

Indholdsfortegnelse

1. Indledning.....	1
1.1 Emne.....	1
1.2 Problemstilling.....	2
1.3 Opbygning.....	3
1.4 Problemformulering.....	3
1.5 Metode og afgræsning.....	3
2. Tolkning af 10,45	3
2.1 Dowd og Malbon.....	4
2.2 Winn.....	5
2.3 Collins.....	8
2.4 Watts.....	9
2.5 Delkonklusion.....	12
3. Tolkning af 14,24.....	12
3.1 Dowd og Malbon.....	13
3.2 Winn.....	13
3.3 Myers.....	14
3.4 Collins.....	14
3.5 Watts.....	15
3.6 Delkonklusion.....	17
4. Diskussion af kap 15.....	18
4.1 Spottetriumftøget og Jesu død.....	18
4.2 15,39	21
4.3 Tempel-linien og 15,38.....	22
4.4 GT-linien.....	24
4.5 Es 53 forbindelse?	26
4.6 Vurdering.....	26
5. Konklusion	27
6. Abstract.....	28
7. Litteraturliste.....	29
7.1 Fællespensum.....	29
7.2 Selvvalgt Pensum.....	31
7.3 Supplerende litteratur.....	32

1. Indledning

1.1 Emne

En ny forskningstendens har gjort at NT og i særdeleshed Markusevangeliet er blevet læst med Anti-Emperielle(AE) og Postkoloniale(PK) metoder. Denne metode har haft et særlig fokus på Markusevangeliets kontekst, nærmere betegnet det romerske imperium. Denne læsning argumenterer for, at man i Markusevangeliet finder en subtil kritik af romerriget, og selve formålet med evangeliet har været at kritisere kejserdømmet og præsentere Jesus som et modstykke til kejserkulten, der eksempelvis var omkring Augustus, Nero eller

Vespasian. Ord som *evangelium* eller *Guds søn* får derved en ny betydning, da det ikke bygger på gammel testamentelige(GT) tanker, men er ord, der er formet direkte mod kejseren. De gode nyheder kommer ikke fra kejseren, Guds søn men fra Jesus Kristus, Guds sande søn¹.

1.2 Problemstilling

Kap 15² med korsfæstelsen af Jesus er det absolutte klimaks i Markusevangeliet. Jesu død omtales allerede forud for kap 15, enten af Jesus selv eller andre, eller hentydes igennem symbolske handlinger eller lignelser³. Det er altså helt tydeligt, at Markus præsenterer Jesu død som en særdeles vigtig begivenhed i sit evangelium. Men hvordan skal denne død forstås?

Traditionelt set er Jesu død oftest blevet forstået som et sonemiddel, der skaffer menneskeheden soning for dets synd og dermed genopretter relationen til Gud. Helt afgørende for denne forståelse har været at koble Jesu virke og død til den esajanske tjener i Es 52-53 og til den GT-lig tempel- og offerkult. Denne tolkning er især blevet udfordret i løbet af de sidste 10-15 år, hvor AE- og PK- læsningerne har argumenteret for en anden forståelse af Jesu død, hvor Jesu død som sonemiddel enten udelukkes eller minimeres.

Jesus engaged his time and place and was not a “religious” messiah dying an atoning death to free his disciples from this doomed world in a soon-to-happen apocalyptic scenario. At the most, Jesus was a martyr who took on the full force of the imperial oppression and died a “political” death on the cross in order to disarm the Roman force from within: “The crucified Jesus ... became a martyr for the cause of his renewal of Israel under the direct rule of God”⁴

Jesu død forstås her langt mere vandret end i den traditionelle forståelse, og Jesus ses i højere grad som en profetisk GT-lig skikkelse, der startede en social

1 Evans 2006, 103

2 Hvis der ikke nævnes et skrift menes der Markusevangeliet

3 3,11; 8,31; 9,32; 10,33.45; 12,7-8; 14,1-2.3.24.27

4 Horsley 2012, 156

bevægelse mod det romerske imperium og som ønskede at forny Israel. Jesu død bliver dermed død politisk og ikke ”religiøs”. Soningstanken er en kirkelig redigering, som senere er blevet tilføjet og er altså ikke tilstede i dette første evangelium.

Denne opgave er skrevet på baggrund af AE og PK's udfordring til en forståelse af Jesu død som et sonoffer. Jeg vil i min opgave undersøge og vurdere AE og PK's tolkning(fremover Rom-linien som samlet betegnelse) af Jesu død i Markusevangeliet og argumentere for en soningstanke i samme evangelium ud fra GT(også forstået som GT-linien).

1.3 Opbygning

Fokus i denne opgave vil være at tolke Jesu død i kap 15 i Markusevangeliet. For at forstå Jesu død i kap 15 vil jeg undersøge og belyse de to tydningsord i 10,45(jf. 2.1-2.5) og 14,24(3.1-3.6) ud fra to læsemåder: Rom-linien og GT-linien. I kap 15(4.1-4.7) vil jeg særligt undersøge og diskutere disse linier, som kan siges at have hver deres klimaks i henholdsvis v. 38, hvor tempelforhængen flænges og v. 39, hvor den romerske centurionen bekender Jesus som Guds søn.

1.4 Problemformulering

Hvordan tolker Markusevangeliet Jesu død og korsfæstelse diskuteret i lyset af udvalgte anti-empiriske og postkoloniale læsninger med særligt henblik på de to tydningsord 10,45 og 14,24 og korsfæstelsesbegivenheden i kapitel 15?

1.5 Metode og afgrænsning

Jeg har valgt at benytte mig af en synkron læsning, hvilket betyder, at jeg behandler teksten som den foreligger. Markusevangeliets datering og autencitet vil derfor ikke blive behandlet eller anvendt i min argumentation. Grundet opgavens omfang vil fokus være på de to tydningsord samt kap 15. Derfor vil jeg i min argumentation for en soningstanke i Markusevangeliet ikke komme ind på den samtidige lovdiskussion, renhedsbølge eller 14,27.

2. Tolkning af 10,45

Jeg vil med Dowd, Malbon og Winn præsentere Rom-liniens tolkning af Jesu død

i 10,45 og derefter præsenterer en tolkning ud fra GT ved brug af Collins og Watts. Slutteligt vil jeg vurdere disse tolkninger i 2.5. Der vil i denne hoveddel være et særlig fokus på den mulige forbindelse til Es 52-53 og Jesu lederskab i lyset af romerske ideologi.

2.1 Dowd og Malbon

Sharyn Dowd og Elizabeth Malbon(samlet Malbon) finder ingen eksplicit forbindelse mellem Jesu død og tilgivelse af synder i Markusevangeliet. Jesu død skal derimod forstås således: *"...liberation from bondage to oppression for membership in the covenant community that constitutes a "a house of prayer for all nations"*⁵. Markusevangeliet bliver dermed et narrativ om frigørelse fra undertrykkelse og slaveri. Den konklusion når Malbon frem til ved blandt andet at "afkoble" forbindelsen mellem 10,45 og Es 52-53. Malbon afviser, at Jesu muligvis selv alluderer til den hebraiske version af Es 52-53, da det ikke ville have været tilgængeligt for Markusevangeliets tilhørere, der kun kendte til græsk. Malbon udelukker også muligheden for, at Markus selv fortolker den hebraiske tekst, da flere undersøgelser viser at Markus er afhængig af LXX. Dermed skulle tilhørerne og Markus selv se en forbindelse mellem 10,45 og den hebraiske version af Es 52-53. Dette synes at være usandsynligt.

Den eneste forbindelse Malbon ser mellem 10,45 og LXX Es 52-53 er ordene τὴν ψυχὴν αὐτοῦ og πολλῶν - at både den esajanske tjener og Jesus i Markusevangeliet begge mistede deres liv, og dette var til fordel for de mange⁶. I Esajasbogen er fordelen: Israels frigørelse fra fangenskab hos Guds fjender som et led i en midlertidig disciplin. I Markusevangeliet er der tale om en anderledes fordel.

λύτρον og dens ordgruppe relaterer alle til frigørelsen af fanger eller slaver og har en allusion tilbage til δοῦλος i v. 43-44. Også den græske og romerske forståelse af λύτρον handlede om frigørelse. Krigsfanger blev altid frigjort via løsepenge, der gives til fjenden. Samme funktion finder vi, når slaver blev løskøbt. Jesu død i Markusevangeliet forstås derfor ligeledes ind i denne kontekst. Her giver Jesus sit liv som λύτρον for de mange, som er i fangenskab

⁵ Malbon 2006, 271

⁶ Malbon 2006, 281-283

hos Guds fjender. Ud fra konteksten må *de mange* sigte til dem, som er under *de, der regnes for folkenes fyrster*⁷.

Guds fjender i Markusevangeliet kan opdeles i to kategorier: Mennesker og ånder. Flere af disse ånder har magt over forskellige individuelle ofre. Jesus uddriver således, enhver ånd han møder og har endda et opgør med åndernes herre, Beelzebul i kap 3. 10,45 kan i lyset af denne åndskamp forstås som en høj betalingspris for de mange, der skal befries fra de ondes kræfter. Gud blev altså menneske i Jesus og blev løsesum - eller udvekslingen for menneskeheden, deraf fordel for de mange. Denne løsesum skulle betales til Satan eller den personificerede død, men dette er kun en midlertidig sejr for de onde kræfter. Ved at opstå som Messias snyder Kristus Satan, da løsesummen ikke længere har en værdi⁸.

Man kan indvende mod Malbon, at den umiddelbare kontekst for 10,45 kun har noget med fyrster og herskere at gøre og ikke åndelige kræfter, da disse fyrster bruges som et negativt modbillede for tjenesten. Benævnelse af ånderne som Guds fjender eller modtageren af løsesummen er ikke tilstede i teksten. Dertil vil jeg senere sætte spørgsmålstegn ved, om det er en legitim ”afkobling” til Es 52-53 (jf. 2.4-5).

2.2 Winn

Et andet bud finder vi hos Adam Winn, der forstår 10,42-45 ind i en særlig romersk kontekst og ideologi, hvor 10,42-45 reflekterede, hvordan romerne vurderede deres egne magthavere⁹.

Winn præsenterer den romerske ideologi, der vurderede de romerske herskere. Rom ønskede ikke at have en enevældig romersk kejser. Ideen om en delt magt og en romersk republik var dybt integreret i den romerske ideologi - man ønskede ikke endnu en tyran. Det efterlod en stor udfordring for kejsere som Augustus. Han havde reelt set al magt, men herskede over et folk, som ikke ønskede en

⁷ 10,42

⁸ Malbon 2006, 284-285

⁹ Winn 2014, 325-330

enevældig hersker. Derfor blev *recusatio*¹⁰ et nøgleord og en strategi for Augustus. *Recusatio*, bedst forstået som tilbagetrækning eller ydmyghed, blev en målestok for kejserrollen, forstået som, hvor meget kejseren levede op til sin kejserrolle. Augustus mesterede dette til fulde: Han fik titler, men ikke for mange og afviste til tider nogle af dem. Han ville ikke tiltales *Herre* og byggede ikke templer til sig selv i modsætning til de østerlandske konger. Han gav magten tilbage til senatet og viste derved, at han gik ind for de romerske værdier. Han var en *benefactor*¹¹ og var ikke Roms herre, men dets tjener¹².

Markus præsenterer Jesus som Guds messias og udvalgte hersker over både Israel og alle nationer. Igennem de første 8 kapitler er Jesus blevet præsenteret som en magtfuld hersker i høj lighed med de store kejsere¹³. Hvilken slags hersker han er, og hvordan dette kobles med hans død, vil 10,42-45 belyse. Winn præsenterer en læsning både ud fra den romerske politik og dens ideologi, der har formet Markus' kristologi¹⁴.

42: Jesus bruger sandsynligvis de romerske autoriteter som et modbillede. De romerske læsere har forstået kritikken ud fra deres egen kontekst og derfor deres egne politiske idealer, dvs en afvisning af tyranner. Jesus præsenteres i kontrast til de romerske herskere, der brugte *recusatio* til at skjule deres tyranni. Winn påpeger dog, at læserne næppe kunne forbinde en velanset kejser som Augustus med en tyrant. Derfor ville de ikke se en kontrast mellem Jesus og alle herskerne, men mellem de gode og dårlige herskere. Jesus instruerer altså sine disciple til ikke at efterligne herskere som Caligula eller Nero¹⁵.

43-44: Disciplene skal i kontrast til herskerne være ydmyge tjenere. Ved at benytte sig af ordet *første*¹⁶ præsenterer Jesus en levemåde, der allerede resonnerer med de politiske idealer Markus' læsere havde.

10 Winn 2014, 330

11 Winn 2014, 338

12 Winn 2014, 330-339

13 Jesus uddriver dæmoner og mætter op til 5000. Der er flere paralleller til kejserlige gerninger. Vespasian helbredte og August bragte fred til havet, hvorimod Jesus både helbredte og stilnede bogstaveligt talt havet.

14 Winn 2014, 339-341

15 Winn 2014, 341

16 Winn 2014, 344

Den *første* må altså være πάντων δοῦλος. Sprogbrugen har en parallel til det romerske *princeps*¹⁷ (første borger eller den første blandt lige). De ideelle romerske herskere distancerede sig selv fra at være monarker og præsenterede sig selv som *første* romerske borger, dvs efter *princeps*.

Kombinationen med *første* og δοῦλος er dog for voldsom og uden for den politiske horisont. Δοῦλος ville aldrig kunne bruges om den romerske hersker. Ifølge Winn radikaliserer Jesus dermed tjenesten. Der hvor de romerske herskere er tjenere, kalder Jesus sine disciple til slaveri. Markus kontekstualiserer derved Jesus ind i den romerske politiske kontekst, men radikaliserer også dens idealer til det ekstreme¹⁸.

45: Disciplenes instruktion begrundes i Jesu egen optræden – han vil således give sit liv for mange. Dette udsagn har en lighed til Senecas *De beneciis*, hvor Seneca beskriver Augustus således:

*instead of sacrificing the state to themselves, they have sacrificed themselves to the state og preferred to be conquered than to conquer because in this way [they] could serve the interest of the state*¹⁹.

Både Seneca og Jesus præsenterer således et ideal, hvor herskeren tjener frem for at herske. Til forskel for Markus benytter Seneca sig af et billedesprog: Herskerne ofrer sig selv ved at ofre deres egen ære, magt og rigdom på bekostning af at fremme den romerske stat. Markus radikaliserer altså igen de romerske idealer ved at præsenterer en hersker, der ofrer sit eget liv for sit folks gode. Den magtfulde Kristus og Kristus på korset sammenfatter idealet om ofrende lederskab, som Markus' læsere har.

10,42-45 er ikke blot et kristologisk narrativ, men også en respons mod det romerske imperium og dets propaganda. Jesus imiterer i en eller anden grad de romerske herskere, dette er dog ikke ensbetydende med, at Markusevangeliet anderkender disse ledere. Men Markus har et positivt syn på den romersk-politiske ideologi og kontekstualiserer således Jesu liv og død ind i dette for de romerske tilhørere. Markus omstyrter således dette ideal fra en romersk propaganda til at beskrive Jesus, som overgår alle disse romerske herskere i at

17 Winn 2014, 344

18 Winn 2014, 344-345

19 Winn 2014, 345

holde idealerne²⁰.

Bemærkelsesværdigt er det, at Winn ikke forholder sig til Es 53 eller indholdet af λύτρον. Desuden må der sættes spørgsmåltegn ved, hvem Jesus sigter mod i v. 42? Er det kejseren? Hvis Jesus taler om kejseren i v. 42, virker Winns læsning ulogisk. Jesus bruger herskerne som et modbillede, men Winn forstår det positivt²¹.

2.3 Collins

Adela Collins artikel *Mark's Interpretation of the Death of Jesus* er et direkte modsvar til Malbon. Ifølge Collins er tekstens primære pointe ikke, at disciplene specielt bliver instrueret i at tjene de undertrykte, selvom dette er et aspekt, men pointen er i langt højere grad, at Jesus lærer ved at bruge et negativt eksempel. Det handler ikke om undertrykkelse, men derimod om, at Jesus konstituerer et alternativt fællesskab, som han selv former og organiserer. Her er lederskabet kendetegnet ved omsorg for hinanden.

Collins argumenter ligeledes imod Malbons forståelse af λύτρον og πολλῶν. I konteksten nævnes både bægeret og dåben, som ifølge Collins er en allusion til Jesu død. Tanken om at Jesus vil give sit liv som løsesum er derimod ny for både Markusevangeliet og Es 53. πολλῶν skal ikke forstås som Guds fanger, da denne tolkning ingen basis har i teksten²².

Collins genkender Malbons forståelse af λύτρον som compensation eller frigivelse af slaver og fanger. Men der er andre mere komplicerede betydninger i LXX, der har en tættere tilknytning til 10,45. Eksempelvis i Ex 21,29-30: Hvis en okse dræber et menneske, skal oxen og ejeren slås ihjel. Dette kan undgås, hvis den døde familie accepterer en løsesum for ejerens liv. Her forstås løsesum som substitution, hvor den erstatter et liv. Ud fra dette kan Jesu død tolkes, som at han dør på baggrund af de mange som er skyldige.

λύτρον bruges ligeledes i Ex 30,11-12 ved mønstringen af israelitterne til den militære tjeneste. Her betalte man en afgift. Formålet med afgiften var at bringe soning for ens liv, da mønstringen kunne forarge Gud, men offergaven vandt Guds behag og formidlede/forsonede dermed Gud. Collins foreslår derfor,

20 Winn 2014, 347-349

21 Hørning L5, 3

22 Collins 2009, 545-546

at løsesum er synonymt med eller tæt relateret til forsoning²³ eller soning²⁴. Ordet synd indgår ikke i 10,45, men soningstanken er stadig indikeret.

Tanken om soning af synd via en løsesum og forsoning med andre mennesker og Gud har også støtte i arkæologien i fx *confessinal inscriptions*. Her er Gud direkte objekt til λύτρον og indikerer således, at verbet er synonymt med forsoning. Ordet synd indgår heller ikke, men tanken om synd er dog stærkt tilstede. Selvom *confessinal inscriptions* er senere end Markusevangeliet, er dens rituelle tanke betydeligt ældre, og meget peger på at λύτρον i Mark 10,45 er synonymt med soningstermerne forsoning og soning. Jesu død forstås altså her som en metaforisk rituel soningshandling for de manges overtrædelser²⁵.

2.4 Watts

Ricki Watts argumenter imod en afvisning af en allusion til Es 53 i 10,45 på baggrund af en manglende lingvistisk parallel. Watts fremhæver, at flere forskere ser en allusion til Es 49,34 i 3,27 på trods af en manglende verbal forbindelse. Dertil er det også vigtigt at have de semantiske ændringer for øje. Eksempelvis bliver γιγας (LXX) med tiden erstattet af ισχυρος (som bruges af Markus). Denne pointe er vigtig at have i mente når Es 53 og 10,45 diskuteres.

Watts fremhæver også, at Jesus i Markusevangeliet omtaler sine frelsende handlinger gådefuldt, både i 3,27 og 14,24. Her taler flere for GT-allusioner på trods af en manglende lingvistisk forbindelse. Derfor må 10,45 også behandles på samme måde. Desuden er Markusevangeliets brug af GT ofte blandet eller syntetiske, som fx 1,2-3. Igen burde det ikke overraske, hvis samme metode benyttes i 10,45. Markus benytter sig altså ikke af isolerede ord i sine allusioner, men sætninger, der skal forstås i en bestemt kontekst. At isolere enkelte udsagn vil være at ignorere den store teologiske horisont og den hermeneutiske nøgle for Markusevangeliet. Esajasbogen og i særdeleshed den esajanske plan med et ny exodus(NE) er tolkningsnøglen for læsningen af Markusevangeliet og dets opbygning. Dette er allerede tydelig i 1,2-3, som udlægger forfatterens program for sin fortælling²⁶.

23 Egentlig propitiation, men det er svært at gengive det præcist på dansk

24 Egentlig expiation, men det er svært at gengive det præcist på dansk

25 Collins 2009, 546-549

26 Watts 1998, 127-129

Watts argumenter for, at Markus' *vej*-sektion er formet efter den esajanske vej til Jerusalem. Jahve lover at lede det blinde Israel ad en vej, det ikke kender, her indikeres det, at Israels frigørelse ikke vil blive efter dets forventninger. Ligeledes i Markusevangeliet ledes disciplene ad veje, de ikke forstår, eksempelvis ved deres uforstand efter hver forudsigelse. Disciplene misforstår også, ligesom Israel, den gådefulde messias død, som ironisk nok bliver NE vejen, hvor Jahve vil genoprette Israel og give et eskatologiske håb. Alt dette tyder på, at Markus ønsker at bruge den esajanske ny exodus (ENE) som den primære referenceramme²⁷.

Watts afviser at forstå Jesu lidelse ud fra en makkabæisk matyrologi og en ensidig brug af Dan 7 som den eneste baggrund for 9,12²⁸. Jesus giver her selv en forståelse af sin død og kombinerer titlen menneskesøn²⁹ med et andet GT motiv: Den esajanske lidende tjener. Es 53 passer til som baggrund for 9,12, da det er centralt for ENE temaet og stemmer overens med den overordnede agenda i Markusevangeliet. Es 53 har desuden tre relevante former af $\pi\tau\tau$, hvis græske oversættelse er $\epsilon\chi\sigma\upsilon\delta\epsilon\nu\acute{\epsilon}\omega$, som anvendes i 9,12. Es 53 er altså baggrund for 9,12, derfor er det også forventeligt, at de andre lidelseudsagn må benytte sig af samme kilde³⁰.

10,45 er således klimaks på de tre lidelsesforudsigelser og på Markus' *vej*, og de forudgående argumenter peger på, at Es 53 er baggrunden for disse udsagn. Derfor skal 10,45 ligeledes tolkes i lyset af den esajanske lidende tjener. Det indvendes mod Es 53 allusionen at $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\epsilon}\omega$ ikke har en lingvistisk parallel og er i Es 53 rettet mod Gud, hvorimod den i 10,45a er rettet mod mennesker. $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\epsilon}\omega$ optræder sjældent LXX, og Watts foreslår et sematisk skifte, hvor $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\epsilon}\omega$ har tilegnet sig funktioner fra $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$. Dertil er det en fejlslutning at sige, at den esajanske tjeners tjeneste kun er rettet mod Gud. Tjeneren i Es 53 tjener også de mange³¹. Jesu død i Markusevangeliet viser også lydighed mod

27 Watts 1998, 128-131

28 Hverken $\epsilon\chi\sigma\upsilon\delta\epsilon\nu\acute{\epsilon}\omega$ eller dets synonymer bruges om menneskesønnen i LXX. Flere salmer gør brug af $\epsilon\chi\sigma\upsilon\delta\epsilon\nu\acute{\epsilon}\omega$ men har ikke et futuristisk ENE tema og afvises dermed som primær baggrund for 9,12.

29 Dan 7

30 Watts 1998, 131-134

31 jf. Es 53,11

Gud³². Den esajanske tjener er Guds tjener, og tjener ikke blot Israel, som han vil genoprette, men også nationer, som han vil være et lys og en pagt for. De to typer af tjeneste er blot facetter af det samme kald: At være Jahves tjener vil sige at være tjener for de mange, og derfor kan διακονέω alludere til Es 53³³.

Es 53 er den tætteste GT parallel til 10,45. τὴν ψυχὴν αὐτοῦ passer ind i ENE-temaet og Es 53,10, selvom det ikke er et direkte citat men en del af Jesu allusionspræget sprog.

Watts afviser, at λύτρον går tilbage til Moses' død, som i den rabbiniske tradition tolkes som soning for guldkalven. I 9,12 forstår Jesus ikke sin død således, og Moses bytter ligeledes ikke sit liv for Israel, men identificerer sig snarere med Israel. Moses' historie har muligvis inspireret Esajabogens forfatter, som også kæmpede med et afgudsdyrkende Israel, der var på randen til et NE. Ud fra Es 53 og 10,45 identificerer Jahves repræsentant sig ikke blot med Israel, men dør også for det.

Jahve vil befri Israel ved at tjeneren bliver en זכר(skyldoffer). Derved oprettes der to genoprettende koncepter: Frelse og compensation. Disse to tanker er integreret i den esajanske formulering af NE og er derfor også baggrunden for 10,45. I Es 53 forklares det hvordan Jahve vil frelse Israel, og 10,45 forklarer formålet med Jesu død som et λύτρον. Watts ser nærmest 10,45 som opsummering af Es 53, men nu beskrevet fra tjenerens synsvinkel. Israel, dvs Jesus, der dør som compensation for de manges synder, er midlet hvormed Jahve vil frelse.

GT er således baggrunden for 10,45, det er det eneste sted, hvor man finder tanken om en tjenende figur i en eskatologisk kontekst, der giver sit liv for mange. ENE-temaet i Markusevangeliet gør således Es 53 baggrunden tydelig for 9,12 og 10,45. Derved bliver πολλῶν også tydeligere, da dette også bliver en allusion til Es 53. 10,45 beskriver Jesus som går i nationernes sted og som Guds løsesum for Israel, mens Es 53 πολλῶν viser, at ENE's frelse nu inkluderer alle nationer³⁴.

32 jf. 14,36

33 Watts 1998, 137-147

34 Watts 1998, 137-147

2.5 Delkonklusion

Winn tolker Jesus og 10,45 ud fra en romersk kontekst og ideologi, hvor Jesus er den ultimative *benefactor*, der giver sit liv for mange. Det må dog indvendes, at Winn i et eller andet omfang misser, at Jesus kun bruger herskerne som modbillede i v. 42 og derfor ignorerer tekstens indre logik. Dertil forholder han sig hverken til Es 53 eller λύτρον.

Skal Jesu død tolkes som et sonemiddel er forbindelsen til Es 53 helt afgørende, hvilket Watts grundigt argumenterer for. Malbons afvisning af en forbindelse mellem Es 53 og 10,45 på baggrund af manglende paralleller er således besværlig, da Watts påviser, at Markus ikke benytter sig af 1:1 brug af GT, men snarere har en synkretisk brug og bruger hele sætninger i sine allusioner. Desuden har Markus konstrueret sin fortælling ud fra Esajasbogen med et særligt fokus på ENE. Derved bliver allusionen til Es 53 tydelig, da dette er det eneste sted i GT, hvor vi finder en tjener, der dør for de mange i lyset af ENE. Jesu død er til fordel for de mange, det er en løsesum. Malbon foreslår, at λύτρον omhandler frigørelse af fanger(Guds folk) fra Guds fjender, hvor Jesu død bliver midlet for dette. Collins redegør dog for, at λύτρον skal forstås som et sonemiddel, en tolkning der får støtte, hvis man inddrager Watts ENE program og Es 53. Malbon og Winns tolkning skal dog umiddelbart ikke udelukkes, da der er en gennemgående åndskamp i Markusevangeliet og en mulig baggrund for 10,45. Winn gør os ydere mere opmærksom på den romerske kontekst, hvor Jesus ved sit lederskab og død præsenteres i modsætning til kejserne. Dette er to vigtige aspekter i forståelsen af Jesu død, men afgørende må allusionen til Es 53 være. Her er det svært ikke at se Jesu død først og fremmest som et sonemiddel.

3. Tolkning af 14,24

I denne hoveddel har jeg anvendt Malbon, Winn samt Myers til at belyse Romliniens forståelse af 14,24. Til GT-linien har jeg igen anvendt Collins og Watts. Afgørende for denne diskussion er, hvad Jesu sigter til med omtalen af *pagt* og sin *blodsudgydelse*. Har det en forbindelse til Es 53 og GTs offerkult? Og hvad er indholdet af denne pagt?

3.1 Dowd og Malbon

Malbon ser en reference til Ex 24,8 i 14,24. Ex 24,8 er ifølge Malbon det eneste sted hvor blod og pagt er sammenkoblet i GT. Kun tilhørere med kendskab til LXX ville forstå pagten som en relation til Gud og forstå, at deres frigørelse var på baggrund af et pagtsfællesskab med Gud og ikke på grund tilgivelse af deres synder. Deres synder var blevet tilgivet flere gange, ligesom Israel havde fået tilgivet deres synder flere gange, men dette skete ikke via *pagtens blod*.

Malbon mener, at Matthæus' tolkning af Markusevangeliet har præget en bestemt læsning. Eksempelvis tilføjes *til synderes forladelse* i Matt 26,28, og dette gør det unødigt at reflektere yderligere over 14,24's forbindelse mellem pagt og blod. Malbon påpeger, at Matthæus ikke redigerede 10,45, hvilket betyder at λύτρον intet har med tilgivelse af synd at gøre.

Malbon udelukker ikke, at tilgivelse af synd og Es 52-53 har været en særlig tolkning for Jesu død, men denne tolkning har ikke været mulig for Markusevangeliets tilhørere. Jesu død skal derimod forstås som frigørelse fra dæmoniske kræfter og menneskelige tyraner, hvor tilgivelse af synder er en del af de gode nyheder, men ikke nødvendigvis relateres til Jesu død. Pagten i 14,24 er således en fornyelse af Guds pagt for Guds folk, som har brug for frigørelse. De er de *mange*, der også omtales i 10,45³⁵.

Man kunne sætte spørgsmålstegn ved, om Malbon bringer et reelt argument for afvisningen af soningstanken i 14,24. Argumentationen for Matthæus' påvirkning afviser ikke 14,24 i Markusevangeliet som soning. Dertil er der en stor vægtlægning på evangeliets tilhørere, og spørgsmålet er, om Malbon muligvis læser ind i teksten frem for ud af teksten. Der er desuden ikke en detail-eksegetisk gennemgang tilstede, som gør Malbons konklusion særdeles svag og mangelfuld.

3.2 Winn

Winn ser en soningstanke i 14,24 på trods af hans store vægtlægning på Rom som hermeneutisk nøgle. Jesu død er en handling der skaffer soning og tilgivelse for menneskets synder. Markus præsenterer altså Jesus som en spirituel *benefactor*; en der vil ofre sit eget liv, så hans egne kan modtage soning for deres synder. Som

35 Malbon 2006, 292-294

en spirituel *benefactor* er Jesus Vespasian overlegen. Vespasian kan give fysiske velsignelser, mens Jesus kan give spirituelle. Markus påmindrer derved også menigheden om, hvad de kan miste – nemlig, soning af synderne³⁶.

3.3 Myers

Ched Meyers ser påskemåltidet som et solidaritetsmåltid. Disciplene tager del i måltidet, ligesom de i deres eget liv må tage del i Jesu lidelse og død. Bægeret er således et vidne på den lidelse, der vil komme, når man overlades til magten. Bægeret er også centeret for fællesskabets nye liv. Meyers ser dog også allusionerne til Es 53,12 og Ex 24,8 og ser derfor også Jesus som det eskatologiske påskelam, hvis død stadfæster den nye pagt.

Påskemåltidet er ikke en politisk afvigelse ifølge Myers, men en kritik af jødedommen og dens symbolik. Jesus deltager ikke i tempelcenterets påskefest, men udvikler en diskurs eller myte om et menneske, der giver sit liv for andre. Således er det endnu en kritk af det jødiske renselsesystem. Yderligere foreslår Meyers, at Jesus faster, da Markus ikke nævner bespiselse af lammet som en forbøn for dem, som er på den forkerte vej, dvs. jøderne³⁷.

3.4 Collins

Collins argumenterer imod udelukkelsen af syndstilgivelsen i 14,24. Ifølge Collins refererer 14,24 til den fordel, som de mange skal modtage ved at blive medlemmer af Guds fornyede pagt. Collins genkender forskellen til Ex 24,6, hvor blodet stænkes *mod* alteret, hvorimod 14,24 taler om at blodet skal *udgydes* for mange. Frasen i Markusevangeliet har dog en langt større lighed til Lev 4³⁸ i forbindelse med soning af synd. I Lev 4 nævnes det, at præsten skal skaffe soning og deres synder skal tilgives – dette gælder både for menigheden og fyrsten. Her etableres således en forbindelse mellem at *udgyde blod* og *sone på vegne af* en person eller gruppe. Leviticus benytter *περί*, hvorimod Markus benytter *ὑπὲρ*, men der er den samme underliggende tanke i begge tekster.

Begge metaforer kombineres i 14,24 ifølge Collins. *The death of Jesus is interpreted, on the one hand, as a sacrifice that renews the covenant established*

36 Winn, 189-190

37 Myers 1990, 361-363

38 Lev 4,7.18.25b

*on Mount Sinai. On the other, it is a sin offering, a metaphorical sacrifice that expiates the sin of many*³⁹. Ifølge Collins forstod Matthæus Markus sådan og tilføjede *til syndernes forladelse*⁴⁰.

3.5 Watts

Watts har allerede argumenteret for, at Jesus i 10,45 forstår sin egen død ud fra den gådefulde esajanske tjener i Es 52-53. Spørgsmålet er nu om dette også er gældende for 14,24.

Fra 14,1 er temaerne klargjort. Påsken nævnes som ramme for resten af Markusevangeliet og genkalder derved Israels grundlæggende dannelse og dets befrielse. Det nævnes, at de jødiske ledere ønsker Jesus død, og dermed fortsætter lignelsen om de onde vinbønder. Jahve vil dog bruge denne plan til at dømme dem og samtidig fuldføre sin ENE plan. 14,24-udsagnet i forbindelse med påskemåletidet gør ifølge Watts Exodus–Ny Exodus paradigmet helt tydeligt⁴¹.

Udsagnet deles typisk op i τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης og τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν. Der er konsensus om, at den første del alluderer til Ex 24,8. Watts påpeger igen på kombinationen af forskellige motiver. Sinajbegivenhederne⁴² genkaldes i påskemåletides kontekst, hvilket selv genkalder Israels udfrielse fra slaveri. Ex 24,8 beskriver blodsritualet ved Sinaj, hvor Moses efter at have opstillet tolv sten, der repræsenterer Israel, tager blodet fra ofrene og stænker det mod alteret og på folket. Dette følges af et måltid på Guds bjerg og dermed markeres begyndelsen på Jahves pagt med Israel.

Markusevangeliet følger muligvis denne linie. Det første Exodus medfører er en rejse, som efterfølges med en blodspagt og et måltid ved Guds bjerg. På samme måde afsluttes Markusevangeliets rejse med omtalen af blodspagten og et måltid i Jerusalem, dvs Zion. I begge fortællinger er Israel repræsenteret ved tallet tolv.

Jesu døds allusion til Exodus er ikke kun begyndelsen på en ny pagt, men også begyndelsen på en ny identitet. Blodsritualet i Ex 24 etablerede en ny religiøs og social identitet for det befriede folk, der nu blev et præsteskab og

39 Collins 2009, 550

40 Collins 2009, 549-550

41 Watts 1997, 351-352

42 Ex 24,3-8

helligt folk. På samme måde viser Jesu udvælgelse af de tolv samt hans svar til sin familie⁴³, at der er tale om en redefinition af Israel. Nationaliteten er ikke længere afgørende, men det er responsen på Jesu kald. Tempelsudsagnet fra kap 11 viser ligeledes, at hedningerne også inkluderes i Guds folk. I dette lys kan 14,24 appel til Ex 24 forstås som en re-konstituering af Israel. Forbindelsen til ENE kan ses i den generelle brug af Exodus, og at ENE forudså en radikal redefinition af Israel, som ikke blot forudså en tvedeling i folket selv, men også den hidtil usete inkludering af hedningerne. Fredspagten er også en del af denne re-konstituering og skal vare til evig tid⁴⁴.

Hvor Ex 24 er i fortiden, kigger Es 53 frem, her forbindes tjenerens død til Israels udfrielse(Exodus), pagten og den fremtidige re-konstituering af Guds folk, mens Es 53 i særdeleshed er relateret til ENE's bevægelse fra Israels udfrielse⁴⁵ til et genoprettet Jerusalem⁴⁶.

Hvis Jesus i Markusevangeliet fortolkes i ENEs kontekst, må den naturlige forløber til pagt-begyndelsen være den esajanske tjener. Den esajanske tjener er således den eneste figurant, der kombinerer NE med pagt og det at dø for andre. Jesu sprogbrug om pagtbegyndelsen i forbindelse med sin forudkommende død styrker kun forbindelsen til tjenerens død i Es 53. I lyset af dette bliver Jesu død et instrumentet for en ny pagt og et nyt sandt Israel med hans deklARATION ved påskemåletidet⁴⁷.

τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν beskriver hvordan og for hvem pagtens stiftes, og er en allusion til Es 53. Flere nævner at *udgyde blod* blot betyder blodsudgydelse, samt at πολλῶν blot er en handling, der stadfæster Guds folk, og der er derved en minimal forbindelse til Es 53. Watts argumenter for forbindelsen til Es 53 ud fra, at det er svært at tale om en substantiel forskel mellem *blodsudgydelse* og truslen mod en uskyldig tjeners død. Desuden er הָקֵץ en mystisk metafor, hvor oversættelsen *udgyde* synes at være legitim, eller i det

43 3,20-30

44 Watts 1997, 352-355

45 Es 52

46 Es 54

47 Watts 1997, 352-356

mindste er svær at adskille fra Es 53. Angående πολλῶν henviser Watts til brugen af 9,12, hvor Jesus forstår sin egen død i lyset af GT og her spørger Watts: Hvem dør ellers i en ENE-horisont til fordel for *de mange* og stadsfæster Guds folk – hvis ikke tjeneren?

τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν har ligeledes kultiske overtoner og fungerer muligvis som en metonymi for helligelse og soning. Selve påskemålet og dets kontekst, samt pagtssproget (omtalen af *pagt* og *blod*) synes her klart at indikere tanken om ofring. Igen er den esajanske tjener den eneste figurant, som er relateret til ENE og dens kultiske sprogbrug⁴⁸. Her omtales tjeneren som et skyldoffer, altså ham, der skal sone synden.

Referencen til Jesu døden i 14,24 kan tyde på, at Jesus ser sig selv som påskelammet og som den, der påbegynder Israels udfrielse. I lyset af Ex 24 ser Jesus sin død analogt med ofringen ved Sinaj, som både konstituerer og helliggør Israel i dets nye identitet. Ud fra Moses' offer i Ex 32,30 og med allusionen til Es 53 i mente kan Jesus ses som skyldofferet, der tager sig af Israels skyld og på en eller anden måde er relateret til fremkaldelsen af ENE⁴⁹.

3.6 Delkonklusion

Der er ingen decideret behandling af 14,24 i langt størstedelen af de AE eller PK teksterne. Malbon behandler det kort, men uden en rigtig argumentation. Jeg har måtte lede forgæves efter en grunding AE eller PC behandling af 14,24. Dette centrale tydningsord for Jesus død nævnes kun kort de fleste steder som hos Leander, Samuel og Winn og ignoreres nærmest af Horsley. Dertil skal det bemærkes at Winn anerkender en soningstanke i 14,24. AE og PK må siges generelt at stå meget svagt på dette punkt, da disse hverken forholder sig eller behandler Jesu død ud fra 14,24. Collins argumenterer ud fra Lev 4, at der er en forbindelse mellem det at *udgyde blod* og *sone på vegne af nogen*. Selvom der benyttes to forskellige præpositioner er den underliggende soningstanke dog stadig til stede.

Watts etablerer en tydelig forbindelse til Es 53, hvor den esajanske tjener forbindes med NE, pagten og den fremtidige re-konstituering af Guds folk. Ud fra

⁴⁸ Es 53,10

⁴⁹ Watts 1997, 356-362.

dette må den esajanske tjener være forløberen for Jesus og hans udsagn i 14,24. Jesu død er dermed det instrument, hvormed en ny pagt og et nyt Israel oprettes. Det tyder endvidere på, at Jesus ser sig selv som påskelammet/skyldofferet, der tager sig af Israels skyld og udfrier det.

4. Diskussion af kap 15

Kap 15 er højdepunktet for Markusevangeliet - her korsfæstes Jesus. Men hvorledes skal den død tolkes i kap 15? I det forgående har jeg gennemgået og argumenteret for de forskellige dispositioner for 10,45 og 14,24, og de vil belyse min analyse af kap 15 i 4.5 og min samlede konklusion. I kap 15 er både Rom- og GT-linien tilstede: Rom-linien er repræsenteret gennem korsbæring, Pilatus og Centurionen. GT-linien er repræsenteret ved templet/tempelanklagen, korsordene og templetforhænget, der flænges. Spørgsmålet er hvordan disse linier tolker Jesu død. Og hvilken linie står stærkest? Jeg vil her gennemgå og diskutere spottetriumftøget, 15,39; 15,38, tempel-linien, GT-linien og den mulige Es 53-forbindelse og give en samlet vurdering af Rom- og GT-linien.

4.1 Spottetriumftøget og Jesu død

Forståelsen af korsfæstelsen er omdiskuteret i forskningen. Gengiver Markus blot begivenheden eller omstyrer han bevidst korsfæstelsen til at nå en bestemt teologisk eller politisk pointe? Her fremsættes nu en kort præsentation af de forskellige positioner og en vurdering af disse.

I artikel *The Crucifixion Narrative and the Roman Triumphal* argumenterer Schmidt for en forståelse af korsfæstelsen som et romersk triumftog med omvendt fortegn. Det romerske triumftog var i første omgang med i fejringen af guderne⁵⁰ og blev stedet, hvor de sejrende generaler blev hyldet frem for kongen. Soldaterne hylde generalen som imperator, han blev iklædt i triumftøj og bar en laurelkrone. Han var iklædt med elementer fra jupitertemplet og blev hyldet af skaren som råbte *triumpe*. Ifølge Schmidt har der også eksisteret et anti-triumftog, som muligvis har spillet ind i Markus' gengivelse af kap 15. Ifølge Schmidt er Markus' detaljer ikke tilfældige, men en del af et større billede, hvor korset bliver et plus

50 I første omgang Dionysos, senere Zeus og til sidst Jupiter i Rom

og ydmygelsen af Jesus bliver en ophøjelse. Der er ifølge Schmidt en nærmest 1:1 parallel til det romerske triumftog, hvorfra Markus har konstrueret sit anti-triumftog. Schmidt ser blandt andet disse paralleller ved: 1. Jesu vandring frem mod Golgata(*hoved-skal*) svarende til triumftogets vandring frem mod Jupitortemplet og Capitolina(*hoved-sted*). 2. Mobbescenen og det sarkastiske *hil dig* modsvarende hyldesten af kejseren/generallen. 3. De to oprørere, der korsfæstes med Jesus er en parallel til kongens ærespladser, der var flankeret af generaler. 4. Triumftogets højdepunkt var når kejseren blev erklæret for Guds sande søn. Dette er der også en parallel til i 15,39. Alle disse detaljer og flere til har ifølge Schmidt bevidst formet Markus' præsentation af korsfæstelsen, der nu indirekte skildres som en kraft, og hvor Jesus skildres som den sande konge igennem korsfæstelsen og Guds søn i 15,39. Der er altså her en helt tydelig konfrontation mellem Jesus og Rom ifølge Schmidt. Markus portrætterer Jesus parabolsk som den sande åbenbarede triumfator i direkte respons mod kejserkulten – i særdeleshed mod Gaius og Nero, der misbrugte kejserkulten til at blive guddommelige⁵¹.

Collins afviser en stor del af Schmidts' 1:1 læsning og kalder den *far-fetched*⁵² på baggrund af manglende kilder og mulige mistolkninger, men anderkender at korsfæstelsen bliver ironisk, hvis Jesus bar tornekronen fra mobbescenen til Golgata⁵³.

Joel Marcus deler i nogen grad Schmidts forståelse af anti-triumftoget i sin artikel *Crucifixion as Parodic Exaltation*. Han er dog ikke særlig opmærksom på detaljerne, men forholder sig til den romerske filosofi i straffesystemet og en mimetisk læsning af kap 15, nemlig det at ydmyge, udstille og håne den der straffes ved at give ham den hyldest han ønsker, blot med omvendt fortegn. Marcus finder således en ironi i, at Jesu korsfæstelse bliver hans ophøjelse. Eksempelvis eksploderer kongeterminologien i kap 15⁵⁴, hvor Jesus indirekte kaldes konge. Korsbegivenheden bliver ifølge Marcus en begivenhed, der åbenbarer den egentlige værdighed for Jesus og ikke soningsbegivenheden⁵⁵.

Allan Georgia fremhæver i sin artikel *Translating the Triumph: Reading Mark's Crucifixion Narrative against a Roman Ritual Power*, at Markusevangeliet

51 Schmidt 1995, 1-18

52 Collins 2007, 725

53 Collins 2007, 725-741

54 15,2.12.18.32

55 Marcus 2006, 73-87

er den ældste historie, hvor helten bliver korsfæstet. Markus udstiller en samlet historie, der har afsæt i et allerede tilgængeligt kulturelt, religiøst og rituelt kildemateriale. Markus låner fra den bagvedliggende logik i det romerske triumftog og tolker det på egen hånd. Med andre ord: Markus er en gør-det-selv-mand. For Georgia er det tydeligt, at det romerske triumftog har spillet ind. Georgia ser ikke en 1:1 parallel, men mener dog, at triumftoget har været vigtigt, og at Markus bruger det til at give korset mening. Korset åbenbarede således Jesu messianitet, kongeværdighed og hans selvophøjelse⁵⁶:

Up to this point, Mark had narratively characterized Jesus as a counter-emperor, a 'son of God' whose rise to power in the cosmos had mimicked imperial power on a kind of parallel cursus and triumphus. Now the course ends with a mockery and subversion of the triumph. But with the Roman centurion's cry, the parallel tracks of analogy and reality converge and intersect, like a cross: the acclamation of the army was in reality a necessary element of imperial power, and the death of an emperor was in fact the time when his exalted status was finally evaluated⁵⁷

Pointe med centurions udråb er vigtig, da det netop er hæren, der skulle hylde kejseren for at lade ham blive kejser. I 15,39 er den hyldest rettet mod Jesus, hvor han udstilles, men med modsat fortegn. Her proklameres sandheden, at Jesus er Guds søn som det absolutte klimaks⁵⁸.

Ud fra de behandlede artikler er det svært at komme uden om, at kap 15 i en eller anden grad indeholder et element af *spotte* og *anti-Rom*. Om der er tale om en 1:1 parallel kan diskuteres, men anti-triumftogets bagvedliggende logik synes at have præget Markus' fortælling. Kap 15 er i særdeleshed politisk og orienteret mod Rom. Jesus dør i romernes hænder og stilles politisk til skue i Jerusalem, og Markus følger denne linie ved at kalde Jesus for konge⁵⁹. Spørgsmålet er, om Schmidt, Marcus og Georgias inddragelse af spottetriumftoget bliver for ensidigt. Ifølge deres tolkning fungerer spottetriumftoget som den eneste hermeneutiske nøgle for kap 15. Kun i lyset af spottetriumftoget giver korsbegivenheden og Jesu

⁵⁶ Georgia 2013, 17-35

⁵⁷ Georgia 2013, 32

⁵⁸ Georgia 2013, 17-35

⁵⁹ 15,2.12.18.32

død mening, da Markus netop bruger spottetriumftoget til at kalde Jesus konge og betegne ham som den sande hersker. Dermed forsvinder elementet med soning, som jeg dog vil argumentere for senere.

4.2 15,39

Markus afslutter med 15,39 sit Guds søn-narrativ, der har været en rød tråd igennem hele evangeliet⁶⁰. 15,39 er det absolutte klimaks for Rom-linien, hvor Jesus og ikke kejseren udråbes som Guds søn gennem en romersk borger. Hvis 15,39 er den eneste hermeneutiske nøgle for korsbegivenhed og Markusevangeliet, bliver Jesu død i høj grad politisk og må være et direkte opgør med kejserkulten. Der er en større debat om hvorvidt 15,39 skal forstås som *Guds søn* eller *en guds søn*. Denne debat vil jeg pga. opgavens omfang ikke komme ind på⁶¹.

Hans Leander ser også en linie tilbage til 1,1 i 15,39. Som nævnt har Markus formet dette narrativ i modstand mod romerne. 15,39 er således klimaks, da vi for første gang i Markusevangeliet ser et menneske, der identificerer Jesus som Guds søn. Leander ser en vis ambivalens heri, da centurionen ikke selv har forstået omfanget af sin bekendelse. Evangeliet har således ikke lagt op til en bekendelse fra en romer, deraf ambivalensen, men for Markus' læsere har budskabet været tydeligt. Jesus er Guds søn – kejseren er det ikke. Udsagnet har således kejserkulten for øje og har en parallel til Augustus, der også blev kaldt for *divi filius*. Der er desuden også dele af Jesu død, der genkalder Roms stifter, Romulus, hvis liv og død også blev guddommeliggjort⁶².

Winn forstår også, at Markus skriver sit evangelium i direkte respons til den propaganda, der var omkring Vespasian. Eksempelvis bliver Vespasian set som opfyldelsen af de jødiske skrifter, og det satte spørgsmålstejn ved, om Jesus var en legitim messias. 15,39 er således en proklamation gennem den romerske borger, at Jesus er Guds sande messias og søn og verdens hersker.

Bolt forstår også 15,39 polemisk, men tilføjer, at *Guds søn*-terminologien alluderer til Ps 2,7 og Jesu dåb i 1,11. Netop i dåben stadsfæstes Jesus som Kristus/messias. Fra dåben skildres Jesus som guddommelig, og hans titel som

60 1,1.10; 3,11; 5,7

61 For mere information, se Collins 2007, 766

62 Leander, 297

Guds søn har en funktionel betydning⁶³: han gør, hvad kun Gud kan gøre. Men titlen har også en relationel betydning og er en samlet betegnelse for den varme relationen mellem sønnen og faderen. Dette står helt klart i Getsemane, hvor Gud tiltales *Abba*⁶⁴. Her er deres indbyrdes relation tydelig. Gud er virkelig faderen, og ved sin lydighed i korsbegivenhed er Jesus virkelig sønnen. Den gennemgående interaktion mellem Jesus og faderen i Markusevangeliet⁶⁵ beskriver således en funktionel og relationel betydning af Guds søn, som ikke er polemik mod kejserkulten⁶⁶.

Ligesom spottetriumftøget er det svært at komme uden om den politiske horisont, når man diskuterer brugen af *Guds søn*. Selvom det har en GT-allusion og beskriver en del af relationen mellem Gud og Jesus, må der være tale om en polemik mod kejserkulten, når man inddrager Markusevangeliet kontekst. Kap 15 ramme er i høj grad politisk, og Jesu død indenfor denne ramme, og uanset hvad centurionen har ment, bruges det af Markus til at betegne Jesus og ikke kejseren som denne verdens hersker.

4.3 Tempel-linien og 15,38

Fra kap 11 formes der en linie med templet frem til kap 15, der har sit klimaks i 15,38. Templet nævnes flere gange⁶⁷ og synes at have en vigtig betydning for Markus. Med omtalen af templet er der også en større diskussion om, hvorvidt templet renses eller omstødes.

Collins taler for en renselse af templet, og afviser en anti-temple linie fra 11,1, da forudsigelsen at templets ødelæggelse og tempelanklagerne ikke er det samme som en afvisning af templet. Der er i højere grad tale om en afvisning af den ulydighed, der finder sted ved templet gennem præsteskrabet eller en omtale af et eskatologisk tempel, der fornyer den gamle kult. Derved bliver selve templet ikke afskaffet men fornyet⁶⁸.

Jeg vil dog argumentere for, at der er tale om en tempelomstødning på baggrund af Jesu tempelaktion i 11,15-18 der placeres rundt om det visne figentræ. Jostein

63 Tilgiver synder, helbreder, laver mirakler og er Herre over sabbatten.

64 14,36

65 1,11; 9,7; 14,32-42

66 Bolt 138-140

67 11,1-11.12-25; 12,41-44; 13,1-2; 14,1.12.58; 15,29.38

68 Collins 2007, 759-764

Ådna fremhæver, at Jesu aktion bærer på en dyb symbolik. 1. At vælte bordene med dyr svarer til at stoppe ofringerne. 2. At vælte vekslernes borde svarer til at stoppe tempelskatten. 3. At nægte folk adgang igennem tempelpladsen var ensbetydende med at forstyrre de centrale steder, hvor kulten foregik⁶⁹. Med denne symbolske aktion sættes templet og dets funktion som offersted ud af funktion. Rundt om denne begivenhed bruges det forbandede og visnede figentræ som tegnhandling for templet. Det er altså tydeligt at templet ikke står overfor for en rensning, men overfor en omstødelse.

Templet spillede en stor rolle i GT og for jødedommen: 1. Det er stedet for Guds nærvær⁷⁰. 2. David og hans slægtninge(inkl. Messias) udpeges som tempelbyggere⁷¹. 3. Der opstår en Zionideologi omkring templet – det kan ikke falde⁷². 4. Kritik af denne Zionideologi og Guds herlighed forlader templet⁷³. 5. Omtalen af det eskatologiske templet⁷⁴. 6. Templet bruges som offerinstitution.⁷⁵ Templets grundlæggende funktion er at være et mødested for Guds folk og Gud og skaffer soning/rensning. Det er altså svært at underbetone templets funktion og særligt rollen ift. jødedommen og derfor også i Markusevangeliet inklusiv kap 15⁷⁶. Templet nævnes eksplicit i 15,29.38, og Jesu død - og endda en stor del af hans virke i Jerusalem - forbindes til templet. Pilatus er ikke en hovedaktør, som Rom-linien fremhæver det, men er derimod en bikaarakter, der havner i et tempeloprør mellem de jødiske ledere og Jesus⁷⁷. Collins skelnen mellem ulydighed omkring templet og selve templet synes at være kunstig. 15,38 bruger ordet σκίζω, der må være en for stærk betegnelse for ordet renselse. Dertil er Jesu tempelaktion, hans anklage⁷⁸ samt hans omtale af templet⁷⁹ så stærke udsagn, at der må være tale om en anti-tempellinie og dermed også en omstødelse af templet. I lyset af alt dette bliver Jesus således det nye tempel og det nye soningsted samt mødested for Gud og Guds folk. Den gamle offerkult afsluttes, og den eskatologiske frelse gives på basis af Jesu død og ikke templet i Jerusalem⁸⁰.

69 Ådna 12, http://www.bibelskarkaeologi.dk/uploads/4/6/0/6/46063807/jesu_tempelaktion.pdf

70 Ex 14,19; 33,9-10.22; Ez 10

71 2 Sam 7,13; 1 Kong 5,19

72 Es 9,6; Ps 89,5

73 Jer 7,1-11; Ez 10

74 Ez 37,26-28; Ez 40-48; Zak 2,10-17; Jer 33,8-11;

75 Lev 1,4; 4.20.26.31; 8,15.34; 10,17; 12,7. Ex 30,12-16

76 Hørning L7, 3-4

77 Hørning L7, 3-4

78 14,58

79 13,2

80 Ådna 12, http://www.bibelskarkaeologi.dk/uploads/4/6/0/6/46063807/jesu_tempelaktion.pdf

Der er i 15,38 en reference tilbage til 1,10 hvor $\sigma\chi\acute{\iota}\zeta\omega$ også bruges i forbindelse med dåben. Således er der en forbindelse mellem begyndelsen og slutningen på Jesu offentlige virke. $\sigma\chi\acute{\iota}\zeta\omega$ bruges ligeledes til at betegne noget vigtigt og er fyldt med GT-allusioner⁸¹. En oplagt tolkning er således ophævelsen af Guds og menneskers adskillelse, og denne ophævelse sker ved Jesu død. Jesus bliver på den måde det nye himmel-jord mødested og det nye tempel, altså stedet for Guds nærvær. Jesu udånding har hermed en direkte forbindelse til tempelforhængets flængelse⁸².

Der er en længere debat om forhænget, som flænges i v. 38, er det inderste eller det yderste⁸³. Nogle har argumenteret for, at det var det ydre, da det måtte være synligt for centurionen, men dette afviser Collins, da lokationen for templet og Golgata er langt fra hinanden og derfor ikke ville have været synligt for centurionen. Desuden synes fortællingen ikke at have fokus på flængningens effekt for karakterne. Collins påpeger, at der er tale om det inderste forhæng, da dette i modsætning til det yderste havde en kultisk betydning. Der er tale om indgangen til det allerhelligeste, hvor ypperstepræsten kunne træde ind en dag om året. Forhænget repræsenterer en barriere mellem Gud og menneskeheden. Jesu død gør det nu muligt for menneskeheden at få adgang til Gud. Jeg vil igen, på trods af Collins afvisning af en anti-tempellinie, påpege, at netop den adskillelse Collins selv fremhæver⁸⁴ repræsenterer den gamle offerinstitution, der har en linie fra 15,38 helt tilbage til tabernaklet. Da denne adskillelse ophæves er der altså ikke tale om en fornyelse af offerkulten, men en afskaffelse af den, da den gamle offerkult reelt set ingen funktion har længere. Soningstedet er netop flyttet over på Jesus.

4.4 GT-linien

Det er ikke kun Esajas, men hele GT, der spiller en enorm rolle for Markusevangeliet. Allerede fra 1,2-3 væver Markus sin fortælling ind i GT med sin brug af $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\varsigma$, der også forekommer igennem hele evangeliet⁸⁵. Med 1,2 og

81 Es 61,1-2; Es 40,3

82 Collins 2007, 759-764

83 Collins 2007, 759

84 Collins 2007, 759-764

85 7,6; 9,12-13; 11,17; 14,21.27

brugen af Es 40,3 sigter Markus mod samtidens forventninger om et eskatologisk håb om Jahve, der vil komme som konge og kriger og befri Israel fra sit eksil og bringe hende til Jerusalem, dvs. stedet for Jahves nærvær. ENE bliver således evangeliets referenceramme. Brugen af Ex 23,20 og Mal 2,1 er ifølge Watts indikator for, at Israel ikke er klar til Jahves komme, samt at en korrekt respons med Johannes' kald er nødvendig, hvis Israel skal undgå Jahves trussel om en udrensende dom, som hænger over Jerusalems grundeksistens, templet⁸⁶.

Fortællingsrammen for kap 15 er påsken⁸⁷, der giver et nyt exodus og pagtsnarrativ⁸⁸. Markus sammenstiller således en række GT-motiver for et nyt exodus. Grundstrukturen er således:

1. Ex 12, altså påsken nævnes i 14,12-26, hvor både blodet og lammet er til stede⁸⁹.
2. Ex 24, Pagten/pinsen nævnes i 14,24⁹⁰.
3. Ex 25, Soningsstedet/Yom Kippur, der beskriver pagtens ark med soningsdækket er også til stede i 14,24⁹¹.
4. Jer 31,31-34 og Es 25,6-10 er omtalelsen af det eskatologiske måltid og den nye pagt, og omtales også i 14,24-25.

Markus opretter en ny fortælling rundt om korsfæstelsen, hvor han genskaber Israels frelseshistorie, men nu omkring Jesus. Derved får vi et NE perspektiv, som kaster sit lys på korsbegivenhed. Ud fra dette motiv bliver Jesus påskelammet, der med sin død skaffer soning for folket, og hvis blodudgydelse opretter en ny pagt⁹². Endnu en vigtig ting er afgørende for Rom- og GT-diskussionen, nemlig Jesu råb i 15,34. Midt i en ellers stærk politisk præget ramme med spottetriumftøget, romerske soldater og Pilatus finder Jesu råb sted. Denne indre guddommelige samtale skaber en linie mellem Jesus og Gud i en fortælling, der umiddelbart kunne ses som en primært anti-romerske fortælling. Med denne samtale skabes der en linie mellem Gud og Jesus i forbindelse med hans død, og dermed reduceres romerne til sekundære tilskuer for begivenheden.

86 Watts 1997, 90

87 14,1

88 jf. 3.4

89 Jf. Ex 13,3.13

90 Jf. Ex 24, 8 med omtalen af pagtsblodet, jf. 14,24B

91 jf. Es 43,3-4 samt 14,24 B

92 Jf. 3.4

4.5 Es 53 forbindelse?

Det kan diskuteres, hvorvidt Es 53 udgør baggrunden for kap 15. Der i 15,28 en allusion til Es 53,12, som kunne belyse denne diskussion, men denne allusion er så dårligt bevidnet, at den knapt kan indgå som argument i denne diskussion. I min præsentation af Malbons vurdering af 10,45 og 14,24 har jeg allerede præsenteret, at Es 53 har en meget lille parallel til disse vers og dermed ikke udgør baggrund for disse⁹³. Det samme argument kan bruges her, da det er svært at få øje på en tydelig allusion eller lingvistisk parallel. Gør man dog brug af Watts argumentation, der foreslår, at ENE udgør referenceramme og tolkningsnøgle for Markusevangeliet, bliver allusionen tydeligere⁹⁴. Det er dog svært at tale for en tydelig Es 53 allusion ud fra kap 15 alene, hvor det derimod bliver tydeligere, hvis man inddrager 10,45 og især 14,24. Igennem disse vers har Markus forberedt sine læsere på Jesu død men også på, hvordan hans død skal forstås⁹⁵. På baggrund af disse nøglevers har Markus præsenteret sit ENE program og vist, hvordan den lidende tjener vil fremkalde det nye Exodus og skaffe soning for folket. Argumentationen bygger ikke på lingvistiske paralleller men på Markus' brug af Esajasbogen og Exodus, hvor linierne muligvis kan pege på Es 53, som en mulig baggrund for kap 15. Heri kan temaer om befrielse og lidelse igen sammekobles. For Bolt er parallellen til Es 53 tydelig. Tjenerens/Jesu stilhed viser, at han er Herrens tjener og dør på vegne af andre og dermed er der for en forbindelse til 10,45, og derved Es 53, hvormed soningstanken bliver tydeligere⁹⁶. Denne tolkning er bestemt plausibel, især i lyset af Watts ENE argumentation jf. 2.4 og 3.4.

4.6 Vurdering

AE og PK gør os opmærksom på, at Jesu død i høj grad er politisk og må læses i en religiøs-politisk kontekst og ikke i vor egen vestlige kontekst, der opdeler religion og politik. Rom er således repræsenteret i kap 15 via Pilatus, centurionen og spottetriumftøjet og dertil har Guds søn mindst en dobbelt betydning: Relationel og politisk. Selvom Pilatus muligvis kan læses som en biskarakter, der

93 jf. 2.1

94 Jf. 2.4

95 Jf. 2.4 og 3.4

96 Bolt 2004,116-120

er kommet i klemme, er der stadig grundlæggende tale om et opgør mellem Rom og Jesus. Helt basalt må forstås, at det er romerne (Pilatus, soldaterne og centurionen), der korsfæster Jesus. AE og PK fremhæver således det tidshistoriske perspektiv, som GT-linien har en tendens til at undervurdere. Jesus dør, fordi han udgør en reel trussel mod romerriget. Jesu konge-messianitet⁹⁷ er ikke kun et problem for jøderne igennem evangeliet, men også for Rom. Spottetriumftøget stadfæster indirekte denne konge-messianitet.

Der er en mulig allusion til Es 53, som Markus har forberedt sin læsere på og allerede alluderet til i 10,45 og 14,24 og derved kan disse vers samt Es 53 belyse korsbegivenhed. Afgørende for soningstanken er dog den underliggende GT-linie som Markus har præsenteret fra 1,2-3. Denne linie bidrager med den teologiske forståelse af Jesu død. Markus genfortæller Israels frelseshistorie omkring Jesus, og denne frelseshistorie har sit absolutte klimaks i kap 15, hvor NE indføres. Kap 15 fortælles ind i et påskemotiv, hvor Jesus forstås som påskelammet, hvis død skaffer soning for folket og indstifter en ny pagt. Denne tolkning støttes ligeledes af tempellinien, hvor templet og dets funktion erstattes, og flyttes over på Jesus som det nye soningssted. Jesus er således det nye tempel og stedet for Guds nærvær. Alt i alt er det trods AE og PKs udfordring meget svært at komme uden om en soningstanke i Markusevangeliet i kap 15.

5. Konklusion

Hvordan skal Jesu død tolkes? Ud fra Rom-linien bliver Jesu død en katalysator for hans sociale bevægelse, der er et opgør mod Rom. Markus har tydeligt Rom med i sin horisont og præsenterer i en eller anden grad Jesus som et modstykke til kejserkulten. Jesus er Guds sande søn, kejseren er det ikke. Jesus skaffer fred gennem sit virke og sin sonende død og ikke igennem krig og tyranisme. Desuden belyser spottetriumftøget korsbegivenhed og betegner Jesus indirekte som konge. Denne fortælling er ekstrem vigtig, og må ikke overses. Hvis kap 15 læses isoleret og uden brugen af GT, er det helt tydeligt at Markusevangeliet kun er et opgør med Romerriget. Men kap 15 skal ikke læses isoleret, men i sin helhed med de to tydningord og GT og især Esajasbogen som tolkningnøgle. GT-linien beskriver den teologiske forståelse af Jesu død, hvorimod Rom-linien beskriver Jesu død

⁹⁷ 2,28; 11,1-11; 13,37; 15,2.12.32

tidshistorisk. Både 15,38 og 15,39 belyser korsbegivenhed ud fra hver deres vinkel(dvs. den teologiske og tidshistoriske vinkel), uden at være decideret modsætninger. Afgørende er dog de to tydningsord, som belyser kap 15. 10,45 indeholder elementer af frikøbelsen af slaver, og Jesu overlegenhed ift. Vespasian og Augustus lederskab. Men afgørende er forbindelsen til Es 53 i både 10,45 og 14,24, da ENE udgør Markusevangeliets referenceramme. Med denne forbindelse bliver tolkningen af Jesu død således tydelig – det handler om en soning. Jesu død er et middel, der skaffer soning for menneskeheden. Jesus forstås som den, der indstifter en ny pagt med sin egen blodsudgydelse – ligesom påskelammet. De to tydningsord gør således forståelsen helt tydelig og peger frem mod v. 38, hvor barrieren mellem Gud og menneskeheden nedbrydes igennem Jesu død. Det støttes ligeledes af GT-linien, hvor Markus genfortæller Israels frelseshistorie omkring Jesus og gør ham til centrum for den nye eskatologisk frelse og det nye Exodus. Den gamle offerkult omstødes, og Jesus bliver nu basis for soning og mødestedet for Gud og folket.

6. Abstract

This bachelor project treats the interpretation of the death of Jesus in the gospel of Mark. During the last 10-15 years the anti-empire and post colonial methods has given a new understanding of how the death of Jesus is to be understood. These readings argue that Jesus did not die a religious atoning death for all mankind, but rather understand Jesus ministry and especially his death as a political clash with the roman empire and order. The crucifixion act as a catalyst for message of Jesus, that is the renewal of Israel and a rebellion against the roman oppression. I have analyzed and valued this interpretation and presented a response on the basis of the Old Testament, which argue that Jesus died an atoning death. The analysis is based on Mark 10,45 and 14,24 which highlights Jesus understanding of his own death and the passion narrative in chapter 15 in which the author of Mark presents the crucifixion of the Jesus.

The analyze based on Mark 10,45 and 14,24 concludes that it is almost impossible to neglect the death of Jesus as atonement for mankind and as a part of the Gods plan to bring the new exodus to Israel and all the nations. That analyze of the passion narrative and especially Mark 15,38 with the rending of the temple

veil supports this interpretation. The political side of Jesus death should however not be ruled out. Jesus did in fact die in the hands of the romans, was killed by a roman torture instrument and is declared to be the son of God by a roman centurion. Jesus death is highly political and the anti-empire and post colonial methods highlights why Jesus had to die from a historical point of view. The author of Mark however uses this historical view to present his theological point, which functions as the primary understanding of the crucifixion, that Jesus as the passover lamb died a atoning death in order to bring the exodus and salvation to mankind.

7. Litteraturliste

7.1 Fællespensum

Bernett, M. 2007. "Roman Imperial Cult in the Galilee", i Religion, Ethnicity and Identity 21 in Ancient Galilee (eds. Zangenber, Attridge, Martin), Mohr Siebeck, pp337-356. 21 sider

Crossan, J.D. 2012. "Roman Imperial Theology", i In the Shadow of Empire (ed. R. 14 Horsley), WJK Press, pp59-73. 14 sider

Evans, C. 2006. "The Beginning of Good News and the Fulfillment of Scripture in the 21 Gospel of Mark", i Hearing the Old Testament in the New (ed. Porter), pp83-103. 21 sider

Galinsky, K. 2011. "The Cult of the Roman Emperor: Uniter or Divider?", i Rome and 17 Religion (ed. Brodd og Reed), SBL Press, pp1-17. 17 sider

Georgia, A. 2013. "Translating the Triumph: Reading Mark's Crucifixion Narrative 22 against a Roman Ritual of Power", i Journal for the Study of the New Testament, pp17- 38. 22 sider

Horsley, R. 2011. Jesus and the powers. Fortress Press, pp1-15; 63-86; 87-108; 121-29; 179-204. 96 sider

Horsley, R. 2012. The Prophet Jesus and the Renewal of Israel, Eerdmans, pp79-94; 145-149. 21 sider

Horsley, R. 2001. Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel, WJK, pp129-236. 8 sider

- Jensen, M. 2012. "Korsfæstelse – grusommere end døden", i TEL, pp3-9. 7 sider
- Jensen, M. 2013. "Purity and Politics in Herod Antipas' Galilee: The Case for Religious Motivation." I Journal for the Study of the Historical Jesus 11:3-34. 32 sider
- Jensen, M.H. 2014. Anmeldelse af The Prophet Jesus and the Renewal of Israel, R. 3 Horsley, i Journal of Evangelical Society, pp857-860M. 3 sider
- Kinman, B. 1994. "Jesus' 'Triumphal Entry' in the light of Pilate's", i New Testament studies, pp442-448. 7 sider
- Leander, H. 2013. Discourses of Empire, Society of Biblical Literature, pp185-192; 192-199; 239-253; 255-268: 269-284 285-293. 70 sider
- Leander, H. 2008. "Parousia as Medicine: A Postcolonial Perspective on Mark and 10 Christian Identity Construction", i Identity Formation in the New Testament (ed. Holmberg og Winnige), Mohr Siebeck, pp223-232. 10 sider
- Marcus, J. 2006. "Crucifixion as Parodic Exaltation", i Journal of Biblical Archaeology, 15 pp73-87. 15 sider.
- Mason, S. 2009. "Paul's Announcement (τὸ εὐαγγέλιον): "Good News" and Its 20 Detractors in Earliest Christianity", i Josephus, Judea, and Christian Origins (ed. Mason). 20 sider
- McKnight og Modica (eds.). 2012. Jesus is Lord. Caesar is Not. IVP Academic, pp15-21. 7 sider
- McLaren, J. 2011. "Searching for Rome and the imperial cult in Galilee", i Rome and 22 Religion (ed. Brodd and Reed), SBL, pp111-132. 22 sider
- Mitri Raheb. 2013. Troen og imperiet. Boedal, pp9-12, 39-41, 104-118. 21 sider
- Nystrom, D. 2012. "We Have No King But Caesar", i Jesus is Lord. Caesar is Not (ed. 15 Modica og McKnight), pp23-37. 15 sider
- Samuel, S. 2007. A Postcolonial Reading of Mark's Story of Jesus. t&t Clark, pp 76-86; 135-142; 146-152. 26 sider
- Samuel, S. 2002. "The Beginning of Mark: A Colonial/Postcolonial Conundrum", Biblical Interpretation 10.4, pp. 405-149; 15 sider
- Schmidt, T. 1997. "Jesus' triumphal March to Crucifixion", i Biblical

Archaeology Review, pp30-37, Feb 1997. 7 sider

Schilling, O. 1977. "BSR/BeSora" i Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Vol. 2, pp313-316. 2 sider

Shaw and Claiborne. Jesus for president, pp20-21, 65-71, 99-105, 114-117, 125-133. 27 sider

Stanton, G. 2004. Jesus and the Gospel, Cambridge University Press, pp9-62. 54 sider

Strecker 1991. "εὐαγγέλιον" i Exegetical Dictionary of the New Testament. 2 sider

Stuhlmacher. 1991. "The Theme: The Gospels and the Gospels" i Stuhlmacher (ed.), The Gospel and the Gospels. Bemærk: pensum alene pp19-25. 7 sider

Tuckett, C.M. 2014. "Christ and the Emperor: Some Reflections on Method and 17 Methodological Issues Illustrated from Gospel of Mark", i Christ and the Emperor (ed. Van Belle og Verheyden), pp185-201. 17 sider

Watt, R. 1997. Isaiah's New Exodus in Mark, Mohr Siebeck/Baker Academic, pp96-102 + 11 118-121. 11 sider

Watts, R. 2007. "Mark", i Commentary of the New Testament use of the Old Testament, 10 (eds. Beale og Carson), pp111-120. 10 sider

Winn, A. 2008. The Purpose of Mark's Gospel, Mohr Siebeck, pp76-91. 15 sider

Winn, A. 2014. "Tyrant or Servant? Roman Political Ideology and Mark 10.42-45", 28 Journal for the Study of the New Testament, pp325-252. 28 sider

Samlet Pensum: 696 sider

7.2 Selvvalgt Pensum

Betz, Otto. 2009. *Jesus and Isaiah 53.*, (ed. Bellinger, W and Farmer, W) i *Jesus and the suffering servant*. Wipf & Stock Publishers, Eugene, pp. 70-87. 17 sider

Bolt, Peter. 2004. *The Cross from a distance*. InterVarsity Press, Doeners Groove, pp. 13-17; 71-84; 103-145. 61 sider

Collins, Adela. Y. 2007. *Mark's interpretation of the death of Jesus*. pp. 545-554. 9 sider

Dowd, Sharyn og Malbon Elizabeth. 2006. *The significance of Jesu' Death in*

- Mark: Narrative context and Autotial audience.* pp. 271-297. 28 sider
- Leander, Hans. 2013. *Discourse of an empire: The Gospel of Mark from a postcolonial perspective.* Society of Biblical Literature, Atlanta, pp. 131-148. 17 sider
- Samuel, Simon S. 2007: *A postcolonial reading of Mark's story of Jesus.* T & T Clark, London, New York, pp. 144-158. 14 sider
- Watts, Ricki. 2009. *Jesus' death, Isaiah 53, and Mark 10,45: A crux revisited.*, (ed. Bellinger, W and Farmer, W) i *Jesus and the suffering servant.* Wipf & Stock Publishers, Eugene, pp.125-151. 26 sider.
- Carson, DA og Beale, G. K. 2007: *Commentary on the New testament use of the old testament.* Pp, 203-206; 229-232. 7 sider
- Watts, Ricki. 2001. *Isaiahs New Exodus in Mark.* Baker Academic, Grand Rapids, pp. 53-121; 134-136; 257-291; 310-368. 114 sider
- Winn, Adam. 1976. *The purpose of Mark's gospel: An early Chrisian Response to Roman imperial propeganda.* Tübingen, Germany, pp. 183-193. 11 sider

Sider i alt: 304

7.3 Supplerende litteratur

- Collins, Adela. Y. 2007. *Mark i Hermeneia – A critical and historical commentary on the bible.* Fortress Press, Minneapolis, pp. 759-771. 13 sider
- Horsley, Richard. 2012. *The Prophet Jesus and the Renewal of Israel: Moving Beyond a Diversionary Debate.* Eerdmans, Grand Rapids, pp. 156. 1 side
- Myers, Ched. 1990. *Binding the stong man.* Orbis Book, NY, 361-363. 3 sider
- Hørning, Morten. Upupliceret manus F2015, lektion 5. pp. 1-6. 6 sider
- Hørning, Morten. Upupliceret manus F2015, lektion 7. pp. 1-6. 6 sider

Sider i alt: 29 sider

