

Indholdsfortegnelse

1. Indledning.....	3
1.1. Problem og problemformulering.....	3
1.2. Litteratur.....	4
1.3. Begrebsdefinerings.....	4
1.4. Disposition.....	5
1.5. Afgrænsning.....	6
2. GT's brug af יָהוָה	7
2.1. יָהוָה i relation til Guds søn.....	7
2.2. Israel og Kongen som Guds søn.....	7
2.3. 2 Sam 7,14 og Ps 89,27-28.....	8
2.4. Ps 2,7.....	9
2.5. Qumran-tekst.....	11
2.6. Opsamling.....	11
3. <i>Divi filius</i>-begrebet i romersk kejserkult.....	11
3.1. Kejserkulten.....	11
3.2. <i>Divus</i> og <i>divi</i>	12
3.3. <i>Divi filius</i>	13
3.4. <i>Divi filius</i> på græsk.....	14
3.5. Opsamling.....	15
4. “Guds søn” i Markusevangeliet.....	15
4.1. υἱός i Mark.....	15
4.2. Mark 1,1.....	16
4.3. Mark 1,11 og 9,7.....	17
4.4. Mark 3,11 og 5,7.....	18
4.5. Mark 10,47-48 og 12,35-37.....	19
4.6. Mark 14,61-62.....	20

4.7. Mark 15,39.....	21
4.8. Opsamling.....	22
5. Diskussion af Markusevangeliet i forhold til GT og kejserkult.....	23
5.1. Emner i Markusevangeliet i forhold til GT og kejserkult.....	23
5.1.1. Guds søn i fysisk forstand.....	23
5.1.2. Ophøjelse.....	24
5.1.3. Elementer fra GT og Kejserkult i Markusevangeliet.....	25
5.1.4. Autoritet.....	25
5.2. Mark 15,39 i forhold til kejserkult.....	26
5.3. Opsamling af diskussion.....	27
6. Konklusion.....	27
6.1. Videre arbejde.....	27
6.2. Samlet konklusion.....	27
Abstract.....	29
Litteratur.....	29

Guds søn i Markusevangeliet (15,39)

- i lyset af det Gamle Testamente og kejserkulten

1. Indledning

1.1. Problemfelt og problemformulering

I 1984 udgav Simon Price bogen "Rituals and Powers", denne ændrede synet på kejserkulten, så man nu, som Steven Friesen siger, så det som en almindelig religion og ikke en mislykket religion (Friesen 2011,25). Dette paradigmeskifte har været med til at gøre, at man har stillet spørgsmål til, hvordan det Nye Testamente (NT) skal forstås, og om forfatterne er blevet påvirket af kejserkulten og kejserriget. Disse tolkninger er også blevet læst ind i Markusevangeliet. En af læsningerne kaldes "post-koloniale"¹ læsninger, hvilket blandt andet Simon Samuel finder i Markusevangeliet (Samuel, 2007), og en anden er "anti-imperielle"² læsninger. Eks. på anti-imperielle læsninger er blandt andet en politisk tolkning, som en indirekte opfordring til en form for opgør med kejserriget (Horsley 2011), eller en religiøs tolkning, som en indirekte måde at sige Jesus er større end kejseren (Winn 2014). I denne debat er der også blevet stillet spørgsmål til, hvorvidt Markusevangeliet er skrevet under indflydelse af det Gamle Testamente (GT), eller om det kun har indflydelse fra kejserkulten. Forskellige passager, eks. Mark 1,1; 5,1-20; 12,13-17 (Leander 2013), og ord er blevet fremhævet, eks. εὐαγγέλιον (Mason 2009), der indirekte gør op med kejserkulten. Dette er et relevant spørgsmål, fordi opfatelsen af, at Markusevangeliet skal forstås i forlængelse af GT, bliver ændret, hvis det er skrevet i lyset af det romerske kejserrige og kejserkult, hvilket får indflydelse på forståelsen af Jesus (Evans 2006). Det er derfor relevant at undersøge, om det er reelt at læse Markusevangeliet i lyset af kejserkulten, eller i lyset af GT, eller om det både kan læses i lyset af GT og kejserkulten.

¹ Forståelsen af at forfatterne af NT, som levede i romerske kolonier, ubevidst var under indflydelse fra denne kolonimagt.

² Kritik af kejserriget og kejserkulten

I denne forbindelse har jeg fundet det relevant at undersøge “Guds søn”-termen i Markusevangeliet, og finde frem til hvilken betydningen Markusevangeliet tillægger denne term, med specielt fokus på 15,39. Denne betydning vil jeg diskutere i lyset af, hvordan GT bruger ἱδιου-terminen, specielt i Ps 2,7, og i lyset af den romerske kejserkults brug af termen *divi filius*.

1.2. Litteratur

For at undersøge dette emne har jeg arbejdet med relevant litteratur, opdelt i tre forskellige kategorier. Den første gruppe har været tekster, der har handlet om GT's forståelse af ἱδιου-terminen, hvor jeg hovedsagelig har brugt Charles Scoobie til at få en bred forståelse af Guds søn i GT (Scoobie 2003) og hovedsagelig har brugt Gerald Cooke til at gå i dybden med nogle vers der siger noget om termen i forhold til Guds søn (Cooke 1961).

Den anden gruppe er tekster om kejserkulten og *divi filius*-terminen, hvor jeg hovedsagelig læner mig op af Ittai Gradels forståelse af dette emne (Gradel 2003), og Simon Prices artikel omkring den græske brug af denne term (Price 1984b).

Den tredje gruppe er tekster om relevante vers i Markusevangeliet, bla. 15,39 og Markusevangeliets relation til kejserkulten, hvor jeg blandt andet har undersøgt, hvad flere forskellige kommentarer til Markusevangeliet siger om de relevante vers, og arbejdet med forskellige artikler om betydningen af 15,39, blandt andet Tae Hun Kims artikel (Kim 1998).

Jeg har i min undersøgelse også arbejdet med grundteksten.

1.3. Begrebsdefinering

Når jeg henviser til Markusevangeliet, skal dette forstås som den samlede tekst, vi har i Nestle-Aland (27. udg.), med vurdering af relevante tekstkritiske udfordringer. Dvs. jeg vil læse Markusevangeliet uden at inddrage forståelser fra andre dele af NT, for at se hvad dette evangelium siger i lyset af sig selv. Da det

ikke er et relevant spørgsmål for min opgave, vil jeg udelade både at fokusere på affattelsessted og forfatter³.

Begrebet GT henviser til den samlede udgave, som eksisterede på Jesu tid, uden de apokryfe skrifter, og den samlede forståelse, man kan læse ud af denne.

Når jeg skriver “Gud”, skal dette forstås henvist til den gud, der omtales i Bibelen som helhed.

1.4. Disposition

Opgaven er bygget op med tre analyseafsnit, en diskussion og en afsluttende konklusion. I det første afsnit skal vi se på GT, hvor jeg vil gennemgå de forskellige forståelser af ἱεου-terminen dog afgrænset til steder, som forstår denne term i relation til Gud, dvs. som en søn af Gud. Derefter vil jeg gå lidt i dybden med de forståelser af Guds søn jeg finder vigtigst, og videre primært fokusere på nogle få steder, som handler om Israels konge som Guds søn, blandt andet Ps 2,7. Det næste jeg vil gøre i dette afsnit, er kort at se på, hvordan begrebet “Guds søn” blev anvendt på Jesu tid, og til sidst vil jeg opsumere en samlet forståelse af, hvordan jeg forstår ἱεου-terminen, i forhold til det, jeg har fundet ud af.

I det næste afsnit vil jeg behandle den romerske kejserkult, hvor jeg til at begynde med vil fremhæve nogle generelle ting omkring dette, og efterfølgende gå videre til et kort undersøgelse af brugen af begreberne *divus* og *divi*. Derefter vil jeg lave en beskrivelse af, hvad jeg har fundet ud af omkring begrebet *divi filius*, og hvordan dette er blevet anvendt. Efterfølgende vil jeg kort diskutere, hvorledes dette kan oversættes til græsk, da dette er relevant, når jeg skal sammenligne med Markusevangeliet. Til sidst vil jeg lave en kort opsamling, hvor jeg vil definere, hvordan jeg forstår begrebet *divi filius*, og derfor hvorledes jeg vil bruge det videre i opgaven.

Det tredje afsnit handler om Markusevangeliet, hvor jeg vil begynde med at gennemgå brugen af υἱος i dette evangelium, og vise hvilke steder der er

³ Jeg er bevidst om, at der er en diskussion omkring disse emner, men da det ikke er relevant for min læsning af Markusevangeliet, hvem forfatteren er, vil jeg referere til denne som Markusevangeliets forfatter. Med hensyn til affattelsessted vil jeg vælge at gå ud fra, at lige meget hvor det blev skrevet, har der været både jødiske og græsk-romerske læsere (Winn 2008).

relevante for opgaven. Derefter vil jeg lave en grundig detaileksegesse til disse vers, med særligt fokus på 15,39, hvor jeg primært vil fokusere på de emner, der er relevante for forståelsen af begrebet “Guds søn” i Markusevangeliet. Igen vil jeg afslutte afsnittet med at lave en opsamling, hvor jeg beskriver, hvordan jeg forstår Markusevangeliets betydning af “Guds søn”-termen.

I Diskussionsafsnittet vil jeg først diskutere nogle af de centrale elementer, jeg har fundet ud af omkring Markusevangeliets brug af “Guds søn”-termen i forhold til den samlede forståelse, jeg har kommet frem til vedrørende ἱἰἰἰ -termen og *divi filius*-termen, og efterfølgende diskutere forståelsen af Mark 15,39 i lyset kejserkulten.

Jeg vil afslutte opgaven med, at fremhæve det vigtigste, jeg er kommet frem til, i en samlet konklusion.

1.5. Afgrænsning

På grund af opgavens begrænsede omfang, har jeg valgt at afgrænse mig inden for nogle områder, og derfor har jeg valgt primært at fokusere på noget og dermed valgt andet fra. I forhold til GT har jeg, som problemformuleringen siger, valgt specielt at arbejde med Ps 2,7, og da dette vers, som vi skal se, primært handler om forståelsen af Davids søn som Guds søn, vil jeg også hovedsagelig fokusere på dette. Grund til denne afgrænsning er, at denne forståelse er relevant for Markusevangeliets forståelse af Guds søn, hvilket vi også skal se senere i opgaven. I forhold til kejserkulten har jeg valgt at begrænse mig til *divi filius* begrebet alene, dvs. jeg hovedsagelig vil forholde mig til brugen af dette begreb, hvilket også gør, som vi skal se, at jeg primært vil fokusere på kejser Augustus.

I Markusevangeliets forståelse af “Guds søn”-termen bliver det, som vi skal se, kædet sammen med flere andre begreber, blandt andet Menneskesønnen, den lidende tjener og Messias. Disse begreber undlader jeg at lave en større udlægning af, da jeg mener opgaven kan besvares i lyset af de ting, jeg fremhæver, uden at dette er med.

2. GT's brug af בֶּן

2.1. בֶּן i relation til Guds søn

I GT forekommer ordet בֶּן (*ben*) 4850 gange og det er dermed et af de hyppigst forekomne ord i GT (Haag 1975,147). Ordet kan oversættes på flere forskellige måder, men oftest har det betydningen ”søn”. I denne forbindelse forekommer det flere steder i GT, at det henviser til en søn af Gud. Charles Scoobie beskriver fire forskellige forståelser af dette, med henvisninger til steder i GT (Scoobie 2003,376-378):

1. Engle forstået som sønner af Gud, i betydning af ”guddommelige væsner” (Gen 6,2⁴; Deut 32,8). I Dan 3,25 beskrives det fjerde væsen, som Daniel ser, som en gudesøn, hvilken i 3,28 tolkes som en engel.
2. Guds folk Israel som Guds søn. Dette forstås specielt i forbindelse med exodus-hændelsen. I Deut 14,1 siger Moses: “I er sønner af Herren jeres Gud” og Moses skal if. Ex 4,22 sige til Farao: “Dette siger Herren: ‘Israel er min førstefødte søn’”.
3. Kongen regnes som Guds søn. I Nathans orakel (2 Sam 7,4-17) erklærer Gud, med henvisning til Davids søn, som skal overtage kronen: “Jeg vil være hans fader, og han skal være min søn” (2 Sam 7,14). I Ps 89,27 står der om kongen: “Han skal råbe til mig: ‘Du er min fader, min Gud [...]’” og I Ps 2,7 erklærer kongen: “Jeg vil forkynde, hvad Herren har bestemt: Han sagde til mig: ‘Du er min søn, jeg har født dig i dag’”.
4. Retfærdige personer kunne i sen gammeltestamentlig periode regnes som sønner af Gud, med henvisning til Visd 2,16 og Sir 4,10⁵.

2.2. Israel og Kongen som Guds søn

I hjertet af pagten er et sønsforhold, hvilket vil sige, at den menneskelige part er søn af pagtens Gud, som er fader, og dette er en del af Sinai-pagten mellem Gud og Israel. Israels forhold til Gud skal derfor i forbindelse med Sinai-pagten,

⁴ Gen 6,2 har i senere jødiske tanker blevet forstået som faldne engle (Caragounis 1996,676).

⁵ Da dette er en del af de apokryfe skrifter, vil jeg ikke tage dette med i min vurdering.

forstås som et fader-søn forhold, hvor Gud elsker Israel, som en fader elsker sin søn. Pagtens Gud passer derfor på Israel, ligesom en far passer på sin søn (Deut 1,31), og disciplinerer Israel ligesom en fader disciplinerer sin søn (Deut 8,5) (Craig&Tate 2004,67). H. Haag fremhæver, at Israel som Guds⁶ søn formidler to tanker. Den første tanke fremhæver adskillelsen mellem Gud og folket, og bekræfter folkets underlæggelse under Gud. Den anden tanke er, at det udtrykker Guds kærlighed til folket (Haag 1975,155).

Kongen som Guds søn er tæt forbundet med tanken om Israel som Guds søn, fordi kongen er Guds søn på samme måde som Israels folk er Guds søn, som den iberegnete repræsentant for folket (Scoobie 2003,377). Det centrale i Sinai-pagten er forholdet mellem Gud og folket, hvor det centrale i pagten med Davids hus⁷ er forholdet mellem Gud og kongen (Tate 2004,67). Forholdet mellem Gud og kongen er blandt andet forstået ud fra 2 Sam 7,14; Ps 2,7 og Ps 89,27-28, hvilket jeg ser som de vigtigste vers, da flere forskere fremhæver disse vers i forbindelse med kongen som Guds søn (Caragounis 1996,676; Haag 1975,155; Scoobie 2003,377; Cooke 1961,202)⁸. Kongen som Guds søn er blevet forstået som værende inspireret af kongeideologier fra de nærliggende riger. En vigtig forskel er dog, at kongen (bl.a. i Egypten) blev set på som en guds søn i fysisk forstand (Anderson 1989,122; Haag 1975,155)⁹.

2.3. 2 Sam 7,14 og Ps 89,27-28

Formuleringen i 2 Sam 7,14 er blevet tolket forskelligt. Blandt andet siger Haag, at den mest logiske forklaring på brugen af denne frase er, at det menneskelige fader-søn forhold er brugt som en prototype for Guds dom og frelsesaktivitet over Davidsdynastiet, og den måde hvorpå GT refererer til Davidspagten gør, at fader-

⁶ Haag skriver Jahve i stedet for Gud, men jeg antager, at dette er den samme, forstået ind i en hel bibelsk kontekst.

⁷ Forstået som den pagt, Gud laver med Davids slægt gennem Nathans orakel i 2 Sam 7,12-16.

⁸ Caragounis nævner ikke Ps 2,7, og Cooke nævner også Ps 110,3, men diskuterer de tekstkritiske udfordringer der er i dette vers og kommer frem til, at det ikke kan regnes med (Cooke 1961,218-224).

⁹ Haag siger indflydelsen hos israelitterne var a priori, da der ikke var nogen fysisk undfangelse af kongen fra guddommen (Haag 1975,155).

søn formuleringen tager karakter af en pagtlig formulering (Haag 1975,156). En anden forståelse findes hos A. Anderson, som forstår dette søn-forhold ved tre overlappende koncepter: adoptionsforståelse, pagtforståelse og gennem royal bevilling. Han siger, at 7,14a godt kan være en adoptionsformel, men ikke alene skal forbindes med adoption, da et sønsforhold kunne etableres gennem pagt og royal bevilling. Denne adoption skal forstås som “guddommelig adoption”, og ikke almindelig juridisk adoption (Anderson 1989,122). Den pagtlige formular udelukker ikke adoptionstanken, da vi har set, at det grundlæggende bygger på en pagt, og Gud pga. denne pagt adopterer kongen, hvilket også gør det til en “guddommelig adoption”. Verset taler også imod en fysisk forståelse af kongen som Guds søn, da verbet הָיָה (*hajah*: være) skal forstås som “at blive” ikke “at være”; “Han skal blive min søn”, og derfor har metaforisk betydning (Cooke 1961,207).

Ps 89 siger ikke direkte, at kongen er Guds søn, men til gengæld står der i 89,27, som tidligere nævnt, at kongen skal kalde Gud “min fader” (אָבִי, *abi*). Salmen adskiller sig fra 2 Sam 7,14, da den handler om Davids efterkommere, mens Ps 89,27-28 handler om David (Craig&Tate 2004,416-417). Haag gør opmærksom på, at begrebet “førstefødt” (בְּכֹרֶת, *bakor*) i 89,28, hentyder til, at kongerne af de andre nationer også var Guds “sønner”, og Israels konge den førstefødte (Haag 1975,156). Det er mere sandsynligt at begrebet “førstefødt” hentyder til kongen som den førstefødte blandt folket, dvs. på samme måde som Gud har udvalgt Israel blandt alle folkeslag til at være hans førstefødte (Ex 4,22), sådan har Gud også udvalgt kongen blandt Israels folk til at være hans førstefødte.

2.4. Ps 2,7

Ps 2,7 har den tydeligste erklæring til kongen, om at han skal være Guds søn, og betydningen af dette udsagn er blevet tolket på forskellige måder. Cooke siger, dette er anerkendt som en adoptionsformel, hvilket, på samme måde som 2 Sam

7,14, har en metaforisk betydning (Cooke 1961,209-211)¹⁰. Mitchell Dahood og Scoobie er enige i adoptionstanken, Dahood mener det er formuleringen “du er min søn”, som hentyder til denne adoption (Dahood 1965,10), og Scoobie mener Ps 2,7 viser, at kongen ikke er fysisk guddommelig, men kun ved adoption, “født” på kroningsdagen (Scoobie 2003,377). Imod adoptionstanken taler Knud Jeppesen, fordi der tales om fødsel, hvilket han mener betyder, at kongen enten må være født af Gud selv eller, at Gud har haft en kvindelig partner (Jeppesen 2002,22), dvs. at kongen da i fysisk forstand er Guds søn. Dette virker usandsynligt, fordi, som Haag siger, at ordene “i dag” hentyder til en kroningsceremoni, og forfatteren kunne ikke have fysisk fødsel i tankerne, da formuleringen ikke var begrænset til det royale ritual, men var en almen anerkendt terminologi (Haag 1975,156). Peter Craig mener, det er mere end adoption og denne “nye fødsel” nærmere hentyder til, at en guddommelig natur tog bolig ved tronbestigelsen, dog var kongen stadig et menneske og ikke et guddommeligt væsen (Craig&Tate 2004,67). Det er plausibelt, som Craig siger, at forstå adoptionen som mere end en almindelig adoption, da vi har set, at det er gennem pagten dette sønsforhold etableres. En forståelsen af en form for adoption kan findes i GT, dog ikke juridisk adoption (jf. Cooke 1961,216-217)¹¹. Denne guddommelige natur Craig snakker om, kan kun være en realitet, hvis der hentydes til Guds ånd, som kom til David, da han blev salvet til konge (1 Sam 16,13), men det er mere plausibelt at antage, at denne formulering i stedet er en samlet adoptionsformel, som er opstået under indflydelse fra nærliggende lande, som bruger lignende formulering om adoption (Ibid.,209-210).

Det er også vigtigt at bemærke, at denne Guds søn, som nævnes, i tillæg kaldes משיח (*meshia*, χριστός - “den salvede”) i Ps 2,2, hvilket forbinder den davidiske Guds søn med Messias.

¹⁰ Denne tekst er dog fra 1961 og derfor ikke fyldestgørende for, hvad som er alment anerkendt i dag.

¹¹ Haag og Chris Caragounis siger, at adoption ikke var en kendt institution i GT (Caragounis 1996,676; Haag 1975,155), men jf. Cooke kan tanken ikke udelukkes (Cooke 1961,216-217), og derfor er denne terminologi plausibel.

2.5. Qumran-tekst

På nytestamentlig tid var begrebet "Guds søn" ikke almindelig blandt jøderne (Hengel 1975,48). Derfor er det også bemærkelsesværdigt, at en af Qumran-teksterne (4Q246) bruger dette begreb, dog pointerer Joseph Fitzmyer at det nok er inspireret af 2 Sam 7,14 (Fitzmyer 1993,162). Teksten handler om, at der skal komme en karakter, som skal kaldes "Guds søn" og "søn af den højeste", som vil regere i fred og evig velstand (ibid.,166).

2.6. Opsamling

Ud i fra det vi har set, kan jeg konkludere, at מָלִיךְ-termen i GT, specielt i forhold til Ps 2,7, skal forstås i relation til pagten mellem Gud og David, hvor Gud vil være en far for Davids efterkommer, og denne adopteres på kroningsdagen, dog bliver han ikke guddommelig i fysisk forstand, men forbliver menneske. Den davidiske konge forstås også som en form for Messias. Denne samlede forståelse vil jeg efterfølgende henvise til, som den måde GT forstår det på.

3. *Divi filius*-begrebet i romersk kejserkult

3.1. Kejserkulten

Dyrkelsen af kejseren som en gud i Rom begyndte efter Julius Cæsars død, hvor senatet erklærede ham guddommelig¹². Ittai Gradel pointerer dog, at selv om *Divus Julius* var den første, som blev anerkendt som en gud, var det ikke ham, der var den første *divi* (se 3.2 for forklaring), fordi kulten omkring Cæsar var selvkørende i de templer, som var opført til ham, mens præsteskabene tilsyneladende begyndte med at tilbede Octavian (senere Augustus) som den første *divi* (Gradel 2002,263).

¹² Julius Cæsars guddommelige status blev allerede dekretet af senatet mens han var i live, men det blev ikke anerkendt før han døde, da han blev myrdet ikke langt tid efter dette dekret blev lavet (Gradel 2002,262-263).

Efter Cæsar blev det tradition, at kejserne blev guddommeliggjort og tilbedt efter deres død¹³, kejserkulten blev derfor en alment anerkendt statsreligion i Romerriget, og John Crossan mener den romerske imperiumsteologi var det lim som holdt Romerriget sammen (Crossan 2008,59).

Historikeren Appian fra det 2. århundrede beskrev det sådan (Gradel 2002,261):

Octavian ... decreed divine honours to his father [Cæsar]. From this example the Romans now pay like honours to each emperor at his death if he had not reigned in a tyrannical manner or made himself odious, although at first they could not bear to call them kings even when alive.

Dette viser, som Gradel siger, det paradoks, at kejserne, mens de levede, undgik guddommelig status i romersk sammenhæng, men efter deres død fik de fleste *divus*-titlen, og de blev tilbedt med både præster og templer, som senatet sørgede for (ibid.,261)¹⁴.

3.2. *Divus og divi*

Kejserne blev guddommeliggjort ved at senatet erklærede, at den afdøde kejser var blevet en gud. Dette skete på baggrund af et tilstedeværende vidne, som havde set den afdøde kejsers sjæl stige op til himlen (Ibid.,288). Herefter fik den afdøde kejser titlen *divus* eller *divi* (gud, guddommelig). Det kunne dog ske, at kejseren i stedet for blev fordømt efter sin død, hvis denne ignorerede senatets holdninger, hvilket blandt andet skete for Nero (Gradel 2002,287). Disse begreber er relevante at se på, da de har indflydelse på den forståelsesramme *divi filius* blev brugt i.

Gradel bemærker at Price forstår begrebet *divi* som en modsætning til den statslige konstruktion, hvor kejseren skulle være først iblandt lige. Gradel argumenterer imod dette ved at fremhæve, at en død kejser mistede sin magt og

¹³ Dette ændrede sig dog fra de første kejsere blev guddommeliggjort til dem i det 2. århundrede, hvor f.eks. Trajans søster og kejserinde Faustina Maior blev guddommeliggjort inden deres død (Gradel 2002,299).

¹⁴ Augustus undgik også at blive kaldt konge, og βασιλεύς blev først brugt om kejseren i det 3. århundrede og *imperator* blev først brugt efter Vespasian (69-79 e.Kr.) (Nystrom 2012,31).

derfor ikke var nogen trussel for systemet. I tillæg var der ingen grund til at bevare ideen om kejseren som først iblandt lige, når han ikke var iblandt de levende mere (Ibid.,263-264). Efter kulten blev oprettet, blev *divus* kun brugt om kejsere og deres familier (Price 1987,83), hvilket er interessant, fordi Varro¹⁵ brugte begrebet om en gud, som altid havde været guddommelig og begrebet *deus* om en der blev guddommelig efter sin død (Gradel 2002,265). Dette gør, som Gradel siger, at betydningen af *divus* blev mindre guddommelig efter kejserkultens tilbliven. Denne udvikling bliver tydelig, fordi alle kejsere efter Tiberius, som efterlod en arving, og alle kejsere, som døde før deres mand, fik statslig guddommeliggørelse (Ibid.,287). Dette svækker tanken om at der er forbundet politisk magt til begreberne, og den guddommelige betydning aftog med tiden.

Det er blevet diskuteret om *divus* skal forstås som en politisk status eller religiøs ophøjelse. Flere forskere har haft svært ved at forestille sig, at Julius Cæsar ønskede en form for guddommelighed, mens han levede, denne udfordring forsvinder dog, hvis man tager det teologiske aspekt væk fra *divus*-titlen (Ibid., 330). Gradel siger, at kejseren efter hans død, opsteg og blev en gud i absolut forstand (Ibid.,321). Vi kan dermed se, at selv om titlen kan have haft en politisk betydning, så har det i hvert fald indeholdt et religiøst aspekt.

3.3. *Divi filius*

Mens Augustus kæmpede imod Markus Antonius om at overtage magten efter Cæsars død, brugte Augustus sin status som Cæsars søn til at styrke sin legitimitet, derfor kaldte han sig *divi filius* (søn af en gud/guddommelig)(Peppard 2010,434). Dette var ikke en formel titel for guddommelighed (Nystrom 2012,33), og derfor ikke en måde, hvorpå Augustus prøvede at ophøje sig selv til en gud, han var nemlig tøvende, når det kom til at kaldes en gud eller en søn af en gud mens han levede (Johnson 1987,13). Det er vigtigt at bemærke, at Augustus ikke var Cæsars biologiske søn, men derimod adopteret. Dog blev hans guddommelighed legitimeret, fordi der blev sagt, at hans mor blev gjort gravid af

¹⁵ En indflydelsesrig lærd på Cæsars tid (Gradel 2002,65).

guden Apollo. På samme måde mente man Julius Cæsar nedstammede fra guden Venus. Augustus kaldte sig dog hellere “søn af *Divus* Julius” end “søn af Apollo” (Peppard 2010,435)¹⁶. Tae Hun Kim har vist os, at Augustus var den eneste, der tilregnedes *divi filius*-titlen¹⁷, og at dette var mere end en titel og nærmere et personligt navn (Kim 1998,225-238). *Divi filius* blev den mest kendte betegnelse for Augustus, og der blev blandt andet trykt mønter, som havde denne titel på, til ære for ham (Peppard 2010,435). Han blev flere gange i sin levetid tilbudt stor ære og hæder, hvor han afviste denne, blandt andet rev han 80 sølvstatuer ned, som blev bygget til ham i Rom, og gav pengene, han fik ud af dette, som offer i Apollotemplet (Fishwick 1990,272). Han afviste også magtpositioner fra senatet og, som Nystrom formulerer det, var han allergisk overfor at blive tilbudt (Nystrom 2012,31). Det tyder dog på, at Augustus så frem til at få guddommelig ære efter sin død (Kim 1998,227). Da han døde, 17. september 14 e.Kr., blev han efterfølgende erklæret gud over den romerske stat af senatet (Gradel 2002,270).

Mens Tiberius var kejser, blev *divi filius* forbundet med personen Augustus, men mens Vespasian var kejser, hvilket var omkring den tid Markusevangeliet blev skrevet, blev *divi filius* forbundet med den guddommelige Augustus, *Divus* Augustus. Derfor har Markusevangeliets læsere med stor sandsynlighed opfattet Augustus som en gud inden for romersk kejserkult og ikke en politisk person (Kim 1998,227).

3.4. *Divi filius* på græsk

Begrebet *divi filius* blev oversat til $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ på græsk, hvilket Simon Price problematiserer, fordi grækerne brugte begrebet $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ og $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ om levende kejsere (Price 1984b,79). $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ var oprindeligt et prædikat uden nogen klar definition, men udviklede sig til en titel for personer med meget ære (Ibid.,80), og når det blev brugt om kejserne, var det kun, mens de var i live (Collins 2000,96). Derfor levede kulten til kejseren sjældent videre i den græsktalende verden efter

¹⁶ Senere kejsere blev også set som sønner af guder (Kim 1998,235).

¹⁷ Kim siger siger dog det måske kan associeres med Tiberius (Kim 1998,225).

dennes død. Dette var dog anderledes for Augustus kulten, som levede videre i den græsktalende verden efter hans død (Price 1984b,85).

At oversætte *divi filius* til $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon$ er muligt, da begreberne ifølge Price kan have samme funktion, men de tilhørte dog forskellige konceptuelle systemer og havde derfor forskellig betydning (Price 1984b,84). Blandt andet kunne en “guds søn” i græsk-hellenistisk kontekst også forstås som en “søn af Zeus”, hvilket alle mennesker var (Hengel 1975,39).

Med det vi har set, kan jeg konkludere, at forståelsen af disse begreber er forskellige i den græsktalende og latinsktalende verden, dog er en betydningsmæssig oversættelse i visse kontekster stadig mulig.

3.5. Opsamling

Begrebet *divi filius* er en titel, som tillægges Augustus, og derfor skal begrebet alene forstås i relation til ham. Denne Augustus blev forstået, som en guds søn i fysisk forstand, men han afviste al form for højere anerkendelse og tilbedelse i sin levetid. Han blev tilbedt som en gud i den græsktalende verden, mens han levede, men først ved sin død anerkendt som guddommelig i Rom, som tilbød ham derefter. *Divi filius*-termen er derfor senere forstået i relation til den guddommelige Augustus, hvilket jeg også vil forstå det som, da det er denne forståelse, der var på den tid, hvor Markusevangeliet blev skrevet. Begrebet kan også forekomme i en græsk oversættelse.

4. “Guds søn” i Markusevangeliet

4.1. $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ i Markusevangeliet

Ordet $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ forekommer 35 gange i 33 forskellige vers i Markusevangeliet¹⁸. Den hyppigste betydning af ordet er “søn”, dog forekommer ordet én gang med betydningen “venner” (2,19) og én gang med betydningen “børn” (3,28). Selve begrebet “Guds søn” forekommer fire gange (1,1; 3,11; 5,7; 15,39), hvoraf det kun er i et af tilfældene, der i den græske tekst står $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (15,39). Selv om

¹⁸ Mark 1,1.11; 2,10.19.28; 3,11.17.28; 5,7; 6,3; 8,31.38; 9,7.9.12.17.31; 10,33.35.45–48; 12,6.35.37; 13,26.32; 14,21.41.61–62; 15,39

“Guds søn” kun forekommer fire gange, er der flere steder, som ikke direkte siger det, men hvor det er denne forståelse Markusevangeliet lægger i ordene. Blandt andet står der, at Gud siger om Jesus, at han er “min søn” (ὁ υἱός μου: 1,11; 9,7), et andet eksempel er, hvor Davids søn bliver nævnt (10,47.48; 12,35), hvilket vi har set omkring den gammeltestamentlige forståelse, har en relation til Guds søn. I tillæg forekommer begrebet “Menneskesønnen” (ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου: 2,10.28; 8,31.38; 9,9.12.31; 10,33.45; 13,26; 14,21.41.62), og formuleringen “den velsignedes søn” (ὁ υἱός τοῦ εὐλογητοῦ: 14,61). Jeg vil nu vise, hvorfor dette er relevant for Markusevangeliets forståelse af begrebet “Guds søn”.

4.2. Mark 1,1

I Mark 1,1 står der: “Begyndelsen på evangeliet om Jesus Kristus, Guds søn”. Hvorvidt “Guds søn” er en oprindelig del af dette vers, er et relevant spørgsmål, da det er udeladt i nogle majuskler, eks. uredigeret Sinaiticus (S^{*}). Morna Hooker foreslår, at det enten er en senere tilføjelse, som en afskriver har tilføjet, for at fremhæve sandheden omkring Jesus i første sætning, eller at det er faldet ud, på grund af ligheden mellem endelserne på græske ord (Hooker 1991,34). C. S. Mann mener ikke, der er noget argument ud fra håndskrifterne, for at “Guds søn” skal udelades, og henviser til andre steder i Markusevangeliet hvor det forekommer, som grundlag for, at det også er med i 1,1 (Mann 1986,194). Imod dette taler Adela Collins, hvor hun i sin analyse af de tekstkritiske kilder til Mark 1,1 konkluderer, at det højst sandsynlig er en tilføjelse fra det andet århundrede (Collins 1995,125), hvilket virker mere sandsynligt.

Hans Leander pointerer dog, at på trods af at der både findes gode grunde for, at det kan have været tilføjet, men også for at det er blevet fjernet, argumenterer han for, at gengivelsen med “Guds søn” mest præcist repræsenterer teksten i dens begyndende omløb (Leander 2013,198). Dette virker som en reel mulighed, men da “Guds søn” mest sandsynlig ikke er en oprindelig del af 1,1, vil jeg ikke tage det med i min videre behandling af “Guds søn” i Markusevangeliet. Dette påvirker dog ikke den samlede forståelse, da Markusevangeliet alligevel siger noget lignende om Guds søn i 14,61-62 (se 4.6.).

4.3. Mark 1,11 og 9,7

I 1,11 står der i forbindelse med Jesu dåb (1,9-11), at “der lød en røst fra himlene: ‘Du er min elskede søn, i dig har jeg fundet velbehag!’”, og i åbenbarelsen på bjerget (9,1-8) kommer “der en sky, som overskygger dem, og der lød en røst fra skyen: ‘Det er min elskede søn. Hør ham!’” (9,7). At stemmen kommer “fra himlen” markerer, at det er Gud, der taler (Pilgaard 2008,64), ligeledes er skyen et tegn på Guds nærvær jævnfør Ex 24,15-16, og det er den samme stemme som i 1,11 (Collins 2007,425). Disse vers er derfor relevante for forståelsen af “Guds søn” i Markusevangeliet.

Ordene fra stemmen i 1,11 kan deles op i to dele, hvor den første del i ordlyden minder om Ps 2,7 (Ibid.,150). På grund af allusionen til Ps 2,7 er dette vers blevet forstået som en adoptionsformel (Hooker 1991,48). Pilgaard foreslår, at det enten kan forstås performativt, så der er tale om adoption, eller deklarativt, så det er en bekræftelse af det paradoksale, at det er Johannes, der døber, selv om Jesus er den stærkere (Pilgaard 2008,64). Jeg mener det er plausibelt, som Hooker gør, at afvise tanken om en adoptionsformel i dette vers og kalde det en deklARATION af Jesu identitet (Hooker 1991,48). Det emphatiske “du” i starten af verset, som viser at det er en identificerende frase, taler for denne forståelse (Stein 2008,58). Den anden del af verset er blevet forstået som en allusion til Es 42,1, hvilket Hooker ikke mener er muligt, da Markusevangeliet afviger i ordlyd fra Es 42,1 i LXX (Hooker 1991,47). Denne allusionstanke er dog en plausibel forståelse, da der videre i Es 42,1 står “Jeg lader min ånd komme over ham”, hvilket viser et vigtigt åndsmotiv, som ses i Mark 1,10, lige inden røsten høres (Pilgaard 2008,65). Ved at kombinere Ps 2,7 med Es 42,1 fortolker Markusevangeliet Jesus til at være Messias og Herrens tjener (Collins 2007,150), denne tjenertanke peger frem på tanken om den lidende tjener (Es 53), som giver sit liv for mange (10,45) (Pilgaard 2008,65-66).

Verset er af nogle fortolkere blevet kombineret med Gen 22, disse mener, dette er en bedre baggrund for Mark 2,7 (Mann 1986,199), og Mann forener dette med messiastankerne fra Ps 2,7 og tjenertanken fra Es 42, og ser soteriologiske

ideer fra Gen 22 i dette vers (Ibid.,201). Jeg mener dog, det eneste vi finder fra Gen 22 er ordet ἀγαπητός, hvilket i LXX er en oversættelse af אָהֶבָה (22,2.12.16: “eneste”) (Stein 2008,59), som også bruges i Mark 9,7, og derfor kan vi antage, at betydningen i begge vers er “min eneste søn” (Pilgaard 2008,66).

Befalingen “hør ham” i 9,7 er forstået i forbindelse med Deut 18,15 (Collins 2007,426; Hooker 1991,218; Mann 1986,361; Pilgaard 2008,251; Stein 2008,419), men det er også set i forlængelse af Jesu forudsigelse i Mark 8,31 (Collins 2007,426; Mann 1986,361) eller Jesu lære i 8,34-38 (Collins 2007,426; Stein 2008,419). Stein mener dog, det skal forstås som en irettesættelse af Peters fornægtelse af Jesu lære om hans lidelse i 8,32b-33 (Stein 2008,419). Jeg mener godt dette kan være en allusion til Deut 18,15, da Moses og Elias kommer til syne sammen med Jesus, men ordene i Mark 9,7 viser, at Jesus er mere end en profet (Stein 2008,418), og hans autoritet er større end profeternes, fordi han er Guds søn (Hooker 1991,218). Forståelsen af Deut 18,15 bliver derfor udvidet fra at handle om en profet, til at handle om Guds søn, som er større end profeterne. Dette henviser med stor sandsynlighed også til Mark 8,31 og 8,34-38, fordi den autoritet som Jesus har fået som Guds søn, svarer det til at adlyde Gud, når man adlyder Jesus (Ibid.,218).

Ud fra det vi har set her, konkluderer jeg, at det 1,11 og 9,7 siger om begrebet “Guds søn” i Markusevangeliet, er at dette tillægges Jesus alene som den eneste søn, hvilket Gud selv bekræfter, og at dette er hans identitet i fysisk forstand, hvilket giver ham lige autoritet med Gud, og derfor er han mere end en profet. I tillæg er han Messias og Herrens lidende tjener.

4.4. Mark 3,11 og 5,7

I Markusevangeliet nævnes hændelser med uddrivelse af “uren/urene ånder”¹⁹ (πνεῦμα/πνεύματα κάθαρτος) tre gange (1,23-26; 3,11-12; 5,1-14), hvor de urene ånder som i 3,11 ser Jesus siger: “Du er Guds søn”, og i 5,7 siger den urene ånd: “Jesus, du Gud den højstes søn”. Dæmonerne, som er overnaturlige væsner,

¹⁹ Hvilket er et synonym for det græske ord δαίμων (“dæmon”) (Stein 2008,87).

kender Jesu identitet, og de anerkender dette i mødet med ham, hvilket markerer det som allerede er sagt i 1,11 (Mann 1986,279; Pilgaard 2008,164)

I 3,11 står der, at de urene ånder falder ned for Jesu føder og i 5,6 kaster den urene ånd sig ned, dette er begge steder udtryk for, at de underkaster sig og anerkender, at Jesus har større magt end dem (Pilgaard 2008,124; Stein 2008,164).

I 5,7 står det græske ord ὑψιστος, som i jødisk og kristen sammenhæng er en oversættelse af det hebraiske ord הַיְהוָה (“højeste”), dog er det i græske tekster udenfor denne sammenhæng, brugt som et guddommeligt navn for Zeus (Collins 2007,268). Videre i 5,9 får man at vide, at denne dæmon heder “legion”, hvilket var et latinsk ord, som kunne betyde hær (Ibid.,269), og en sådan legion bestod af 4000-6000 mænd (Pilgaard 2008,165). Hvorvidt der ligger en politisk undertone i dette, er blev diskuteret (Horsley 2011,121-129), hvilket Collins afviser, da hun ikke mener, der er et tema for modstand mod Rom i Markusevangeliet (Collins 2007,269). Jeg mener Markusevangeliet, ved at bruge det latinske ord “legion” i forbindelse med ὑψιστος, som blev brugt om Zeus, og samtidig at sige Jesus er Guds søn, viser at det er den gammeltestamentlige Gud, er den højeste gud altså ikke Zeus. Derfor er Jesus, som er Guds søn, også den eneste søn af en gud, og ikke gudssønnerne i den græsk-romerske verden.

Dette viser at “Guds søn” i Markusevangeliet skal forstås som en, der har mere magt end dæmoner, og derfor bliver anderkendt af disse. I tillæg skal “Guds søn” forstås som den sande Guds søn i modsætning til andre gudssønner.

4.5. Mark 10,47-48 og 12,35-37

I to forskellige scenarier bliver “Davids søn” nævnt. Det første er i 10,46-52, hvilket er det eneste sted i Markusevangeliet, hvor Jesus direkte kaldes Davids søn. Dette sker, da en blind, som hedder Bartimæus, råber: “Davids søn, Jesus, forbarm dig over mig!” (10,47) og igen råber han endnu højere i 10,48: “Davids søn, forbarm dig over mig!”. Dette røb er en afsløring af Jesu identitet (Collins 2007,510), og Jesus bekræfter, at han er Davids søn, ved at sige: “din tro har frelst dig” (10,52) (Ibid.,581).

Det andet scenarie er i 12,35-37, hvor Jesus stiller spørgsmål til, hvordan Messias kan være Davids søn, hvorefter Jesus citerer Ps 110,1 og pointerer, at David kalder Messias herre, og derfor spørger hvordan denne kan være hans søn. Collins henviser til, at Robert Tannehill mener, at 12,35-37 er Jesu måde at afvise, at Messias er Davids søn (Collins 2007,578), hvorimod Collins selv siger, at spørgsmålet til de skriftkloge som følge af det interrogative adverbium "hvordan" tyder på, at deres forståelse af messias som Davids søn er forkert, eller i hvert fald indeholder nogle problemer (Ibid.,579). Ved at kigge på dette afsnit i forlængelse af 10,46-52, kan man sige, at Jesus, i stedet for at afvise et davidisk aspekt, tillægger det sin egen tolkning (Pilgaard 2008,309).

Dette viser, at Markusevangeliet siger, at Jesus er Davids søn, og at han har magt til at helbrede syge.

4.6. Mark 14,61-62

Ved Jesu forhør overfor synedriet (14,55-64) spørger ypperstepræsten Jesus, om han er "Kristus, den Velsignedes søn" (14,61), hvorefter Jesus svarer, at han er denne, og at de "skal se Menneskesønnen sidde ved den Almægtiges højre hånd og komme med himlens skyer" (14,62). Formuleringen "den Velsignede" er en omskrivning af Gud, dog unormal i det første århundrede og forekommer derfor kun i NT (Collins 2007,704; Hooker 1991,360; Mann 1986,625). Der er derfor blevet stillet spørgsmål til, om dette er en kristen tilføjelse, hvilket blandt andet Hooker mener, som kalder formuleringen en kristen bekendelse lavet af kirken (Hooker 1991,360). Imod dette taler Steins argument om, at Markusevangeliet generelt ikke har problemer med at bruge begrebet "Guds søn", og derfor ville det være bemærkelsesværdigt, hvis Markusevangeliets forfatter selv havde opfundet denne formulering (Stein 2008,683). Et andet argument, imod at 14,61b-62 er en senere tilføjelse, er at ypperstepræsten flænger sine klæder i 14,63, hvilket ikke er en naturlig respons på, at Jesus tier i 14,61a (Mann 1986,626).

Spørgsmålet er en kombination af to centrale elementer; Messias og Guds søn, og Jesu svar er en kombination af Ps 110,1 og Dan 7,13. Ved at citere Ps 110,1 henviser Markusevangeliet tilbage til 12,35-37 og svarer på spørgsmålet

derfra, og tolker nu Messias, som en der skal lide og dø, og efterfølgende ophøjes, og Dan 7 handler om Menneskesønnen. Markusevangeliet sætter derfor lighedstegn mellem Messias, Guds søn og Menneskesønnen i disse vers (Collins 2007,705).

Dette viser, at Markusevangeliet siger, at Jesus er Guds søn, Messias og Menneskesønnen.

4.7. Mark 15,39

I 15,39 siger centurionen²⁰, som stod ved korset, lige efter at Jesus har udåndet: “Sandelig, den mand var Guds søn (ὁ υἱὸς θεοῦ)”. Denne bekendelse er blevet tolket forskelligt, dette er hovedsagelig fordi ordene “Guds søn” ikke har bestemt artikel. Ezra Gould har derfor foreslået, at det skal oversættes til “en søn af Gud”, og forstås som en helt efter græsk opfattelse (Gould 1921,295). Imod dette taler E. Colwell, som ud fra en grammatisk regel han formulerer, om at bestemte prædikater som står før verbet oftest mangler artikel, mener Mark 15,39 skal oversættes “Guds søn” (Colwell 1933,20-21). Earl Johnson modsvarer dette ved at fremhæve en usikkerhed omkring Colwells regel, fordi der flere steder i Markusevangeliet mangler artikel ved et nomen, som står foran et verbum, og betydningen er ubestemt (Johnson 1987,5). Han fremhæver dog også, at grammatik alene ikke kan afgøre dette spørgsmål, og at andre faktorer må inddrages i eksegesen (Johnson 1987,5-7).

Debatten om ὁ υἱὸς θεοῦ er i bestemt eller ubestemt form, har derfor givet anledning til at spørge, hvordan centurionen selv forstod disse ord. Hooker siger, det er usikkert, om centurionen forstod den sande betydning ved ordene, (Hooker 1991,379) og at han evt. forstod Jesus som en guddommelig eller demi-gud (Ibid., 378). Johnson mener, Markusevangeliet bruger εἶμι (“være”) i imperfektum, fordi centurionens ord skal forstås som en observation fra et øjensvidne, som opfatter Jesu værdige død, som at en guddommelig er død (Johnsons 1987,8). Collins pointerer også imperfektumsformen, og sammenligner 15,39 med 3,11, hvor der er brugt præsens, hvilket man kan forvente som et udtryk for tro (Collins

²⁰ Latinsk låneord, var en romersk officer, som havde 100 soldater under sig (Stein 2008,718).

2007,767). Johnson stiller også spørgsmål ved, hvorvidt denne bekendelse overhovedet var troværdig for Markusevangeliets læsere, da det tilsyneladende er usandsynligt, at en centurion, som havde lovet troskab til kejseren, ville bekende sig til en korsfæstet og derved sætte sin karriere i fare (Johnson 1987,13). Kim argumenterer imod dette ved at pointere, at man ikke kan generalisere, hvordan den enkelte centurion reagerede ved Jesu korsfæstelse, og siger at det er usandsynligt at Markusevangeliets forfatter ville opfinde en udtalelse, som var utroværdig for læserne (Kim 1998,224).

På trods af debatten om, hvad centurionen har ment, er det et andet spørgsmål, hvad Markusevangeliets forfatter har ment med at placere denne udtalelse ind i konteksten (Stein 2007,217), hvilket jeg også finder mere relevant, i sammenhæng med det jeg vil frem til. Markusevangeliet bruger disse ord som en proklamation af Jesu sande identitet (Hooker 1991,378), og derfor mener Markusevangeliet her "Guds søn", da det stemmer overens med den forståelse, som er fremført tidligere i Markusevangeliet (Stein 2008,718-719). Måden hvorpå jøder og græsk-romere forstod dette, var dog forskellig; jøder har mest sandsynligt forstået centurionens ord, som en bekendelse af, at Jesus er Messias (Collins 1999,406), og græsk-romere forstod bekendelsen i forbindelse med Jesu død, som guddommeliggørelse af en kejser (Collins 2000,94). Da det er ordene $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\delta$, der bliver brugt, siger Collins også, at græsk-romerne eventuelt så det som en bekendelse af, at Jesus og ikke kejseren var den sande hersker over verden (Collins 2007,768). Kim siger, at selv om ordene påvirkede kejserkulten og en central person i denne, så bekræfter Markusevangeliets forfatter Jesu guddommelige sønsforhold med disse ord (Kim 1998,240-241). Hvordan disse ord skal forstås vil jeg se nærmere på i min diskussion af dette vers.

4.8. Opsamling

Disse resultater viser, at Markusevangeliets betydning af "Guds søn" begrebet er centreret omkring Jesus, som den eneste søn af Gud, og at han er fysisk guddommelig. Som vi har set, erklærer Gud, at Jesus er hans søn, derfor forstår Markusevangeliet ham, som én Gud selv har ophøjet, værende over profeterne, og

derfor har Jesu ord også større autoritet. Det er ikke kun Gud, som åndelig eksistens, der anerkender Jesu guddommelighed, også dæmonerne har denne indsigt, og Jesus har magt over disse til at drive dem bort. Han har også magt til at helbrede. Markusevangeliet forstår Jesus som Davids søn, Menneskesønnen og den lidende tjener i forlængelse af de gammeltestamentlige forståelser, dog udvider det disse begreber. Jesus har selv indsigt i, at han er Guds søn, hvilket han så bekender til sidst, og efterfølgende bruger Markusevangeliet centurionens ord til at vise, at Jesus er den sande Guds søn.

5. Diskussion af Markusevangeliet i forhold til GT og kejserkult.

5.1. Emner i Markusevangeliet i forhold til GT og kejserkult.

Markusevangeliets forståelse af begrebet "Guds søn" har både ligheder og forskelle i forhold til GT's forståelse af ΥΙΟΣ -termen og kejserkultens forståelse af *divi filius*-termen.

5.1.1. Guds søn i fysisk forstand

Den første ting jeg vil sammenligne, er Markusevangeliets forståelse af Jesus som Guds søn i fysisk forstand, da dette skiller sig ud i forhold til GT og kejserkulten. Forståelsen af Jesu fysiske guddommelighed adskiller sig mest fra GT's forståelse, da Davids søn, som vi har set tidligere, kun forstås som værende Guds søn igennem adoption og pagtskab. Denne er derfor Guds søn i form af en relation, mens Jesus er det fysiske.

Kejserkulten har derimod en forståelse, der minder mere om Markusevangeliets. Vi har her set, at Augustus blev forstået som værende efterkommer af en gud og derfor havde han guddommelig karakter. Denne fysiske guddommelighed minder om Markusevangeliets forståelse af Guds søn, dog er der klare forskelle ved dette, da Augustus ikke var den eneste søn af en gud, hvorimod Jesus er den eneste søn af Gud. Augustus blev heller ikke tilregnet guddommelig magt og autoritet, hvorimod Markusevangeliet fremstiller Jesus som havende dette.

5.1.2. Ophøjelse

Et andet element er Markusevangeliets forståelse af Jesu ophøjelse, og hvorledes dette bliver dekretet, hvilket er relevant for betydningen af begrebet, fordi den bagvedliggende autoritet siger noget om betydningen. Ifølge Markusevangeliet bliver Jesus anerkendt som Guds søn af Gud selv, og i tillæg har dømmene også denne viden. Jesus taler også indirekte om, at han er Guds søn, hvor han snakker om Menneskesønnen, og afkræfter ikke når han bliver kaldt Davids søn, som vi har set også er en indirekte måde at sige Guds søn på. Sidst i evangeliet ophøjer centurionen ved korset Jesus som Guds søn (behandles i 5.2.).

I forhold til hvordan denne proklamation forstås i GT, kommer den oprindelig fra Gud, som har anerkendt kongen som sin søn, men GT forstår det ikke som noget Gud siger ved kronbestigelsen af en ny konge, men at det står fast ved pagten. En lighed er, at Markusevangeliet også bruger ordene fra Ps 2,7 som en proklamation fra Gud, dog ændres denne proklamation, og derfor tillægges det også en anden forståelse i Markusevangeliet, da Jesus blandt andet erklæres som Guds eneste søn. GT lægger også op til, at kongen selv forstod sig, som værende Guds søn, da han kalder Gud for far (Ps 89)²¹. Denne selvforståelse, omkring at være Guds søn, er også en lighed mellem Markusevangeliet og GT's forståelse. Begreberne har dog forskellig eksistentiel betydning i Markusevangeliet og GT.

I Kejserkulten var det, som nævnt, senatet der proklamerede kejserens guddommelighed efter deres død. Dette adskiller sig derfor fra Markusevangeliet, fordi der ikke er nogen form for åndelig eksistens, der erkender dette direkte, det eneste åndelige, der har en påvirkning, er vidnet, som skal se sjælen stige op. Selv om vi også tidligere har set, at Augustus kaldte sig selv *divi filius*, hvilket kunne antyde en lighed, er dette forstået på en så forskellig måde fra Markusevangeliet, at der ikke kan tales om nogen form for lighed. Derimod har vi set, at Augustus ønskede guddommelig status efter sin død, hvilket viser en forståelse af muligheden for guddommelig ophøjelse. Dette var dog først efter han døde, og derfor anderledes fra Markusevangeliets forståelse.

²¹ I hvert fald havde David denne forståelse (jf. 2.3.)

5.1.3. Elementer fra GT og kejserkulten i Markusevangeliet

Et andet interessant emne er, hvordan Markusevangeliet bruger noget fra GT eller kejserkulten, til at beskrive forståelsen af "Guds søn"-begrebet, og derved giver det en anden betydning, end det havde oprindeligt.

Markusevangeliet bruger, som vi har set, flere forskellige begreber fra GT i forbindelse med "Guds søn", hvilket er en tydelig adskillelse fra den forståelse, vi har set, GT benytter i forbindelse med dette begreb. GT forstår, som nævnt, primært Davids søn, som en søn af Gud, hvilket Markusevangeliet også bruger, men heri tillægges en bredere forståelse af dette begreb, fordi denne Davids søn, som Markusevangeliet beskriver, er, som vi har set, mere end en adopteret søn. Blandt andet viser Markusevangeliet, at denne har guddommelig kraft, da han kan helbrede, derimod tillægges Davids søn i GT ingen guddommelige magt. Guds søn i Markusevangeliet bliver også forstået som den lidende tjener og Menneskesønnen, hvilket var begreber, som vi har set, kom fra GT, men ikke blev forstået i forbindelse med Guds søn. Markusevangeliets betydning er derfor forstået i lyset af GT, men giver det dog en bredere mening.

Hvorledes Markusevangeliet forstår "Guds søn" ved brug af elementer fra kejserkulten er mere begrænset, men dog stadig til stede. De to steder som har dette med er 5,7 og 15,39, og som vi har set tidligere bruger Markusevangeliet i 5,7 en terminologi fra den græsk-romerske verden, og tillægger det en anden betydning. Som tidligere nævnt behandles Mark 15,39 senere (5.2.).

5.1.4. Autoritet

Det sidste generelle emne, jeg vil forholde mig til, er Markusevangeliets forståelse af Guds søns autoritet. Vi har set, at der i Markusevangeliet både er en guddommelig autoritet i Jesu ord, men også en magt over den fysiske verden, blandt andet ved helbredelse og dæmonuddrivelse.

Selv om det i GT er kongen, som udvalgt blandt folket, som er Guds søn, og derfor har en autoritet over folket, skiller denne autoritet sig ud fra den autoritet Markusevangeliet beskriver, at Jesus har. Kongens ord er ikke lig med Guds ord, og han besidder ikke en guddommelig magt, denne del af

Markusevangeliets forståelse af Guds søn kan måske nærmere sammenlignes med den autoritet profeterne havde i GT. Denne kobling er naturlig, da vi har også set, at Jesus ifølge Markusevangeliet forstås som den største og større end profeterne.

Den guddommelige autoritet, som vi har set Jesus har, adskiller sig også fra kejserkultens forståelse, blandt andet fordi der ikke var fokus på nogen guddommelighed, før efter kejserens død. En undtagelse ses dog, da Augustus bruger *divi filius*-titlen, for at få anerkendelse hos den romerske hær, fordi det giver ham autoritet i lyset af, at han er Cæsars søn. Denne autoritet prøver han dog at vinde, fordi han er søn af en guddommelig kejser, og ikke fordi han selv ser sig som en fysisk søn af en gud. Hvilket tydelig er en anden form for autoritet end Markusevangeliet taler om.

5.2. Mark 15,39 i forhold til kejserkult

Til sidst vil vi nu se på betydningen af ordene i Mark 15,39, hvor vi har set, at Markusevangeliet, på trods af hvad centurionen selv har ment, bruger dette som en bekendelse af Jesu sande identitet. I tillæg har vi set, at ordene $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ eventuelt kan forstås som hentydende til kejsekulten eller kejserriget, hvilket vi nu vil se nærmere på.

Vi har tidligere set, at begrebet *divi filius* kun blev brugt om Augustus, og at det på den tid hvor Markusevangeliet blev skrevet, var den guddommelige Augustus, det henviste til. Vi har også set, at det er muligt at oversætte det til $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, så dette også skal forstås som en henvisning til Augustus. På baggrund af disse præmisser mener jeg, at Markusevangeliets forfatter bruger begrebet $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ om Jesus som et opgør med den guddommelige Augustus, da dette begreb oprindeligt kun blev brugt om ham. Dette betyder, at Markusevangeliet med disse ord siger, at den sande $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (*divi filius*), som skal tilbedes som en guddommelig, er Jesus og ikke Augustus. Denne $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ skal forstås i lyset af det, vi har set, Markusevangeliet siger om "Guds søn" (se 4.8.), og peger derfor væk fra kejserkultens forståelse. Dette gøres endnu mere tydeligt, da bekendelsen fra centurionen først kommer lige efter Jesu død, på samme måde som Augustus først blev anerkendt som en guddommelig efter hans død.

5.3. Opsamling af diskussion

Markusevangeliets forståelse af “Guds søn” i disse vers er derfor anderledes fra GT og kejserkulten, da det udvider forståelsen af “Guds søn” fra GT og ændrer betydningen af en central elementer i kejserkulten.

6. Konklusion

6.1. Videre arbejde

Det, jeg er kommet frem til i denne opgave, bærer muligvis præg af de afgrænsninger, jeg har lavet for opgaven. For eventuelt at kunne lave en bredere undersøgelse, kunne jeg undersøge alle termerne, som Markusevangeliet bruger om Jesus, blandt andet Menneskesønnen, Messias og den lidende tjener, for at få en bredere forståelse af “Guds søn”-termen. Disse kunne ydermere sammenlignes med måden, hvorpå GT forstår disse termer. Det kan allerede ses, med det vi har undersøgt, at der er noget forskel fra GT, men om det adskiller sig mere eller mindre, kunne eventuelt være relevant for en bredere forståelse.

En anden mulighed var at kigge bredere på den romerske kejserkult, ved eventuelt at arbejde videre med brugen af det græske begreb $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, da vi har set, at dette kan have en anden betydning end *divi filius*. Eventuelt kunne jeg arbejde med forståelsen af kejserne som guddommelige i bredere forstand, så det ikke var begrænset til et begreb, men fokuserede på den samlede forståelse kejserkulten havde omkring kejsernes guddommelighed, og derved også se om der er flere eller færre elementer i Markusevangeliet, som minder om dette.

6.2. Samlet konklusion

Markusevangeliet forstår, som vi har set, begrebet “Guds søn” i forbindelse med Jesus, som en fysisk søn med guddommelig autoritet, og værende forbundet med Messias, Menneskesønnen, den lidende tjener og Davidssønnen. Vi har også set, at Markusevangeliet forstår Jesus som den eneste sande søn af Gud.

GT forstår med udgangspunkt i Ps 2,7 'יָדָבֵר-termen som handlende om den Davidiske konge, hvilken Gud adopterer, og derfor ikke er en fysisk Gud, men fader-søn relationen er bundet op på en pagt.

Kejserkulten bruger, som vi har set, *divi filius*-termen om Augustus både før og efter hans død. Vi har set, at dette oprindeligt ikke var en term, som skulle forbindes med nogen guddommelig status, men da Augustus efter hans død blev ophøjet til en guddommelig, er dette blevet forstået som en titel for den guddommelige Augustus.

Vi har set, at der er mange ligheder og forskelle på Markusevangeliets forståelse af "Guds søn"-termen og GT's forståelse af 'יָדָבֵר-termen henholdsvis kejserkultens *divi filius*-term. Lighederne har vist os, at vi med stor sandsynlighed kan antage, at Markusevangeliets forfatter er blevet påvirket, både af tanker fra GT, men også fra kejserkulten. GT's forståelse har vi set er blevet forenet med Markusevangeliet, men også udvidet og derfor alligevel adskiller sig fra GT. Kejserkultens forståelse er blevet ændret, fordi, som vi har set, dens terminologi blive brugt ind i en anden kontekst. Specielt ser vi, at Mark 15,39 er et direkte opgør imod forståelsen af Augustus som en guddommelig søn, og Markusevangeliet siger, det er Jesus, som er den sande Guds søn.

Jeg kan dermed konkludere, at den betydning Markusevangeliet tillægger "Guds søn"-termen, både er blevet påvirket af GT og kejserkulten, men at denne påvirkning dog er meget forskellig.

De resultater, vi har set, laver ikke en radikal ændring i forståelsen af Markusevangeliet, da vi har set GT er en indflydelsesrig kilde til Markusevangeliets forståelse af "Guds søn". Dog har vi set, at Markusevangeliet ikke lægger skjul på, at den forstår "Guds søn" som en anden end kejserkulten, hvilket viser, at vi skal forstå Markusevangeliet i lyset af GT, men som et muligt modskrift til kejserkulten.

Abstract

This paper is about the understanding of the “Son of God”-term in the Gospel of Mark, particularly focusing on Mark 15,39. The paper is going to analyse the interpretation of the word **בְּנֵי**, particularly in Ps 2,7, according to the Old Testament and the interpretation of the term *divi filius* according to the Roman Imperial Cult. Initially it presents the following thesis saying that the Old Testament understood The Davidic King as a human being, whom God adopted. The argumentation will mainly be based on the analysis of 2 Sam 7,14, Ps 89,27-28 and Ps 2,7. Next the meaning of *divus* and *divi*, *divi filius* and the greek translation of *divi filius* will be discussed and then the term *divi filius* will be displayed as a title only referring to Augustus. In the following part the verses in Mark, which refers to “Son of God”, will be analysed and the term defined. In the last part of the paper the discussion of these results will be concluded on referring to the interpretations of the Old Testament and the Imperial Cult respectively. Finally it will be revealed that the Gospel of Mark expands the understanding of the Old Testament and changes elements from the Imperial Cult; especially that Mark 15,39 actually says that Jesus is the true *divi filius*.

Litteratur

Selvvalgt pensum:

Anderson, A. A. 1989. *2 Samuel*, WBC, Vol. 11. Dallas, Texas: Word Books, Publisher.

Caragounis, Chrys C. 1996. “בְּנֵי”, i *New International Dictionary of Old Testament & Exegesis*, vol. 1 (Red. William A. VanGemeren), s. 671-677. Cumbria: Paternoster Press.

Collins, Adela Y. 1995. “Establishing the Text: Mark 1,1”, i *Texts and Contexts - Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts* (Ed. Tord Fornberg og David Hellholm), s. 111-127. Scandinavian Univeristy Press.

Collins, Adela Y. 1999. “Marks and His Readers: The Son of God among Jews”, i *Harvard Theological Review*, vol. 92, nr. 4, s. 393-408.

Collins, Adela Y. 2000. "Marks and His Readers: The Son of God among Greeks and Romans", i *Harvard Theological Review*, vol. 93, nr. 2, s. 85-100.

Collins, Adella Y. 2007. *Mark - A Commentary*, Hermeneia (Red. Harold W. Attridge). Minneapolis: Fortress Press.

Colwell, E. C. 1933. "A Definite Rule for the Use of the Article in the Greek New Testament", i *Journal of Biblical Literature*, Vol. 52, No. 1, s. 12-21. The Society of Biblical Literature.

Cooke, Gerald. 1961. "The Israel King as Son of God", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 73, nr. 2, s. 202-225.

Dahood, Mitchell. 1965. *Psalms I - 1-50*. The Anchor Bible. USA: Doubleday. s. 11-12.

Craig, Peter C. & Marvin E. Tate. 2004. *Psalms 1-50*. WBC, Vol. 19, 2nd Edit. (1st Edit. af Peter C. Craige). Mexico: Thomas Nelson.

Fishwick, Duncan. 1990. "Dio and Meacenas: The Emperor and the Ruler Cult", i *Phoenix*, vol 44, No. 3, s. 267-275.

Fitzmyer, Joseph A. 1993. "4Q246 - The 'Son of God'. Document from Qumran", i *Biblica*, vol. 73, s. 153-174.

Friesen, Steven J. 2011. "Normal Religion, or, Words Fail Us - A Response to Karl Galinsky's 'The Cult of the Roman Emperor: Uniter or Divider'", i *Rome and Religion* (Red. Brodd og Reed), s. 23-26. SBL Press.

Gradel, Ittai. 2002. *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford University Press.

Haag, H. 1975. "בֶּן־בְּרִיָּה bēn", i *Theological Dictionary of The Old Testament*, vol. 2 (Red. G. Johannes Botterweck og Helmer Ringgren), s. 145-159. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Hengel, Martin. 1975. *Der Sohn Gottes - Die Entstellung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Hooker, Morna D. 1991. *The Gospel According to St Mark*. BNTC. London: A & C Black.

Jeppesen, Knud. 2002. "Salme 2 (case study)", i *Dansk kommentar til Davids Salmer - Bind II* (Red. Else K og Kirsten Nielsen), s. 19-23. København: Forlaget ANIS.

Johnson, Earl S. 1987. "Is Mark 15,39 the Key to Mark's Christology?", i *Journal for the Study of the New Testament*, Nr. 31, s. 3-22. SAGE Publications.

Kim, Tae Hun. 1998. "The Anarthrous $\nu\iota\omicron\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ in Mark 15,39 and the Roman Imperial Cult". *Biblica*. Nr. 79, s. 221-241.

Mann, C. S.. 1986. *Mark - a new translation with introduction and commentary*, The Anchor Bible, Vol. 27. USA: Doubleday.

Peppard, Michael. 2010. "The Eagle and the Dove: Roman Imperial Sonship and the Baptism of Jesus (Mark 1.9-11)", i *New Testament Studies*, vol. 56, nr. 4, s. 431-451.

Pilgaard, Aage. 2008. *Kommentar til Markusevangeliet*. DKNT 5 (Red. Sigfred Pedersen). Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

Price, S. R. F. 1984. *Rituals and Power - The Roman imperial cult in Asia Minor*. Cambridge University Press. (1984a)

Price, S. R. F. 1984. "Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult", i *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 104, s. 79-95. (1984b)

Scobie, Charles H. H. 2003. *The Ways of Our Gods - An Approach to Biblical Theology*, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.

Stein, Robert H. 2008. *Mark*. BECNT. Michigan: Baker Academic.

Supplerende litteratur:

Gould, Ezra D. 1921. *Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark*, 6. oplag, The International Critical Commentary (1. oplag: 1896). Edingburgh: T. & T. Clark.

Fællespensum:

Evans, C. 2006. "The Beginning of Good News and the Fulfillment of Scripture in the Gospel of Mark", i *Hearing the Old Testament in the New* (Red. Porter), s. 83-103. Grand Rapids, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company

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 Postcolonial Perspective*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Mason, Steve. 2009. "Paul's Announcement (τὸ εὐαγγέλιον): "Good News" and Its Detractors in Earliest Christianity", i *Josephus, Judea, and Christian Origins* (Red. M. W. Helfield). Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.

Nystrom, D. 2012. "We Have No King But Caesar", i *Jesus is Lord. Caesar is Not* (ed. Modica og McKnight), s. 23-37. Downers Grove, Illinois: IVP Academic.

Samuel, Simon. 2007. *A Postcolonial Reading of Mark's Story of Jesus*, Library of New Testament Studies (Red. M. Goodacre), vol. 340. t&t Clark.

Winn, A. 2008. *The Purpose of Mark's Gospel*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, Vol. 245. Germany: Mohr Siebeck.

Winn, A. 2014. "Tyrant or Servant? Roman Political Ideology and Mark 10.42-45", i *Journal for the Study of the New Testament*, s. 325-252.

Bibeloversættelse:

Bibelen. 2005. *Bibelen*, 2. udgave, 7. oplag (1. udgave 1992). København: Det Danske Bibelselskab.