

## Indholdsfortegnelse

<b>1 INDLEDNING</b> .....	<b>2</b>
1.1 PROBLEMFELT .....	2
1.2 PROBLEMFOMULERING .....	3
1.3 DEFINITIONER.....	3
1.4 DISPOSITION OG FORSKNINGS MATERIALE .....	4
1.5 METODE .....	5
1.6 AFGRÆNSNING .....	5
<b>2. ANALYSE AF ROMERSK KEJSERKULT SOM BAGGRUND FOR TOE</b> .....	<b>6</b>
2.1 INDLEDNING .....	6
2.2 PRIENE, JOSEFUS OG PLUTARCH .....	7
2.2.1 Prieneinskriptionen.....	7
2.2.2 Josefus' brug af εὐαγγέλιον .....	8
2.2.3 Filon og Plutarch .....	9
2.3 GAIVS CALIGULA SOM FORKLARINGSMODEL .....	11
2.4 VESPASIAN SOM FORKLARINGSMODEL .....	12
2.5 OPSUMMERING OG INDVENDINGER.....	13
<b>3. ANALYSE AF ESAJANSK OG JØDISK BSR TRADITION SOM BAGGRUND FOR TOE</b> .....	<b>15</b>
3.1 INDLEDNING .....	15
3.2 ESAJAS, BESAR OG BESORAH .....	15
3.3 TOLKNINGEN AF ES 40,3 I JESU SAMTID.....	18
3.4 NY-EXODUS I MARK .....	19
3.5 EKSTRA BIBELSKE KILDER SOM BAGGRUND FOR TOE .....	21
3.5.1 Qumrantekster.....	22
3.5.2 Salomons salmer.....	23
<b>4 ANVENDELSE PÅ MARK 1,1-15</b> .....	<b>23</b>
4.1 DATERING AF MARKUSEVANGELIET .....	24
4.2 DETAILEKSEGESE .....	24
<b>5. KONKLUSION</b> .....	<b>30</b>
<b>6. ABSTRACT</b> .....	<b>33</b>
<b>7. LITTERATURLISTE</b> .....	<b>34</b>
7.1 FÆLLESPENSUM.....	34
7.2 SÆRPENSUM .....	35
7.3 SUPPLERENDE LITTERATUR .....	37

# Er “evangeliet” politisk modstand eller jødisk frelsesbudskab?

## Undersøgelse af τὸ εὐαγγέλιον i Mark 1,1-15

### 1 Indledning

#### 1.1 Problemfelt

Hvad er “evangeliet” – et hvilket som helst godt budskab? I Markusevangeliet bruges ordet ikke bare som et almindeligt godt budskab, men derimod i bestemt form τὸ εὐαγγέλιον *det* gode budskab (i denne opgave forkortet ToE). Hvorfor bruger Markusevangeliet denne bestemte form, og hvad er dette særlige budskab? Traditionelt er ”evangeliet” blevet forstået sådan, at det er Jesus, der er det substantielle indhold af evangeliet (Chamblin 1997, 32; Kertelge 1995, 92). Men i løbet af de sidste par generationer er der sket en udvikling i denne forståelse i takt med, at den historiske forskning har udvidet nogle af rammerne for teologiens horisont, således at vi har fået mere viden om den historiske Jesus.

Adolf Deismann var den første til at kaste lys over en ny forståelse af εὐαγγέλιον i begyndelsen af 1900-tallet. Han foretog en gennemgribende undersøgelse af inskriptioner og papyri fra perioden omkring Jesu tid. Resultaterne sammenfattede Deismann i bogen ”Light from the acient east”. Bogens titel referer til, at arkæologiske fund fra oldtiden kan være med til at kaste lys over termer, som Ny Testamente (i denne opgave forkortet NT) også bruger. Deismann forstår εὐαγγέλιον som “profan sense of good news, and which then became a Primitive Christian cult-word of the first order, [which] was also employed in sacral use in the Imperial cult” (Deissmann 1995, 366). Hermed tolker Deismann εὐαγγέλιον som et ord, der i sin oprindelse var uden teologisk betydning. Hvis det har haft teologisk betydning, er det ud fra den

imperielle kult<sup>1</sup>, vi skal finde den.

Men har Gammel Testamente (i denne opgave forkortet GT) ikke noget at byde ind med her? I Septuaginta (i denne opgave forkortet LXX) findes τὸ εὐαγγέλιον ikke som substantiv i bestemt form. Derfor har Deismann tilsyneladende et godt belæg for, at forholde sig til εὐαγγέλιον ud fra en entydig profan tolkning.

Hvorfor bruger Markusevangeliet substantivet ToE, når ordet i samtiden kunne være politisk ladet? Skal vi tænke "evangeliet" som et politisk modevangelium mod verdens herskere?

Vi kan ikke bare afskrive problematikken ved at sige, at politik og religion er to vidt forskellige ting. Richard Horsley skriver rammende om politik og religion i Markusevangeliets samtid; "not just in the Gospel sources but in ancient life in general, religion was inseparable from politics and economics" (R. A. Horsley 2011, 7). For Horsley bliver "evangeliet" et rent "social-gospel" og der bliver dermed ikke plads til den gammeltestamentlige opfyldelsesdiskurs i NT.

Problematikken er central i forhold til forståelsen af det kristne budskab. Hovedspørgsmålet for denne opgave ser således ud:

## 1.2 Problemformulering

Hvorfra henter Markusevangeliets τὸ εὐαγγέλιον-term (i særligt Mark 1,1-15) sit indhold i spændingsfeltet mellem en esajansk og jødisk BSR tradition og den romerske kejserkults brug af εὐαγγέλιον-termer?

## 1.3 Definitioner

Nærværende opgave beskæftiger sig med evangeliets indhold i en semantisk

<sup>1</sup> Den imperielle kult bruges her synonymt med romersk kejserkult.

<sup>2</sup> Romersk kejserkultisk diskurs bruges synonymt med anti-imperiel diskurs.

<sup>3</sup> Således oversat af Craig Evans (Evans 2000, 68)

og etymologisk forståelsesramme. Jeg er dog klar over, at der er en diskussion om, hvorvidt betydningen af ordet ”evangelium” har udviklet sig til at være et synonym for ”et skrift”. Det er dog ikke en diskussion, omfanget af denne opgave tillader mig at gå ind i (se pkt. 4.2).

Den esjanske- og jødiske BSR-tradition (i denne opgave forkortet BSR-tradition) betyder i denne opgave en sammenfatning de hebraiske substantiver og verbumsformer af *בשר*, *בשורה* og *מבשר*, (besar, besorah og mebesar).

Begrebet ”anti-empire” har fået stor indflydelse på moderne NT-forskning. ”Anti-empire” forstås her som en modstand mod overmagten i generel forstand. Således forstås Romerriget som overmagt på Jesu tid, og Jesu gerninger tolkes som demonstrationer, der går imod Rom. NT tolkes i sin helhed som et modstandsskrift ud fra den anti-imperielle diskurs. Richard Horsley siger om dette ”The Gospels are stories about a struggle between *opposing powers*” (R. A. Horsley 2011, 2). Horsley forstår denne kamp som en politisk og åndelig kamp.

Når jeg i denne opgave taler om den romerske kejserkult, er det med henvisning til den religiøse praksis, der var omkring kejseren - særligt ved kejserens tiltrædelse (se pkt. 2.1). Den romerske kejserkults brug af *εὐαγγέλιον*-termer er primært i fokus indenfor en anti-imperiel diskurs<sup>2</sup>, hvor pointen er, at finde tilknytningspunkter i NT som står i opposition mod Romerriget.

#### **1.4 Disposition og forsknings materiale**

Materialet, der ligger til grund for denne opgave, er primært nyere forskning. Jeg bruger således hovedsageligt Craig Evans, Graham Stanton og Jon Dechow til at belyse den romerske kejserkult. I min undersøgelse af BSR-traditionen, har jeg valgt primært at bruge Rikki Watts, Peter Stuhlmacher, Otto Betz og Otto Schilling. Begge undersøgelser foretages med henblik på at

---

<sup>2</sup> Romersk kejserkultisk diskurs bruges synonymt med anti-imperiel diskurs.

skabe et grundlag for den mest plausible eksegese af Mark 1,1-15, for ud fra denne eksegese at komme med et kvalificeret bud på, hvor Markusevangeliet henter sit indhold til den prægnante ToE-term.

Hovedafsnit 1 (pkt. 2) belyser først det mest relevante kildemateriale, der viser en sammenhæng mellem romersk kejserkult og begrebet ToE. Det munder ud i en sammenligning mellem hhv. Gaius Caligula og Vespasian.

I hovedafsnit 2 (pkt. 3) undersøger jeg BSR-traditionen, som relaterer sig til ToE. Herunder vises hvilken sammenhæng, der kan spores mellem Mark 1,1-15 og Esajas - særligt Es 40-55.

I det sidste hovedafsnit (pkt. 4) laver jeg en eksegese af selve Mark 1,1-15. Med denne eksegese ønsker jeg at tydeliggøre, hvor og i hvilket omfang det virker plausibelt, at Markusevangeliet bruger en diskurs, som stammer fra hhv. den romerske kejserkult og BSR-traditionen. Med denne undersøgelse vil jeg argumentere for, hvordan jeg mener ToE-terminen bør tolkes i Markusevangeliet (pkt. 5).

### **1.5 Metode**

I denne opgave anvender jeg primært en redaktionskritisk metode, hvor jeg undersøger Markusevangeliet i forhold til GT og flere antikke tekster. På denne måde afdækker jeg også, hvordan Markusevangeliets samtidige læsere kunne have opfattet ToE.

### **1.6 Afgrænsning**

Da opgaven er af begrænset omfang, har jeg valgt at foretage nogle væsentlige indsnævringer i min undersøgelse. Jeg har således valgt at begrænse analysen til to hovedstrømninger, hhv. romersk kejserkult og BSR-traditionen. Jeg er bevidst om, at der findes en tredje mulighed; nemlig at se ToE som en polemik mod Paulus' modstandere, hvor ToE er en term, der er brugt til at distingvere de forskellige kirkegrupper på Paulus' tid (Mason og Helfield

2009, 288).

I min detaileksege foretager jeg en afgrænsning, hvor jeg vælger kun at fokusere på de vers og de temaer, der har indflydelse på spørgsmålet om brugen af ToE i relation til de to strømninger, jeg har skitseret op. I Markusevangeliets prolog (1,1-15) lægges fokus derfor på vers 1-3; 10-11 og 14-15. Jeg undlader altså at beskæftige mig med den del af stoffet, som omhandler Johannes Døberen (4-8) og Jesu fristelse i ørkenen (12-13).

Jeg er bevidst om, at der er diskussion om, hvorvidt prologen slutter efter 1,13, idet fortolkere henviser til, at der med 1,14-15 begynder et nyt afsnit (Hooker 1991, 32; Pilgaard 2008, 70).

Jeg vil dog argumentere for, at Mark 1,15 henviser til *tidens opfyldelse*, og i dette kan der være en reference til citatet fra Mark 1,2-3 (Collins 2007, 134). Et andet argument for at medtage 1,14-15 i prologen er, at Markus bruger ToE som en ramme for prologen, hermed har Markusevangeliet en inclusio mellem vers 1 og vers 15.

## **2. Analyse af romersk kejserkult som baggrund for ToE**

### **2.1 Indledning**

For at forstå den romerske kejserkult som baggrund for ToE, vil jeg nu kort redegøre for de episoder i romersk historie, der er udslagsgivende i forhold til romersk kejserkult.

Augustus (tidligere Octavian) regnes for at være den første kejser i Rom. Inden han kom til magten som enehersker i 31 f.Kr., havde Romerriget gjort store erobringer, og Rom stod derfor overfor en stor udfordring med at konsolidere dette rige. Det skulle vise sig, at Augustus var den mand, der kunne forene Romerriget. Augustus anså sig selv for at være den første blandt ligemænd og dermed undgik han at blive sammenlignet med tidligere tyranniske

regenter. Med Augustus blev en ny epoke indledt, hvor politik og religion blev blandet mere sammen. Et skrift om kejser Augustus bedrifter, *Res Gestae*, kan anses for et evangelium, som en sejrbeskrivelse, selv om der ikke står noget om frelse som Galinsky påpeger (Galinsky 2011, 11). I 30 f.Kr. begyndte man at fejre Augustus' fødselsdag - som en art tilbedelse, og de efterfølgende kejsere fulgte i dette spor. Nystrom argumenterer således for, at politik og religion blev knyttet tæt sammen, idet man havde skildringer (fx *Res Gestae*) af kejsernes sejrbedrifter, som blev fortalt rundt om i de romerske hjem. Disse beretninger blev i en vis udstrækning en del af den almene opdragelse, og brugt som en art helligskrift (Nystrom 2013, 29–30). Praksissen med at fejre kejserens fødselsdag trækker en linje frem til et vigtigt skrift; nemlig Prieneinskriptionen fra 9 f.Kr., som netop bruger pluralis formen εὐαγγέλια.

## 2.2 Priene, Josefus og Plutarch

### 2.2.1 Prieneinskriptionen

Indtil nyere tid har Prieneinskriptionen ikke haft stor indflydelse. Da den blev behandlet af Adolf Deissmann, var det en helt ny tanke, at ToE kunne have baggrund i romersk kejserkult. Det blev afvist af Gerhards Friedrich, som dog medgav, at kejserkulten og NT deler samme opfattelse af, at det er én person, der bringer godt nyt (εὐαγγέλιον) for mennesker (Dechow 2014, 70–71). Sidenhen er Prieneinskriptionen og Deissmanns tolkning blevet behandlet positivt af flere omgange. Det er dog først med Craig Evans og Graham Stanton, at denne tolkning har fået reel indflydelse.

Det relevante afsnit fra inskriptionen lyder som følger:

...”Caesar, by his appearance [ἐπιφανεῖν] (excelled even our anticipations), surpassing all previous benefactors, and not even leaving to posterity any hope of surpassing what he has done, and since the

birthday of the god Augustus was the beginning of the good tidings for the world that came by reason of him [ἤξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτοῦ εὐαγγελίων ἡ γενέθλιος τοῦ θεοῦ],” which Asia resolved in Smyrna.<sup>3</sup>

Vi hører altså netop om Cæsar (kejser Augustus), som overgår alle de tidligere ”velgører” (εὐεργέτης). Cæsar annonceres her som begyndelsen på εὐαγγελίων. Dette er interessant, da der heri er flere paralleler til Mark 1,1.

Evans ser i dette afsnit mindst tre paralleler til Mark 1,1 (Evans 2000, 69):

1. Begge har reference til εὐαγγέλιον, omend det i Priene står i pluralis, og altså ikke er en absolut form.
2. Begge har reference til en begyndelse (ἀρχή), dog er det verbumsform i Priene. Ἀρχή kan også betyde magt (Bauer 2000, 138) og dermed kan dette ord bruges som argument for en anti-imperiel diskurs i Mark 1,1.
3. De gode nyheder er tilvejebragt af en guddommelig budbringer. I Prieneinskriptionen er det Augustus, og i Markusevangeliet er det Jesus Kristus.

Desuden er der flere andre skrifter, der taler om, at Augustus er *divi filius* (Guds søn), derfor kan υἱοῦ θεοῦ i Mark 1,1 også medregnes som parallel til kejserkulten (Evans 2000, 69). Der er dog en væsentlig forskel mellem Prieneinskriptionen og Markusevangeliet, som Evans ikke omtaler. I Prieneinskriptionen fungerer εὐεργέτης (velgører) som et nøgleord, og dette ord forekommer slet ikke i Markusevangeliet.

### 2.2.2 Josefus' brug af εὐαγγέλιον

Josefus (38-100 e.Kr.) bruger ordet εὐαγγέλιον flere steder i sine skildringer.

---

<sup>3</sup> Således oversat af Craig Evans (Evans 2000, 68)



Tre steder bliver særligt brugt i forskningen som argument for at forstå ToE på baggrund af Romersk kejserkult.

Josefus skriver om perioden omkring den jødiske krig (66-73 e.Kr.), altså indenfor den tidsramme, som majoriteten af forskere mener, Markusevangeliet er forfattet i. Derfor er det særligt interressant, hvordan Josefus har brugt εὐαγγέλιον.

Josefus bruger εὐαγγέλιον i J.W. II.420. Konteksten er beskrivelsen af en deportation. Da denne nyhed kommer til Gessius Florus, betegner Josefus det som et evangelium for Florus. Her er det altså nyheden i sig selv, der er εὐαγγέλιον - med en neutral betydning.

I J.W. IV.618 bruges en form af εὐαγγέλιον, men her i pluralis. Konteksten er, at Tibirius skal have besøg af kejser Vespasian, og rygtet om den nye kejser spredes sig som nyheder i østen. Her er en lighed til terminolgien, som blev brugt om kejser Augustus, idet rygtet handler om en militærsejr. Det samme gør sig gældende for J.W. IV.656. Her er det omend mere klart, at εὐαγγέλιον bliver sat i relation til kejserkulten. Der bliver holdt fest i Rom for Vespasians sejr over Vitellus. Vespasian bliver på sit togt mødt af de gode nyheder fra Rom, hvor folket holder fest for kejseren. Dette kan meget vel have religiøse undertoner, selvom det ikke kommer explicit til udtryk hos Josefus.

Disse tre steder hos Josefus viser, at εὐαγγέλιον var et udbredt ord. Det sidste eksempel kan klart tolkes i sammenhæng med kejserkulten. Men i J.W. II.420 er det blot εὐαγγέλιον i neutral forstand om en militærsejr. Som jeg viser i pkt. 3.2, er dette en forståelse som 2. Sam 18,22 også har.

### 2.2.3 Filon og Plutarch

Filon (25 f.Kr. - 50 e.Kr.) skriver om, hvordan de gode nyheder om Gaius Caligula spredes rundt til andre (Ad Gaium 231). Εὐαγγέλιον står her i verbal-

form (εὐαγγελιομένη) og ligger sig adverbialt i sætningen. Det oversættes derfor typisk som et substantiv (good tidings/good news). I konteksten er det klart, at det også handler om kejserkult, idet der omtales et tempel, der accepterede ofre til Caligula.

Få årtier senere skriver Plutarch (46-127 e.Kr) også εὐαγγέλιον i pluralis. I Pomp 41,3 skriver han om en budbringer, der bringer εὐαγγέλια fra Pontus og kommer nær Petra i Arabien, hvor Pompey er på felttog. Budbringeren bringer godt nyt om krigen, og Plutarch giver en interessant beskrivelse af denne budbringer. Han beretter, at sådanne budbringere kan kendes på lang afstand, fordi de har laurbær rundt om deres spyd, som symbol på, at de bringer sejr-budskab. Således forekommer der muligvis en lighed mellem budbringeren og kejseren, da laurbærkransen også var et kendetegn for kejseren.

Plutarch bruger også en verbalform af εὐαγγέλιον. Det gør han i Pomp 66.3, hvor det igen er et sejr-budskab eller nærmere et fredsbudskab, som bringes, fordi krigen er ved at være ovre. Her bruges verbalformen altså om noget godt, der skal til at ske i fremtiden.

I Plutarchs beretning om Sertorius bruges εὐαγγελίους i forbindelse med, at Sertorius modtager gode nyheder om en sejr (Sert 11.4). I denne forbindelse fremtræder Sertorius med sin due, som angiveligt havde en overnaturlig evne til at fortælle skjulte sandheder, og som derfor blev regnet for guddommelig (Sert 11.3). I sammenhæng med at Sertorius træder frem og modtager εὐαγγελίους, befaler han også, at hans mænd skal bringe ofre til guderne. Εὐαγγελίους, som det er brugt i denne kontekst, kan dermed siges, at bære associationer til kejserkulten.

Analysen her viser, at hos Filon og Plutarch bliver εὐαγγέλιον-terminen ofte brugt i sammenhænge, hvor kejserkulten optræder i henholdsvis forgrunden (Filon Ad Gaium 231) og baggrunden (Plutarch Sert 11,4). Men der er også

en mere neutral brug, hvor verbalformen blot har karakter af gode nyheder i forbindelse med sejr, som eksemplet fra Pomp 66.3 viser.

### 2.3 Gaius Caligula som forklaringsmodel

Jeg har i det ovenstående redegjort for forskellige kildeteksters brug af ToE. Disse peger i retningen af, at det virker legitimt at forstå ToE i lyset af romersk kejserkult. Særligt er det værd at bemærke, hvordan Kejser Augustus bliver associeret med εὐαγγέλιον, og hvordan dette indleder en ny æra. I det følgende vil jeg belyse, hvilke forskellige konkrete paralleller, der yderligere findes til Markusevangeliets brug af ToE - særligt i Mark 1,1. Dette leder mig først og fremmest til den Juliansk cæsarlinje. Jeg vil således tage udgangspunkt i Gaius Caligula.

Gaius Caligula kom til magten i 37 e.Kr. og regerede indtil 41 e.Kr., hvor han blev myrdet.

I Caligulas' korte regeringsperiode formåede han at lave en del ravage. Som den første, siden Augustus, gik han imod den hidtil anvendte *recusatio* overfor senatet og folket. *Recusatio* viste sig på seks forskellige områder, som var: 1) embeder og titler, 2) æresbevisninger, 3) forholdet til senatet og folket, 4) frihed i forhold til loven, 5) offentlig fremtræden og privat luksus, 6) godgørenhed. På alle disse punkter havde Augustus etableret en tradition for at tage afstand til følgende områder: diktator på livstid, særrettigheder i forhold til loven, privat luksus, parader ud over det nødvendige (Winn 2014, 335). Caligula gik stik imod denne ordening og gjorde sig upopulær hos folket og særligt hos jøderne. Det tydeligste eksempel på Caligulas provokationer overfor jøderne viser Filon og Josefus (Stanton 2004, 24). Caligula promoverede kejserkulten blandt andet ved at sætte sin egen statue op som erstatning for dem af guderne, og han ønskede, ifølge Josefus, at blive tilbedt som gud (Evans 2000, 73). Det kulminerede i Jerusalem, hvor han oprejste en statue af sig

selv i templet, som folk skulle tilbede. Denne handling var med til at føre til krisen i 39/40 e.Kr, hvor Caligula efterfølgende bliver myrdet.

Caligula var, som de forrige Cæsarer, regnet for at være frelser og velgører (σωτήρ og εὐεργέτης), og ifølge Graham Stanton blev hans tiltrædelse hyldet som ”good news” (Ad Gaium §231). For Stanton er Caligulas dødsår, 41 e.Kr af stor betydning. Han daterer den første kristne brug af ToE til at være mellem 37-40 e.Kr. og at ToE først bliver brugt i Jerusalem og måske Antiokia (Stanton 2004, 24–26). Dette får Stanton til at konkludere, at den kristne brug af ToE bunder i modstand mod kejserkulten (Stanton 2004, 25). Markusevangeliets brug af ToE skal således forstås som et modevangelium mod diktatoren Caligula. Stanton kommer dog med en indrømmelse idet han nævner det forhold, at ordet εὐεργέτης ikke optræder i de Paulinske breve og heller ikke i synopsen. Dette forklarer Stanton med, at de kristne trak en streg i sandet, i forhold til hvilke ord de brugte (Stanton 2004, 25). Det virker dog bemærkelsesværdigt, at Markusevangeliet ikke skulle tage del i denne tradition.

## 2.4 Vespasian som forklaringsmodel

Den anden kejser, som ofte er blev henvist til som den nærmeste forståelsesramme til εὐαγγέλιον, er Vespasian.

Vespasian regerede fra 69 – 79 e.Kr. Han efterfulgte tre kejsere, hvis regeringsperioder var meget korte, og der var derfor stor ustabilitet og uro i Romerriget. Vespasians tiltrædelse var derfor en stor lettelse. Det siges om ham, blandt andet af Josefus, at han var opfyldelsen af en række forudsigelser (Evans 2006, 88–90). Evans finder, at den sprogbrug som bruges i Markusevangeliet, særligt i Mark 1,1, er den samme, som bruges om Vespasian (pkt. 2.2.1). Som anført ovenfor (pkt. 2.2.2), bruger Josefus en form af εὐαγγέλιον om netop Vespasian. Evans postulerer, at Markusevangeliet er skrevet samme år, som Vespasian kommer til magten.

Evans foretager en grundig analyse af lighedspunkter mellem Jesus og Vespasian: De helbredte begge, og det siges tilmed, at Vespasian, ligesom Jesus, brugte spyt (Ibid, 95)(sml. Mark 7,33; 8,22-26). I forbindelse med Jesu korsfættelse sker et ”spottetriumftog” (Mark 15), hvor der er flere paralleler til det triumftog, der foregik i Rom, når en kejser tiltrådte; i dette tilfælde Vespasian (Ibid, 96). Ydermere finder Evans en parallel mellem Jesu forbandelse af figentræet (Mark 11,12-14; 20), hvor figentræet visner, og den legende, som siger, at hver gang en juliansk cæsar døde, så visnede laubærkransen, han bar. Det særlige er her, at Vespasian bliver begyndelsen på et nyt dynasti, nemlig det flavianske, og det julianske dynasti var definitivt til ende.

I følge George Streckers ordbogsbidrag skal ToE forstås som et ord, der resonerer modstand mod kejserkulten, og Strecker ser også Vespasian som den nærmeste forståelsesramme for ToE. Strecker argumenterer for, at εὐαγγέλιον skal forstås ud fra en græsk hellenistisk baggrund og mener i det hele taget ikke, at det græske ord, eller det tilsvarende hebraiske besorah, har nogen tilknytning til den historiske Jesus (Strecker 1990, 71). ToE i Mark 1,1 er noget helt nyt ifølge Strecker idet det står i singularis med bestemt artikel, modsat brugen af εὐαγγέλια hos Josefus, Filon og i Priene inskriptionen.

## 2.5 Opsummering og indvendinger

Forståelsen af, at ToE udelukkende har baggrund i GT og med særlig henvisning til Esajas 40-66, er de seneste årtier blevet udfordret - særligt af forskere som tager udgangspunkt i en anti-imperiel diskurs (Horsley 2011; Evans 2006). Ovenstående analyse har også vist, at der findes valide kilder, der bruger en form af εὐαγγέλιον i relation til kejserkulten. Følgende er dog et par indvendinger, som skal tages med i betragtningen af den romerske kejserkultiske diskurs.

Karl Galinsky argumenterer for, at de særlige ord, som den kejserkultiske diskurs ønsker at fremhæve, ikke har været særligt indholdsladet (Galinsky 2011, 6). *Εὐαγγέλιον* har, som en del af liturgiske ordpar, fået stor indflydelse fra retslig brug, og dermed kan *εὐαγγέλιον* også være et ord, der er brugt i hverdagslivet (Horbury 2005, 23). Dermed svækkes den påstand at ToE skulle være et ord, der helt særligt relaterer sig til den romerske kejserkult.

I forhold til de paralleller der er tydeligst mellem Markusevangeliet og henholdsvis Augustus, Caligula og Vespasian, så er det vigtigt at være opmærksom på, at man ikke fortaber sig i parallellen, og lader det blive det eneste eller vigtigste anliggende. Det er hvad Seyoon Kim kalder “parallelomania” (Kim 2008, 28).

Ydermere er der også indikationer på, at de første kristne ikke ønskede at bruge ordet *κῆρυξ* på grund af uønskelige associationer og i stedet valgte *εὐαγγελίστης*, da det ikke havde hedenske undertoner (G. H. R. Horsley 1989, 74).

Det er også diskutabelt, i hvilken grad jøderne i det 1. århundrede reelt var modstandere af den romerske kejserkult. J.S McLaren konkluderer på baggrund af jødernes ret til at holde sabbat, undgå svin og det faktum at de faktisk deltog i kejserkulten i en vis udstrækning, at “the [imperial] cult was only seldom an issue” (Kim 2008, 35).

Selvom Romerriget var spændt over et stort område, var det kun i Rom, at selve kejserkulten var påbudt. Der findes desuden også senere eksempler hos Tertullian på, hvordan kristne i romeriget godt kunne deltage i festen for kejserens fødseldag eller tiltrædelse (Ibid, 36).

Horbury argumenterer for, at vi skal se en konvergens mellem kejserkultens

indflydelse og den ofte fremholdte forklaring i esajansk-jødiske skrifter (Horbury 2005, 11).

Der er dog ingen tvivl om, at der er sammenfald mellem Markusevangeliets brug af ToE og den romerske kejserkult, og ovenstående indvendinger tvinger ikke til at forkaste hele den anti-imperielle diskurs. Men der findes en anden måde at forstå ToE på. I det følgende ønsker jeg at vise, hvilke argumenter der er for at henvise til GT og BSR-traditionen.

### **3. Analyse af esajansk og jødisk BSR tradition som baggrund for ToE**

#### **3.1 Indledning**

Markusevangeliet bruger ToE-terminen 8 gange<sup>4</sup>, det er dobbelt så mange gange som Matthæusevangeliet. Lukasevangeliet og Johannesevangeliet bruger det slet ikke. Det interessante ved ToE-terminen er, at den ikke findes i singularis bestemt form i LXX, og det er således bemærkelsesværdigt at ToE optræder så markant i Markusevangeliet. I det følgende vil jeg nu se nærmere på de steder i GT, særligt med fokus på Esajas bog, der benytter sig af ordene besar, besorah og mebesar, som muligvis fungerer som baggrund for ToE.

#### **3.2 Esajas, besar og besorah**

For at finde baggrunden for BSR-traditionen begynder jeg i Samuelsbøgerne. I Samuelsbøgerne kan nomenet besorah referere til ”belønning for nyheder” eller for ”nyheder” i sig selv. Det kan både forekomme i den verbale form besar, som betyder ”at proklamere godt nyt”, og ydermere findes det i participiet mebesar, som bruges substantivisk og betyder ”budbrin-

---

<sup>4</sup> Medregnet den usikre forekomst i Mark 16,15

ger/glædesbudbringer” (Bird 2014, 9). Det synes at der sker en udvikling i ordet i GT. Vi møder besar første gang i 1 Sam 4,17. Her er det en budbringer, der bringer budskab om, at Israel er besejret af Filistrene, og arken er taget. Det bemærkelsesværdige her er, at LXX oversætter mebesar med παιδάριον (tjener, barn). At LXX ikke oversætter det med en form af εὐαγγέλιον, kan skyldes, at εὐαγγέλιον skal associeres med et ”godt budskab”. Men mebesar er her relateret til et ”dårligt budskab”.

I 1 Sam 31,9 er Sauls død et sejrskab for Filistrene. Ofte bruges besar som her i relation til militære sejre (1 Krøn 10,9-10). Senere i 2 Sam 4,10 refereres til en, der kommer som en budbringer til David, men David slår ham ihjel, og det bliver hans ”budskabsløn” (besorah, LXX εὐαγγέλια). 2 Sam 18,19-32 handler i udgangspunktet også om et sejrskab, men her skal det forstås ironisk ifølge Hauge. Det får vi en indikation på, netop ved den massive brug af besar og besorah (Hauge 1997, 776). Budskabet kan i sig selv opfattes som et neutralt budskab om, hvordan tingene står til på slagmarken - men for David er det et dårligt budskab.

I salmernes bog er besar ofte brugt om ord fra Gud. Således i Sl 68,12 hvor det er kvinder, der er budbringere. Forfatteren til Sl 96,2 kæder besar sammen med frelse, idet der lyder en opfordring til at forkynde (besar) Guds frelse. Denne tanke om et glædesbudskab fra Gud kommer klarest til udtryk i Esajas - særligt i 2. og 3. hoveddel fra kap. 40-66. Es 40,9-10 har mebesar i feminum (מבשרה) ligesom i Sl 68,12. Her er det relateret til Gud, der kommer i styrke og hersker med sin mægtige arm. Dette har et såkaldt ny-exodus tema (Bird 2014, 11)(se pkt 3.4). Budskabet kædes altså sammen med Guds udfrielse af Israel fra eksil. Ligeså er der i Es 41,27 omtalt et glædesbudskab. Senere i Es 52,6-7 ser vi en triade, hvor mebesar kædes sammen med fred (שלום), godt (טוב) og til sidst frelse (ישועה).

I anden hoveddel af Esajas refererer mebesar altid til Guds sejr og begyndelse på frelse (Schilling 1974, 316).



I tredje hoveddel kulminerer brugen af besar-terminen. Es 60 beskriver, hvordan Jerusalem skal blive velsignet i overflod og ”forkynder Herrens pris” (Es 60,6: besar). I Es 61,1 er besar entydigt et ”frelsende budskab”. Havde Es 61,1 i stedet brugt besorah, ville Markusevangeliets reference til BSR-traditionen have været meget tydelig (Schilling 1974, 316). Stuhlmacher henfører her til, at Jesus selv ser sin gerning i lyset af Es 61,1-2 (jf. Matt 11,2-6 og Luk 4,18-19). Derfor skal Es 52,7 forstås som en legitimering af Jesu proklamation af Gudsrigets komme i Mark 1,15 (Stuhlmacher 1991, 20)(sml. Dunn 2013, 292). Stuhlmacher omtaler således Jesus som en mebesar; ”en der bringer godt budskab” – som beskrevet i Es 52,7 (Stuhlmacher 1991, 20). Denne påstand finder Stuhlmacher belæg for i analysen af Mark 1,15 (se pkt. 4.2 vers 14-15).

Opsummerende om besar og besorah må jeg konkludere, at besar kun bruges i verbumsform i Esajas 40-66. Vi finder altså ikke et entydigt bevis i Esajas på, at ToE har sin baggrund fra besorah. Der findes dog en oversættelse af Es 53, der bruger besorah (בסוראת), nemlig targum<sup>5</sup>. Ifølge Otto Betz er εὐαγγέλιον-terminen hentet fra targums oversættelse af Esajas 53,1, da denne oversættelse netop bruger ordet besorah om ”en meddelse” (Betz 1991, 68).

Den teologisk-religiøse brug af besar har udviklet sig fra at være et rent sekulært ord (1-2 Sam m.fl) til at være ord, der mere associeres med frelse (Sl 96,2 og Es 40-61)(Schilling 1974, 316). Således kan der skabes en baggrundsforståelse for ToE i GT og særligt Esajas. I det følgende vil jeg nu vise eksempler på, hvordan Esajas særligt spiller en central rolle i Markusevangeliet.

---

<sup>5</sup> Targum er en aramæisk oversættelse af GT hvis datering er usikker (ca. 1. Årh.- 3. Årh. e.Kr.)

### 3.3 Tolkningen af Es 40,3 i Jesu samtid

På Jesu tid var der Messias forventninger i luften, og megen af denne forventning havde sit udgangspunkt i skriftsteder fra Esajas bog (Jensen 2013, 4). Es 40,3 er således blevet fortolket på forskellig måder forud for Jesus. Esajas' bog er det skrift fra GT, der er citeret og alluderet til flest gange i Markusevangeliet. Det forekommer 19 gange i alt og heraf er 14 gange fra Es 40-66 (Watts 2007, 111). Markusevangeliet indleder med et citat, der delvist er hentet fra Es 40,3 og delvist fra 2 Mos 23,20 og Mal 3,1.

Der er ingen tvivl om, at Es 40,3 har spillet en stor rolle i de forventninger om Messias, der florerede på Jesu tid. I dødehavsrullerne og fragmenter heraf kan vi også finde eksempler på en tolkning af Es 40,3: ”en der råber i ørkenen”. Dødehavsrullerne er interessante for, hvordan man forstod Es 40,3 på Jesu tid, og dette kan kaste lys over, hvordan Markusevangeliet har forstået Es 40,3.

De første steder i dødehavsrullerne, hvor Es 40,3 er citeret, er i sekthåndbogen. Sektbogen har uden tvivl været et af de vigtigste skrifter i den jødiske menighed o. 150 f.Kr. til o. 70 e.Kr. (Ejrnæs, Müller, og Holst 2003, 67). Når der således findes en brug og tolkning af Es 40,3 i netop denne bog, virker det plausibelt at antage, at netop denne tolkning har været udbredt og accepteret. I 1QS 8 12b-15 står der om broderskabet, at de skal skille sig ud fra urettens mænd og gå ud i ørkenen ”som der står skrevet: «Ban \*\*\*\*s<sup>6</sup> vej i ørkenen, jævn en vej for vor Gud i det øde land»” og i 1QS 9 9b-20a står at ”[d]et er tiden at bane vejen til ørkenen” (Ejrnæs, Müller, og Holst 2003, 84–85). Qumransamfundet har forstået ørkenen helt bogstaveligt (Snodgrass 1997, 29), og derfor søgte de også selv derud for at skille sig ud fra det, de kaldte

---

<sup>6</sup> \*\*\*\* ”står for Herrens hellige navn” (Jensen 2013, 12)

urettens mænd i Jerusalem, som formentlig er en reference til præsteskabet. Qumransamfundet tolker altså ”vejen” åndeligt; som den rette tolkning af torahen og at leve efter torahens budskab og forskrifter (Snodgrass 1997, 29).

Et andet skrift fra Qumran, som også bruger, Es 40,3 er 4Q176 1-2 også kaldet *Tanhumim*, som betyder trøsteord. Fragmenterne indeholder en række citater fra Es 40-55, som traditionelt kaldes trøstebogen. I 4Q176 1-2 er Es 40,1-5 direkte citeret, og umiddelbart før Es 40,1-5 er der brugt et citat fra Sl 79,2: ”Jerusalem. Se ligene af dine præster” (Ejrnæs, Müller, og Holst 2003, 242). Der er dog den forskel fra den originale salme, at man har ændret ordet ”tjener” til ”præst”. Qumransamfundet har muligvis været præster og citatet her kan give udtryk for, at de har følt sig presset og fandt trøst i Es 40,1-5 (Snodgrass 1997, 31).

De udvalgte fragmenter fra Qumran giver indtryk af, at Es 40,3 i sin tekstlige sammenhæng er blevet forstået som Guds eskatologiske indgriben og trøst. Desuden indikerer det, at Qumransamfundet i dette citat, har fundet belæg for at begive sig ud i ørkenen og at de ved deres etiske adfærd, har forstået sig selv, som værende i gang med at bane en vej for Gud.

Jeg har nu belyst det mest oplagte skriftsted fra Esajas – Es 40,3, der refereres til i Mark 1,1-15 og ydermere hvordan Qumransamfundet fortolkede dette. I det følgende ønsker jeg at præsentere en yderligere udredning af Markusevangeliets prolog i relation til Esajas bog.

### **3.4 Ny-exodus i Mark**

Citatet fra GT i Markusevangeliets prolog er ladet med indikationer på Jesu identitet og mission - som en befrier fra Gud. Rikki Watts forstår citatet som indholdet af Israels længe ventede ny-exodus (Watts 2000, 112). Flere kom-

mentatorer mener dog, at overskriften i Mark 1,1 skal stå alene, og at citatet kun hænger sammen med det følgende i forhold til Johannes Døberen (Pilgaard 2008, 49; Hooker 1991, 34). Καθὼς bruges dog sjældent til at indlede en ny tanke og således ikke i resten af Markusevangeliet, derfor virker det plausibelt, at forstå det som en forklaring på overskriften og udlæggelsen af ToE i Markusevangeliet (Watts 2000, 55–56). Når Markusevangeliet således bruger καθὼς til at indlede sit skriftcitater, så viser det, at den umiddelbare horisont for forståelsen af ToE skal findes i Esajas' profetier om restoration (Watts 2007, 113).

At Esajas er den eneste, der bliver nævnt som citatets oprindelse, er ikke nødvendigvis en fejl, omend der findes tekstvarianter der bytter Esajas ud med profeterne. Det er derimod mere oplagt at søge forklaringen på den eksplicitte Esajas reference i Markusevangeliets litterære stil. Her støder vi flere gange på en såkaldt ABA-struktur (sandwich struktur), som indrammer det essentielle i Markusevangeliets indledning og som fungerer som en slags indikation på, hvad det overordnede tema er for Markusevangeliet - nemlig et ny-exodus (Watts 2000, 89).

Hvorvidt vers 2b primært er fra Mal 3,1 eller 2 Mos 23,20, er en sekundær diskussion for denne opgave, det essentielle er at begge steder relaterer til exodus. En årsag til denne ambivalens i citatet skyldes formentlig, at Markus ønsker at fremholde de to aspekter, der er ved skriftstedernes individuelle kontekst. 2 Mos 23,20 er således prototypen på Guds udfrielse og ledelse af folket. Mal 3,1 virker derimod som et ironisk tvist af citatet fra 2 Mos 23,20 og Mal 3,1 fungerer som en respons på det forsinkede ny-exodus. Desuden handler Mal 3,1 i højere grad om, at Gud kommer til dom end blot en om en udfrielse (Watts 2007, 118). Det er tilsyneladende to uforenelige citater, men ved at lave en kombination, pointerer Markus en dobbelthed i eskatologien; Gud komme til dom og til frelse.

Es 40-66 spiller en stor rolle i Markusevangeliet. Dette afsnit af Esajas har flere vers, der indeholder ny-exodus temaet. Watts peger på en række eksempler i afsnittet, særligt kap. 40-55, hvor essensen af denne tanke bliver tydelig, nemlig at Gud vil være midt i blandt sit folk og restaurere Jerusalem (Watts 2000, 80). Højdepunktet for denne fortælling er, at en budbringer (מבשרת) vil udråbe, at Gud selv kommer (Es 40,9).

I Mark 1,10 er referencen til Esajas også ganske tydelig. Her døbes Jesus, himlen flænges og en himmelrøst tiltaler Jesus. Σχίζω (flænge) kan være hentet fra Es 63,19 og formentlig fra den masoretiske tekst (MT), idet קרע har samme intensive betydning som σχίζω, nemlig ”at flænge eller rive” (Ibid, 103). Konteksten i Es 63 er også, at Gud kommer til dom, og hermed kan der også i Mark 1,10 være tale om et ny-exodus perspektiv.

Himmelrøstens tiltale af Jesus i Mark 1,11 er formentlig hentet fra Sl 2,7, hvor konteksten handler om tronbestigelse (Collins 2007, 150). Watts argumenterer for, at det også alluderer til Es 42,1, da ἐν σοὶ εὐδόκησα er den naturlige oversættelse af MT. Dermed virker det plausibelt at antage, at Markusevangeliet i disse vers ønsker at kæde Jesus sammen med ”tjeneren” i Esajas (fx Es 41,8-9; 44,1-2; 52,13) og ”kongen/sønnen” i Sl 2,7 (Watts 2000, 114).

Omend hele diskursen omkring tjenerskikkelsen i Esajas falder udenfor denne opgaves primære fokus, nævnes det blot her, da den spiller en stor rolle i Es 40-55, som overordnet har et ny-exodus tema.

Det er dog ikke kun referencer fra Esajas, som er af interesse i undersøgelsen af, hvilken betydning Markusevangeliet lægger i ToE-termen. I det følgende skal vi se, hvordan andre jødiske kilder kan kaste lys over dette.

### **3.5 Ekstra bibelske kilder som baggrund for ToE**

Jeg har i det ovenstående belyst udvalgte Qumranteksters udlægning af Es

40,3. Der er dog flere andre tekster i jødisk litteratur, som bruger en form af besar eller εὐαγγέλιον.

### 3.5.1 Qumrantekster

Der findes flere dokumenter fra Qumran, hvor besar har en klar teologisk baggrund - forstået som frelsesbudskab fra Gud. Således er der i 1 11q13 linje 15-20 (Melch) angivet et direkte citat fra Es 52,7. Udlægningen kædes i skriftet sammen med Dan 9,25 og Es 61,1 og omhandler en ”salvet fyrste med ånd, der bringer godt budskab”. Dette bruger Qumransamfundet om Melkisedek, altså en Messiaskikkelse, som vil komme i de sidste tider. I 11q13 er det Qumranskrift, der tydeligst viser, at Qumransamfundet var influeret af Es 40-55 (Zanella 2011, 535).

I 4Q521 2 4,12 har vi et andet teologisk orienteret skrift. Skriftet beskriver en Messias og kaldes Messiasapokalypsen. Messias vil helbrede, gøre døde levende og forkynde godt nyt (besar) for de undertrykte. Teksten alluderer her til Es 61,1.

Grundbetydningen af besar i Qumranteksterne er ”eine *frohe* Botschaft bringen” (Zanella 2011, 535). I grundbetydningen er det altså ikke teologiske orienteret. Der findes således også skrifter, hvor besar har en sekulær eller profan betydning alene. Sådan er besar i 4Q539 2-3,5f formentligt blevet forstået som den blotte offentliggørelse af en meddelelse (Zanella 2011, 536). Men Melkisedekteksten og Messiasapokalypsen viser, at konteksten i disse tekster er klart teologisk orienteret og understreger, at besar altså også må forstås indenfor en teologisk ramme.

Det er bemærkelsesværdigt, at alle forekomster af besar i Qumran er i verbumsform. Ovenstående analyse er altså med til at problematisere, at ToE skulle have sin baggrund i substantivet besorah.

### 3.5.2 Salomons salmer

Det pseudoepigrafiske skrift Ps.Sal 11,1-8 handler om de fromme i hasmonæernes tid, der ønskede at nedbede Guds vrede over hedningene, som gjorde templet urent (Jensen 2013, 8). Disse fromme ønskede nu at kalde til samling, fordi Gud havde forbarmet sig over Israel (11,1). Glædesbudbringerens budskab (εὐαγγελιζομένου) var altså, at Gud har besøgt sit folk. Dette har på sin vis også med et ny-exodus at gøre, idet de fromme ønsker udfrielse fra ugudelighed. Det er altså samme diskurs som fra Es 40-55. På den måde kan Salomons salmer bruges som argument for, at εὐαγγελιζομένου har med ny-exodus temaet at gøre.

I det ovenstående har jeg belyst, at der findes en tilsvarende forståelse af besar, som den vi møder i GT, i andre kilder udenfor GT. Men analysen her har ikke kunnet finde eksempler på substantivet (besorah) med en teologisk forståelsesramme. Jeg vil i det følgende udfolde undersøgelsen af selve Mark 1,1-15 og undersøge hvordan prologen er bygget op.

## 4 Anvendelse på Mark 1,1-15

Ovenstående analyse har vist, at Markusevangeliets brug af ToE er under indflydelse af mindst to diskurser – den kejkultiske/anti-imperielle og den esajansk-jødiske diskurs. Jeg vil således ved hjælp af disse to diskurser foretage, hvad jeg mener er, den mest plausible eksegese af prologen og baggrunden for ToE-terminologien.

Argumentet for kun at have fokus på prologen skyldes, at ToE-terminen bruges hele tre gange ud af de i alt otte gange i Markusevangeliet. De fem gange ToE bruges i resten af Markusevangeliet, har ToE enten Jesus som indhold (Mark 8,34; 10,29), da ToE sidestilles med Jesus ved konjunktionen καί eller bruges

som missionsord. Således må ToE forstås som et missionsord i Mark 13,10; 14,9 og 16,15 hvor konteksten handler om, at evangeliet skal nå ud til alle folkeslag. Det interessante bliver nu at se, hvordan Markusevangeliet vægtlægger de to fremførte diskurser i prologen.

På grund af opgavens begrænsede omfang, fremstår detaileksegesen punktuelt.

#### 4.1 Datering af Markusevangeliet

Opgavens omfang lader ikke plads til en dybdegående undersøgelse af Markusevangeliets datering. Men for helhedens skyld præsenteres her et oprids af dateringsproblematikken.

Flere forskere argumenterer for en datering omkring 70 e.Kr. eller lidt tidligere, idet Mark 13,6 taler om ”ødelæggelsens vederstyggelighed”, som formentlig er en reference til den forestående ødelæggelse af Jerusalem. Ud fra teksten i Mark 13,6 er ødelæggelsen stadig fremtid (Collins 2007, 14). Pilgaard argumenterer for en senere datering, idet han ser 13,23 som et argument for, at det foregående i teksten allerede er sket og også sagt forud (Pilgaard 2008, 45). For Evans er parallellen til Vespasian central. Ud fra denne parallel vurderer han, at Markusevangeliet tidligst kan være skrevet i år 69 – lige inden Jerusalems fald (Evans 2006, 87).

En entydig datering af Markusevangeliet er således svær at lave. Med dette in mente går jeg nu videre til en nærlæsning af udvalgte passager i prologen.

#### 4.2 Detaileksegesese

Vers 1:

Markus indleder sit skrift med en nominal-sætning. Det er en såkaldt *nomina-tive absolute*, da den ikke optræder i en fuldstændig sætning (Wallace 1996, 49–50). Således fungerer det som en overskrift.

Der hersker uenighed om, hvorvidt overskriften indikerer en genre, eller den siger noget om selve tekstindholdet. Collins argumenterer for, at ToE termen



går på indholdet og ikke på genren (Collins 2007, 16). Pilgaard argumenterer derimod for, Markusevangeliet angiveligt har ønsket, at give sit skrift en ”genremæssig klassificering” (Pilgaard 2008, 50). Forskellen er, om Markusevangeliet angiver hvad indholdet af ToE er, eller om ToE her skal forstås som ydre genre.

Paulus var den første til at bruge ToE (Stanton 2004, 20), og han bruger det altid singulart om hele Kristusbegivenheden (Donahue og Harrington 2002, 60). Det er først med Justin i det 2. Århundrede, at εὐαγγέλια (pluralis) blev brugt om de fire kanoniske evangelier som skrifter. Der er altså over de små 200 år fra Paulus til Justin sket en udvikling i forståelsen af evangelietermen fra at være missionsterm til at være et term om et skrift.

Som jeg viste under pkt. 2.2.1, er der flere ligheder mellem Prieneinskriptionen og Mark 1,1 og det faktum, at ToE ikke findes i LXX, kan tale for, at forståelsesrammen for ToE ligger i den romerske kejserkult. Således synes det, at Markusevangeliet muligvis kunne have haft et budskab, som i et vist omfang satte sig op imod den romerske kejser. Dog er det absolut væsentligt at holde sig for øje, at Markusevangeliet bruger εὐαγγέλιον på en måde, der ikke er set i nogen andre tidligere skrifter – nemlig singularis i absolut form.

Jesus Kristus (Ἰησοῦ Χριστοῦ) må opfattes som plenar genitiv da det både kan være en objektiv og subjektiv genitiv (Wallace 1996, 121). Det vigtige her, er at holde sig for øje, at der er en tæt forbindelse mellem ToE og Jesus Kristus.

I Mark 1,1 refereres til GT, idet ἀρχὴ også bruges i LXX i 1 Mos 1,1. Ἀρχὴ bruges kun med betydningen ”begyndelse” i GT, selvom Simon Samuel mener, det har reference til ἐξουσία i Daniels bog (Dan 6,26; 7,12; 26) (Samuel 2002, 412). Jeg finder dog intet belæg for denne påstand, og opfatter det som indlæsning, for at få flere argumenter til fordel for en anti-imperiel diskurs i

Markusevangeliet. Markusevangeliet trækker med ἀρχὴ en linje tilbage til verdens begyndelse og sætter Jesus i relation hertil. Men det faktum, at der også bruges en form af ἀρχὴ i Prieneinskriptionen, taler også for at forstå Mark 1,1 ud fra en anti-imperiel politisk diskurs, da ἀρχὴ også kan betyde magt.

Υἱοῦ θεοῦ findes ikke i den tidligste Markustekst og er formentlig en senere tilføjelse. Derfor kan der ikke argumenteres for, at der skulle være en parallel mellem Guds søn i Mark 1,1 og de romerske kejsere. Υἱοῦ θεοῦ medtages dog i den autoriserede danske bibeloversættelse, idet tanken om Jesus som Guds søn ikke er fremmed for Markusevangeliet (1,11; 9,7; 15,39).

#### Vers 2-3

Citatet er tilskrevet Esajas og fungerer, syntaktisk set, som en indledning til det følgende om Johannes Døberen. Dermed bliver Johannes døberen tolket som den længe ventede Elias fra Mal 3,23. Καθώς indleder en komparativ bisætning, og det er muligt at se det som en bisætning til den næste hovedsætning i vers 4. Dermed lægger καθώς sig til ἐγένετο og sammenligner citatet fra Esajas med Johannes Døberen. Jeg vil i midlertidig argumentere for, at καθώς skal ses som komparativ til vers 1. Sådan fungerer det også i Mark 9,13 og 14,21, hvor καθώς står i relation til skriften (GT). Pilgaard mener dog, at disse to tilfælde ikke er afgørende ”da der i v. 2 er tale om det særlige forhold, at det drejer sig om skriftets indledning” (Pilgaard 2008, 49). Hvilket særligt forhold der gør sig gældende, uddyber Pilgaard i midlertidigt ikke. Jeg kan derfor ikke tolke καθώς anderledes her end i resten af Markusevangeliet - nemlig som en uddybende komparativ forklaring. Dermed giver det rigtig god mening at se det sammensatte citat som en forklaring af ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου (Collins 2007, 134). Det virker således plausibelt at kæde ToE sammen med et ny-exodus perspektiv, som er fællesnævneren i det sammensatte citat fra hhv. 2 Mos 23,20; Mal 3,1 og Es 40,3.

Evans og Leander anerkender, at citatet har tydelige rødder i GT, men ser det udelukkende som jødiske apokalyptiske forestillinger om en politisk skikkelse, der står i opposition til den romerske forståelse af εὐαγγέλιον, som inkarneres i Vespasian (Leander 2013, 188; Evans 2006, 87). Citatet har med sikkerhed været brugt som en apokalyptisk forklaring på den ventede Messias, som vist under pkt. 3.3. Es 40,3 er dog primært forstået som Guds frelsende indgriben i de sidste tider, hvor han vil bane en vej i ørkenen, og dette har en linje til Es 35,8 om den blomstrende ørken i de sidste tider (Jensen 2013, 4). Citatet bruges således til mere end blot at sætte sig i opposition til den siddende romerske hersker. Markusevangeliet synes at ville henlede læserens opmærksomhed på det eskatologiske håb, der er til den ventede Messias. Messias skal dog ikke blot udfri folket fra en politisk magt. Hvis det kun var politisk motiveret, kunne Markus have nøjes med et citat fra 2. Mos 23,20, men ved at inddrage Es 40,3 peger han på et ny-exodus perspektiv, hvor Gud vil være sammen med folket (Es 40,9-10). Ved yderligere at kæde citatet sammen med Mal 3,1 kommer der også et domsaspekt ind i Markusevangeliet. Således antyder Markusevangeliet, at Messias skal komme til dom over Israel og særligt over de religiøse ledere og templet (Watts 2000, 87), som konteksten i Mal 3,3 omhandler.

Qumransamfundet så sig selv, som de der skulle effektuere Guds komme og bane Herrens vej (1QS 8 12b-15). Evans tolker derfor Es 40,3 citatet i Markusevangeliet, som en opfordring til reformatorer/oprører i antikken til at skride til handling (Evans 2006, 102). Men Evans glemmer her, at Qumransamfundet tolkede vejen åndeligt, og så måden hvorpå man skulle forberede Herrens komme som værende gennem overholdelse af loven. Når Markusevangeliet bruger citatet fra Es 40,3, er det for at understrege, at Gud kommer som kriger og leder Israel til frelse. I Es 40,1-5 er fokus ikke på budbringeren men på budskabet (Watts 2000, 83), derfor synes det også mest plausibelt at se Markusevangeliets brug af citatet som understregning af, at Gud kommer.

Dermed er indholdet af ToE et ny-exodus perspektiv - og denne gang er der ingen ironiske undertoner, som oprindeligt i Mal 3,1. Markusevangeliet bruger det tværtimod som en beskrivelse af det endelige exodus.

#### Vers 4-8

Es 40,3 bruges formentlig også til at pege på et etisk fokus i Markusevangeliet, således i 1QS 8 12b-15. Med det in mente bliver Mark 1,2-3 også kædet sammen med det følgende (vers 4-8), hvor Johannes døbereren prædiker omvendelsesdåb. Omvendelsesdåben er således en etisk handling, da det handler om muligheden for at vende sig væk fra den handling/levemåde, som man har. Det er formentlig den sidste mulighed for omvendelse (således Collins 2007, 141)

#### Vers 9-11

Jesus døbes, og dette sker, ifølge Hooker, for, at han skal blive en del af det nye folk, som Gud vil udfri (Hooker 1991, 44). Dette stemmer også meget godt overens med ny-exodus temaet, hvor der er en forståelse af, at det er en af folkets egne, som vil lede, på samme måde som Moses gjorde.

Guds ånd stiger ned over Jesus. Dette alluderer, ifølge Collins, til Es 61,1-2, hvor konteksten er at udruste jeg-personen i Es 61,1 til at forkynde godt budskab (LXX: εὐαγγελίσασθαι) (Collins 2007, 149). Det er meget plausibelt, at der her er en parallel mellem ånden, der er ”over/på” jeg-personen i Es 61,1 (LXX: ἐπ’ ἐμέ), og ånden der ”nedstiger på” Jesus i Mark 1,10 (καταβαῖνον). Den alternative læsning i Sinaiticus og Alexandrinus har således byttet εἰς (til/i) ud med ἐπ (over/på).

I vers 11 alluderer ”du er min elskede søn” muligvis til den romerske kejsers tiltrædelse, hvor kejseren ofte blev tilbudt som en guddommelig figur (Nystrom 2013, 35–36). Men auditionen alluderer samtidig også til kongesalmen i Sl 2,7 og bliver dermed opfyldelsen af dette (Collins 2007, 150). Følges den-

ne opfyldelsesdiskurs, er Jesus altså ikke blot en Guds søn i opposition mod den siddende kejser, Jesus er derimod opfyldelsen af løftet om en Messias. Εὐδόκησα har også en parallel til Es 42,1, og dermed kan der spores en linje til tjenersangene i Esajas bog.

#### Vers 12-13

Markusevangeliets beretning om fristelsen i ørkenen er noget kortere end hos Lukas og Matthæus. Alligevel finder Markusevangeliet plads til at nævne, at Jesus er i ørkenen i 40 dage. Det kan formentlig indikere, at Markusevangeliet er interesseret i at kæde israelitternes vandring i ørkenen sammen med beretningen om Jesus.

#### Vers 14-15

Jesus ser selv sin gerning som opfyldelsen Es 61,1-2 (jf. pkt. 3.2). Han er den, som er kommet for at prædike Guds evangelium på samme på som jег-personen i Es 61,1 (Stuhlmacher 1991, 20). Vers 14 uddyber ToE-termen ved at bruge den samme genitiv som i Mark 1,1 (plenar genitiv), på den måde er ToE ikke alene Jesu evangelium, men det er også Guds evangelium.

Markusevangeliet tilskriver Jesus at bruge nomensformen ToE i vers 15, men GT bruger kun verbformsformen i den teologiske hensigt (se pkt. 3.2). Da der ikke findes en hebraisk ækvivalent, konkluderer Stanton at ToE er tillagt Jesus (Stanton 2004, 18–20). Dermed forstås GT og besorah i bedste fald som baggrund, og det giver således mening at følge den anti-empirelle diskurs, således at Markusevangeliet bruger ToE som indikation på, at det er et modstandsskrift. Dog vil jeg argumentere for, at Markusevangeliet snarere har opfyldelse af GT's løfte om en kommende frelse i tankerne. Argumenter herfor ser jeg i, at Markusevangeliet kæder ToE sammen med Guds riges nærhed (ἡγγικεν), som må være en foreløbig opfyldelse af bla. Es 40,3, som i sin kontekst handler om, at Gud vil komme nær. På den måde bliver ToE opfyl-

delsen af GT's profetier om en kommende frelse (Collins 2007, 154).

Udsagnet πιστεύεται ἐν τῷ εὐαγγελίῳ er udsædvanligt og stammer formentlig fra en tradition, som Markusevangeliet bruger (Pilgaard 2008, 76). Stuhlmacher kalder det en semitisme (Stuhlmacher 1991, 20). Selve konstruktionen peger på en hebraisk/aramæisk baggrund, idet der er brugt ἐν og ikke εἰς, som formentlig betyder, at det er den hebraiske preposition אֶת, der er brugt. Således kan konstruktionen også bruges som argument for, at Jesus selv har sagt det. Konstruktionen er, som minimum, med til at verificere den jødiske baggrund i Markusevangeliet.

## 5. Konklusion

Jeg har nu redegjort for og analyseret de to hyppigst anvendte forklaringsmodeller til at forklare, hvad indholdet og baggrunden er for ToE med fokus på Markusevangeliets prolog.

Det er bemærkelsesværdigt, at vi ikke kender til brugen af den bestemte form af εὐαγγελίον i skriftlige kilder, før Markus (og Paulus) introducerer det. Det tyder på, at der med ToE indføres noget helt nyt. Evans, Stanton, Dechow m.fl. peger på, at baggrunden for brugen af ToE skal findes i den romerske kejserkult, hvilket der er gode argumenter for. Josefus, Filon og Plutarch bruger εὐαγγελίον (både singularis og pluralis) om en ny kejser og i relation til kejserkulten, særligt i J.W. IV.656; Ad Gaium 231; Sert 11.3-4. Dog bruger Josefus i J.W. II.420 εὐαγγελίον som ”nyheden om en vunden krig”. Her er det altså uden den kejserkultiske betydning, men i stedet med en neutral betydning. Dette viser, at end ikke de jødiske historikere brugte εὐαγγελίον på én og samme måde.

Et andet godt argument til fordel for den romerske kejserkult og den anti-imperielle diskurs er parallellen mellem Prieneinskriftionen og Mark 1,1.

Selvom denne inskription ikke bruger εὐαγγέλιον i bestemt form, er lighedspunkterne alligevel så mange, at jeg må konkludere, at der er en god sandsynlighed for, at den, i en vis udstrækning, danner baggrunden for ToE i Markusevangeliet. I og med Prieneinskriptionen har været udbredt og kendt flere steder, kan det sagtens tænkes, at Markus har kendt til den og vælger at skrive indledningen til Markusevangeliet som en art modstandsskrift. Der er dog en bemærkelsesværdig detalje ved Markusevangeliets indledning, nemlig at der ikke henvises til en ”velgører” (εὐεργέτης). Det er ellers et ord, der går igen mange steder i omtalen af kejseren. Hverken Evans, Dechow eller Stanton har en god forklaring på, hvorfor ”velgører” ikke er medtaget i Markusevangeliet. Stanton siger, at det er tilfældigt. Til det kan man modsat spørge, om det ikke blot er tilfældigt, at der i det hele taget er lighedspunkter mellem Prieneinskriptionen og Mark 1,1? Jeg fastholder dog at Priene må ses som en parallel.

I forhold til den forklaringsmodel som bygger på den historiske samtid med Vespasian og Caligula, og som ser Markusevangeliet som modstandsskrift mod disse, er dateringen af Markusevangeliet for usikker til at kunne overbevise om, at Markusevangeliet bruger ToE-terminen i opposition til kejseren.

Af yderligere argumenter for den anti-imperielle diskurs viste min analyse, at der kan spores en kejser-parallel i auditionen i Mark 1,11. Men den anti-imperielle diskurs i Mark 1,1-15 giver ikke en fyldestgørende forklaring på citatet fra Esajas i Mark 1,2-3. Dermed giver det bedst mening at se Esajas som baggrund for Markusevangeliets prolog. Som analysen af Qumranteksterne viste, så er Es 40,3 blev tolket åndeligt og etisk. Denne tolkning har formentlig været meget udbredt på Jesu samtid, hvilket taler for, at Mark 1,1-15 skal forstås mere teologisk end politisk.

Min analyse viste, at der er flere steder i Mark 1,1-15, som alluderer til BSR-traditionen. Jeg har argumenteret for, at Mark 1,1 bliver uddybet med citatet fra Esajas. Ud fra denne tolkning er det klart, at ToE skal forstås på baggrund af Es 40,3 samt Mal 3,1 og 2 Mos 20,23. Der er således både et udfrielsesaspekt, som kan karakteriseres som et ny-exodus tema, men også et domsaspekt, som kommer til udtryk gennem Mal 3,1 citatet. Ser man kvantitativt på allusioner i Mark 1,1-15, er der en klar overvægt til Esajas og særligt Es 40-66. Jeg har nævnt referencer til Es 40,3; 42,1; 52,7; 61,1-2 og 63,19.

Jeg vil derfor hævde, med baggrund i Esajas' udfrielses diskurs, at når Jesus i Mark 1,15 siger: ”omvend jer og tro på evangeliet”, siger han reelt ”omvend jer og tro på mig, for jeg er udfrielsen”. Dette modsiger imidlertid ikke, at Markusevangeliet også kan have en politisk slagside ved at bruge εὐαγγέλιον i absolut form. De mange Esajasallusioner viser blot, at vi først og fremmest skal forstå ToE som en teologisk term. Den politiske diskurs træder således i baggrunden.

Hovedkonklusionen bliver derfor, at ToE termen har sin oprindelse i BSR-traditionen, idet den udvikler sig fra at være et sekulært ord, man brugte om krig, til at være et ord (i verbformsform) der i Esajas' bog bliver brugt om Guds frelsende gerning ved at sende Messias. Samtidig har Markusevangeliets læsere formentlig hørt ToE med politiske undertoner. På den måde bliver Markusevangeliet indirekte til et modstandsskrift mod kejseren. ToE har for Markusevangeliet således formentlig både en politisk diskurs, men når prologen læses i sin helhed, bliver det tydeligt, at det som fylder mest er ny-exodus diskursen og udfrielsestanken fra Es 40-66.



## 6. Abstract

This bachelor project investigates the term τὸ εὐαγγέλιον in Mark 1:1-15 and the relationship between the Isaianic-jewish BSR tradition (besar) and the anti-imperial discourse, that deals with the emperor cult of Rome.

The noun τὸ εὐαγγέλιον is very remarkable since it does not have any equivalent in inscriptions and papyri before the Gospel of Mark. Therefore it is proposed from an anti-imperial discourse that we should look at the Priene inscription to find the background material for the noun in the Gospel of Mark. Josefus, Philo and Plutarch also use a form of εὐαγγέλιον in relation to the Roman emperor cult in their writings. This analysis shows that it is very reasonable to follow this assumption especially because the Priene inscription in its structure resembles Mark 1:1 in detail.

The analysis further shows that there is much more textual argumentation in favour of the Isaianic-jewish BSR tradition. The structure of the prologue in the Gospel of Mark (Mark 1:1-15) shows that the quotation from Isa 40:3 in Mark 1:2-3 expounds the headline in Mark 1.1. Further, the prologue in Mark is alluding to the several verses in Isa 40-66 besides Isa 40:3. These allusions from Isaiah all have the new exodus theme in common. In this way the analysis shows that Mark's main point is to establish a connection between the new exodus in the Old Testament and this trenchant term, τὸ εὐαγγέλιον. Consequently it is concluded that the main background for τὸ εὐαγγέλιον is to be found in the Isaianic-jewish BSR tradition, and that the first listeners of the Gospel of Mark also have heard this prologue as opposition against the Roman Empire. The anti-imperial discourse then functions as an indirect point in The Gospel of Mark.

## 7. Litteraturliste

### 7.1 Fællespensum

Betz, Otto. 1991. «Jesus' Gospel of the Kingdom». I *The Gospel and the Gospels*, redigeret af Peter Stuhlmacher. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans.

*Christianity and Judaism* 2000 (1): 67–81.

Evans, Craig A. 2006. «The Beginning of the Good News in the Gospel of Mark». I *Hearing the Old Testament in the New Testament*, redigeret af Stanley E. Porter. McMaster New Testament studies. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans Pub. Co.

Galinsky, Karl. 2011. «The Cult of the Roman Emperor: Uniter or Divider?». I *Rome and religion: a cross-disciplinary dialogue on the imperial cult*, redigeret af Jeffrey Brodd og Jonathan L. Reed. Society of Biblical Literature writings from the greco-roman world supplement series, v. 5. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Horsley, Richard A. 2011. *Jesus and the powers: conflict, covenant, and the hope of the poor*. Minneapolis: Fortress Press.

Leander, Hans. 2013. *Discourses of empire: the gospel of Mark from a post-colonial perspective*. Society of Biblical Literature. Semeia studies, number 71. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Mason, Steve, og Michael W. Helfield. 2009. *Josephus, Judea, and Christian origins: methods and categories*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers.

Nystrom, David. 2013. «We Hav No King But Caesar». I *Jesus Is Lord, Caesar Is Not: Evaluating Empire in New Testament Studies*, redigeret af Scot McKnight og Joseph B. Modica. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Samuel, Simon. 2002. «The Beginning of Mark: a Colonial/Postcolonial Conundrum». *Biblical Interpretation* 2002 (10.4).

Schilling, Otto. 1974. «Theological Dictionary of the Old Testament». Redi-

geret af G. Johannes Botterweck og Helmer Ringgren. Grand Rapids, Mich: Eerdmans.

Stanton, Graham N. 2004. *Jesus and gospel*. Cambridge; New York: Cambridge Univ Pr.

Strecker, Georg. 1990. «Exegetical Dictionary of the New Testament». Redigeret af Horst Balz og Gerhard Schneider. Grand Rapids (Mich.): W.B. Eerdmans.

Stuhlmacher, Peter. 1991. «The Theme: The Gospels and the Gospels». I *The Gospel and the Gospels*, redigeret af Peter Stuhlmacher. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans.

es. Grand Rapids, MI: Zondervan.

Watts, Rikki E. 2000. *Isaiah's new Exodus in Mark*. Biblical studies library. Grand Rapids, Mich: Baker Books.

Watts, Rikki E. 2007. «Mark». I *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, redigeret af G. K. Beale og D. A. Carson. Grand Rapids, Mich. : Nottingham, England: Baker Academic ; Apollos.

Winn, A. 2014. «Tyrant or Servant? Roman Political Ideology and Mark 10.42-45». *Journal for the Study of the New Testament* 36 (4): 325–52.

Zanella, Francesco. 2011. «Av - hatam». Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten, in Verbindung mit George J. Brooke ... hrsg. von Heinz-Josef Fabry und Ulrich Dahmen ; 1. Stuttgart: Kohlhammer.

## 7.2 Særpensum

Bird, Michael F. 2014. *The gospel of the Lord: How the early church wrote the story of Jesus*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Chamblin, J Knox. 1997. «Euangelion in Mark : Willi Marxsen Revisited.» *Westminster Theological Journal* 59 (1): 31–40.

Collins, Adela Yarbro. 2007. *Mark: a commentary*. Hermeneia--a critical and

- historical commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press.
- Dechow, Jon F. 2014. «The ‘Gospel’ and the Emperor Cult - From Bultmann to Crossan». *Forum*, Assessing the work of Rudolf Bultmann, Oct 2014 (3,2).
- Deissmann, Adolf. 1995. *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discoverd Texts of the Graeco-Roman World*. Oversat af Lionel R. M. Strachan. 1. print. Peabody, Mass.: Hendrickson.
- Donahue, John R., og Daniel J. Harrington. 2002. *The Gospel of Mark*. Sacra pagina series, v. 2. Collegeville, Minn: Liturgical Press.
- Dunn, James D G. 2013. «The gospel and the Gospels». *Evangelical Quarterly* 85 (4): 291–308.
- Evans, Craig A. 2000. «Mark’s Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel». *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 2000 (1): 67–81.
- Hooker, Morna D. 1991. *A Commentary on the Gospel according to St. Mark*. Reprint. Black’s New Testament Commentaries. London: Black.
- Horbury, William. 2005. «‘Gospel’ in Herodian Judaea». I *Written gospel*, 7–30. Cambridge: Cambridge Univ Pr.
- Horsley, Greg H. R. 1989. *New Documents Illustrating Early Christianity. Vol. 5: Linguistic Essays: With Cumulative Indexes to Vols. 1 - 5*. [North Ryde], NSW: Ancient History Documentary Research Centre, Macquarie Univ.
- Jensen, Morten H. 2013. «‘Blomstre som en rosengård’- Messianske ad-ventsforventninger i ørkenen.» *TEL* 24 (4).
- Kertelge, Karl. 1995. «The Epiphany of Jesus in the Gospel (Mark)». I *The Interpretation of Mark*, redigeret af William R. Telford, 2. ed. Studies in New Testament Interpretation. Edinburgh: T&T Clark.
- Kim, Seyoon. 2008. *Christ and Caesar: the Gospel and the Roman Empire in*

*the writings of Paul and Luke*. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans Pub.

Pilgaard, Aage. 2008. *Kommentar til Markusevangeliet*. Århus: Aarhus Universitetsforlag.

Snodgrass, Klyne R. 1980. «Streams of tradition emerging from Isaiah 40.1-5 and their adaptation in the New Testament». *JSNT*, nr. 8.

Watts, Rikki E. 2000. *Isaiah's new Exodus in Mark*. Biblical studies library. Grand Rapids, Mich: Baker Books.

### 7.3 Supplerende litteratur

Bauer, Walter. 2000. *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. Redigeret af Frederick W. Danker. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press.

Ejrnæs, Bodil, Mogens Müller, og Søren Holst. 2003. *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne*. Kbh.; Køge: Anis

Hague, Stephen T. 1997. «New international dictionary of Old Testament theology & exegesis. 1: [Guide, lexical dictionary 1 - 2458]». Redigeret af Willem VanGemeren. Theology. Carlisle, Cumbria: Paternoster Press.

Schilling, Otto. 1974. «Theological Dictionary of the Old Testament». Redigeret af G. Johannes Botterweck og Helmer Ringgren. Grand Rapids, Mich: Eerdmans.

Wallace, Daniel B. 1996. *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament with Scripture, Subject, and Greek Word Indexes*. Grand Rapids, MI: Zondervan.

Zanella, Francesco. 2011. «Av - hatam». *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten, in Verbindung mit George J. Brooke ...* hrsg. von Heinz-Josef Fabry und Ulrich Dahmen ; 1. Stuttgart: Kohlhammer.