke en fysisk helbredelse⁶⁰. Dette mener jeg gir liten mening i og med at mannen fremstilles først og fremst som en spedalsk (han er ikke allerede frisk) og derfor uren, og det er

⁵⁷ Jmf. kapittel 1.1

⁵⁸ Lev 13,45

⁵⁹ Strauss, *Mark*, 111; Boring, *Mark*, 71; Guelich, *Mark*, 73

⁶⁰ Bruce Chilton, *Jesus' Baptism and Jesus' Healing* (Harrisburg, Pennsylvania; Trinity Press International, 1998), 60.

her problemstillingen ligger. Konteksten peker derfor mot at verbet skal forstås i betydningen «å gjøre ren», noe som også støttes av Robert Guelich⁶¹.

Den spedalske spør altså om å «bli gjort ren», så lenge Jesus er villig. På denne måten demonstrerer den syke at han tror Jesus har makten til å gjøre ham ren. Det å bli gjort ren betyr i denne sammenhengen både en fysisk helbredelse og en kultisk og sosial gjeninnsettelse i samfunnet⁶². Dette fokuset på renhet, som ligger i både mannens sykdom og hans forespørsel til Jesus, kan forstås slik at Markus ønsker å tydeliggjøre at renhetsmotivet spiller en viktig rolle i denne teksten. Dette er imidlertid ikke slik Cecilia Wassén forstår teksten.

Wassén mener καθαρίσαι kun brukes som et synonym til «å helbrede» og at det ikke er riktig å tolke dette som en fremhevelse av renhetsmotivet i teksten⁶³. I dette ligger det ikke en benektelse av at en helbredelse ville få sosiale og kultiske implikasjoner, men hun mener at renhet og urenheter ikke er noe som har fokus i denne teksten. Fokuset er på Jesu helbredende kraft. Wassén virker å ha et poeng, for i samtlige tekster hvor spedalskhet er omtalt i Lukas og Matteus er kontrasten av spedalskhet «å være ren», ikke «å være frisk» (Luk 5, 12-14; 17,12; Matt 8,2-4; 10,8; 11,5). Når sykdommen som omtales er spedalskhet ville man derfor forvente språk som knytter helbredelse og renhets-perspektiver tett sammen.

Det er verdt å merke seg at Wasséns poeng her ikke er et argument mot at renhet er et poeng i teksten. I *beste fall*, sett med Wasséns øyne, fungerer det som en nøytralisering av andre som vil argumentere for at bruken av καθαρίζω peker mot et renhetsmotiv. Men selv om dette verbet er forventet når sykdommen er spedalskhet, vil nok noen påstå at sykdommen i seg selv er et tydelig hint om at renhet er et tema i teksten.

Vers 41: Jesus responderer

Her responderer Jesus på den spedalskes tilnærming. Han får inderlig medfølelse med mannen, strekker ut armen og berører ham⁶⁴. En slik berøring ville gjøre Jesus uren, ifølge de utvidede renhetsforskriftene som Hørning Jensen og Dunn antar var rådende på Jesu tid. Men Jesus viser

⁶¹ Geulich, *Mark*, 73

⁶² R. T. France, *The Gospel of Mark* (NIGTC; Carlisle; The Paternoster Press, 2002), 117

⁶³ Wassén, "Jewishness of Jesus", 26

⁶⁴ Det finnes ulike versjoner av dette verset i og med at det finnes et manuskript hvor verbet *πλαγγισθεῖς* (fikk inderlig medfølelse) er borte til fordel for *ὀργισθεῖς* (ble sint). Noen kommentatorer forholder seg til versjonen hvor Jesus blir sint (fordi dette er den vanskeligere lesningen), mens andre forholder seg til den hvor Jesus får medfølelse, fordi dette er den versjonen som vi har flest manuskripter av. Jeg forholder meg til den versjonen som vi finner i Nestle-Aland og der står det *πλαγγισθεῖς*.

her altså ingen tegn til å prøve å unngå denne typen rituell urenhet. Det kommenteres ikke eksplisitt av forfatteren at Jesu berøring av den syke er en provoserende eller unormal handling, men dette er et viktig poeng for dem som forfekter smittsom renhet-tesen. At Jesu berøring er en provoserende handling er også noe Cecilia Wassén bestrider. Jeg vil derfor ha et lite historisk sideblikk på akkurat dette spørsmålet.

Ekskurs: Er Jesu berøring av den spedalske noe unormalt i hans samtid?

Cecilia Wassén har, som jeg tidligere har vist, kritisert påstanden om at en renhetsbølge på Jesu tid ville bety at jøder unngikk rituell urenhet i sitt daglige liv. Argumentene hennes mot dette kan oppsummeres i fire punkt:

1. Sex og menstruasjon var vanlige deler av dagliglivet som krevde en lang rensesetid, noe som ville umuliggjøre et hverdagsliv i rituell renhet for jøder flest. Forplantning var også noe Loven fremmet og derfor ikke aktuelt å velge bort for rituell renhet.
2. Å ta seg av sine nærmeste når de døde var en plikt for den fromme jøden. Det var derfor utenkelig at man skulle droppe dette for å unngå rituell urenhet.
3. Det står ikke noe sted i GT at rituell urenhet var en synd, utenom i kontakt med det hellige.
4. Prester og helbredere var forventet å berøre de syke fysisk⁶⁵

En ting jeg må adressere før jeg kommenterer disse tre punktene er utfordringen med å si noe om «jøder» som en gruppe. Vi vet at det fantes en rekke grupperinger av jøder på Jesu tid og forskjellige tolkninger av renhetsforskriftene var noe som skilte disse fra hverandre. For å gi et kort innblikk i dette vil jeg kjapt skissere tre grupper og deres forhold til rituell renhet.

Qumransamfunnet (som vi kjenner gjennom arkeologi og Qumran-rullene) var aktive rundt Jesu tid og er kanskje det mest ekstreme eksempelet på en renhetsiver blant jødene. Denne sekten trakk seg bort fra resten av samfunnet og søkte å leve i fullstendig rituell renhet. De hadde en selvforståelse hvor de selv var Israels rest og fungerte som et tempel av mennesker. Den høye graden av rituell renhet ble opprettholdt ved at man hadde regelmessige renselser, men også ved at man ikke tillot urene mennesker eller ting inn i det lukkede samfunnet.⁶⁶

⁶⁵ Wassén, "Jewishness of Jesus", 22-28

⁶⁶ Jensen, "Jesus + Loven", 25-26; Svartvik, *Mark and Mission*, 355-359

Fariseerne var en gruppe jøder som var opptatt av loven, men samtidig levde i samfunnet. Blant fariseerne fantes det forskjellige grupperinger som var uenige med hverandre. Generelt kan vi si at de var opptatt av rituell renhet, selv om de var betydelig mer moderate enn Qumransekten⁶⁷. Anerkjente forskere, som Jacob Neusner og E.P. Sanders, er uenige om akkurat hvor radikale de ulike gruppene innenfor fariseerne var, men de er i stor grad enige om at fariseerne var opptatt av både jevnlige renselser og å unngå rituell urenhet, så langt dette lot seg gjøre. I halakhaen finner vi spor av forskjellige fariseiske retninger som diskuterer med hverandre hva som var rett overholdelse av renhetsforskriftene. Derfor finnes det mye materiale som forteller oss hvor opptatt denne gruppen jøder var av renhet og urenhet.⁶⁸

Mer krevende er det å si hva en **vanlig jøde**, som ikke identifiserte seg innenfor en spesiell gruppering, mente om rituell (u)renhet. Dette fordi denne gruppen ikke er spesielt synliggjort i lovdiskusjonene i halakhaen. Det virker sannsynlig at disse jødene var mindre opptatt av rituell renhet enn fariseerne, men hvor mye mindre er vanskelig å fastslå. Morten Hørning Jensen viser til samtidige tekster hvor jøder generelt blir omtalt som opptatt av rituell renhet⁶⁹, og arkeologiske funn som tyder på at dette var viktig for flere enn noen spesifikke sekter eller grupperinger hos jødene⁷⁰. Cecilia Wasséns argument er imidlertid ikke at vanlige jøder ikke var opptatt av rituell renhet, men at de ikke nødvendigvis unngikk urenhet i sitt daglige liv. Når vi er inne i slike nyanser blir det ganske komplisert å si noe sikkert om «jøden i gata» på Jesu tid.

Med dette bakteppet vil jeg nå komme med noen innspill som nyanserer Wasséns fire argumenter for at *vanlige* jøder ikke unngikk urenhet. Disse innspillene parkerer ikke nødvendigvis debatten, men er med på å belyse saken ytterligere.

⁶⁷ Et eksempel på dette er hvordan man forholdt seg til levende vann. Qumranittene mente at et basseng med levende vann ville bli dødt om det kom i kontakt med en dråpe dødt vann. Dette gjorde det ekstra utfordrende å utføre renselse på en tilfredsstillende måte. Fariseerne hadde en annen forståelse. For dem så kunne et basseng med dødt vann gjøres levende ved å tilsette litt levende vann. Dette gjorde rituell renselse mye mer overkommelig for jøder i sine daglige liv. (E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah* (London; SCM Press, 1990), 30-31)

⁶⁸ Morten Hørning Jensen, "Purity and politics in Herod Antipas's Galilee: The Case for Religious Motivation", *JSHJ* 11, (2013): 3-34, 27; E. P. Sanders, *Judaism – Practice and Belief* (London; SCM Press, 1992), 431-443

⁶⁹ Jensen, "Purity and Politics", 27-28

⁷⁰ Jensen, "Purity and Politics", 10-25

1. Sex, menstruasjon og lang rensesetid

Cecilia Wassén påpeker at vanlige ting som sex og menstruasjon krevde en så lang renselse at det ville gjøre det vanskelig å leve et samfunnsaktivt liv for en vanlig jøde⁷¹. Mange urenheter krevde en renselse i vann og at man deretter ventet til solen hadde gått ned før man var ren igjen⁷². Om det var slik at bærere av urenheter ble fryst ut av samfunnet, ville dette rammet svært mange jøder.

E. P. Sanders peker imidlertid på at rabbinerne hadde en forståelse (sannsynligvis en videreføring fra fariseerne) som gjorde renhetsforskriftene fra Leviticus «snillere» og mer forenlig med et vanlig liv. Rabbinerne argumenterte for at man, etter man var renseset og før solen hadde gått ned, hadde en slags mellomstatus av ren og uren. Denne mellomstatusen gjorde at man ikke lenger smittet urenheter og derfor kunne delta i samfunnet. Denne forståelsen av renselsesreglene ville gjøre det mulig, ved regelmessige renselser i miqveer, å leve rituelt rent i sitt daglige liv.⁷³

2. Død og begravelse

E.P. Sanders støtter Wassén i at selv ikke fariseerne unngikk urenheter i forbindelse med lik: «There is not a word in the Mishnah to the effect that Pharisees should avoid *biblical* corpse-impurity, contracted by tending and mourning the dead»⁷⁴. I disse tilfellene ville den fromme jøde være forpliktet til å ta seg av den døde og denne forpliktelsen veide tyngre enn renhetsforskriftene.

Men fariseerne ønsket å unngå urenheten som utgikk fra «fedre for urenheter» som var blitt skapt av liket. Det er derfor Sanders understreker «*biblical* corpse impurity». Man tok høyde for at man i noen situasjoner måtte bli smittet av urenheter fra lik, men den urenhetsmitten som er beskrevet i halakhaen ønsket man å unngå. Derfor: Om man ikke var forpliktet på å ta seg av et lik eller kunne avstå fra å være nær ting som var urent fra kontakt med et lik, unngikk man denne urenheten.⁷⁵

⁷¹ Cecilia Wassén, "Jesus' Work as a Healer in Light of Jewish Purity Laws" i *Bridging between Sister Religions: studies of Jewish and Christian scriptures offered in honor of Prof. John T. Townsend* (red. I. Kalimi; Leiden: Boston; Brill, 2016), 87-104, 92-93.

⁷² Lev 15,21

⁷³ Sanders, *Jewish Law*, 36

⁷⁴ Sanders, *Jewish Law*, 34

⁷⁵ Sanders, *Jewish Law*, 33-35

Dette er altså hva Sanders sier om fariseernes praksis. I hvor stor grad den vanlige jøde forholdt seg til disse reglene er vanskelig å si, men når fariseerne (som generelt sett var strengere på lovtolkning enn vanlige jøder) kunne forsvare en renhetspraksis som dette, er det naturlig å tenke seg at også en vanlig jøde ville kunne gjøre det.

3. Rituell urenhet var ingen synd i GT

Wassén mener at jødene ikke hadde noen grunn til å unngå rituell urenhet, fordi det ikke omtales som synd i GT, utenom i kontakt med tempelet. Hun viser til Qumransamfunnet hvor rituell og moralsk renhet var svært tett knyttet sammen og at det heller ikke her var sett på som syndig å være rituelt uren.⁷⁶

Her mener jeg Wassén går glipp av et viktig poeng: De fleste er enige om at urenhet ikke ble sett på som synd. Men det kan være andre grunner til at jøder unngikk urenhet enn syndsspørsmålet. Jensen og Dunn viser for eksempel hvordan renhet fungerte som en slags identitetsmarkør for det jødiske folket. De viser også hvordan renhet ble et uttrykk for en iver etter å følge den jødiske lovtolkningstradisjonen. Det er altså ikke slik at rituell urenhet enten var synd eller uviktig for en jøde.

4. Prester og helbredere var forventet å berøre de syke

Med utgangspunkt i Leviticus' beskrivelse av prestenes eksaminering av spedalske argumenterer Cecilia Wassén for at eksamineringen vanskelig kunne gjennomføres uten berøring. Og om prester hadde til vane å berøre spedalske kunne det ikke være særlig kontroversielt at Jesus gjorde akkurat dette⁷⁷.

Her mener jeg Wassén drar en for enkel konklusjon. Verbet som gjennomgående brukes i Lev 13 er **הִצִּי**, «å se», og noen form for berøring mellom den spedalske og presten nevnes ikke. Da virker det rart å henvise til dette skriftstedet for å argumentere for berøring, selv om eksamineringsprosessen virker grundig.

Wassén henviser også til bibelske og ikke-bibelske kilder for å argumentere for at helere i antikken ofte berørte mennesker. Hun trekker fram Jesus i evangeliene, Elia og Elisja fra GT, den romerske heleren Apollonius av Tyana og så videre⁷⁸. Dette viser at helere har en tradisjon

⁷⁶ Wassén, "Jesus as Healer", 94-95

⁷⁷ Wassén, "Jesus as Healer", 98

⁷⁸ Wassén, "Jesus as Healer", 101-103

for å være fysiske når de helbreder, men det er i seg selv ikke et argument imot renhetsperspektivet i Markus. Robert Guelich bekrefter at helbredelse ofte medførte berøring, men han vil samtidig poengtere at det er et renhetsaspekt som er underliggende i Markus 1,40-45⁷⁹.

Av helerne som trekkes frem som eksempler av Wassén er det kun en som var jøde under den jødiske renhetsiveren og kjente til halakhaen: Jesus. Og av Jesus-eksemplene som Wassén trekker frem er tekstene enten hentet fra Markusevangeliet eller så er personen som blir helbredet ikke spesifisert som uren. Det hun unnlater å trekke frem er den eneste andre fortellingen om når Jesus helbreder spedalskhet: I Lukas 17 helbreder Jesus 10 spedalske menn og han helbreder dem på avstand⁸⁰.

Avsluttende kommentar til ekskurset

Det er altså mange faktorer som spiller inn når man skal vurdere om Jesu berøring av den spedalske ville være en provoserende handling for jøder flest, på Jesu tid. Og innenfor enkeltfaktorer er det også vanskelig å konkludere i og med at det finnes gode argumenter både for og imot. Jeg har ikke mulighet vurdere denne problemstillingen i detalj og må derfor la dette spørsmålet stå ubesvart.

Jeg mener imidlertid at Wasséns historiske argumenter er ikke solide nok til å avvise muligheten for at jøder (eller gudfryktige jøder) ville blitt provosert over Jesu forhold til rituell renhet. Det finnes i hvert fall en mulighet for at de ville reagert på dette, og derfor er ikke Wasséns argumenter nok til å parkere smittsom renhet-hypotesen. Derfor mener jeg det er hensiktsmessig å fortsette å utforske smittsom renhet-tesen i Markusevangeliet.

Vers 41, fortsettelse: Jesus responderer

Om vi legger til grunn at Markus' Jesus visste at handlingen hans ville bryte med samtidens forventninger om overholdelse av renhetsforskriftene, sitter vi igjen med to mulige tolkninger.

- 1) Jesus bryter med vilje renhetsforskriftene for å utfordre den jødiske renhetsiveren og forkaste det sosiale rang-systemet som rituell urenhets skapte. Han viser dermed implisitt at renhet ikke er et konsept som sier noe om gudsnærvær og hellighet.

⁷⁹ Guelich, *Mark*, 74

⁸⁰ Luk 17, 11-19

- 2) Jesus handler innenfor renhetsmotivet, men reverserer styrkeforholdet mellom rent og urent. Slik anerkjenner han Moseloven og lovtolkningstradisjonen og bruker renhetsmotivet for å formidle en sannhet ved Guds rike og dets kraft.

Jeg mener tolkningsalternativ 2 er den tolkningen som gir best mening. Hvorfor jeg mener det blir tydelig når vi kommer til analysen av vers 44.

Samtidig som Jesus berører den spedalske sier han ordene: «Jeg vil (Θέλω). Bli ren (καθαρίσθητι)!». Den spedalske har tidligere vist at han har tillit til at Jesus kan gjøre ham ren om Jesus bare vil. Denne myndigheten, som Jesus tillegges, blir bekreftet av Jesus selv når han sier «Jeg vil» og deretter helbreder mannen⁸¹. Dette passer godt inn i konteksten i Markus 1: Tidligere i kapitlet har mye handlet om hvordan Jesus både forkynner, helbreder og driver ut urene ånder med «en ny lære – og med myndighet» (1,27).

Samtidig sier ikke Jesus: «Jeg gjør deg ren» eller «jeg erklærer deg ren». Verbet er bøydd i aorist passiv imperativ, noe Boring kaller «a divine passive, with God as the hidden actor»⁸². Utifra denne bøyningen av verbet virker det som om Jesus påpeker at myndigheten han kommanderer med ikke kommer fra ham selv, men fra et annet sted.

Vers 42: Mannen blir ren

Ved Jesu berøring og befaling forsvinner spedalskheten umiddelbart. *I tillegg* påpekes det at mannen ble ren. Mannens fysiske helbredelse, men også hans helbredelsen av hans sosiale og rituelle person, blir på den måten eksplisitt kommentert. Dette bekrefter at καθαρίζω ikke kun brukes som et synonym til helbredelse, men at renhets-perspektivet er et eget poeng i seg selv.

Guelich fremhever det han selv ser som et høy-kristologiske poeng som ligger i Jesu helbredelse av den spedalske⁸³. Innenfor den jødiske tro var det kun Gud som kunne reise opp en død eller helbrede en spedalsk, og når disse tingene skjedde var det tegn på Guds rikes komme. Ved at Jesus helbreder en spedalsk er dette kulmineringen av et kapittel hvor Jesu myndighet har vært i fokus. Han mener dette kommer ekstra tydelig til syne gjennom renhetsmotivet i teksten: «Jesus' healing power overrode the defiling condition of the leper»⁸⁴.

⁸¹ John R Donahue & Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark* (SPS v2; Collegetown, Minnesota; The Liturgical Press, 2002), 89

⁸² Boring, *Mark*, 72

⁸³ Guelich, *Mark*, 74

⁸⁴ Guelich, *Mark*, 74

Man kan her stille spørsmålstegn ved om dette faktisk peker mot en høy-kristologi, mtp. Borings poeng om «divine passive». Gjennom dette synliggjøres også argumentene i autoritetsuenigheten mellom Hørning Jensen og Kazen. Jesus som helbreder en sykdom bare Gud kan helbrede passer godt inn i Jensens tanke om Jesus som et vandrende tempel. Mens Kazen vil mest sannsynlig påpeke at verbet i «divine passive» viser til at det faktisk ikke er Jesus som handler med sin kraft, men Gud som handler gjennom ham.

Vers 43-45: Jesus gir påbud om stillhet og renselse

Jesus ber den spedalske mannen om ikke å fortelle noen om hva som har skjedd. Denne «tildekningen» av åpenbaringen av Jesu identitet er et tema som går igjen i Markusevangeliet. Denne hemmeligheten kan ha flere årsaker, men en årsak er tydelig allerede i vers 45: Jesu forkynnende virksomhet blir vanskeligere å gjennomføre når nyheten om helbredelsesmiraklet kommet ut. Pga. de store folkemengdene som oppsøkte Jesus ble det tilsynelatende ikke lenger mulig for Jesus å bevege seg inn til de tettere bebodde områdene av Galilea.

Den spedalske får også et annet påbud av Jesus. Han blir bedt om å vise seg for presten og å bære fram de offer som Moseloven krevde. Dette henviser til at en spedalsk, etter å ha blitt erklært ren av en prest, måtte gå gjennom et åtte dagers rensesritual som involverte renselse i vann, barbering og frembæring av forskjellige offer for Herren⁸⁵. Først når dette ritualet var gjennomført var den spedalske fullstendig gjeninnsatt i samfunnet. Kanskje er det denne sosiale normen, og dens betydning for mannens aksept tilbake i samfunnet, som er grunnen til at Jesus påbyr mannen å følge loven⁸⁶.

Dette utsagnet fra Jesus virker også å være en understreking av Lovens autoritet. Dette er de fleste forskere, til og med Jensen og Wassén som er uenige om mye, enige om⁸⁷. I og med at Jesus her løfter opp Loven, virker det lite sannsynlig at hans berøring av den spedalske betyr at han avviser renhetsforskriftene i sin helhet. Dette, sammen med antakelsen om at berøring av en spedalsk brøt med renhetsforskriftene, danner et grunnlag for å tro at Jesus her handler innenfor et renhetsmotiv, men redefinerer styrkeforholdet mellom rent og urent.

⁸⁵ Lev 14

⁸⁶ Strauss, *Mark*, 114

⁸⁷ Jensen, "Jesus + Loven", 28; Wassén, "Jesus as Healer", 96-97

Setningen «det skal være et vitnesbyrd for dem» (εἰς μαρτύριον αὐτοῖς) åpner for noen forskjellige tolkninger⁸⁸. Vitnesbyrdet kan være:

- 1) Et vitnesbyrd om Jesu troskap til Loven
- 2) Et vitnesbyrd om Jesu messianske identitet
- 3) Et vitnesbyrd om hvordan Israels Gud tar seg av den som overholder Loven.
- 4) Et vitnesbyrd om at mannen virkelig var helbredet og derfor kunne komme tilbake til samfunnet
- 5) Et vitnesbyrd som skal brukes mot prestene på dommens dag, i og med at de senere vil avvise Jesus på tross av hva de har sett.

Når man ser på hvordan ordet μαρτύριον (vitnesbyrd) brukes ellers i Markusevangeliet, brukes det enten til å vitne om Jesus eller som bevis *mot* dem som ikke trodde på Jesus på dommens dag⁸⁹. Dette taler for tolkning 2 og 5. Men fordi Jesus selv ber om at den spedalske ikke skal avsløre hans rolle i helbredelsen, virker disse tolkningene noe søkt.

Strauss mener tolkning nummer 4 er den mest sannsynlige, da den umiddelbare konteksten i Markusevangeliet handler om den spedalskes gjeninnsettelse i samfunnet⁹⁰. Jeg er enig i at dette er en rolle som denne setningen spiller i narrativen, men jeg mener også at det ligger mer i denne setningen. Guelich tolker frasen som et slags motsvar til dem som påsto at Jesus ikke var opptatt av Moseloven, altså tolkning nummer 1⁹¹. Blant kritikerne kan prestene i narrativen muligens inkluderes, selv om dette er mindre sannsynlig i og med at de i utgangspunktet ikke skulle vite at Jesus sto bak helbredelsen. Det som gir mer mening er om dette først og fremst er et vitnesbyrd om Jesu troskap til Loven, rettet mot noen i Markus' lesergruppe som påsto at Jesus avviste Loven. Med tanke på det som tidligere er sagt om Markus' antatte blandete lesergruppe kan denne lesningen gi god mening.

En slik lesning umuliggjør likevel ikke lesning nummer 3 og 4. Det kan altså finnes flere lag i denne siste frasen. Den fungerer godt både som en avslutning på den spedalskes sosiale utfrysning, som en trosstyrking for de jødiske prestene og som et innspill i en tidlig-kristen debatt om Jesu forhold til Loven.

⁸⁸ Strauss, *Mark*, 114

⁸⁹ 6,11 og 13,9

⁹⁰ Strauss, *Mark*, 114

⁹¹ Guelich, *Mark*, 76-77

Cecilia Wasséns viktigste argument inn mot denne teksten er at renhet ikke eksplisitt tematiseres av forfatteren av Markusevangeliet. Dermed trekker hun slutningen at renhet ikke er et tema i denne teksten. Kazen tematiserer noe av det samme: «He gives no hints at possible historical-legal consequences of Jesus touching a «leper». That was for him, not a relevant issue»⁹². Kazen mener likevel at det ikke er mulig å komme utenom renhetstemaet i Markus 1, 40-45.

Som jeg har vist er det mange ting som peker mot et renhetstema i denne narrativen. Renhets-terminologien, henvisningene til Moselovens renhetsforskrifter og selv spedalskheten i seg selv impliserer en renhets-dimensjon som den samtidige jøde ikke kunne unngå å se. Forfatteren trenger altså ikke eksplisitt kommentere renhetsaspektet ved disse tingene for at den tematikken skal være synlig. For å støtte Wasséns teori om at renhet ikke har betydning i denne teksten, må man være enig i hennes påstand om at Jesus ikke gjør noe som vekker anstøt. Dette er, som jeg har vist, krevende å argumentere for.

Det virker naturlig å anta at Markus' hovedpoeng i denne narrativen er å fortsette det han har startet på: Å underbygge Jesu autoritet og vise hvordan han kommer med Guds rike. Renhet er i så måte ikke et hovedtema i denne teksten. Men kan ikke renhet fremdeles være et undertema som underbygger hovedtemaet om at Jesus kommer med en messiansk autoritet og fremmer Guds rike?

Det virker for meg som en del av dem som avviser renhetstematikken i dette tekstutdraget har i overkant mye fokus på en bestemt lesergruppe. At renhetsforskriftene, og Jesus sin utfordring av disse, må forklares eksplisitt til ikke-jøder for at de skal spille en rolle. Med utgangspunktet i drøftingen om Markus' lesergruppe så vil jeg stille et spørsmålstegn ved dette. Kan man ikke tenke seg forskjellige lag i denne teksten som taler til forskjellige lesergrupper?

Når det gjelder spørsmålet om Jesu autoritet og Jesu selvforståelse gir denne teksten oss litt forskjellige antydninger. Jesus blir presentert som en som kommer med Guds kraft og tegn på Guds rikets komme ved at han helbreder den spedalske. Jesus virker å bekrefte at han, med sin *egen* vilje («Jeg vil»), har makten til å helbrede og gjøre ren. Samtidig kan den passive bøyningen av verbet «bli ren» tyde på at Jesus peker på at makten kommer utenfra ham selv.

⁹² Kazen, *Jesus and purity*, 106

2.2 Jesus og den blødende kvinnen (Markus 5, 25-34)

Den neste teksten vi skal se på handler om Jesus og den blødende kvinnen. Også her tematiseres spørsmål om renhet, Jesu autoritet og kraft.

Tekstutdraget er i kapittel 5 og kommer ganske plutselig, midt i historien om Jairus' datter. Det har også en gresk som skiller seg ganske klart fra resten av Markus-evangeliet. Kazen viser blant annet til en stor mengde bruk av verb i partisipp, noe som er ukjent i resten av Markus. Han argumenterer på bakgrunn av dette for at Markus har fått denne historien overlevert skriftlig på gresk. Dette mener han også forklarer hvorfor selve historien kommer litt bardust på, midt i Jairus-fortellingen. Kazens hypotese er at Markus har fått denne teksten på gresk og plassert den (uten å skrive den om) midt inne i Jairus-fortellingen fordi den har et lignende motiv. Hva som er hovedmotivet i teksten vil jeg komme tilbake til i analysen.⁹³

Vers 25-26: Introduksjon av kvinnen

Teksten starter med at det introduseres en kvinne med «blødninger». Den greske teksten bak ordet blødninger, ῥύσει αἵματος, er de samme ordene som brukes i Lev 15,25 (LXX) når en *zavah* omtales. En *zavah* var en kvinne som hadde vaginale blødninger utenom menstruasjonen. Om det var snakk om en menstruerende kvinne ville ikke renhets-aspektet vært spesielt fremtredende, da dette var vanlig. Når det er snakk om en *zavah* blir renhetstematikken adskillig mer tydelig⁹⁴.

Kazen går igjennom en rekke tolkninger av halakhaen på Jesu tid og viser til at en kvinne med kroniske blødninger hadde en urenhetsgrad som nesten var på linje med en spedalsk. Dette bar med seg en rekke konsekvenser: «She was certainly subject to restrictions, in many instances probably in some sense isolated, and in certain locations where strict interpretations were favored perhaps even excluded»⁹⁵. Vi ser i dette sitatet at Kazen tar høyde for at jøder praktiserte

⁹³ Kazen, "Jesus & Zavah", 120-121

⁹⁴ Det virker å ha vært lignende løsninger for menstruerende kvinner som for de som var smittet av urenheten i et lik: De kunne rense seg og dermed inneha en ikke-smittende urenhetsgrad som gjorde det mulig for dem å delta i dagliglivet. Men «når en kvinne har utflod slik at hun blør i mange dager uten at det er tiden for menstruasjonen hennes» (Lev 15, 25), da var det andre regler som gjaldt. (Kazen, Jesus & Zavah, 116-120)

⁹⁵ Kazen, "Jesus & Zavah", 120

renhetslovene ulikt, men samtlige tolkninger virker å gjøre en zavahs stilling i samfunnet vanskelig pga. faren for smitte av urenhets.⁹⁶

Når ordene «ῥύσει αἵματος» bærer med seg slike assosiasjoner peker det mot at renhet er et motiv i denne teksten. Cecilia Wassén argumenterer mot dette ved å vise til at renhetsreglene ikke blir eksplisitt tematisert eller forklart av forfatteren, i motsetning til andre steder, noe som tyder på at det er noe annet som er poenget i denne historien. Hun mener hovedtematikken er Jesu helbredende kraft og kvinnens frelsende tro⁹⁷.

Kazen støtter Wassén i denne tolkningen til en viss grad, men løfter samtidig frem at det er et hint av renhetsmotiv i tradisjonshistorien til teksten:

«In the zavah narrative, there is an undeniable purity issue in the Greek text, which is not made explicit or exploited by Mark. His focus is, as Haber has shown, on Jesus' divine healing power and the saving faith of the woman. The purity issue, however, was of little relevance to Mark's audience, although Mark himself was probably fully aware of it. The tension between purity and healing in the zavah narrative would thus not have been readily visible for a Markan audience, but more so at a pre-Markan stage.»⁹⁸

Med dette åpner Kazen for en distinksjon: Forfatteren av Markus var klar over renhetsaspektet i denne teksten, men tydeliggjør det ikke for leseren. Teksten bærer med seg et implisitt teologisk poeng i renhetstematikken, men det spiller ikke en aktiv rolle for Markusevangeliets leser.

Sett i lys av kapittelet om Markusevangeliets implisitte leser virker denne slutningen fra Kazen noe forhastet. Selv om Markus ikke eksplisitt fremhever renhetsmotivet, er det i det minste en viss mulighet for at en jøde eller en gudfryktig ikke-jøde ville gjenkjent renhetstematikken som ligger implisitt i evangeliet. At en plausibel lesning da inkluderer et fokus på renhetsforskriftene, i hvert fall for noen av Markus' første lesere, virker naturlig å anta. Sannsynligvis er dette også noe Markus var klar over at ville bli lagt merke til, selv om han ikke ga dette spesifikt fokus i teksten.

Det blir poengtert at kvinnen hadde hatt disse blødningene i 12 år. Dette er med på å underbygge at blødningene det var snakk om samsvarer med dem som omtales i Lev 15, men denne detaljen

⁹⁶ Kazen, "Jesus & Zavah", 116-120

⁹⁷ Wassén, "Jewishness of Jesus", 26

⁹⁸ Kazen, "Jesus & Zavah", 138

peker også videre. Teksten som omkranser denne perikopen er historien om Jairus' datter, som er 12 år gammel. Dette er en av flere overlappinger som tyder på at det ikke er tilfeldig at disse to tekstene er flettet sammen av Markus.⁹⁹

I vers 26 får vi høre at kvinnen har brukt alt hun eier og vært hos mange leger uten å ha blitt noe bedre. Poenget her er at kvinnen er i en helt desperat situasjon og «beyond human help», som Strauss sier det¹⁰⁰. Med dette tilsvarer kvinnens situasjon den besatte mannens situasjon i starten av Markus 5. Mennesker kan ikke hjelpe mannen, men Jesus befri ham fra de urene åndene.

Vers 27 og 28: Kvinnen oppsøker Jesus

Kvinnen har hørt om Jesus og fått tro på at han kan gjøre henne frisk. Muligens spiller også her den umiddelbare konteksten en rolle: Kanskje har kvinnen hørt om at Jesus befridde en mann fra urene ånder og ønsker at Jesus skal befri henne fra hennes urenheter? Det virker uansett tydelig at kvinnen ønsker helbredelse og har tro på at det vil skje om hun berører Jesu kappe.¹⁰¹

I antikken var det å berøre klærne til en person sidestilt med det å berøre selve personen. Det var også en vanlig antikk tanke at man kunne bli helbredet om man berørte et menneske med hellig kraft. I Markusevangeliet ser vi tydelig at en slik kraft kjennetegnet Jesus¹⁰².

Det poengteres i teksten at kvinnen kommer opp fra bakerst i folkemengden og tar på Jesu kappe bakfra. Guelich viser til at dette er hva man kunne forvente, fordi den bakerste delen av folkemengden var der de urene oppholdt seg¹⁰³. Både Strauss og Boring leser imidlertid mer inn i dette og ser på det som at kvinnen sniker seg innpå Jesus. Dette fordi kvinnen visste at hun brøt med de sosiale restriksjoner hun var pålagt og risikerte å smitte folkene rundt seg, og Jesus selv, med sin urenheter. Uavhengig av hvilken lesning man her går for er det tydelig at kvinnen bryter med de sosiale forventninger som er knyttet til hennes status som zavah. Det er derfor et tegn på kvinnens desperasjon og tro når kvinnen trenger seg fram for å berøre Jesus.¹⁰⁴

⁹⁹ Guelich, *Mark*, 296

¹⁰⁰ Strauss, *Mark*, 230

¹⁰¹ France, *Mark*, 237

¹⁰² Mark 3,10 og 6, 56

¹⁰³ Guelich, *Mark*, 297

¹⁰⁴ Boring, *Mark*, 160; Strauss, *Mark*, 230

Partisippene jeg tidligere har kommentert, og som peker mot at dette er en innskutt tekst i Markus, er også verdt å poengtere rent innholdsmessig. I en lang setning (vers 25-27) beskriver Markus kvinnen og hennes forsøk på å nærme seg Jesus. Dette gjør han ved å bruke 7 verb bøydd i partisipp før hovedverbet «hun berørte» (ἥψατο) kommer i vers 27. Slik fremheves denne handlingen spesielt i historien. Kvinnens berøring av Jesus blir også nevnt og eksplisitt kommentert flere ganger i de påfølgende versene (28, 30, 31).

Ordet som brukes i vers 28 i forbindelse med helbredelse er ikke καθαρίζω, som i teksten om den spedalske, men ordet σώζειν. Det er her ikke like åpenbare konnotasjoner til renhetsperspektivet, men også dette verbet har flere betydninger. Det kan oversettes med «å helbrede», «å gjøre god igjen», «å redde» eller «å frelse». Håpet som kvinnen har når hun oppsøker Jesus kan inneholde flere av disse tingene: Hun håper helt tydelig på å bli helbredet, men i det ligger det også et håp om å bli reddet fra sin desperate situasjon og bli gjeninnsatt i samfunnet. Bruken av dette verbet, fremfor verbet καθαρίζω, peker imidlertid mot at det ikke er renhet som er hovedmotivet i denne teksten.

Vers 29: Kvinnen helbredes

I det kvinnen berører Jesu kappe stopper blødningen umiddelbart og hun kjenner hun er helbredet. Forfatteren har her et innsideperspektiv som forteller oss om kvinnens subjektive opplevelse. Igjen er fokuset på helbredelse av plagen (ἴαται ἀπὸ τῆς μάστιγος), og det er lite som tyder på at renhetsperspektivet var viktig for forfatteren¹⁰⁵.

Det finnes likevel hint om at renhet er et poeng også i dette verset. Ordene som her er oversatt med «blødningen» er ἡ πηγή τοῦ αἵματος αὐτῆς. De samsvarer med ordene som er brukt i LXX versjonen av Lev 12,7, en del av renhetsforskriftene som omhandler hvordan en kvinne blir rensert og rituelt ren. På den måten brukes det andre ord enn tidligere, men det ligger også her en tydelig link til renhetsforskriftene i Leviticus.¹⁰⁶

Vers 30: Jesus responderer

I samme øyeblikk som kvinnen berører Jesus og blir helbredet, merker Jesus at det går en kraft (δύναμιν) ut fra ham. Ordet δύναμιν brukes ellers i Markusevangeliet i omtale av de gjerninger

¹⁰⁵ Donahue & Harrington, *Mark*, 175

¹⁰⁶ Guelich, *Mark*, 297

som Jesus har gjort¹⁰⁷, for å betegne Guds makt og den makt som Guds rike kommer med¹⁰⁸ og i forbindelse med demonutdrivelse¹⁰⁹. I ett tilfelle, når Jesus bekrefter at han er Messias, brukes det nærmest som et synonym for Gud selv¹¹⁰. Ordet δύναμιν er derfor et tydelig tegn på det er Guds kraft, som et tegn på Guds rikes komme, som helbreder kvinnen.

Kraften kommer ἐξ αὐτοῦ (ut av ham) ikke δι' αὐτοῦ (gjennom ham). Dette påpeker Eugene Boring at tyder på at kraften kommer fra Jesus selv, ikke bare går via ham¹¹¹. Andre vil kanskje stille spørsmålstegn ved om dette er å legge for mye teologi inn i en enkelt preposisjon, og ingen av de andre eksegetene jeg har lest gjør noe poeng ut av dette.

Jesus er i teksten bevisst denne kraften, da han merker at den utgår fra ham. Dette kommer til uttrykk ved at han snur seg og spør hvem som berørte ham. En slik tett sammenknytning av Jesus som person og δύναμιν er for en del forskere (blant annet Boring) et argument for at Markus presenterer en høy-kristologisk tolkning av Jesus.

Jesus sitt spørsmål på slutten av dette verset løfter igjen opp verbet ἥψατο (å berøre). Dette setter agendaen for de neste versene og tydeliggjør hvordan selve berøringen av Jesus er helt sentralt. Samtidig, bemerker France, tydeliggjør Jesus i vers 34 at det ikke var berøringen alene som førte til helbredelsen.¹¹²

Vers 31: Disiplene misforstår

Disiplene reagerer med en slags indignasjon: Jesus er midt i en folkemengde også spør han hvem som berørte ham? Disiplene blir her eksempler på hvordan Jesus opererer på et annet nivå enn det menneskelige. De har ikke merket noe til en kraft og kan heller ikke se at noe spesielt har skjedd.

Vers 32- 33: Jesus søker kvinnen

I vers 32 ser Jesus seg rundt og prøver å finne ut hvem som har berørt ham. Dette har han tydeligvis ikke full oversikt over, selv om han nettopp (kanskje ufrivillig) har helbredet denne personen. Der noen vil løfte frem δύναμιν og argumentere for en høy-kristologisk tolkning av

¹⁰⁷ Mark 6,2 og 6,14

¹⁰⁸ Mark 9,1; 12,24; 13,25-26

¹⁰⁹ Mark 9,39

¹¹⁰ Mark 14,62

¹¹¹ Boring, *Mark*, 160

¹¹² France, *Mark*, 237

Jesus i denne teksten, vil andre løfte frem Jesu menneskelighet i dette verset og argumentere for en lav-kristologisk tolkning.

Om man følger Boring og Strauss sitt argument om at kvinnen hadde nærmet seg Jesus i hemmelighet, kan opplevelsen av å bli avslørt være en forklaring på hvorfor kvinnen «skalv av redsel». Men Guelich løfter fram en forklaring på kvinnens redsel som virker mer troverdig: At kvinnen reagerer med frykt er ikke et tegn på at hun har gjort noe galt, at hun angrer på å ha brutt renhetsforskriftene eller frykter å bli forstått som en med onde intensjoner. For frykt er i Markusevangeliet en naturlig respons til en overnaturlig hendelse¹¹³ og Markus tydeliggjør også dette ved å tilføye «for hun visste hva som var skjedd med henne».¹¹⁴

Dette gir også mer mening i og med at frykten virker å drive henne til å kaste seg ned og fortelle «alt» til Jesus. Med «alt» menes mest sannsynlig beretningen om hvordan hennes tro på at Jesus kunne helbrede henne drev henne til å berøre kappen hans. Dette bekreftes også når vi leser Jesus respons i vers 34.¹¹⁵

Vers 34: Jesus snakker til kvinnen

Jesus bekrefter at kvinnen er blitt helbredet og i Jesu bekræftelse ligger det også et tydelig frelsesaspekt. Det samme verbet som brukes her, brukes også i kvinnens håp i vers 28 (σώσω). Den norske oversettelsen har valgt å tydeliggjøre dobbeltheten i dette verbet ved å oversette med «bli frisk» i vers 28 og «frelst deg» i vers 34. I vers 34 bøyes også verbet σώζειν i perfektum indikativ aktiv (σέσωκέν), fra å tidligere ha vært bøyd i fremtid (σωθήσομαι). Med dette stadfester Jesus at kvinnens håp er blitt oppfylt og at hun er helbredet med en varig virkning.

Jesus knytter helbredelsen og redningen direkte opp mot troen i vers 34. På den måten flyttes fokus fra selve berøringen til kvinnens tro. Guelich sier det som dette: «healing that came through one's touching Jesus came about through an act of faith rather than through some "magic touch"»¹¹⁶. Samtidig spiller Jesu helbredende kraft også en viktig rolle i teksten. Jeg vil derfor holde disse to noe mer sammen enn Guelich og si at det er i samspillet mellom kvinnens tro og Jesu helbredende kraft at mirakelet har skjedd. Behovet for tro er et tema som vi kan

¹¹³ Mark 4,41 og 5,15

¹¹⁴ Guelich, *Mark*, 298

¹¹⁵ Guelich, *Mark*, 298

¹¹⁶ Guelich, *Mark*, 299

kjenne igjen i flere fortellinger i Markusevangeliet, for eksempel i Jairus-fortellingen og i fortellingen om Jesus på sitt hjemsted¹¹⁷.

I Jesu utsagn er det ingenting som virker å henspille på et renhetsmotiv og han tar heller ikke et oppgjør med kvinnen for å ha brutt med noen renhetsforskrifter. Når Jesus kaller kvinnen «datter», er det ikke ment som noe nedlatende – tvert imot. Jesus gjør dette som et tegn på at han inkluderer kvinnen inn i Guds familie og gjenoppretter hennes status i samfunnet¹¹⁸. Holmén knytter denne inkluderingen opp mot renhetsmotivet, da hun tidligere var utstøtt av samfunnet pga. urenheter: "... she was also cleansed from her impurity. Accordingly, she is also recognized as part of Israel once more"¹¹⁹.

«Gå i fred» var en vanlig semittisk måte å si farvel. Men i dette uttrykket så ligger det noe mer, mener Guelich. Her ligger det også en bekreftelse på at relasjonen som før var brutt nå er helbredet, og at kvinnen går derfra med en ny sterk relasjon til Gud. Dette bekreftes rent synlig ved at sykdommen ikke lenger skal plage kvinnen.¹²⁰

Avsluttende kommentar

Hovedtemaet i historien om Jesus og den blødende kvinnen er ikke rituell renhet. Fortellingen er først og fremst et bilde på frelsende tro og Jesus sin mektige respons på en slik tro. Så langt er jeg enig med Wassén og Kazen. Spørsmålet blir om renhetstemaet kan være et undertema som klinger med for noen av leserne?

Kazen og Wassén mener ikke dette, da Markus ikke løfter problemstillingen frem på noen eksplisitt måte. Men ville det egentlig være nødvendig? Ville ikke en leser som var bevisst på renhetsforskriftene og en zavahs stilling i samfunnet reagere på kvinnens berøring uavhengig av om forfatteren forklarer dette eksplisitt? Og må et poeng i teksten være forståelig for alle leserne av teksten for at det skal være en plausibel lesning?

Kazen tematiserer også spørsmålet om Jesu autoritet i møte med jødiske renhetsforskrifter i denne teksten. Han sier at en lesning hvor jødiske renhetsforskrifter er et undertema der Jesus reverserer styrkeforholdet mellom rent og urent, ville implisere visse kristologiske påstander. Han stiller da spørsmål ved hvor denne høykristologiske forståelsen av Jesus kommer fra:

¹¹⁷ Mark 6, 1-6

¹¹⁸ Boring, *Mark*, 161

¹¹⁹ Holmén, "Inverse Strategy", 20

¹²⁰ Guelich *Mark*, 300

«Mark's understanding is not necessarily valid for pre-Markan tradition and certainly not for the historical Jesus.»¹²¹

Samtidig sier han at renhets-tematikken i denne teksten mest sannsynlig er uttrykk for en «pre-Markan tradition» og derfor ikke vil forstås av Markus' lesergruppe. Og i teksten som jeg nettopp har gått igjennom er det flere språklige poeng som peker i retningen av at hele denne fortellingen peker mot en høykristologisk forståelse av Jesus. Kazen har også argumentert for at denne teksten som helhet er en tekst Markus har fått overlevert skriftlig og plassert inn i Markusevangeliet uten å redigere den. Hvorfor skulle da ikke de høykristologiske elementene i denne fortellingen også være «pre-Markan»?

Det er derfor ikke et særlig overbevisende argument å påstå at Jesus ikke skulle ha «autoritet nok» til å reversere styrkeforholdet mellom rent og urent. Det virker for meg å passe godt inn i bildet av den Jesus som vi møter i fortellingen om Jesus og den blødende kvinnen. Det fungerer også godt i helheten i Markusevangeliet. Med det er ingenting sagt om den historiske Jesus, kun den Jesus vi møter i Markus' narrativ, men den historiske Jesus er heller ikke temaet i denne oppgaven.

2.3 Jairus' datter reises fra de døde (Markus 5, 22-24 og 35-43)

Vi skal nå ta en kikk på teksten som omkranser historien om Jesus og den blødende kvinnen. Her blir Jesus kalt på for å helbrede en jente, men jenta dør før Jesus når frem. Liket av denne jenta bringer renhetsdimensjonen inn også i denne teksten. I hvor stor grad dette motivet er synlig og teksten passer med smittsom renhet-tesen skal vi se på nå.

Vers 22: Jairus introduseres og henvender seg til Jesus

En synagogeforstander ved navn Jairus kommer frem til Jesus og kaster seg ned for føttene hans. En synagogeforstander var en av flere som hadde ansvar for vedlikehold av synagogen og seremoniene der. Noe mer blir ikke forklart rundt denne mannens arbeid, men vi er i en helt tydelig jødisk setting.

Jairus kaster seg ned for Jesus, slik også den besatte mannen har gjort og den blødende kvinnen skal gjøre senere i teksten. Gjennom denne handlingen anerkjenner synagogeforstanderen Jesu autoritet og setter sin lit til han, noe som også bekreftes i det påfølgende utsagnet. Noe av Markus' grensesprengende syn på jøder og hedninger blir ekstra synlig om vi legger merke til

¹²¹ Kazen, "Jesus & Zavah", 124

den eneste gang uttrykket «πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ» (ved hans føtter) brukes i tillegg til her, er i 7,25 og da er det en ikke-jødisk kvinne som gjør dette. De som kaster seg ned for Jesu føtter er altså den ikke-jødiske kvinnen og synagogeforstanderen, to personer som representerer hver sin ytterkant i forhold til jødedommen.¹²²

Vers 23-24: Jairus ber om hjelp og Jesus responderer

Jairus forteller om sin datter som er syk og holder på å dø. I utsagnet hans ligger det en stor tillit til Jesu helbredende kraft: «Legg hendene på henne så hun kan bli frisk og få leve». Her fremheves igjen Jesu fysiske berøring i forbindelse med helbredelsen. Dette gir god gjenklang innenfor både Markusevangeliet og den antikke verden ellers, hvor den fysiske berøringen under helbredelse var vanlig.¹²³

Jesus tar følge med mannen, sammen med en «stor folkemengde». Denne folkemengden er settingen hvor historien om den blødende kvinnen utspiller seg.

Vers 35-36: Situasjonen er blitt håpløs, men Jesus har håp

I vers 35 avbrytes Jesu samtale med den blødende kvinnen, som nettopp har blitt helbredet, av at folk fra synagogeforstanderens hus kommer med en beskjed til Jairus: «Din datter er død. Hvorfor bryr du mesteren lenger?». Jesus har blitt forsinket og nå virker derfor alt håp å være ute. Selv ikke Jesus, som har rykte på seg for å være en stor lærer og helbreder, kan vekke noen fra de døde. Igjen gjøres det et poeng ut av at Jesus møter en situasjon der alt håp er ute.

Jesus overhører det som blir sagt til Jairus og ignorerer¹²⁴ samtidig det håpløse budskapet når han henvender seg til Jairus: «Frykt ikke, bare tro!». Μόνον πίστευε er en formaning til at mannen skal beholde troen på Jesus som han viste i vers 22 og 23. Det peker også tilbake til troen til den blødende kvinnen. Sett i lys av denne historien vet leseren at troen til dem som møter Jesus er viktig for selve mirakelhandlingen. Hva som skjer når denne troen mangler blir eksemplifisert i den påfølgende historien om Jesus i Nasaret¹²⁵.

¹²² Guelich, *Mark*, 295

¹²³ Strauss, *Mark*, 229

¹²⁴ Παρακούσας kan oversettes med både «havende overhørt» og «havende ignorert». Begge oversettelsene gir mening i konteksten og derfor er det naturlig å la begge betydningene klinge med.

¹²⁵ Mark 6,1-6

Vers 37: Jesus reduserer folkemengden

På dette punktet i fortellingen forlater Jesus den store folkemengden som har vært med ham siden vers 21 og han tar bare med seg tre disipler: Peter, Jakob og Johannes. Disse tre disiplene velges spesifikt ut i Markusevangeliet flere ganger¹²⁶ og virker å fungere som en intensivering av dramatikken i fortellingen. Spesielt i kapittel 9 og 13 følges Jesu utvelgelse av disse disiplene med at Jesus i særlig grad åpenbarer sin kraft.¹²⁷

Vers 38 og 39: Møte med de sørgende

I vers 38 legger Jesus merke til alt «oppstyret» og menneskene som sørger rundt synagogeforstanderens hus. Dette tolkes av Boring, Strauss og Guelich som et tegn på at begravelsen allerede er i gang. Selv fattige familier hadde en gruppe mennesker som sørget over den døde, noe som var tradisjonen på denne tiden. Når det da er synagogeforstanderens datter som er død og skal begravnes, gir det god mening at det var mye mennesker til stede og mye «oppstyr». Dette fungerer som en bekreftelse på at jenta virkelig er død.¹²⁸

Etter å ha «gått inn» henvender Jesus seg til de sørgende: «Hvorfor støyer og gråter dere? Barnet er ikke død; hun sover.» Et viktig poeng å merke seg her er at Jesus går inn (underforstått: i synagogeforstanderens hus) før han henvender seg til de sørgende. Det virker altså som om de befinner seg inne i samme hus som jenta. Dette poenget kommer jeg tilbake til i vers 40.

Utsagnet til Jesus kan tolkes som om han ikke mener jenta faktisk er død. Strauss påpeker at dette ville være en misforståelse på grunn av måten søvn brukes som et bilde i NT: «"Sleep" is a common euphemism for death in the NT, pointing for its temporary nature for believers»¹²⁹. Det er derfor ikke en nedtoning av jentas faktiske fysiske tilstand som er Jesu poeng. Hans poeng er at jenta kun er midlertidig død, for hun skal til å reises opp.

Vers 40: Jesus nærmer seg jenta

De sørgende reagerer på Jesu utsagn med å begynne å le. Med dette får vi bekreftet antagelsen om at de «sørgende» ikke nødvendigvis er tynget av sorg, men er leid inn for å være en del av gravfølget. Latteren er også med på å få frem hvor lite disse menneskene har tiltro til Jesus og

¹²⁶ Mark 9,2-9; 13, 3-37; 14,33

¹²⁷ France, *Mark*, 239

¹²⁸ Strauss, *Mark*, 234; Guelich, *Mark*, 301; Boring, *Mark*, 162

¹²⁹ Strauss, *Mark*, 234

hvor håpløs situasjonen er: De vet med sikkerhet at jenta er død og Jesu håp virker direkte latterlig.

Jesus svarer på latteren med å drive alle ut (ἐκβαλὼν πάντας) av huset. Det at disse folkene var i huset og i tillegg måtte bli «drevet ut» av Jesus er viktige opplysninger når det kommer til å vurdere om det er en implisitt renhetstematikk i denne teksten. Det er også viktig å vite noe om lik og deres urenhetsgrad. Jeg vil derfor ha et kort ekskurs om dette nå, før analysen går videre.

Ekskurs: Lik og urenhet

Ved at jenta døde er hun blitt en *fedrenes far til urenhet*¹³⁰, altså det mest urene som kan eksistere. Denne urenheten er beskrevet i Numeri 19:11-22 og 31, 19-24. Der kan man lese at enhver som berørte et lik var uren i 7 dager, såfremt en gjennomgikk en rituell renselse på den tredje og syvende dagen. Om man ikke gikk gjennom noen renselse forble man uren.

Num 19,14 gjør også klart at den som kommer inn i et telt hvor det ligger et lik, blir uren i samme grad som om man skulle berørt liket. Urenheten smitter altså gjennom luften til de som er i samme rom som liket.

Fariseernes videre tolkning av de bibelske lovene handlet om andre typer berøring, først og fremst via skygger. Om et lik sin skygge traff deg eller du selv skygget over et lik, ville du bli smittet av urenheten i liket. Det samme ville skje ved å gå på graver. Dette var fariseerne enige om, og Sanders argumenterer for at disse tolkningene mest sannsynlig også ble allment akseptert blant jøder. Men han sier at fariseerne diskuterte seg imellom hvordan det stilte seg med andre rom i nærheten av der liket lå. Var maten i rommet over rommet der liket lå smittet av rituell urenhet? Her var det uenighet blant fariseerne. Da er det også mindre sannsynlig at den strengeste tolkningen var noe som ble praktisert blant folk flest.¹³¹

Det er imidlertid verdt å merke seg det som ble kommentert i det forrige ekskurset: Fariseerne unngikk ikke lik når det var påkrevd av dem å ta seg av de døde. De ønsket å unngå rituell urenhet der de kunne (som i forbindelse med når et gravfølge gikk forbi), men lot det ikke komme i veien når de var pålagt å ta seg av de døde.

¹³⁰ Jf. Første kapittel

¹³¹ Sanders, *Jewish Law*, 33-35

Vers 40 forts

Cecilia Wassén mener at når menneskene som var innleid som gravfølge tillot seg å være i samme hus som liket, viser dette at å unngå rituell urenhet ikke var viktig for en jøde på Jesu tid¹³². Når Markus da i tillegg ikke kommenterer denne problemstillingen blir det åpenbart at renhet ikke er en aktuell tematikk i denne historien.

Sett i lys av fariseernes diskusjon om hvilke rom som var rammet av urenhetsmitten fra liket, er det vanskelig å finne grunnlag for å påstå at jøder flest tenkte på hele huset som rammet av urenhetsmitten. Når det da poengteres eksplisitt at Jesus driver alle ut av huset, for så å ta med seg foreldrene og disiplene inn i rommet hvor barnet ligger (εισπορεύεται ὅπου ἦν τὸ παιδίον), er det ingen selvfølge at hele gravfølget var i rommet hvor barnet lå tidligere. Hvorfor skulle det i så fall spesifiseres at Jesus gikk inn der barnet lå, om det var der inne alle (inkludert Jesus) tidligere hadde vært? Det synes minst like sannsynlig at gravfølget har oppholdt seg i et annet rom enn der den døde jenta lå. Derfor er ikke dette i seg selv et argument for at folkemengden ikke brydde seg om renhetsforskriftene.

Kazen mener renhets-perspektivet i denne teksten er åpenbart: «In the case of a first-century narrative in a Jewish context about a first-century person entering the house of a dead and touching a corpse, the purity issue would be obvious.»¹³³ Han argumenterer for at der Lukas ikke er klar over renhetsproblematikken og Matteus bevisst ønsker å tone den ned, så ligger den implisitt i teksten hos Markus.

Kazen påpeker at dette implisitte renhetsmotivet ville spilt en rolle i en jødisk kontekst, men pga. hans tanker om den tiltenkte lesergruppen tilskriver han dette aspektet kun en verdi i tidligere kilder, dvs. «pre-Markan». Som jeg har kommentert tidligere kan man stille spørsmålstegn ved denne slutningen om man ser på den impliserte lesergruppe av Markusevangeliet som en litt mer sammensatt gruppe.¹³⁴

Vers 41: Jesus helbreder

Det blir sagt eksplisitt at Jesus tar tak i barnets hånd (κρατήσας τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου). Denne berøringen skaper assosiasjoner til historien før, men den er samtidig noe annerledes. Den blødende kvinnen strakk seg etter Jesus i sin desperasjon, men her er det Jesus som på eget

¹³² Wassén, "Jewishness of Jesus", 27

¹³³ Kazen, *Jesus and purity*, 173

¹³⁴ Kazen, *Jesus and purity*, 173-174

initiativ berører en som er fullstendig hjelpeløs. Guelich mener at dette fokuset på berøring peker tydelig mot at renhetsmotiv, hvor urenheten forsvinner ved Jesu berøring¹³⁵. Samtidig går det an å si at dette er å tolke for mye inn i teksten, i og med at jeg i et tidligere ekskurs viste at berøring ved helbredelse var vanlig i antikken.

Det er imidlertid verdt å merke seg at i denne teksten skjer ikke helbredelsen umiddelbart ved Jesu berøring, men først ved Jesu ord¹³⁶. Κρατήσας (havende tatt) står i partisipp, mens λέγει (han sa) står i presens indikativ, noe som tyder på at det er λέγει som er det viktigste verbet i denne setningen. Om renhetsperspektivet var det avgjørende i denne teksten så ville det vært naturlig at rollene på disse to verbene var byttet om og at helbredelsen skjedde i samme øyeblikk som berøringen (som hos den blødende kvinnen).

Noen kan tolke bevaringen av den arameiske frasen som et tegn på at dette var et slags magisk formular. Men oversettelsen i teksten og betydningen av frasen virker å være ganske naturlig i settingen. Det virker derfor mest nærliggende å tolke det som et uttrykk for at man ønsket å bevare Jesu faktiske ord helt korrekt.

Strauss fremhever at Jesus ikke bruker noen form for spesiell teknikk, bønn, formular eller lignende, til forskjell fra lignende historier i GT¹³⁷. Jesus helbreder med en enkel berøring og en befaling, som han gjør mye i Markusevangeliet. Dette mener Strauss understreker Jesu messianske autoritet: Han trenger ikke ritualer eller bønn å handle gjennom, han bare uttrykker sin vilje og den skjer: «Lille jente, jeg sier deg: Stå opp!».

Vers 42-43: Jenta blir frisk

Jenta blir umiddelbart (εὐθὺς) helbredet, reiser seg opp og går omkring. Ved at hun går omkring blir mirakelet bekreftet. Det at helbredelsen er så komplett og umiddelbar er også med på å understreke Jesu allmakt. Ved å nevne jentas alder her (12 år), knyttes dette mirakelet på nytt opp mot den blødende kvinnen som var syk i 12 år, men ble helbredet. De er begge kalt døtre og etter å ha blitt helbredet av Jesus har de nå begge muligheten til å bli mødre: Jenta fordi hun er 12 og snart skal bli giftet bort og få barn, den blødende kvinnen fordi hun nå rent fysisk kan få barn igjen.¹³⁸

¹³⁵ Guelich, *Mark*, 302

¹³⁶ Donahue & Harrington, *Mark*, 177-178

¹³⁷ 1. Kong 17,19-22; 2. Kong 4, 29-35; Strauss, *Mark*, 234

¹³⁸ Boring, *Mark*, 158

Markus kommenterer ikke renhet i denne teksten, men Guelich, Strauss og Boring fremhever alle dette: Jenta har gått fra å være det aller mest urene til å bli ren, ved Jesu berøring og ord¹³⁹. Tom Holmén viser til ekspertisen til Jacob Neusner når han skriver: "if a human corpse regains its life, its purity is as it would have lived the whole time, that is, it is no longer unclean"¹⁴⁰. Det er ikke vanskelig å se for seg at tidlige lesere av denne teksten, med kjennskap til renhetsforskriftene, ville legge merke til renhetsmotivet i lik grad som moderne kommentatorer merker seg det.

Vitnene til hendelsen, altså disiplene og foreldrene, reagerer på det store miraklet med undring. Dette er en kjent reaksjon på Jesu under i Markusevangeliet¹⁴¹.

I vers 43 pålegger Jesus vitnene å ikke si noe. Dette er kjent i Markusevangeliet og passer godt inn i hemmelighets-tematikken som jeg kommenterte i teksten om den spedalske mannen. Avslutningsvis ber Jesus om at jenta skal få noe å spise. Dette vitner både om Jesu omsorg for barnet, men også som en ekstra bekræftelse på at barnet er i live og lever som normalt igjen.

Avsluttende kommentar til Markus 5, 22-24 og 35-43

Forfatteren av Markusevangeliet kommenterer aldri eksplisitt noen renhetstematikk i denne teksten. På grunn av fokuset i teksten virker hovedtematikken å være den samme som i 25-34, nemlig menneskenes tro på Jesus og Jesu evne til å helbrede. Allikevel er det noen hint om et renhetsmotiv som følger implisitt i denne teksten. Menneskelige lik var det som ble betraktet som mest urent, og på en tid da jøder flest var ekstra opptatt av rituell urenhets virker det rart om ikke dette skulle bli vektlagt. Noen tekstlige detaljer (som berøring og spesifisering av hvem som går inn i rommet) bygger også opp under tanken om at rituell renhet implisitt tematiseres i denne historien.

Historien om den blødende kvinnen er skutt inn i mellom starten og slutten på denne tekstperikopen. Flere elementer i tekstene knytter disse tekstene opp mot hverandre. Dette ser vi også tematisk, da temaet er tro og Jesu helbredende kraft i begge tekstene. Kanskje kan sammenflettingen av disse to tekstene også si oss noe om et evt. renhetsperspektiv?

Kazen, som mener at Markus ikke ønsker å formidle noe gjennom renhetsmotivet i disse tekstene, mener hans syn også bekreftes av sammenflettingen: «The purity issue would have

¹³⁹ Guelich, *Mark*, 302

¹⁴⁰ Holmén, "Inverse Strategy", 21

¹⁴¹ Mark 2,12; 12,17

been relevant at a pre-Markan stage, but then the two narratives would most likely not have been intertwined in this way.»¹⁴² Dette argumenterer han for ved å vise til at en redaktør som tok hensyn til renhetsmotivet aldri ville lagt opp til at en uren Jesus (som han ville være etter berøring med den blødende kvinnen) skulle gå inn i huset til en synagogeforstander.

Dette argumentet faller imidlertid om man antar at Jesus bærer en smittende renhet. I en slik lesning er Jesu makt for sterk til å bli smittet av urenheten til den blødende kvinnen, og derfor er heller ikke dette et problem i den påfølgende teksten. Det er ingenting som tyder på at Jesus vegrer seg for å gå inn i synagogeforstanderens hus i teksten slik den foreligger i Markusevangeliet. Derfor, rent narrativt, fungerer dette poenget heller som et argument for Jesus som en bærer av smittsom renhet. Alternativt er det et argument for at Jesus er en som ikke bryr seg om renhetsforskriftene over hodet.

Markusevangeliet, sett med et renhetsperspektiv, lar Jesus først møte en spedalsk, deretter en zavah, før det kulminerer med at han møter det aller mest urene: et menneskelig lik. Slikt sett fungerer dramaturgien godt når man ser disse tekstene sammen i et renhetsperspektiv. Man kan anta at disse to tekstene (som også etterfølger en tekst om urene ånder) er satt sammen av andre grunner og *tilfeldigvis* bærer begge tekstene med seg et implisitt renhetsmotiv. Mer sannsynlig er det imidlertid at også renhetstematikken er en grunn til at akkurat disse tekstene er satt sammen.

I en lesning hvor man også tar med seg renhetsmotivet gir det god mening at Jesus har en slik myndighet og en slik kraft at han reverserer forholdet mellom rent og urent. I denne lesningen bærer Jesus med seg en smittsom renhet, som smitter ved berøring.

2.4 Jesus diskuterer renhetsforskriftene (Markus 7, 1-23)

Den siste teksten som vi skal se på er et utdrag fra kapittel 7. I denne teksten diskuteres renhetsforskriftene eksplisitt, i en samtale mellom fariseerne og Jesus. Det er derfor ikke noen tvil om at renhetsmotivet er til stede i denne teksten. Et mer interessant spørsmål her er hva denne teksten sier hvordan vi skal tolke Jesu forhold til rituell renhet i Markusevangeliet som helhet.

¹⁴² Kazen, "Jesus & Zavah", 123

På grunn av tekstens lengde og et gjennomgående fokus på renhet er det nødvendig å dele teksten og analysen opp i lettere håndterlige utdrag. Jeg har valgt å strukturere analysen ut ifra disse versinndelingene:

Vers 1-2: Introduksjon av karakterene og problemstilling

Vers 3-4: Forklarende kommentar fra evangelisten

Vers 5: Fariseerne og de skriftlærde utfordrer Jesus

Vers 6-8: Jesus svarer

Vers 9-13: Jesus presenterer et nytt eksempel

Vers 14-16: Jesus uttaler seg eksplisitt om renhet

Vers 17-19: Jesus forklarer «det som kommer utenfra»

Vers 20-23: Jesus forklarer «det som kommer innenfra»

Vers 1-2: Introduksjon av karakterene og problemstilling

Dette tekstutdraget starter med at fariseerne og noen skriftlærde samler seg om Jesus. Tidligere i Markus har de skriftlærde kritisert Jesu måltidsfelleskap og anklaget han for å være blasfemisk og til og med djevelen selv¹⁴³. Til slutt er det blant annet disse anklagerne som får Jesus korsfestet. Det er derfor forventet konflikt når disse karakterene introduseres.¹⁴⁴

De skriftlærde legger merke til at disiplene spiser med «urene hender» (κοινᾶς χερσίν). κοινᾶς betyr direkte oversatt «normal», men i denne settingen og andre steder i NT¹⁴⁵ er det ment å bli forstått som urent. I denne ordbruken ser vi noe av adskillelsesmotivet som ligger i renhetsspråket: Det urene er det normale, mens det rene er det som er spesielt utvalgt av Gud.

Markus tar seg tid til å forklare; «det vil si uten å skylle dem». Forfatteren tar her høyde for at leseren ikke kjenner til uttrykket «κοινᾶς χερσίν» eller ikke kjenner til jødiske renhetsritualer (i dette tilfellet rituell håndvask). Det er i hvert fall ingen tvil om at det her er snakk om praksiser

¹⁴³ Mark 2,6; 2,16; 3,22

¹⁴⁴ Boring, *Mark*, 199

¹⁴⁵ Apg 10,4 og 11,8; Åp 21,27

i forbindelse med rituell renhet og måltider. Dette blir enda tydeligere når Markus følger opp med mer forklaringer.

Vers 3-4: Forklarende kommentar fra evangelisten

Etter introduksjonen kommer to vers hvor Markus forklarer jødiske renhetsritualer. Han beskriver hvordan «fariseerne, og jøder i det hele tatt» skyller hendene før de spiser, gjennomfører rensesbad mellom turer på torget og måltider, og hvordan de dypet krus og kar i vann. Det forklares ikke noe om *hvorfor* de gjør dette eller hva slags betydning det har, med unntak av at det er «i lydighet mot overleveringen fra de gamle» (κρατοῦντες τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων). Med «overleveringen fra de gamle» siktes det her til den muntlige lovtolkningstradisjonen. Fariseerne så på denne tradisjonen som fullstendig autoritativ og rabbinerne uttalte senere at de så på halakhaen som «a fence around the Torah», noe som beskyttet Moseloven mot å bli brutt.¹⁴⁶

Før vi går videre med analysen av disse versene vil jeg her ta et kort historisk blikk på de påstandene som Markus her kommer med om jødiske renhetsvaner.

Ekskurs: Historisk blikk på de nevnte renhetspraksisene i vers 3 og 4

Praksisen med rituell renselse av hendene før måltider finner vi ikke grunnlag for i GT. Her kan vi lese om renselse av hender for en *zab*¹⁴⁷ og for prester¹⁴⁸, men ingenting om generelle regler rundt måltider. I *Toharot*¹⁴⁹, derimot, handler den ellefte av tolv deler utelukkende om hender. Det vil si deres urenhet og renselse, også i forbindelse med måltider. I forbindelse med måltider handler det stort sett om å beskytte maten fra å bli smittet med urenhet. For om man spiste uren mat ville hele kroppen bli smittet av urenhet.¹⁵⁰

Roger Booth viser, etter en svært detaljert gjennomgang av jødiske renhetsregler, at håndvasking ikke ville gjøre mye for å beskytte maten om ikke jødene også renses hele kroppen i et rensesbad. Dette sier han ville være altfor upraktisk og avviser derfor konseptet med håndvasking for å beskytte mat fra rituell urenhet. Han ser derfor på Markus' påstander i 7,3

¹⁴⁶ Strauss, *Mark*, 299

¹⁴⁷ Rituell håndvask for en *zab* (en mann med kroppslige utslipp) finnes omtalt i Lev 15,11.

¹⁴⁸ Exo 30,17.

¹⁴⁹ Den delen av Mishnaen som tar for seg renhetsforskrifter.

¹⁵⁰ Guelich, *Mark*, 364

som lite troverdige, om man ikke antar at fariseerne var en svært spesifikk og smal gruppe fariseere kalt *haberim*¹⁵¹.

Thomas Kazen viser til at det i nyere tid, både gjennom arkeologiske og tekstlige studier, finnes gode argumenter for at jøder på denne tiden praktiserte jevnlig renselsesbad, også utenfor Jerusalem¹⁵². Særlig de arkeologiske funnene av renselsesbad og steinkar, som jeg presenterte i første kapittel og Hørning Jensen løfter frem, underbygger Markus' påstander.¹⁵³ Kazen skriver det som dette: «Although not prescribed by biblical law, hand washing became a means for upholding a high degree of purity at meals, preventing the transference of light impurities to food which would contaminate the eater. »¹⁵⁴

I vers 3 skriver Markus at disse praksisene praktiseres av «fariseerne, og jøder i det hele tatt». Det diskuteres blant forskere i hvor stor grad dette stemmer. Booth mener, på bakgrunn av argumentet jeg presenterte i forrige avsnitt, at kun en gruppe av fariseerne praktiserte rituell håndvasking, mens «πάντες οἱ Ἰουδαῖοι» er en generalisering som fungerer som et narrativt virkemiddel og ikke er historisk korrekt¹⁵⁵. Kazen og Strauss støtter at påstanden ikke er fullstendig historisk korrekt, men at det finnes gode argumenter for at i hvert fall store mengder vanlige jøder også praktiserte slike strenge renhetsskikker. «Mark's point is a general one: it is not just the scribes and the Pharisees, but jews in general who practiced hand washing»¹⁵⁶. Dette virker både nyere arkeologi og tekstforskning å støtte opp rundt.

Analyse vers 3 og 4 fortsetter

Forskere er altså noe uenig om hvor mange jøder som praktiserte rituell håndvask på Jesu tid, men alle er enige om at Markus' generaliserende påstand ikke er historisk korrekt. Hva kan da grunnen være for at Markus skriver «πάντες οἱ Ἰουδαῖοι»?

Strauss mener som sagt at grunnen til dette kan være å løfte frem at det ikke bare var snakk om noen sekteriske grupper blant jødene, men også vanlige jøder. Guelich fremhever at måten jødene her omtales på skaper en tydelig distanse til og fokus på jødernes annerledeshet, noe som

¹⁵¹ Booth, *Jesus*, 185-187

¹⁵² Kazen, "Jesus & Zavah", 126

¹⁵³ Jensen, "Purity and Politics", 12-19

¹⁵⁴ Thomas Kazen, "A perhaps less halakic Jesus and purity", *JSHJ* 14, (2016): 120-136, 129

¹⁵⁵ Guelich, *Mark*, 364; Boring, *Mark*, 198

¹⁵⁶ Strauss, *Mark*, 299; Kazen, "Jesus & Zavah", 126

tyder på en ikke-jødisk lesergruppe¹⁵⁷. Dette bekrefter Boring, samtidig som han viser til eksempler på at jøder selv omtalte seg som «οἱ Ἰουδαῖοι» når de forklarte sine praksiser til utenforstående¹⁵⁸. Det er likevel lite som tyder på at dette verset er beregnet på jødiske lesere, spesielt om man tar i betraktning at den generaliserende historiske påstanden ville være lett å gjennomskue for samtidige jøder.

Disse versene er altså tegn på at mennesker som ikke kjente jødisk renhetspraksis var en viktig lesergruppe for Markus. I det som forklares her får vi også hint om hva som fokus i den kommende disputten. Markus henviser til «overleveringen fra de gamle» som begrunnelsen for jødernes praksis. Praksisene blir altså introdusert, men det forklares ikke noe om rituell renhet sin sammenheng med gudsnærvær eller tempelet. For en som ikke kjente til disse konseptene fra før av ville det derfor være kun «overleveringen fra de gamle» sin autoritet i seg selv som ga mening til disse praksisene. Denne autoriteten er også det som Jesus angriper i de kommende versene.

Vers 5: Fariseerne og de skriftlærde utfordrer Jesus

I vers 5 er scenen satt og alle de nødvendige detaljene er forklart. Da presenteres også anklagen fra fariseerne og de skriftlærde: «Hvorfor følger ikke disiplene dine overleveringen fra de gamle, men spiser med urene hender?». Rent bokstavelig spør de hvorfor disiplene ikke *går* (περιπατοῦσιν) i tradisjonen. Å gå i tradisjonen var en metafor som ble brukt i betydningen å leve etter visse regler. Dette er også bakgrunnen for at den muntlige lovtolkningstradisjonen ble kalt halakha «gående». ¹⁵⁹

Anklagerne trekker frem disiplenes handlinger i deres utfordring av Jesus. Dette gir mening da det er disiplene som blir observert med urene hender i vers 2. En rabbi, eller lærer, var ansett som ansvarlig for sine disiplers handlinger. Dette ansvaret tar også Jesus på seg i de påfølgende versene, da han forsvarer disiplenes handlinger med sin lære.¹⁶⁰

Vers 6-8: Jesus svarer

Jesus svarer på utfordringen fra fariseerne og de skriftlærde ved å kritisere dem for deres syn på halakhaen. Han siterer Jesaja, med denne innledningen: «Jesaja profeterte rett om dere

¹⁵⁷ Guelich, *Mark*, 364

¹⁵⁸ Boring, *Mark*, 199

¹⁵⁹ Strauss, *Mark*, 300

¹⁶⁰ Strauss, *Mark*, 300

hyklere». Ordet som her oversettes med hyklere er det greske «ὀποκριτῶν». Det blir brukt en rekke ganger om fariseerne i Matteus, men brukes kun denne ene gangen i Markus.¹⁶¹

I Jesaja-sitatet utdypes dette skjellsordet i to poenger: Fariseerne er mennesker som sier de bryr seg om Gud, men «hjertet er langt borte fra meg». Hjertet fungerer mange steder i GT som en betegnelse på menneskets egentlige vilje. I denne settingen blir poenget at fariseerne ikke er genuine i sin hengivenhet til Gud¹⁶². Poeng nummer to er at resultatet av den falske gudsdyrkelsen er at «det de lærer, er menneskebud». Jesus kritiserer på denne måten fariseerne og de skriftlærdes håndrenselses-praksis og kaller den et uttrykk for en gudsdyrkelse som ikke er genuin.¹⁶³

Det betyr ikke nødvendigvis at han argumenterer mot halakhaens legitimitet, men han kritiserer hvordan fariseerne og de skriftlærdes praksis er som helhet: De nedprioriterer Guds bud til fordel for halakhaen, slik det oppsummeres i vers 8.

Vers 9-13: Jesus presenterer et nytt eksempel

I vers 9 poengterer Jesus på nytt at fariseerne og de skriftlærde «avskaffer Guds bud for å innføre deres egen overlevering». I det påfølgende eksempelet i vers 10 blir det klart at det Jesus her mener med Guds bud er Moseloven, da han eksemplifiserer med utdrag fra den. Dette må ha vært en voldsom anklage for fariseerne og de skriftlærde, da de så på sin overholdelse av halakhaen som en ekstra forholdsregel for å følge Loven.

Jesus eksemplifiserer kritikken med å løfte frem det femte budet om å «hedre sin far og sin mor»¹⁶⁴ og et annet skriftord som sier «Den som bruker onde ord mot far eller mor, skal dø»¹⁶⁵. Deretter setter Jesus disse utdragene fra Loven opp mot noe han mener fariseerne og de skriftlærde gjør: De legger til rette for at en sønn skal kunne si til sine trengende foreldre: «Det du skulle hatt av meg til hjelp, skal være en korban». Det forklares i selve bibelteksten av korban betyr en gave til tempelet.

¹⁶¹ Donahue & Harrington, *Mark*, 221-222

¹⁶² France, *Mark*, 285

¹⁶³ Strauss, *Mark*, 300-301

¹⁶⁴ Exo 20,12; Deut 5,16

¹⁶⁵ Exo 21,17; Lev 20,9

Denne kritikken fra Jesus bygger på en påstått praksis hvor det som var dedikert til tempelet, gjennom en ed¹⁶⁶, var «helliggjort» og dermed ikke kunne gis videre til noen andre. På denne måten kunne du unngå å dele verdiene dine med noen andre, ved å si at du allerede hadde dedikert dem til Gud. Boring skriver: «It was possible for one who had dependant parents to declare property that could be used to support them as “Corban” – unavailable for the support of the parents because devoted to God, but still available for the person’s own use»¹⁶⁷.

Hvorvidt dette var en vanlig praksis blant fariseere og skriftlærde på Jesu tid er usikkert, men i Mishnaen kan vi finne en rekke tekster hvor lignende problemstillinger blir diskutert. Det virker derfor sannsynlig at denne læren om korban kan ha vært noe som i hvert fall en mindre gruppe fariseere frontet på Jesu tid. Jesus sitt poeng er: Etterfølgelse av halakhaen kommer i veien for etterfølgelse av Loven.¹⁶⁸

Etter å ha sitert fra GT introduserer Jesus utsagnene om korban med ordene ὑμεῖς δὲ λέγετε, «dere sier» i vers 11. Det spesielle her er at ordet «dere» skrives eksplisitt inn i den greske teksten, for pronomenet ligger også implisitt i verbet og vil derfor vanligvis ikke skrives. Det blir derfor tydelig at fokuset her er at «dere sier», i kontrast til «Moses sa» i vers 9. Poenget kommer tydelig fram i eksempelet med korban og det poengteres til slutt i vers 13: «Slik setter dere Guds ord ut av kraft av hensyn til den overlevering dere har mottatt og gitt videre. Og mye annet av samme slag gjør dere.» Til slutt gjøres det altså klart at dette er kun et eksempel – det finnes også andre eksempler på at etterfølgelse av tradisjonen hindrer etterfølgelse av Loven.

Kazen påpeker at den implisitte leseren her, som i starten av kapittelet, ikke er helt åpenbar. Ordet korban forklares, noe som tyder på at det er snakk om en leser som ikke kjenner jødisk lov og praksis godt. Samtidig gjengis en historie hvor Jesus tar stilling i en samtidig jødisk debatt (halakha vs. Moselov), som man ikke ville ha grunnlag for å forstå om man ikke også kjente til forskjellen mellom tradisjonen og Moseloven. Så selv om ordet korban forklares, gir ikke resten av samtalen nødvendigvis mening for en utenforstående. Hvorfor skulle det være nødvendig for de av Markus’ lesere som ikke levde etter verken halakha eller Moselov å høre

¹⁶⁶ Guelich argumenterer for at korban også kan oversettes med ed (Guelich, *Mark*, 368-369).

¹⁶⁷ Boring, *Mark*, 200

¹⁶⁸ Strauss, *Mark*, 301-302

Jesu innspill i denne debatten? Og enda mere: Hvordan ville disse leserne, som ikke levde under Loven, oppfatte det når Jesus her henviser til Loven som en udiskutabel autoritet?¹⁶⁹

Det går an å argumentere for at dette er skrevet inn i Markusevangeliet fordi det var noe Jesus faktisk gjorde, og at det ikke var viktig at det ga mening for leseren. Men da svarer man ikke på hvilken rolle denne teksten spiller i den større fortellingen i Markusevangeliet.

Kazen svarer på sitt eget spørsmål ved å vise til Jesu forklaringer i vers 17-23. Han mener at disse forklaringene gjør nytte av den tidligere debatten og viser hvordan Jesu ord er relevant for leserne¹⁷⁰. Slik gir det mening med både kommentarene i vers 3-4, oversettelsen av korban og selve lovdiskusjonen. Samtidig umuliggjør ikke en slik tolkning muligheten for at lov-debatten kan ha vært relevant for Markus' intenderte lesegruppe. Igjen vil jeg poengtere: det at Markus tar seg bryet med å forklare noen begreper og fenomener betyr ikke at alle i lesekreisen hadde behov for disse forklaringene. Det betyr bare at det mest sannsynlig var noen som trengte dem.

Vers 14-16: Jesus uttaler seg eksplisitt om renhet

Jesus, som så langt har diskutert med fariseerne og de skriftlærde, kaller til seg folkemengden. Dette at han kaller til seg folk, enten disiplene¹⁷¹ eller folkemengden¹⁷², er et tegn på at Jesus legger opp til en undervisnings-setting. Dette understrekes også ved at han sier «Hør på meg alle, og forstå!». Sammensetningen av å høre og forstå spiller tilbake på Jesu lignelser i kapittel 4 og særlig på Jesaja sitatet som siteres i 4,12: «høre og høre, men ikke forstå».¹⁷³

Donahue & Harrington mener at Jesus nå adresserer et nytt tema: «the first dispute dealt with *how* a person should eat (with washed or unwashed hands) while here the implicit discussion is *what* a person may eat or not eat¹⁷⁴». Dette kan forsvares rent bokstavelig, men det er samtidig viktig å presisere at disse to tematikkene henger svært tett sammen. Håndvaskings-debatten handlet om at maten skulle være ren og Jesus adresserer nå videre hvilke ting som kan gjøre et menneske urent og om mat er blant disse. Derfor er det en tydelig link tilbake til det Jesus nettopp har diskutert med fariseerne og de skriftlærde.

¹⁶⁹ Kazen, "Jesus & Zavah", 128

¹⁷⁰ Kazen, "Jesus & Zavah", 130

¹⁷¹ Mark 3,13;6,7; 8,1

¹⁷² Mark 8,33

¹⁷³ Strauss, *Mark*, 303

¹⁷⁴ Donahue & Harrington, *Mark*, 223

Jesus kommer med sitt tydeligste utsagn om renhet i vers 15, hvor han sier: «Ikke noe av det som kommer inn i mennesket utenfra, kan gjøre det urent. Nei, det er det som går ut fra mennesket, som gjør mennesket urent.»

Dette verset er viktig for å forstå Jesu forhold til renhet, men det er også omdiskutert og tolket ulikt. Cecilia Wassén tolker dette utsagnet som en presisering angående hva som kunne gjøre mennesker rituellet urene: «Jesus contrasts the intake of defiled food that does not contaminate with things that goes out of the body (bodily fluids) that defile a person, that is, menstrual blood, semen and discharges (Lev 15).»¹⁷⁵ Jesu utsagn fungerer da som en videreføring av hans kritikk mot fariseernes fokus på halakhaen fremfor Loven. Loven var først og fremst opptatt av de urenheter som ble forårsaket av personens egen kropp, mens den muntlige lovtolkningstradisjonen var opptatt av urenhetsmitte og å unngå slik smitte. Strauss påpeker imidlertid at dette bare er delvis riktig, da også Loven¹⁷⁶ taler eksplisitt om at uren mat faktisk ville gjøre en person uren¹⁷⁷.

Ser vi bort ifra dette siste poenget til Strauss gir Wasséns tolkning god mening, om vi tar for oss versene før vers 15, da den viderefører motivet som Jesus diskuterer der. Sett i lys av forklaringene til Jesus i vers 18-23 er denne tolkningen noe mer problematisk, da Jesus her eksplisitt forklarer hva han mente med «utenfra» og «det som går ut». Dette forholder ikke Wassén seg til, da hun ser på disse versene som senere redigert og derfor ikke relevante for «den historiske Jesus» som hun hovedsakelig er opptatt av.¹⁷⁸

Om man skal forholde seg til hele avsnittet med versene 1-23 er det altså vanskelig å støtte Wasséns tolkning. De aller fleste forskere (for eksempel Jensen, Guelich, Strauss¹⁷⁹) støtter seg derfor til en annen tolkning av vers 15: De mener Jesus her først og fremst rangerer moralsk renhet¹⁸⁰ (å unngå synd) som viktigere enn rituell renhet (å unngå kultisk urenhet). Dette ser man ved at Jesus i vers 21-22 definerer hva som kommer «innenfra» ved å ramse opp en rekke

¹⁷⁵ Wassen, “Jewishness of Jesus”, s. 30

¹⁷⁶ Blant annet Lev 11 og 17

¹⁷⁷ Strauss, *Mark*, 303

¹⁷⁸ Wassen, “Jewishness of Jesus”, 28

¹⁷⁹ Jensen, “Jesus + Loven”, 29; Holmén, “Inverse Strategy”, 26; Guelich, *Mark*, 376; Strauss, *Mark*, 303

¹⁸⁰ En moralsk uren person var en person som hadde syndet på en eller annen måte. Moralsk urenhet skapte en avstand til det hellige, men moralsk urene personer var ikke nektet adgang til tempelet. Dette kunne de ikke være, for det holdt ikke med renselses-ritualer for å bli moralsk ren. For å bli moralsk ren så var det gjerne også krav om bot og frembæring av offer i Tempelet. (Klawans, “Purity”, 268-270)

synder som i GT betegnes som grunnlag for moralsk urenhet. De mener at Jesus ikke avviser rituell renhet som konsept, men bare underordner det moralsk renhet.

Jonathan Klawans mener at det lå et anstøt i dette mot fariseerne, som holdt disse to typer renhet strengt adskilt fra hverandre. For dem ville det ikke gi mening å prioritere det etiske over det kultiske fordi det var to størrelser som ikke kunne relateres til hverandre. Dette mente de selv om begge renhetssystemene dypest sett handlet om menneskers forhold til Gud.¹⁸¹

Gir så ordene som Jesus bruker, grunn til å tro at Jesus faktisk adresserte moralsk urenhet? Booth mener det og argumenterer også godt for det. Han tar for seg ordet *κοινῶσαι* (å gjøre uren) som brukes i begge setningene i vers 15. Han viser til at ordet ble brukt i forbindelse med begge typer urenhet i andre kontekster. Han argumenterer også for at den tidlige kirke tolket vers 15 som en henvisning til moralsk urenhet og mener at denne lesningen passer godt med de andre kildene vi har om Jesu lære. Derfor konkluderer han med at det er grunn til å tro at *κοινῶσαι* brukes i vers 15 for å referere til moralsk urenhet.¹⁸²

Når Markus 7,1-23 tas på alvor som en litterær enhet gir det altså god mening å tolke Jesu utsagn som en oppvurdering av moralsk renhet i forhold til rituell renhet. Men som Kazen spør: «Is such an attitude possible, without downplaying outer imputity [rituell renhet] at least to some degree?»¹⁸³. Dette spørsmålet mener jeg er legitimt når man ser på setningen: «Ikke noe av det som kommer inn i mennesket utenfra, kan gjøre det urent.» Kan man støtte påstanden om at Jesus her ikke avviser konseptet rituell renhet? Boring synes ikke det og skriver i sin kommentar at distinksjonen mellom rituell ren og rituell uren her fjernes¹⁸⁴. Og sett på versene 15-19 for seg selv, virker dette å stemme.

Om man ser Markus-evangeliet som en helhet derimot, mener jeg bildet blir noe mer nyansert. Jesus bruker renhets-terminologi¹⁸⁵, han pålegger den spedalske å følge renhetsforskriftene¹⁸⁶ og Kazen påpeker at Jesus ikke krevde at fariseerne skulle avstå fra sin renhetspraksis om ikke viktigere ting ble neglisjert til fordel for det¹⁸⁷. Kazen konkluderer derfor, etter en nøye

¹⁸¹ Klawans, "Purity", 281-282

¹⁸² Booth, *Jesus*, 210-213

¹⁸³ Kazen, *Jesus and purity*, 231

¹⁸⁴ Boring, *Mark*, 202

¹⁸⁵ Mark 1,41; 5,8

¹⁸⁶ Mark 1,44

¹⁸⁷ Kazen, *Jesus and purity*, 231

gjennomgang av Jesu forhold til renhetspraksiser, at Jesus ikke avviser rituell renhet som konsept, men selv forholder seg svært avslappet til rituelle renhetspraksiser¹⁸⁸.

Dette mener også Tom Holmén og han knytter Jesus sin tilbakelente holdning mtp. rituell renhet opp mot at han selv innehar en smittsom renhet. Når han kommenterer Mark 7,15 skriver han: "... since Jesus is now able to invert the transferability of (im)purity, nothing from the outside, not even unclean foods, can pose the kind of threat they once had"¹⁸⁹. Han fastholder derfor at Jesus bryr seg om rituell (u)renhet, men mener at både Jesus og hans etterfølgere kan forholde seg avslappet til dette pga. Jesu smittende renhet. Moralsk urenheter var imidlertid en annen sak, da Jesu smittsomme renhet ikke ville ha noen effekt på den.¹⁹⁰

Dette er en argumentasjon som holder dersom man antar at smittsom renhet-tesen stemmer. Selv mener jeg det er vanskelig å konkludere akkurat hvordan Jesus forholdt seg til rituell renhet er, da man lett kan forstå disse versene som en nedvurdering av rituell renhet. Dette ville da stå i sterk kontrast til Jesu formaning til den spedalske i 1,44. Enda mer krevende blir det når vi nå også skal ta med vers 17-19 i analysen.

Vers 16 er av tekstkritiske årsaker¹⁹¹ ikke tatt med i Nestle-Aland, versjon 28, og jeg vil derfor heller ikke forholde meg til dette verset.

Vers 17-19: Jesus forklarer «det som kommer utenfra»

Jesus går bort fra mengden, inn i et hus, sammen med disiplene. Der spør disiplene spørsmål om «lignelsen» (τὴν παραβολήν). Ordet kan også oversettes med ordtak eller gåte, men Strauss argumenterer for at «lignelse» her er en god oversettelse. Dette fordi Jesus underviser om noe som er tett knyttet opp mot Guds rikes komme, og denne tematikken kjennetegner lignelsene.¹⁹² Uavhengig av om man er enig med Strauss sin argumentasjon tyder denne ordbruken på at man også på Jesu tid kunne ha behov for en tolkning av Jesu utsagn i vers 15. Også på den tiden ville altså dette utsagnet kunne tolkes i forskjellige retninger.

¹⁸⁸ Kazen, *Jesus and purity*, 255

¹⁸⁹ Holmén, "Inverse Strategy", 26

¹⁹⁰ Holmén, "Inverse Strategy", 26-28.

¹⁹¹ I vers 16 står det: «Om noen har ører å høre med, så hør!». Dette verset mangler i tidligere Aleksandrinske skrifter og er derfor utelatt fra Nestle Aland, versjon 28.

¹⁹² Strauss, *Mark*, 304

Settingen hvor Jesus underviser for kun disiplene, og disiplene ikke forstår, er vanlig i Markusevangeliet¹⁹³. Jesus er frustrert over disiplenes uvitenhet og poengterer på nytt at ingenting av det «som kommer inn i mennesket utenfra» kan gjøre det urent. Det blir tydelig at det som menes med det som «kommer utenfra» er mat, da han forklarer hvordan mat går i magen og deretter «ut dit det skal»¹⁹⁴, men ikke går innom hjertet. Poenget er nettopp at maten ikke påvirker hjertet. Donahue og Harrington peker på at hjertet fungerer som «the center of a person's life, the seat of human activity and emotion»¹⁹⁵. Altså det stedet hvor synd ville bli begått og den moralske urenheten ville ramme. Poenget til Jesus er tydelig: mat (rituelt uren eller ikke) vil ikke kunne gjøre et menneske moralsk urent.

Hovedspørsmålet for å forstå Jesu forhold til rituell renhet er igjen i disse versene om det stemmer at Jesus kun snakker om moralsk renhet og dens prioritet fremfor rituell renhet. Om Jesus også snakker om rituell renhet når han sier dette, synes han å avvise selv GTs renhetsforskrifter¹⁹⁶. Dette er slik France tolker Jesus: «Defilement, then, is seen exclusively in moral terms»¹⁹⁷. Dette mener han også bekreftes tydelig i vers 19, hvor det sies helt eksplisitt i en kommentar fra Markus: «Dermed slo han fast at all mat er ren». Denne setningen, slik France tolker det, er avvisningen av rituell renhet som konsept.

En slik tolkning er utfordrende for dem som forfekter smittsom renhet-tesen. For om Jesus ikke anerkjente grunnleggende gammeltestamentlige forskrifter om rituell renhet, er det også vanskeligere å argumentere for at han formidlet Guds rikes komme ved hjelp av en «rituell renhet-forståelsesramme».

Hørning Jensen imøtegår derfor denne tolkningen. Han påpeker at uren mat var et stridsspørsmål innenfor den tidlige kirke¹⁹⁸, noe han mener tyder på at de tidlige kristne ikke hadde en opplevelse av at Jesus hadde erklært all mat for ren. Han forklarer da vers 19 ved å se denne kommentaren fra Markus i sammenheng med Jesu prioritering av moralsk renhet over rituell renhet.

¹⁹³ Se Markus 4,34; 9,28-29; 10,10-12; 12,43-44; 13,33-34

¹⁹⁴ ἀφεδρῶνα er det greske ordet her og betyr direkte oversatt toalett eller kloakk. Dette bekrefter altså at det er mat som snakkes om i dette verset.

¹⁹⁵ Donahue & Harrington, *Mark*, 224

¹⁹⁶ Se Lev 11

¹⁹⁷ France, *Mark*, 292

¹⁹⁸ Se ApG 10; ApG 15, 1-35; Gal 2, 11-14; Rom 14,1-15,6; 1. Kor 8

Hørning Jensen viser til konteksten i Markusevangeliet og påpeker at Jesus, like etter denne perikopen, reiser ut i ikke-jødisk område for å forkynne og helbrede der. I disse områdene ville det være vanskelig å spise rituelt ren mat, en problemstilling som sannsynligvis ikke var ukjent for Markus' intenderte lesergruppe om de også bedrev misjon. Poenget til Hørning Jensen er at den avsluttende kommentaren i vers 19 er knyttet til denne konteksten. Målet (å spre Guds rike blant ikke-jødene) ville derfor hellige middelet (spise uren mat). Dette betydde imidlertid ikke at Jesus mente at all mat var ren, alltid.¹⁹⁹

Spørsmålet er om dette er en gyldig tolkning av teksten som helhet. For det første kan man stille spørsmålstegn ved om det gir mening å vise til den tidlige kirkes debatter for å bestemme tolkningen av et vers i Markusevangeliet. For det andre, og enda viktigere: at matens renhet er avhengig av konteksten blir ikke sagt i teksten, tvert imot så spesifiseres det at *all* mat er ren (καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα), uten noen form for begrensning.

Jeg har tidligere argumentert for at den intenderte lesergruppe er en blanding av mennesker som ikke kjente til jødisk tro og praksis og mennesker som gjorde det. De aller fleste kommentarer trekker frem hvordan vers 19 er et produkt av en sen redaksjon av Markusevangeliet og fungerte som en frigjørelse fra de jødiske spisereglene for disse ikke-jødiske leserne²⁰⁰. Det er i dette henseendet vanskelig å holde fast på at Jesu lære, slik den er fremstilt i dette kapitlet, ikke avviser mat som mulig bærer av rituell urenheter.

Dette kan skape inntrykket av at Jesus her brøt med GT, da han avviste renhetsforskriftene knyttet til mat, men dette går Boring imot. Han poengterer at Gud tidligere hadde erklært at noen typer mat ville gjøre jøder rituelt urene – med det poeng at det skulle skapes et skille mellom Guds utvalgte folk og de andre folkene (det samme poenget som også Hørning Jensen og Dunn fremmer²⁰¹). Når Jesus her opphever dette skillet er det ikke i brudd med GT, slik Boring ser det, men en videre oppfyllelse av Guds vilje, fordi Jesus bruker sin messianske autoritet til å fremme Guds rike. Borings poeng er altså at Jesus oppfyller løftene i GT når han forkaster rituell renhet som konsept. Slik kommer Guds frelse til alle folk og skillet mellom jøder og ikke-jøder blir opphevet.²⁰²

¹⁹⁹ Jensen, "Jesus + Loven", 28-29

²⁰⁰ Strauss, *Mark*, 304; Guelich, *Mark*, 378; Donahue & Harrington, *Mark*, 228-229

²⁰¹ Jmf. kap 1

²⁰² Boring, *Mark*, 202-204

Vers 20-23: Jesus forklarer «det som kommer innenfra»

Settingen reintroduseres, etter den korte kommentaren fra forfatteren, med frasen «og han la til». Jesus gjør nå rede for hva som faktisk *gjør* mennesket urent. I kontrast til mat, som ikke angår hjertet og dermed ikke gjør uren, presenteres nå en rekke synder. Fordi, som France sier: «the really defiling things are those which actually originate in the kardia»²⁰³.

Det ramses opp tretten synder som kan kjennes igjen fra GT og andre tidlige jødiske skrifter.²⁰⁴ Det går an si mye om hver enkelt synd, men det som er mest interessant i denne oppgaven er Klawans' observasjon om listen som helhet: «What is so striking about the list is the degree of conceptual correspondence between the sins listed here and those that were generally understood to be morally defiling by the Hebrew Bible and the Rabbis – as well as certainly many other early Jews»²⁰⁵.

Disse versene fungerer altså som en tydeliggjøring: Synder kan gjøre deg uren, i langt større grad enn mat. Dette ser vi også i hvordan denne teksten, som startet som en debatt om rituell urenhets, slutter: «Alt dette onde kommer innenfra og gjør mennesket urent». κοινοῖ, som i starten ble brukt for å betegne rituell urenhetsmitte, brukes her som uttrykk for å betegne moralsk urenhetsmitte.

Avsluttende kommentar til Markus 7, 1-23

Et av Cecilia Wasséns hovedargumenter mot smittsom renhet-tesen er at Jesus ikke virker å bryte noen renhetsforskrifter i evangeliene: «In the gospels [...] there is no critique against him [Jesus] for transgressing purity norms»²⁰⁶. Dette kan hun påstå fordi hun ikke forholder seg til store deler av Markus 7,1-23 fordi hun ikke ser på teksten som historisk troverdig. Men om man skal forholde seg til den litterære helheten som Markusevangeliet er, ser vi klart at Jesus blir kritisert for sin holdning til jødiske renhetsforskrifter, særlig i disse versene som jeg nå har sett på.

Det er mye som må tolkes om man skal si noe om Jesu forhold til renhet i dette avsnittet. Jeg vil først se kort på Jesu oppgjør med halakhaen og spesifikt eksempelet med korban (vers 9-13). Dette eksempelet vitner om Jesu generelle innstilling til forholdet mellom Moselov og

²⁰³ France, *Mark*, 292

²⁰⁴ Se Deut 15,9; Exo 20,13-15; 4. Makk 1:2-4; 1. Enok 91,6-7

²⁰⁵ Klawans, “Purity”, 282

²⁰⁶ Wassén, “Jewishness of Jesus”, 31

halakha. Eksempelet er et svar på kritikk ang. hvordan Jesu disipler forholdt seg til praksis rundt rituell håndvask og måltider. Sånn sett kan man lese Jesu vilje til å utsette seg for det urene inn i den lovtolkningen som Jesus i disse versene gir uttrykk for: For Jesus er forpliktelsen på Moseloven viktigere enn forpliktelsen på halakhaen, og der disse kolliderer vil han velge Moseloven.

Vi vet at jødernes iver etter å unngå rituell urenhet i sitt daglige liv var en konsekvens av et sterkt ønske om å følge den muntlige tradisjonen. Nestekjærligheten som Jesus utøver i sin helbredergjerning er et påbud i Moseloven. Derfor virker det naturlig at Jesus, som vet han har makt til å helbrede, utsetter seg for det urene for å kunne hjelpe mennesker i nød. Det følger som en naturlig konsekvens av at Jesus prioriterer Loven over halakhaen.

Samtidig stemmer dette godt overens med den vanlige tolkningen av vers 15, hvor Jesus prioriterer moralsk renhet over rituell renhet. Denne lesningen umuliggjør ikke Jesus som bærer av smittsom renhet, men det gjør samtidig en slik tolkning mindre nødvendig for at ting skal «gå opp». For om Jesus hadde andre grunner for å oppsøke det urene, så trenger ikke grunnen være at han ønsket å smitte mennesker med sin renhet.

Dette settes enda mer på spissen når spørsmålet dukker opp senere i kapittelet: Avviser Jesus rituell renhet som konsept i sin helhet? Den avsluttende kommentaren i vers 19 («dermed slo han fast at all mat er ren») er kanskje den største utfordringen for dem som vil argumentere for at Jesus handler innenfor et renhetsparadigme i Markusevangeliet. Denne kommentaren fra Markus virker å være i direkte konflikt med en Jesus som bryr seg om rituell (u)renhet, også den som er påbudt i Loven.

Kazen adresserer denne utfordringen i sin bok fra 2002. Han sier seg enig med de fleste kommentatorer i at den avsluttende kommentaren er et innskudd fra en sen redaksjon av Markusevangeliet²⁰⁷. Slik blir det ganske tydelig at Markus selv ikke har noe behov for å verne om renhetsforskriftene knyttet til mat, selv om de er påbudt i Moseloven. Dette passer godt inn i Kazens tese om at forfatteren av Markus ikke bryr seg eller «gjør nytte» av et implisitt renhetsmotiv i de andre tekstene jeg har sett på. Om dette motivet brukes for å formidle noe om Jesus og Guds rikes komme, hvorfor skulle det da avvises så åpenbart i vers 19? Ville ikke renhets-bevisste lesere få inntrykket av at Jesus avfeier alt som har med dette konseptet å gjøre?

²⁰⁷ Kazen, *Jesus and purity*, 230

For å lande disse spørsmålene er det nødvendig å se på de funnene i de forskjellige tekstene i sammenheng.

3.0 Avsluttende drøfting

Avslutningsvis vil jeg se på analysene jeg nå har gjennomført i sammenheng og ta opp noen sentrale funn som er relevante for smittsom renhet-tesen. Jeg vil i drøftingen konsentrere meg om å besvare de tre spørsmålene jeg presenterte i introduksjonen:

Bryter Jesus med jødernes forventninger om rituell renhet i Markusevangeliet?

Har Jesus en autoritet i Markusevangeliet som kan forsvare en smittsom renhet?

Er renhetstematikken et relevant aspekt for Markus' implisitte lesergruppe?

Jeg ønsker også å adressere et fjerde spørsmål som har vist seg som relevant i tekstanalysen:

Avviser Jesus rituell renhet som konsept?

Dette siste spørsmålet mener jeg er sentralt når man drøfter smittsom renhet-tesen i Markus' narrativ, i og med at Jesu anerkjennelse av rituell renhet som konsept er en viktig forutsetning som dem som fremmer smittsom renhet-tesen. Men først vil jeg altså adressere Wasséns motargumenter i det første spørsmålet.

3.1 Bryter Jesus med jødernes forventninger om rituell renhet i Markusevangeliet?

Cecilia Wasséns hovedargument mot smittsom renhet-tesen er at Jesus ikke opptrådte på en provoserende måte, i forbindelse med jødiske renhetsforskrifter. Dette underbygger hun med historiske og litterære argumenter. De historiske argumentene adresserte jeg kort i et ekskurs og viste at det fantes en del motargumenter mot Wasséns poenger. Jeg tillot meg ikke å konkludere, men viste til at det fantes såpass stor usikkerhet rundt de historiske perspektivene at de ikke alene kan underbygge Wasséns argument.

Wassén mener også at renhetstematikken ikke er spesielt relevant i de aktuelle tekstene som diskuteres. I min gjennomgang av tekstene har jeg vist hvordan renhetstematikken, gitt visse historiske forutsetninger, har en naturlig plass i rimelige lesninger. Særlig tydelig er dette i 1,40-45 og 7, 1-23. I kapittel 7 kritiseres også Jesus helt eksplisitt for sitt forhold til renhetsforskriftene og halakhaens videre tolkning. Dette er ikke relevant for Wassén da hun først og fremst er opptatt av den historiske Jesus, og fordi hun antar at deler av Markus 7 er et senere redaksjonelt tillegg ser bort ifra deler av denne teksten. Om man derimot tar Markus'

helhetlige narrativ på alvor er det nødvendig å anerkjenne at Jesus provoserer samtidige jøder med sitt forhold til renhetsforskriftene.

3.2 Har Jesus en autoritet i Markusevangeliet som kan forsvare en smittsom renhet?

Morten Hørning Jensen og Bruce Chilton holder frem at Jesus ser på seg selv som Messias og i kraft av dette er han en bærer av smittsom renhet²⁰⁸. Hørning Jensen mener også Jesus i Markusevangeliet fungerer som «et vandrende tempel» og at renhetsaspektet er en av dimensjonene ved dette. Kazen har kritisert denne forståelsen av Jesus og sier at det er lite sannsynlig at den historiske Jesus hadde en slik selvforståelse. Men er det legitimt å si at Jesus i *Markusevangeliet* så på seg selv som Messias og/eller et vandrende tempel, og i kraft av dette utøvde en smittsom renhet?

Kristologien i Markusevangeliet er krevende å si noe sikkert om og forskere vil fremheve forskjellige ting i jakten på Markus' forståelse av Jesus²⁰⁹. Noen av disse elementene som spiller inn i jakten på Jesu selvforståelse og autoritet har jeg fremhevet i tekstene jeg har gått igjennom. Selv i dette lille utvalget med tekster har det vært argumenter for både en lav- og høy-kristologisk tolkning av Jesus i Markusevangeliet. Fordi det finnes så mange relevante tekster i dette spørsmålet som jeg ikke har jobbet med, vil jeg heller ikke forsøke å konkludere på dette punktet.

Noe jeg imidlertid mener er relevant er å stille spørsmål om hvor avgjørende dette spørsmålet er. Uavhengig av om Jesus skal forstås som en mediator av Guds kraft («the power of the coming reign»²¹⁰) eller om han i seg selv er «the new temple»²¹¹», kan han ikke like fullt tolkes som en bærer av smittsom renhet? Uansett om kraften «går ut fra» eller «går gjennom» Jesus²¹², er den faktiske konsekvensen av at kvinnen berører Jesus at hun blir ren. Derfor vil jeg påstå at selv om man leser Markusevangeliet slik at Jesus først og fremst ser på seg selv som en mediator av Guds rikes kraft, så kan han fremdeles inneha en smittende renhet.

²⁰⁸ Chilton, *Jesus' Baptism*, 71-78.

²⁰⁹ Svartvik, *Mark and mission*, 249-259.

²¹⁰ Kazen, *Jesus and purity*, 246.

²¹¹ Jensen, "Atonement Theology", 17.

²¹² Jmf. historien om det blødende kvinnen i Mark 5,30.

3.3 Er renhetstematikken et relevant aspekt for Markus' implisitte lesergruppe?

Kazen argumenterer for at renhets-tematikken i de tre første tekstene, i kapittel 1 og 5, ikke blir eksplisitt poengtert. Derfor, mener han, kan det ikke forventes at leseren får dette perspektivet med seg. Jeg mener at Kazen her undervurderer Markus' lesergruppe, da denne gruppen mest sannsynlig er en blanding av mennesker som levde under lov og halakha og dem som ikke gjorde det. Denne blandede lesegruppen gir også muligheten for flere lag i teksten som de forskjellige lesegruppene får med seg i ulik grad. Renhetstematikken kan være et slikt lag.

I Markus 7 er renhets-konseptet uten tvil sentralt og her forklares også deler av renhet-forståelsen til jødene. Disse forklaringene er helt nødvendige for at hele Markus' lesergruppe skal forstå nok av teksten til å få noe ut av den. Dette betyr imidlertid ikke at de andre tekstene ikke formidler noe om renhet fordi de samme forklaringene ikke blir gitt. Disse tekstene kan like fullt ha formidlet noe til dem av Markus' lesergruppe som kjente til de jødiske renhetsforskriftene og halakhaens videre tolkning.

For dem som kjente til tempelets funksjoner og renhetsforskriftene ligger det noen klare teologiske poeng i hvordan Jesus forholder seg til disse temaene i Markusevangeliet. Markus' poeng kan være å gi en kristologisk nytolkning av tempelet, renhetstematikk og andre sentrale elementer innenfor den jødiske tro. Det går an å stille spørsmålsteget ved om de som ikke levde i denne troen fra før hadde behov for en slik nytolkning. Gir det mening å påstå at Markus burde forklart de mindre informerte ikke-jødene om den gamle forståelsen av Guds nærvær og hellighet, med den hensikt å skulle endre denne tolkningen umiddelbart etterpå?

Jeg mener det gir mer mening å tenke seg at Markus har flere lag i teksten sin og søker å adressere jøder og de gudfryktige med noen tematikker. Disse tematikkene formidlet et radikalt budskap om tempelet og renhet, samtidig som ikke-jødene kunne slippe å forholde seg til en «utdatert» gudsførståelse. Argumentet om at Markus måtte spesielt fremheve og forklare renhetsforskriftene i hver tekst hvor dette var et poeng, for at vi skal kunne påstå at han forventet at leserne fikk med seg poenget, mener jeg derfor er svakt.

3.4 Avviser Jesus rituell renhet som konsept?

Dette spørsmålet er kanskje den største utfordringen, på et narrativt nivå, for dem som argumenterer for smittsom renhet-tesen. Om det gjennom en smittende renhet formidles noe om Jesu identitet og frelsen som kommer med han, må også Jesus anerkjenne rituell renhet som

et konsept. I den ene teksten hvor renhet eksplisitt er et stridsspørsmål og Jesus uttaler seg om dette, virker det som om Jesus langt på vei avviser rituell renhet som en gyldig forståelsesramme for relasjon mellom menneske og Gud.

Rituell renhet er heller ikke hovedmotivet i noen av de andre tekstene jeg har undersøkt. Men i disse tekstene har jeg argumentert for at rituell renhet spiller en viktig rolle som et underliggende motiv. De aller fleste kommentatorer er samstemte om at en samtidig jøde, eller gudfryktig ikke-jøde, ville legge merke til hvordan Jesus gang på gang bryter med de jødiske normene og reglene. Mange av Markus' lesere ville altså se hvordan Jesus oppsøker urenhet, berører det urene og gjør det rent. Selve dramaturgien i historiene passer også godt med en redaktør som er bevisst på renhetstematikken: Jesus møter først en spedalsk, så en zavah og deretter et lik (disse to siste historiene er også flettet sammen), før han til slutt blir konfrontert med spørsmål om renhetsforskriftene.

Jesu radikale omgang med det urene kan forklares ved at man sier at Jesus avviser rituell renhet som konsept i kapittel 7. Det ville forklare det underliggende motivet i de tidligere fortellingene og Jesu handlinger i seg selv. Utfordringen med denne forklaringen er først og fremst historien om Jesus og den spedalske i kapittel 1. I den fortellingen virker Jesus å anerkjenne renhetssystemet, både i sin ordbruk og sin oppfordring til den spedalske om å følge renhetsforskriftene.

Måten Jesus forholder seg til renhetsforskriftene i møte med den spedalske virker derfor å være i sterk kontrast til tolkningen av Jesu utsagn som Markus gir i 7,19. Historisk sett kan man se på dette som en konsekvens av at Markusevangeliet har vært igjennom en omstendelig redaksjonsprosess, hvor vers 7,19 er et senere tillegg (noe de fleste forskere antar). Rent narrativt er dette en reell utfordring da Jesus i Markusevangeliet ikke er konsekvent i sitt forhold til renhetsforskriftene. Denne utfordringen forsøker Hørning Jensen å imøtegå med sin tolkning av 7,19, hvor han påstår at matens renhet er kontekstuel fundert. Ser man på det tekstlige belegget for en slik tolkning virker imidlertid argumentasjonen å være noe sviktende.

3.5 Konklusjon

Det synes å være mange elementer som taler for en lesning av Markusevangeliet hvor Jesus bærer med seg en smittsom renhet. Gjennom å analysere tre sentrale tekster har jeg vist hvordan Jesus møter de mest ekstreme eksemplene på mennesker som var rammet av urenhet. Samtlige av disse møtene gjorde menneskene rene, ved Jesu ord og berøring. De historiske motargumentene har jeg ikke gått i dybden på, men i den begrensede undersøkelsen jeg har

gjort virker bildet å være mer nyansert enn det kritikerne av smittsom renhet-tesen gir inntrykk av.

Rent litterært har jeg argumentert for at det gir god mening at Markus ikke gjør renhetsmotivet mer eksplisitt enn det er tilfelle i tekstene. Når renhetstematikken ligger implisitt vil det kommunisere til de av Markus' lesere som kjenner til dette motivet fra før av, samtidig som andre lesere ikke vil bry seg med det. Jeg har også argumentert for at autoritetsspørsmålet ikke nødvendigvis er så relevant i drøftingen av om Jesus bærer en smittsom renhet. Uavhengig av om Jesus er Gud selv eller om han er en mediator av Guds rikes kraft, kan han like fullt være bærer av en smittsom renhet.

Den største narrative utfordringen for denne tesen dukker imidlertid opp i analysen av kapittel 7, 1-23. Her virker Jesus å avvise renhetsmotivet i sin helhet, noe som står i sterk kontrast til Jesu uttalelser i historien om den spedalske i kapittel 1. Om Jesus ikke anerkjenner GTs renhetsforskrifter ang. rituell (u)renhet, virker det underlig å samtidig påstå at Jesus formidler noe gjennom en renhets-forståelsesramme.

Det synes å være tydelige renhetskonnotasjoner i flere av tekstene i Markus, og disse tekstene gir god grunn til å snakke om Jesus som er bærer av smittsom renhet. Samtidig virker det ikke som om dette var et viktig poeng for den siste redaktøren av Markusevangeliet, da han legger inn en klar tolkning i vers 7,19 som går i rette med GTs renhetsforskrifter. Derfor er det ingen av alternativene som er fullstendig tilfredsstillende.

En lesning hvor man ikke tar hensyn til Jesu oppvurdering av renhetsforskriftene i kapittel 1, og deretter grensesprengende omgang med det urene, vil gå glipp av en dimensjon ved Jesu virke som synes å ha vært viktig i den tidlige tradisjonen av tekstene. Samtidig vil en lesning hvor man sier at Jesus forholdt seg innenfor rituell renhet-konseptet i Markusevangeliet ikke ta kapittel 7 sin rolle innenfor Markus' helhetlige narrativ på alvor.

Bibliografi

Kilder:

Bibel 2011, Oslo; Det Norske Bibelselskap, 2011.

Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece, 28. utgåve. Deutsche Bibelgesellschaft.

Litteratur:

Bird, Michael. «Jesus as Law-breaker.» I *Who do my opponents say I am?*, av Scot McKnight og Joseph Modica, 3-26. Sheffield: T&T Clark international, 2008.

Booth, Roger P. *Jesus and the laws of purity*. Sheffield: JSOT Press, 1986.

Boring, M. Eugene. *Mark - A commentary*. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2006.

Chilton, Bruce. *Jesus' Baptism and Jesus' Healing*. Harrisburg, Pa: Trinity Press International, 1998.

Collins, Adela Yarbro. *Mark - A commentary*. Minneapolis, Minn: Fortress Press, 2007.

Donahue, John, og Daniel Harrington. *Sacra Pagina - The Gospel of Mark*. Collegeville, Minn: The liturgical press, 2002.

Dunn, James D. G. «Jesus and purity: An Ongoing Debate.» I *New Testament studies* 48, 449-467. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

France, R. T. *The Gospel of Mark - A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans Publishing Co., 2002.

Guelich, Robert. *Word Biblical Commentary, Mark 1-8,26*. Grand Rapids, Mich: Zondervan, 1989.

Harrington, Hannah. *Rabbinic Judaism and the Graeco-Roman world*. New York, N.Y.: Routledge, 2002.

Holmén, Tom. «Jesus' inverse strategy of ritual (im)purity and the ritual purity of early Christians.» I *Anthropology in the New Testament and its Ancient Context*, av Micheal Labahn og Outi Lehtipuu, 15-32. Leuven: Peeters, 2010.

Holmén, Tom, og Stanley Porter. «Jesus and the Purity Paradigm.» I *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, av Tom Holmén og Stanley Porter, 2709-2744. Leiden: Brill, 2011.

Jensen, Morten Hørning. «Arkeologien afslører forvandlingen af Israel på Jesu tid.» *TEL* 3, 2012: 6-10.

—. «Atonement Theology in the Gospel of Mark as Isaianic Proximity to the Divine.» *Upublicert*. Enda ikke publicert.

—. «Jesus + loven = MMMc.» *Dansk tidsskrift for teologi og kirke*, 2010: 16-36.

—. «Hvem har det levende vand?» *TEL*, 2002: 12-18.

—. «Purity and Politics in Herod Antipas's Galilee: The case for Religious Motivation.» *Journal for the Study of the Historical Jesus* 11, 2013: 3-34.

Justnes, Årstein. «Prester, renhet og hellighet.» *Dødehavsrullene*, 2009: 227-239.

Kazen, Thomas. *Jesus and purity Halakhah - Was Jesus indifferent to impurity?* Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2010.

- «Jesus and the Zavah.» I *Purity, Holiness, and Identity in Judaism and Christianity*, av Anders Runesson and Eileen Schuller Carl S. Ehrlich, 112-143. Tübingen: Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, 2013.
- «A perhaps less halakic Jesus and purity.» *Journal for the study of the historical Jesus*, 2016: 120-136.
- *Scripture, Interpretation, or Authority?* Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Klawans, Jonathan. «Moral and ritual purity.» I *The historical Jesus in context*, av Amy-Jill Levine og John Dominic Crossan Dale Allison, 266-284. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007.
- Minor, Mitzi. *The spirituality of Mark*. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 1996.
- Neusner, Jacob. «The idea of purity in ancient judaism.» *Journal of the American Academy of Religion*, 1 Mars 1975: 15-26.
- *Method and Meaning in Ancient Judaism*. Ann Arbor, Mich: Edwards Brothers, Inc., 1981.
- *The Mishnah - a new translation*. London: Yale University Press, 1988.
- Regev, Eyal. «Pure individualism: The idea of non-priestly purity in ancient Judaism.» *Journal for the study of judaism*, 2000: 176-202.
- Sanders, E. P. *Jewish law from Jesus to the Mishnah*. London: Trinity Press International, 1990.
- *Judaism - Practice and Belief*. London: SCM Press, 1992.
- Stein, Robert. *Mark*. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2008.
- Strauss, Mark. *Zondervan - Exegetical commentary on the New Testament*. Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2014.
- Svartvik, Jesper. *Mark and Mission*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2000.
- Wassén, Cecilia. «Jesus' work as a Healer in Light of Jewish Purity Laws.» I *Bridging between Sister Religions*, av Isaac Kalimi, 87-104. Boston: BRILL, 2016.
- «The Jewishness of Jesus and Ritual Purity.» *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 2016: 11-36.
- Wright, A.T. «Jewish identity, beliefs, and practices.» Av Joel B. Green, 310-323. Baker Academic, 2013.

Elektroniske kilder:

Forsidebildet er hentet fra <http://www.freebibleimages.org/photos/lumo-man-leprosy/>. Bildet er tilgjengelig for alle. Fotokreditt: www.LumoProject.com