ENSKILDA HÖGSKOLAN STOCKHOLM

Teologiska programmen
Bibelvetenskap NT

EXAMENSARBETE

Magisteruppsats
Vårterminen, 2025

Den arge Jesus

Funktionen av Jesu vrede i Markusevangeliet

Författare: William Overud

Handledare: Hanna Stenström

Enskilda Högskolan Stockholm

Tack till min Rosemary som stått ut med mitt eviga skrivande.

Abstract

This master´s thesis takes off in the text-critical problem in Mark. 1:41 which either uses the word “wrath” (ὀργισθείς), or the word “compassion” (σπλαγχνισθεὶς). I analyze the arguments for and against both readings with the help of reputable commentators. I conclude that it is impossible to prove either one and that therefore the best reading is that which can be backed up by the best arguments. I therefore choose the “wrath reading” since that is the reading most often advocated for by the commentators and since it makes the most sense in the narrative. The essay then develops into a narrative criticism about the wrath of Jesus in the gospel of Mark as a whole. Furthermore, it also considers if Jesus is portrayed as a manly man or an emasculated man and relates it to the wrath of Jesus. This is considered relevant since anger and manliness are closely linked both in our time and in ancient times. The conclusion is that the wrath of Jesus is a Christological claim by the author which drives the point that Jesus is Gods agent. It follows that this agent should express anger at the same things that God himself is angry about. I also find that Jesus is sometimes a manly man and sometimes not, which leads me to believe that manliness in the gospel of Mark is either undefined or redefined by Jesus as to mean obedience to the Father.

The Angry Jesus: The Function of the Wrath of Jesus in the Gospel of Mark.

Nyckelord

Narrativ analys; vrede; Jesu identitet; manlighet

Innehåll

1 Inledning 5

1.1 Syfte och hypotes 5

1.1.1 Forskningsfrågor 5

1.1.2 Avgränsning 6

1.2 Metod 6

1.3 Forskningsöversikt 8

2 Detaljanalys 11

2.1 Mark. 1:41 11

2.1.1 De olika läsarternas argument och historia 12

2.2 Mark. 3:5 16

2.3 Mark. 11:15-18 18

2.4 Sammanfattning av detaljanalyserna och egen reflektion 22

3 Narrativ analys 23

3.1 Hur fungerar ὀργισθείς i Markus som helhet? 23

3.2 Narrativ kristologi i Markus 28

3.3 Manlighetsideal och andra sociala normer 32

4 Slutsatser 36

5 Bibliografi 37

1 Inledning

Bilden av en arg Jesus är en bild som både moderna läsare och teologer verkar ha problem med. Men det verkar inte som att det bara är moderna människor som har problem med det. Det är nämligen så att Mark. 1:41 har en textkritisk variant som gör att man är osäker på om det ska stå att Jesus grips av vrede (ὀργισθείς) eller medlidande (σπλαγχνισθεὶς). Man är alltså osäker på vad som sannolikt är mest ursprungligt, men någon gång i kopieringsprocessen har man alltså ändrat. Detta är intressant av flera anledningar. Vad säger det till exempel om vår Jesusbild? I denna uppsats kommer jag att samla ihop de olika trådarna som kan ha påverkat och utvecklat bilden av en arg Jesus. Här blir narrativ analys intressant. För att sedan också fokusera på själva funktionen av substantivet ὀργῆ och det besläktade verbet ὀργίζω. Jag har även valt att få med manlighet som ett fokusområde. Detta eftersom det anses vara relevant för förståelsen av vredesbegreppet och i förlängningen Jesusbilden. Min hypotes är att det är läsarten ὀργισθείς som är mer ursprunglig, inte bara för att den är svårare utan också av andra skäl som jag kommer att ge i uppsatsen.

1.1 Syfte och hypotes

Syftet med denna uppsats är att undersöka vilken läsning av Mark. 1:41 som sannolikt är mer ursprunglig samt att få fördjupade kunskaper om hur ”vrede” fungerar narrativt när det är Jesus som uttrycker denna vrede. Min hypotes är, utifrån andra texter i Markusevangeliet samt utifrån de manlighetsideal som fanns i antiken, att ὀργισθείς är ursprungligt och att funktionen av ”Jesu vrede” i Markusevangeliet driver förståelsen av Jesus som företrädare för Guds rättfärdiga vrede inför världens ondska och brustenhet. Syftet blir därmed att pröva hypotesen.

1.1.1 Forskningsfrågor

1) Vilka läsarter finns? Vilka är argumenten för vardera?
2) Vad är den narrativa funktionen av den arge Jesus i Markusevangeliet?
3) Lever Jesus upp till samtida manlighetsideal eller är han en ”normbrytare”?
4) Kan man i receptionen av en arg Jesus ana en bias där en arg Jesus är anstötligt?

1.1.2 Avgränsning

Uppsatsen kommer ta hänsyn till både textkritik och receptionshistoria eftersom det är nödvändigt för att få en bild av kopieringsprocessen och skrivarnas olika läsningar. Däremot kommer jag inte göra någon ny textkritisk analys av manuskript utan istället förlita mig på existerande forskning. Jag kommer hålla mig till Markusevangeliets text, och jag tar därför inte ställning till frågor om den historiske Jesus. Vincenzo Anselmo noterar att Markus beskriver Jesu känsloliv mest utförligt av alla evangelister, ”Den livligaste och mest nyanserade skildringen av Jesu känslor och sinnesstämningar finns i Markus evangelium” (Anselmo 2021:15). Därför är det rimligt att jag väljer Markusevangeliet som fundament för min uppsats som intresserar sig för just detta. Vidare har jag valt att detaljanalysera tre texter ur Markus som på något sätt beskriver Jesus som arg. En text med verbet (Mark. 1:41). En text med substantivet (Mark. 3:5). Och en text som inte använder ordet vrede utan istället kan läsas som en berättelse om när denna Jesu vrede tar uttryck (Mark. 11:15-18).

1.2 Metod

Metoden är i huvudsak men inte enbart en exegetisk analys av orden ὀργῆ och ὀργίζω i Markusevangeliet. Det är även en narrativ analys av Markus som helhet, med särskilt fokus på Jesu vrede. Narrativ analys handlar om att förstå en text som berättelse. Den narrativa analysen kan dock förutsätta viss kunskap om den historiska kontext där texten skrevs och om exempelvis förståelser av manlighet i denna kontext. Evangeliet bygger upp en berättarvärld, likt en film som för oss in i filmens värld, så för också Markus in oss i sin verklighet. Därmed får han alltså läsaren att se det som han vill att vi ska se, det vill säga, som han såg (Rhoads m.fl. 2012:5). Även om till exempel Jesus, Pilatus och översteprästerna är verkliga historiska personer så är dem i evangeliet karaktärer sedda genom Markus glasögon och placerade i en berättelse (Rhoads m.fl. 2012:5). Detta säger även Culpepper om narrativ analys: Alla får, genom evangeliets vittnesbörd, se samma sak som ögonvittnena såg; Jesus härlighet (Culpepper 1987:98). En text säger alltså det som författaren vill att den ska säga.

> ”On the other hand, when characters, places, customs, and terms are not explained, the interpreter can assume that the intended reader was capable of understanding them without any explanation from the narrator. By systematically collecting and analyzing such data one can construct a portrait of the gospel’s implied reader.” (Culpepper 1987:8).

Man bör läsa Markus som berättelse, inte som historia, eftersom det vi tar del av är Markus skildring av Jesus, inte den historiske Jesus. Detta innebär dock inte att vi inte kan komma till historiskt korrekta insikter om Jesus när vi läser Markus (Rhoads m.fl. 2012:5). För att hitta den narrativa funktionen av ett ord i en berättelse så måste man enligt Rhoads undersöka berättare, miljö, handling, karaktär och retorik (Rhoads m.fl. 2012:6). Här kan det vara hjälpsamt för oss att föreställa oss ”Jesu vrede” som en slags metafysisk ”karaktär”, istället för en egenskap av Jesus, för att förstå hur Jesu vrede fungerar (rör sig) i Markusevangeliet som berättelse.

Att förstå ett karaktärsdrag hos Jesus kräver att vi också undersöker karaktären Jesus på djupet. Denna lära om Jesus brukar kallas för kristologi, men i min uppsats kommer jag inte använda mig av etablerade kristologiska termer eller föreställningar som jag sedan applicerar på Jesus i Markusevangeliet. Istället kommer jag att undersöka hur Markus framställer Jesus med hjälp av metoden som Malbon benämner ”narrativ kristologi”. Narrativ kristologi innebär att man skapar en bild av karaktären Jesus inom (i detta fall) Markus litterära kontext istället för att tvinga in efterkonstruerade teologiska kategorier in i texten (Malbon 2009:16).

Markusevangeliet använder vardagligt språk för att berätta en extraordinär berättelse, vilket för fokuset från berättarstilen till berättelsen i sig (Rhoads m.fl. 2012:46). Rhoads lägger mycket kraft på att föreslå att detta har att göra med att evangeliet framfördes som ett drama i dess begynnelse på grund av att så liten del av befolkningen kunde läsa. Därför är också berättarstilen ”snabb”, ordet genast (εὐθὺς) används ofta för att föra berättelsen vidare. Och de olika avsnitten känns ofta korta och sammanfattade jämfört med exempelvis Matteusevangeliet. Men varje del av Markusevangeliet är väsentlig för att förstå helheten (Rhoads m.fl. 2012:47).

Malbon och Rhoads utgör tillsammans forskningsunderlaget när det kommer till den narrativa analysen i denna uppsats. Narrativ analys är som sagt en forskningsinriktning som söker förstå en berättelse inom dess egna ramar, för att sedan utifrån den förståelsen förstå bland annat ”Implied author” – ”Narrator” – ”Character”, som Malbon skriver utgör den narrativa världen. Denna metod är på ett särskilt sätt värdefull för att exempelvis utröna vad den tänkta mottagaren av evangeliet antogs ha för sorts förförståelse. Men den är också unikt bra i jakten på förståelsen av titlar, händelser och funktioner av särskilda karaktärer inom berättarvärlden. Här kommer mitt ämne in. För att kunna förstå den narrativa funktionen av ett ord, eller närmare bestämt ett karaktärsdrag hos Jesus, så finns det ingen annan metod som passar sig bättre än just narrativ analys.

1.3 Forskningsöversikt

Den moderna narrativa analysen startade år 1987 med R. Alan Culpeppers banbrytande bok *Anatomy of the Fourth Gospel*. Culpepper erbjuder en av de viktigaste bidragen till johannesforskningen under det senaste århundradet. Han öppnade dörren till ett nästintill outforskat område inom johannesforskningen och nu kan man inte läsa en johanneskommentar utan att se en referens till Culpepper (Thatcher & Moore 2008:1). Däremot börjar hans bok få några år på nacken och forskningen har tagit andra vägar och utvecklats sedan honom. Utgångspunkten för Culpepper är att han ser Johannesevangeliet som en berättelse och analyserar därför texten med litterära glasögon vilket gör att han arbetar ”inom” texten snarare än runtikring den. Detta är något som han själv skriver om sitt arbete när han skriver att han tagit inspiration från övrig litterär analys vilket bibelvetskapen varit dålig på, för att kunna behandla Johannes inom de egna ramarna (Culpepper 1983:10). Culpepper menar att han genom en helhetssyn på Johannesevangeliets text kan få ett perspektiv på själva textens innebörd och betydelse vilket historiekritikern missar (Culpepper 1983:11). Hans bok handlar om Johannesevangeliet, men hans metoder går att applicera på alla evangelier.

Vidare menar han dock att detta inte betyder att han nedvärderar betydelsen av den historiska kontexten, utan snarare att detta leder till frågeställningar om varför texten är skriven och berättat på just det sätt den är (Culpepper 1983:11). Han menar att evangeliet av sin natur är fullt av ”mening”, det vill säga, den är värdefull av sig själv och behöver inte nödvändigtvis förlita sig på forskning runtomkring den. Detta är enligt mig Culpeppers viktigaste insikt. Han menar alltså att man genom att läsa texten inom de egna ramarna både kan veta något om författaren och hans avsedda läsare. Han menade alltså att texten är ”meningsfull”, oberoende av den historiska tillkomsten. Vidare att vi även kan få veta något om textens historia genom att låta den tala för sig själv. Thatcher skriver att detta påstående som hävdar att evangeliet är meningsfullt är det som gjorde Cupeppers *Anatomy* unik (Thatcher & Moore 2008:1).

Det är i samma skola som Rhoads & Dewey & Michie skriver när de fem år tidigare år 1982 ger ut första upplagan av *Mark as Story* (Rhoads & Michie 1982). Denna bok har sedan dess reviderats och getts ut i både en andra och tredje upplaga, och det är den tredje upplagan som jag använder i denna uppsats. För enkelhetens skull kommer jag endast skriva Rhoads m.fl. när jag refererar till denna bok. Rhoads myntar sex kategorier som är nödvändiga att definiera och utforska för att förstå en berättelse, dessa är nyckelord för att förstå hur en berättelse fungerar: Berättare, miljö, handling, karaktär och retorik (Rhoads m.fl. 2012:6). Dessa kategorier

kommer jag att utforska i senare avsnitt. Denna bok är likt Culpeppers bok ett standardverk inom den narrativa analysen.

Malbon bidrar med ytterligare kategorier inom den narrativa analysen, men hon är mycket snävare i sitt fokusområde eftersom hon fokuserar på just kristologin inom Markusevageliet. Men hennes metod skulle i teorin fungera i vilket narrativ som helst. Dessa kategorier är 1) enacted (görande); 2) projected (projicerad); 3) deflected (svarande); 4) refracted (bruten); 5) reflected (reflekterad) (Malbon 2009:19). Utifrån Malbon har jag kunnat betrakta Jesus från olika narrativa perspektiv inom Markusevangeliets kontext på ett djup som inte tidigare varit möjligt. Hennes narrativa analys av Markus tar alltså inte bara i beaktning vad författaren säger om Jesus, utan också vad Jesus säger om sig själv, vad han gör och vad andra karaktärer säger om honom. Detta leder till implikationer om både den historiske Jesus, som jag inte fokuserar på, samt hur Jesus som karaktär fungerar i en berättelse, vilket är ett av mina fokusområden. Här använder hon begreppet narrativ kristologi, vilket innebär, som jag nämnde tidigare att man ser kristologin som ett narrativ istället för att se det som något bortom själva berättelsen.

Conway bidrar med ett värdefullt historiskt perspektiv, nämligen en blick in i världen under Jesu tid och en förståelse för manlighetsideal under det första århundradet och vad detta kan ha gjort med hur man väljer att porträttera Jesus, världens frälsare. Manlighet och vrede hör onekligen ihop på så sätt att vrede är en föregångare till aggression, vilket män av naturen enligt statistik har mer anlag för än kvinnor. Däremot är frågan om denna vrede borde kontrolleras eller få löpa fritt. Conway tar upp de historiska föreställningarna och applicerar dem på evangelieberättelsen. Genom denna metod har hon lyckats uttyda en narrativ rörelse mellan den starka mannen och det så kallade ”emasculated victim” (Conway 2008:92–94). Jag kommer från och med nu använda mig av ordet ”avmaskuliniserad” för att syfta på samma sak som Conway. Detta är intressant för min uppsats delvis för att hon gör en narrativ analys av Markus med manlighet som fokus, och delvis för att hon gör kopplingen mellan auktoritet och vrede genom att visa att den som blir arg på något ont har makt att avgöra vad som är ont och gott. Vilket är ett radikalt annorlunda perspektiv från till exempel Cicero som hävdar att okontrollerad vrede är ett tecken på att objektet för din vrede har fått makt över dig. Jag anser att det finns en stark koppling mellan manlighet och vrede, och därför är Conways bidrag oumbärligt för denna uppsats.

Markus 1:41 är ett centralt intresseområde för denna uppsats. Det är ett välkänt textkritiskt problem vars teologiska implikationer har intresserat läsare genom hela den kristna historien.

Detta vet vi delvis på grund av att ett antal kyrkofäder nämner och förklarar denna vers, inte minst Augustinus (Oden & Hall 1998:26). Men också just på grund av att det är ett textkritiskt problem. Flera kommentatorer menar nämligen att även om σπλαγχνισθεὶς har bättre belägg från handskrifterna så är ändå ὀργισθείς den mest sannolika läsarten ((France 2002:117). Hur är detta då ett tecken på att denna vers har intresserat läsare genom historien? De vanligaste argumenten för ὀργισθείς är baserade på sannolikhetsprincip och kontext. Man menar att det faktum att ὀργισθείς förekommer i ett enda manuskript är intressant eftersom det är mer sannolikt att skrivare har ändrat från vrede till medlidande än tvärtom. Vidare har vi belägg för att ὀργισθείς var en vanlig läsart eftersom vi vet att Augustinus utgick från den utan att kommententara dess trovärdighet.

När det kommer till kontext menar man att avsnittet Mark. 1:40-45 nästan kräver att det ursprungliga ordet är ὀργισθείς eftersom Jesus uttrycker sig väldigt skarpt och nästintill förargat i följande verser, särskilt v.43, där Jesus driver iväg (ἐκβάλλω) mannen med en sträng tillsägelse (ἐμβριμάομαι). Följaktligen skulle alltså den alternativa läsarten σπλαγχνισθεὶς innebära en omotiverad känslovändning hos Jesus. De som istället hävdar att σπλαγχνισθεὶς är det ursprungliga ordet erkänner att det sker en skiftning från v.41 till v.43 (Collins 2007:177). De förlitar sig istället på det överväldigande empiriska belägget från handskrifterna. Collins vänder även på det vanliga sannolikhetsargumentet genom att säga att man i de få fall där ὀργισθείς förekommer har ändrat just för att få bättre konkordans med följande verser (Collins 2007:178).

Joel Marcus håller dock inte med och ger ett unikt bidrag till diskussionen när han påpekar att vare sig Matteus eller Lukas version av berättelsen har med något känslouttryck från Jesus överhuvudtaget (Marcus 2000:206). Vilket han anser är konstigt om σπλαγχνισθεὶς är ursprungligt eftersom det är ett välvilligt känslouttryck som skulle passa med till exempel Matt. 11:29 där Jesus påstås ha ett ”milt och ödmjukt hjärta”. Mark. 1:41 är också av centralt intresse för uppsatsens andra syfte, vilket är att undersöka hur just Jesu vrede fungerar i Markusevangeliet som helhet. Detta eftersom det är ett av få tillfällen där Jesus, eventuellt, uttryckligen beskrivs med vredesbegreppet.

2 Detaljanalys

2.1 Mark. 1:41

Mark. 1:41 har ett välkänt textkritiskt problem. Det är här vi finner avsnittet där Jesus antingen grips av vrede (ὀργισθείς) eller medlidande (σπλαγχνισθεὶς). Anledningen till att det är så välkänt och framträdande inom bibelvetenskapen är för att majoriteten av de tidiga manuskripten som till exempel Sinaticus, Vaticanus och Alexandrinus otvivelaktigen har ordet σπλαγχνισθεὶς, som betyder medlidande. Ändå väljer exempelvis B2000 den svagare läsarten ὀργισθείς. B2000 är inte ensam om detta men däremot väljer de allra flesta både engelska och svenska översättningar medlidandeläsarten, till exempel NRSV; ESV; SFB15, troligtvis just på grund av de överväldigande beläggen från de tidigaste manuskripten. Här kan det vara relevant att flika in med att jag som svensk har exempelvis fostrats med B2000 som använder vredesläsarten vilket onekligen har påverkat hur jag ser på frågan. Ändå är det värt att diskutera eftersom detta val av översättning bevisligen inte är helt självklar. Fotnoterna i B2000 tar upp att det är en osäker översättning men nämner inte mycket mer än den andra läsarten samt att Jesu vrede troligen är riktat mot ondskan som fått makt över mannen, inte mot mannen själv. Det är även flera kommentatorer som har detta argument, som till exempel Hartman (Hartman 2004:78). Detta är ett intressant teologiskt ställningstagande som jag kommer att utforska mer senare. ὀργισθείς existerar bara i manuskriptet som kallas D, vilket är känt för att vara lite obskyrt.

Hur kommer det sig då att man väljer vredesläsarten? Svaret är som alltid mångfacetterat men det verkar finnas två huvudsakliga argument. Det första är kontext, utifrån avsnittets kontext framträder den arge Jesus som en logisk slutsats. Jag kommer tillbaka till detta. För det andra verkar det ha med tidig receptionshistoria att göra. Man kan rimligen anta att det är mer sannolikt att skrivare på kyrkofädernas tid ändrade från ὀργισθείς till σπλαγχνισθεὶς eftersom detta skulle framställa Jesus som en mer kontrollerad person vilket i antiken skulle framställa honom som både mer manlig och mer gudomlig eftersom explosiva känslouttryck ansågs vara ”feminint” och ”världsligt” (Conway 2008:25). Detta medan motsatsen är väldigt svår att förklara, så det faktum att ordet ὀργισθείς existerar i ett enda manuskript är i sig värt att notera lite extra. Oden och Hall skriver att Augustinus noterar att Jesus blir arg och framhäver med iver att evangeliet inte tillskriver Jesus känslor som han inte hade. Men han beskriver också

vrede, åtminstone generell vrede, som sjukdom och ondskefull passion. Men han utgår alltså ändå från ὀργισθείς, vilket är intressant eftersom det innebär att det var en vanlig läsart på hans tid. Det är dock svårt att se varför med tanke på manuskripten såväl som det faktum att även Vulgatan använder ordet ”misertus”, som betyder just medlidande. Trots detta menar han att Jesu vrede och allmänmänsklig vrede som föds ur en kärlek för det som är gott och riktas mot det som är ont bör kallas för dygd eftersom Herren själv öppet uttrycker dessa känslor (Oden & Hall 1998:26). Vidare vänder han argumentet helt och hållet för att använda Jesu förmåga att uttrycka känslor som ett bevis för att han fullt ut var människa (Oden & Hall 1998:36). Marcus skriver att denna passage är full av ironi. Motsatsen av vad som förväntas är alltid det som händer. I och med detta tillsammans med det som Marcus kallar för Jesus teologiska ”övermod” uppstår en spänning mellan Jesu eskatologiska frihet och hans krav på att uppfylla lagen (Marcus 2000:211). Man skulle alltså kunna häva att Jesus blir arg på att mannen avbryter han förkunnande, alternativt att han blir arg på att mannen bryter mot Mose lag genom att närma sig Jesus. Detta är tolkningar som bland annat Hooker tar upp, men hon menar ändå att detta inte håller av anledningar som jag tar upp senare (Hooker 1991:80). Jag tycker ändå att Marcus fokus på eskatologi är intressant eftersom det lyfter perspektivet från en känsloanalys till vad dessa känslor möjligen skulle kunna symbolisera på ett djupare plan.

2.1.1 De olika läsarternas argument och historia

Metzger har gett ordet σπλαγχνισθεὶς en B klassificering, vilket betyder att det råder viss osäkerhet men det är ändå det mest sannolika ordet i den ursprungliga versionen av Markusevangeliet. Han tar också upp sannolikheten att skrivare har ändrat från vrede till medlidande är större än vice versa. Vidare tar han upp tre överväganden som han tog i beaktning i analysen av denna vers:

> (1) The character of the external evidence in support of ὀργισθείς is less impressive than the diversity and character of evidence that supports σπλαγχνισθείς. (2) At least two other passages in Mark, which represent Jesus as angry (3.5) or indignant (10.14), have not prompted over–scrupulous copyists to make corrections. (3) It is possible that the reading ὀργισθείς either (a) was suggested by ἐμβριμησάμενος of ver. 43, or (b) arose from confusion between similar words in Aramaic (compare Syriac ethraḥm, “he had pity,” with ethra‘em, “he was enraged”) (Metzger 1995:65).

Frågan är alltså varför det är en fråga överhuvudtaget. Ur ett rent empiriskt perspektiv borde det inte vara en fråga värd att diskutera eftersom det är σπλαγχνισθεὶς som har bäst belägg.

Läser man kommentarer så är det vissa som menar att vredesläsarten är korrekt och andra som menar att medlidandeläsarten är korrekt. Vissa kommenterar tar knappt upp det faktum att det råder osäkerhet. Collins skriver inte så mycket om Jesu vrede eftersom hon inte utgår ifrån vredesläsarten. Hon utgår alltså från medlidandeläsarten. Därför menar hon att berättelsen skiftar från att beskriva Jesu medlidande i v.41 till att beskriva Jesu vrede i v.43 i vilket Jesus driver iväg den spetälske efter att ha botat honom. Detta tycker jag är ett konstigt antagande eftersom hon i en fotnot nämner de olika läsarterna och beskriver att ordet är osäkert. Hon skriver att begreppet ὀργισθείς är en bearbetning av berättelsen i egenskap av det som Jesus gör i v.43, det vill säga, Jesus beskrivs som arg i v.43 och därför känns det logiskt att han också grips av vrede i v.41, därför har man alltså ändrat från ”medlidande” till ”vrede” för att få bättre konkordans (Collins 2007:177–178). Anledningen till att jag är kritisk till hennes ställningstagande är för att hon antyder att det sker en skiftning i beskrivningen av Jesu känsloliv, men hon är inte särskilt nyanserad när det kommer till att analysera varför detta skifte är logiskt överhutaget. Istället behandlas det snarare som en självklarhet. Hon utgår utan tvekan och utan längre motivering från att det är σπλαγχνισθεὶς som är det ursprungliga ordet.

Argumentet för ὀργισθείς förlitar sig alltså inte i samma utsträckning på manuskriptbaserade bevis. Men det är långt ifrån ogrundat. Det vanligaste argumentet man möter är, som tidigare nämnt, är det som säger att sannolikheten att någon har ändrat från vrede till medlidande är ganska hög, medan sannolikheten för att någon ska ha ändrat från medlidande till vrede är väldigt liten. Men detta förutsätter att antika skrivare ville framställa Jesus som empatisk istället för sträng vilket i sig är ett ganska starkt påstående. Vidare blir det sämre sammanhållning både i en mindre kontext i relation till v.43, men också i en större Markuskontext i vilket Jesu vrede verkar vara ett viktigt karaktärsdrag hos Jesus. Detta kommer jag tillbaka till i ett senare avsnitt. Här kommer jag istället tillbaka till att den arge Jesus är en mer logisk slutsats inom avsnittets kontext. I vers 43 direkt efter att Jesus botat den spetälske står det att han ”driver bort honom med en sträng förmaning”. Här används orden ἐμβριμάομαι som betyder ungefär ”en sträng tillsägelse”. Vidare används ordet ἐκβάλλω som betyder ”driva iväg” och det bär med sig konnotationer från demonutdrivningar eftersom det är precis samma ord som används för just dessa. Om man antar, som många gör, att Jesu vrede är riktad mot ondskan och dess makt så kan man härleda detta uttryck till att han ”driver ut” ondskan vilket skulle innebära att sjukdom och demoner får en intressant koppling. Det är alltså ett relativt aggressivt ord om man tar med i beaktning att han två verser tidigare förslagsvis greps av medlidande. Om man däremot istället

antar att han greps av vrede så är det inte längre en orimlig humörsvängning utan ett sammanhängande känslouttryck.

Joel Marcus använder en annan översättning; incensed, vilket betyder ungefär ”upprörd” på svenska. Men han utgår alltså från läsarten ὀργισθείς (Marcus: 2000:206). Han menar, som flera andra, att ὀργισθείς är ursprunglig trots att σπλαγχνισθεὶς är bättre attesterad i manuskripten. Han tar upp argument som till exempel, att vrede till medlidande är en sannolik förändring för en skrivare, medan medlidande till vrede är väldigt osannolikt. Vidare tar han upp att om medlidande var ursprunglig så skulle troligtvis Matteus och Lukas ha med det i sina versioner, men istället har de inte med någon referens till hur Jesus känner, här refererar han till Guelich 1989:72 och Hooker 1991:79–80. Återigen antar han dock i och med detta att medlidande är en ”bättre” känsla än vrede, vilket jag anser är ett misstag. Till sist tar han också upp att kontexten nästan kräver vredesläsarten eftersom följande verser beskriver Jesus som, åtminstone, upprörd (Marcus 2000:206).

Mycket har skrivits om detta avsnitt när det kommer till hur Jesus reagerar gentemot den spetälske. Men mindre har skrivits om analysen kring vad dessa känslouttryck skulle innebära i en större och mindre Markuskontext. Fokus har istället lagts på det fysiska agerandet, både den spetälskes knäfallande och Jesus vidrörande av mannen. Jag kommer komma tillbaka till hur Jesu vrede fungerar i Markus som helhet i ett senare avsnitt. Här vill jag zooma in lite mer på en närmare kontext. Det första som är relevant är som tidigare nämnt relationen till vers 43 och 44. Hooker skriver att ὀργισθείς är den nästintill självklara läsarten, även om den endast återfinns i en minoritet av manuskript (Hooker 1991:79). Hon motiverar detta självsäkra ställningstagande genom att argumentera för att det är mer sannolikt att skrivare och översättare valt det mildare uttrycket ”medlidande” än att de skulle välja ”vrede”, vilket är själva anledningen till att just ὀργισθείς är det ursprungliga ordet. Hon menar att det är nästintill omöjligt att föreställa sig att någon skulle ändra i motsatt ordning, det vill säga, att ändra från ”medlidande” till ”vrede” (Hooker 1991:80). När hon kommer till frågan om vad Jesus i så fall blir arg på, ger hon fyra alternativ. För det första menar hon att Jesus möjligen skulle kunna bli arg för att den spetälske mannen närmade sig honom, vilket var emot Mose lag, som Jesus i v.44 bekräftar genom att föreskriva att mannen bör följa den. Hon skriver dock att detta skulle vara ologiskt eftersom han direkt efter nuddar mannen vilket också är emot Mose lag. För det andra skulle Jesu vrede kunna innebära att Jesus blir arg på att mannen tvivlar på om Jesus verkligen vill göra honom ren, vilket skulle innebära att mannen saknar tro. En tredje förklaring är att mannen avbryter Jesus i hans förkunnande, men detta är inte heller sannolikt i en bredare

Markus-kontext eftersom förkunnelse och helande hos Markus går hand i hand. För det fjärde presenterar Hooker den förklaring som hon menar är mest sannolik, vilket är, likt många övriga forskare (Hartman 2004:78; France 2002:117; Marcus: 2000:206), att Jesu vrede här är menat att vara riktat mot de onda makterna som torterar mannen snarare än mot mannen själv (Hooker 1991:80).

Hartman tar för givet vredesläsarten. Han skriver att en vanlig tolkning av detta, så pass vanlig att den står med som not i B2000, är att Jesu vrede här bör förstås som en vrede över ”ondskans makt i världen” (Hartman 2004:78). Hartman håller försiktigt med när han skriver att läsaren förstår att Jesus förkunnar Guds rike ”med makt bakom orden”, Hartman skriver att Jesus blir en företrädare för Guds rike och makt. Och i och med att Markus ofta låter Jesus ”bevisa” Guds makt genom att driva ut demoner så är det i fortsättningen naturligt att ”han som satsar sig på att Gud skall råda helt och fullständigt, blir rasande över vad anti-guds-krafter ställer till med” (Hartman 2004:78). France argumenterar också för vredesläsarten och skriver även att det är ovanligt för moderna kommentatorer att argumentera för medlidandeläsarten, även om den har bättre belägg från de stora och viktiga manuskripten (France 2002:117). France menar precis som Hartman att Jesu vrede troligtvis är riktad mot ”ondskan” och inte mot mannen i sig. Vidare menar han att förekommandet av ordet medlidande istället för vrede är en ”rättning” av tidiga skrivare (France 2002:117). Däremot skriver han inte varför detta skulle vara fallet. Istället får man anta att det har med hur berättelsen fortsätter i v.43 eftersom det är detta som han skriver om direkt efter. Han tar också upp att vreden kan ha med rituell orenhet att göra. Han tar upp det kända uttalandet i Mark. 7:19 i vilket Markus hävdar att Jesus förklarar all föda ren. Han menar att kopplingen mellan de två är att människors behov går före princip (France 2002:118).

Bortseendet från renhetslagar verkar vara ett tema i Markus, men författaren är dock noga med att inte göra det övertydligt eftersom han låter Jesus referera till lagen som något man måste följa, inte minst i Mark. 1:44. Och som France skriver så blir nuddandet som borde gjort Jesus oren snarare det som gör den spetälske ren (France 2002:118). Det blir alltså en slags eskatologiskt betecknad omvänd världsordning vilket likar det som Jesus förkunnar när han bland annat säger ”Många som är sist ska bli först, och många som är först ska bli sist” (Mark. 10:31). Som Hooker skriver så går alltså förkunnelsen och helandet ihop i Markus (Hooker 1991:80). Det liknar också det som Jesus säger i Mark. 2:27-28, ”Människosonen är Herre över sabbaten”, och jag väljer att göra kopplingen till det som Hatrman skriver, det vill säga att Jesus är företrädare för Guds rike och makt, och jag tillägger: istället för Lagen. I egenskap av att vara företrädare blir även Jesu vrede lika med Guds rättfärdiga vrede över synden och ondskan.

Detta skulle även stämma överens med hur Augustinus argumenterar kring Jesu vrede när han menar att evangeliets vittnesbörd om Jesu vrede är sant i och med att Augustinus skrev under på Jesu gudomlighet som jag redogjort för tidigare (Oden & Hall 1998:36). För att inte nämna att detta företrädarskap och samstämmighet i uttryckandet av vrede ofta stämmer överens med hur Gud genom profeterna i den hebreiska bibeln (HB) uttrycker vrede, i vilket Gud är vred över folkets ondska (Jer. 8:6).

2.2 Mark. 3:5

I Mark. 3:5 framställs Jesus, likt Mark. 1:41, som arg men i detta avsnitt finns det ingen textkritisk variant. Trots att både den textkritiska situationen och den intertextuella kontexten ser väldigt olika ut i de olika avsnitten så anser jag att det finns ett samband. Anledningen till att detta är anmärkningsvärt är att ordet ”vrede” i någon form endast uttryckligen förekommer två gånger i Markusevangeliet, nämligen i 1:41 och 3:5. Vidare är det ett känslouttryck som bevisligen väcker uppmärksamhet både i vår tid och i antiken. Det som väcker Jesu vrede i detta avsnitt är fariséernas förstockade hjärtan. Collins noterar 2 Mos. 4:21 och Jes. 6:10 från HB i vilka Guds motståndare beskrivs som att de har ”hårda hjärtan”. Hon menar att denna hårdhet i hjärtat innebär en oförmåga att förstå Guds plan och vilja, och i denna kontext innebär det att de inte vill ”göra gott” på sabbaten (Collins 2007:209). Vidare skriver hon att det intressanta med 2 Mos. 4:21 och Jes. 6:10 är att det är Gud som förstockar människornas hjärtan. Hon menar utifrån detta och med ett högkristologiskt perspektiv så är det konstigt att Jesus skulle bli arg på det som var i enlighet med det som påstås vara Guds vilja (Collins 2007:210). Collins föreslår två förklaringar, antingen så vill Markus framställa Jesus som en människa som brottas med mysteriet som är Guds vilja, eller så är Jesu vrede och sorg här riktat mot hans motståndares val. Hon förtydligar genom att skriva att ett förstockat hjärta var ett val som räknades som en synd som en människa med fri vilja alltså kan välja (Collins 2007:210). Guelich menar däremot att fariséernas tysta respons beskrivs med termer som liknar Israels svar på profeternas budskap i HB och därför kan Jesus svar i v.4 tolkas som ett semi-dolt kristologiskt anspråk (Guelich 1989:137). Jesu vrede i Mark. 3:5 verkar alltså vid första anblicka vara mystisk.

Marcus skriver att ett förstockat hjärta både är en synd som gör Jesus arg. Och ett sorts lidande som han sörjer för (Marcus 2000:253). Detta stämmer överens med passager i HB i vilka ett förstockat hjärta både är ett resultat av människans fria val, och i enlighet med Guds vilja. Det mest kända exemplet på detta, skriver Marcus, är Farao i 2 Mos. 8:11, 28; 9:34 där Faraos hårda

hjärta är ett resultat av hans fri vilja, mot 2 Mos. 7:3; 9:12; 11:10; 14:4 i vilket Faraos hårda hjärta beskrivs som ett resultat av Guds suveräna ingripande (Marcus 2000:253). Återigen för Marcus uppmärksamheten till ironin i berättelsen. Här syftar han bland annat på att fariséerna som anklagar Jesus för att arbeta på sabbaten i sin tur vanhelgar den genom att börja konspirera för att döda Jesus (Marcus 2000:254). I egenskap av Marcus resonemang kring dubbelheten i fariséernas förstockade hjärtan kan man också förstå hans intresse för det eskatologiska perspektivet. Han skriver: ”those who oppose to the point of murder Jesus’ acts of power and mercy do so not only through their own choice but also because God’s mysterious will has placed them on the side of the devil in the eschatological battle” (Marcus 2000:254). Alltså, Marcus presenterar ett eskatologiskt perspektiv på Jesu uttalanden och handlingar där Jesus framträder som ett slags gudomligt ombud i den kosmiska maktkampen. Detta är relevant eftersom det är nödvändigt att förstå Jesu identitet för att kunna förstå hans känslouttryck.

I Mark. 3:5 fylls Jesus av vrede gentemot fariséerna för att de ville anklaga honom för att han helade en man på sabbaten. Jesus fylls av vrede för att de har så förstockade hjärtan och anledningen återfinns i v.4 i vilket han frågar dem: ”Vad är tillåtet på sabbaten, att göra gott eller att göra ont, att rädda liv eller att döda?” (Mark. 3:4). Vers 4 är en kraftfull fråga som ifrågasätter Jesu inställning till sabbaten och i förlängningen Mose lag. Jesus menar att det inte bara är en människas liv som ”upphäver” sabbaten, utan till och med en människas välmående. Hans fråga motiverar sina motståndare till att fundera på vad det innebär att ”göra gott på sabbaten”. Hooker skriver att Jesus inte anser att sabbaten inte bör hållas, utan kommenterar snarare hur den bör hållas (Hooker 1991:106). Hooker skriver att oavsett om Markus själv visste det så förutspår denna reaktion hos Jesus, Jesu reaktion när han rensar templet (Hooker 1991:106). Jesus sätt att argumentera i detta avsnitt bär återigen med sig likheter från hur han argumenterar i Mark. 2:27-28. Nämligen genom att både upphöja människovärdet och väcka frågor kring hans identitet. Här kan man börja ana på vilket sätt Jesus är Guds företrädare, det vill säga genom att likna Jesu reaktion vid hur Gud genom profeterna svarade på Israels olydnad (Hartman 2004:114). Alltså kan man börja tolka Jesu vrede som en teologisk poäng hos Markus istället för ett omotiverat orationellt känslouttryck. Denna teologiska poäng blir inte minst tydlig när man väljer att se Markusevangeliet som en sammanhängande berättelse i vilket de kristologiska anspråken finns inbäddade i narrativet. Därför är det inte så konstigt att just den narrativa analysen tar upp så stor del av denna uppsats.

2.3 Mark. 11:15-18

I detta avsnitt som ibland kallas tempelrensningen så möter vi en arg Jesus som inte bara grips av vrede i sitt inre, utan en Jesus som agerar ut sin ilska. Trots att det inte uttryckligen står att Jesus är arg så kan man rimligen anta att han är arg eftersom han bland annat driver ut (ἐκβάλλω) köpmännen och välter borden. Denna text är av stor vikt för min uppsats eftersom Jesus inte bara känner känslan ”vrede” utan denna känsla får också verkliga konsekvenser i och med att han blir utåtagerande. Vad säger det om Jesu manlighet? Vad innebär detta för vår förståelse av Jesus som tolerant och förlåtande? Och kanske främst av allt, vad säger det om själva betydelsen av Jesu vrede i Markus kontext? Culpepper såväl som flera andra forskare tolkar föregående berättelse om fikonträdet som inte bar frukt som en symbolisk förbild av vad tempelrensningen innebär. Han skriver att “The temple cult, like the fig tree, appeared to be healthy. Yet, the message of Palm Sunday is not that the people rejected their king, but that the king rejected the worship of his people” (Culpepper 1980:177). Alltså, menar Culpepper, är inte tempelkulten fel av sin natur, men sättet som den missbrukades av de som har makten hade korrumperat det.

Hartman noterar samma sak om den symboliska kopplingen mellan fikonträdet och tempelrensningen och skriver att det är en symbol för att Jesus förklarar den gamla kulten ute och ger nya villkor för gudsdyrkan genom att etablera bön som det kraftfullaste medlet att kommunicera med Gud (Hartman 2005:428). Detta är viktigt eftersom det etablerar Jesu auktoritet över att definiera gudsdyrkan och för att han dömer som Guds representant när han citerar Jes. 56:7 och alluderar till Jer. 7:11. I Mark. 14:57-57 står det att det är ett falskt vittnesbörd (ἐψευδομαρτύρουν) att Jesus skulle ha sagt att han skulle riva ner templet och bygga upp det igen på tre dagar. Och mycket riktigt förstör inte Jesus templet i detta avsnitt eller något annat avsnitt för den delen, utan han dömer de som säljer och köper, de som har gjort hans faders hus till ett ”rövarnäste” (Mark. 11:17; Jer. 7:11). Detta liknar Jeremias tempelpredikan i vilken Gud genom Jeremia uttrycker sin vrede över missbrukandet av templet (Jer. 7:20). Tempelrensningen är kulmen av min hypotes, nämligen att Jesu vrede är ett tecken på att han är företrädare av Guds rättfärdiga vrede över ondskan och bortvändheten från Gud. Mann noterar att det är en ologisk tolkning av Jesus utifrån ett bredare perspektiv att tolka honom som en orationell man som ger efter till våldsamheter. Vidare menar han att Markus inte noterar att någon, varken romersk soldat eller judisk myndighet gjorde motstånd mot denna attack. Därför menar Mann, är det självklart att detta bör förstås som att Jesus utför en symbolisk och profetisk

handling, i enlighet med Israels profeter, i vilket han protesterar i egenskap av att ”vara” Guds dom över hur templet drivs (Mann 1986:446–447).

Joel Marcus förtydligar kopplingen mellan templet, fikonträdet och Jesu identitet. Likt andra kommentatorer ser Marcus tempelrensningen som sammanhängande med fikonträdet som inte bar frukt. Detta innebär att han tolkar Jesu handlande som symboliskt, snarare än ekonomiskt (Marcus 2000:791). Vidare förklarar han att berättelsen om fikonträdet hjälper oss att förstå vad tempelrensningen ska symbolisera, nämligen själva upphörandet av tempelkulten och templets restoration, som Marcus betonar är av eskatologisk art (Marcus 2000:792). Marcus skriver att idén om att Messias skulle restaurera templet var djupt rotad i judisk tradition. Han skriver att kopplingen mellan kungar och templen var stark och att judendomen inte var ensam om denna förståelse (Marcus 2009:791). Marcus citerar sedan 2 Sam. 7 och drar paralleller mellan passager i Markusevangeliet som till exempel Mark. 11:1–11 och 14:57-62. Utifrån detta konstaterar han att den centrala kristologiska poängen, förutom templets och offerkultens upphörande, är messiasanspråket som görs här. På detta sätt och i egenskap av denna roll både uppfyller och upphäver Jesus templets betydelse, såväl som de traditionella messianska förväntningarna. Marcus förklarar att Jesus uppfyller de messianska förväntningarna genom att rida triumferande in i Jerusalem kombinerat med den dramatiska tempelrensningen. Detta medan han upphäver andra messiska förväntningar som trodde att rensningen skulle vara en etnisk sådan i vilket Messias skulle ha fördrivit allt främmande och icke-judiskt från templet. Vidare pekar Jesus mot templets förstörelse snarare än templets restaurering vilket också gick emot den religiösa auktoritetens förväntningar (Marcus 2009:793).

Hela avsnittet om tempelrensningen är alltså ett implicit kristologiskt anspråk i vilket Jesus framställs som den efterlängtade judiska Messias, samtidigt som han kommer med något radikalt annorlunda. Här är det värt att notera vikten av tro som Markusberättelsen kräver av sina läsare genom att lämna vissa händelser oförklarade och otolkade både av Jesus och av berättaren. Denna narrativa stil ser vi tydligast i och med att Markusevangeliet ursprungligen slutar utan att Jesus uppträder efter att ängeln har tillkännagett uppståndelsen. Marcus avslutar sin tolkning genom att se det förtvinade fikonträdet som det symboliska förutsägandet av templets öde. Han skriver att Guds rike på ett eskatologiskt sätt griper in i och med detta eftersom varken förlåtelse, gudsdyrkan eller önske-uppfyllande är kopplade till templet längre, utan allt detta sker numera istället ”i mitt (Jesu) namn” (Marcus 2009:794–795). Denna symbolik når sin kulmen i och med att förhänget till det allraheligaste brister som resultat av Jesu död i Mark. 15:37-38.

Vers 15: Vers 15 introducerar scenen genom att kortfattat och effektivt förklara var Jesus är och vad han gör. Det är ett aggressivt utåtagerande som Markus vittnar om i vilket Jesus framträder som allt annat än tolerant. Collins skriver att syftet med denna vers är att visa att Jesus på något sätt uppfyller profetian i Sak. 14:21 där det står att det inte ska ”finnas några krämare i Herren Sebaots hus” på Herrens dag (Sak. 14:21) (Collins 2007:529). Vidare skriver hon att om dessa beskrivningar i v.15 är historiskt pålitliga så uttrycker de tron på att den yttre delen av templet är heligt och att köpande och säljande ska ske utanför templets mark. Detta menar Collins skulle innebära att kopplingen till Sak. 14:21 i Mark.11:15 skulle stämma överens med den historiske Jesus sannolika åsikter (Collins 2007:53). Evans tar också upp denna koppling till Sak. 14:21 och menar att själva praktiken att köpa och sälja djur är i linje med Mose lag. Därför är protesten riktat mot att detta sker på templets mark (Evans 2001:172). Han skriver även att placeringen av pengaväxlarnas bord inom templets gränser stämmer överens med rabbinsk tradition (Evans 2001:172). Detta är intressant för mig eftersom som jag tidigare nämnt så finns det en dikotomi i Markusevangeliet gällande Jesus hållning gentemot lagen. Han utför till exempel arbete på sabbaten (3:4) och upphäver renhetslagar gällande mat (7:19). Men samtidigt säger han åt den spetälske i 1:44 att offra i templet i enlighet med Mose lag. Om man antar, som France gör, att Jesus menar att människors behov går före princip (France 2002:118), så ter det sig vid första anblick underligt att Jesus här står för principen som är templets helighet, istället för de fattigas behov att få delta i kulten, vilket pengaväxlandet och säljandet och köpandet av offerdjur, trots missbruket, onekligen erbjöd dem. Detta tror jag att man bäst förstår genom Joel Marcus eskatologisk version av perspektivet på Jesus som Guds representant. Detta eftersom det skulle innebära att Jesus huvudsakliga uppgift i detta ämbete var att bevara platsen där hans fader vilade ren och helig, över både social rättvisa och Mose lag.

Vers 16: I denna korta vers tar Markus med något som för en modern läsare knappast kan tolkas som mer än ännu ett uttryck för hur upprörd Jesus var på missbruket i templet. Detta är inte på något sätt en dålig tolkning. Men i själva verket finns det en djupare innebörd. I Mishna står det att ”Man får inte ta en genväg genom det [tempelberget]” (Hartman 2005:415). I antiken var tempeltorg en social mötesplats och människor såg det därför inte som en självklarhet att man skulle bevara någon slags respekt eller värdighet när man rörde sig där, och detta var något

som också spridits till Jerusalem och det judiska templet (Hartman 2005:425). Allt som Jesus riktar sin vrede mot i v.15–16 relaterar till offerkulten på något sätt, men eftersom Jesus bevisligen inte var emot själva offrandet, tvärtom, så skriver Hartman att det är mot oordningen som Jesus riktar sig mot (Hartman 2005:425). Evans citerar Josefus som skriver att objekt som mat och dryck som inte skulle offras på altaret inte fick tas med in på tempelområdet (Evans 2001:173). Den djupare innebörden i denna vers är alltså att tempelberget, med torget inkluderat, ansågs vara så pass heligt att den sociala mötesplatsen som det blivit räknades som ett brott mot Guds lag. För att förstå denna vers och v.15 behöver man i grund och botten förstå vad Jesus är ute efter och vad han är upprörd på, och svaret på det kommer i v.17.

Vers 17: I Vers 17 undervisar (διδάσκω) Jesus, därför fungerar det också som försvaret för Jesu utbrott. Han citerar Jes. 56:7 och alluderar till Jer. 7:11 och säger mer eller mindre att de vanhelgar Herrens hus genom sina verksamheter. Återigen kommer jag tillbaka till att Jesus blir arg å Guds vägnar. Han grips inte av vrede på grund av något ”världsligt” utan blir snarare arg på att människorna som ska vara Guds utvalda har övergivit hans bud. Vilket i ljuset av profeterna i HB skulle väcka Guds vrede. Därför blir Jesus som Guds företrädare arg på samma saker. I och med detta blir eskatologin påtaglig eftersom ”Guds utvalda” har misslyckats med att hålla sin del av förbundet. Med detta perspektiv kan man se Jesus som Guds rättfärdiga vrede personifierat, i och med att rättfärdighet handlar om att göra rätt, och Guds del av förbundet är att döma de som inte håller förbundet.

Vers 18: Denna vers innehåller två intressanta påståenden, för det första står det att översteprästerna och de skriftlärda ville ”förgöra” (ἀπόλλυμι) honom, för det andra står det att de var ”rädda” (φοβέομαι) för honom. Collins skriver att påståendet att översteprästerna och de skriftlärda ville ”förgöra honom” stöder det faktum att kritiken i v.17 är riktad mot dem, och att detta indirekt skulle bekräfta den symboliska läsningen av fikonträdet som en fördömelse av de religiösa ledarna och inte ett förkastande av själva templet eller folket i stort (Collins 2007:532). Vidare skriver hon att rädslan hos översteprästerna och de skriftlärda med största sannolikhet kommer av att de 1) inte vill mista sin makt och inflytande, 2) för att folket ska erkänna Jesus som Messias och 3) för att Rom skulle ta till militära medel (Collins 2007:532). Det är viktigt att notera i denna vers att Markus drar en skiljelinje mellan den religiösa

auktoriteten och folket. Detta eftersom det förtydligar vad som är objektet för Jesu vrede. Det drar uppmärksamheten till avsnitt från HB som till exempel Jer. 23 i vilket Gud på ett tydligt sätt riktar sin vrede mot de som leder hans folk bort från honom, det vill säga prästerna. Det är viktigt eftersom det på ett symboliskt plan är Guds sanna företrädare som tillrättavisar de ”falska” företrädarna. På samma sätt som Gud riktar sin vrede mot den religiösa auktoritetens missbruk är alltså Jesu vrede riktat mot de som vanhelgar både Guds hus och ord.

2.4 Sammanfattning av detaljanalyserna och egen reflektion

Beläggen för ὀργισθείς är långt ifrån överväldigande, men i ljuset av kontext och sannolikhet anser jag att man rimligen kan utgå ifrån att ὀργισθείς är en alternativ läsart. Varför skriver jag bara ”alternativ läsart”? Det är för att jakten på det ursprungliga ordet är en omöjlig uppgift och ett slutgiltigt uttalande i frågan kräver en längre utredning för att inte vara ogrundat. Med det sagt så är ὀργισθείς en rimlig läsart och jag kommer därför utgå ifrån den i resterande delen av uppsatsen.

Sammanfattningsvis tycker jag mig se ett mönster, nämligen objektet för Jesu vrede. I ljuset av detta har det varit intressant att jämföra objektet för Jesu vrede med objektet för Guds vrede i vissa utvalda avsnitt i HB. Kort sagt finner jag att de till stor del stämmer överens med varandra, nämligen 1) världens ondska, 2) folkets bortvändhet från honom, 3) oförmågan att hålla hans bud. Dessa tre är teman när det kommer till Guds vrede i HB som jag har funnit men självklart kan man göra mer nyanserade påståenden genom att vara mer specifik. Poängen är dock att även Jesus riktar sin vrede mot detta. Och faktum är att de tre texterna som jag har valt för denna uppsats visar detta. Mark. 1:41 beskriver en Jesus som, enligt exempelvis Hooker, uttrycker sin vrede gentemot det onda som plågar den spetälske mannen (Hooker 1991:80). Vidare riktas Jesu vrede i Mark. 3:5 mot de förstockade fariséerna, de som skulle hjälpa att leda folket till Gud har själva vänt sig bort från honom. I tempelrensningen i Mark. 11:15-18 har jag genom min detaljanalys visat att det skulle kunna tolkas som att Jesus vänder sig mot de som köper och säljer på tempelgården eftersom det skulle bryta mot den generella judiska tolkningen av Guds lag (Guelich 1989:137).

3 Narrativ analys

3.1 Hur fungerar ὀργισθείς i Markus som helhet?

”Vrede” förekommer i Markusevangeliet två gånger explicit, samt kan man rimligen anta att han blir arg under tempelrensingen och möjligtvis 10:14. 10:14 använder ordet ἀγανακτέω som skulle kunna översättas till ”förargad” men det är ett mildare ord som bättre översätts till ungefär ”upprörd”. Den första gången som han blir arg är i 1:41, här följs det upp med en sträng förmaning att den spetälske ska lämna Jesus och ge rätt offer i templet. Den andra gången är det i 3:5 och då föregås vreden av undervisning från Jesus som får fariséerna att tiga. I 10:14 blir Jesus upprörd på att hans lärjungar vill hindra barnen från att komma till honom. Och slutligen i 11:15-18 så blir han arg för att den religiösa auktoriteten har gjort hans faders hus ”till ett rövarnäste”. Som jag tidigare nämnt så noterar jag att i alla dessa fall så är Jesu vrede riktad mot något som skulle kunna klassificeras som ondska. Antingen är det ett beteende hos hans motståndare eller så tar det formen av till exempel orättvisa eller demonisk aktivitet. I vilket fall som helst så är detta intressant eftersom det betyder att Jesu vrede alltid har ett och till synes samma objekt, och är därmed inte ett resultat av ett instabilt känsloliv.

Von Wahlde genomför på ett exemplariskt sätt hur en narrativ analys kan få oss att inse skillnader mellan två tillsynes liknande karaktärer i Johannesevangeliet. Han analyserar med hjälp av narrativ analys hur begreppet ”judarna” används i Johannesevangeliet och kommer fram till att han finner det osannolikt att ”judarna” skulle syfta på samma grupp som exempelvis ”fariséerna” eftersom de dyker upp på olika ställen och vid olika konflikter i evangeliet (Von Wahlde 2017:235). Det är en vanlig tolkning av Johannes att all form av religiös auktoritet ses som samma grupp. Han menar istället att varje gång ett specifikt begrepp används så syftar det på en specifik grupp, som till råga på allt också måste analyseras kontextuellt för att det ska bli en sann bild av den grupp av människor som åsyftas (Von Wahlde 2017:235). Von Wahldes analys anses vara relevant för min uppsats enbart för att det exemplifierar den metod som jag använt för att urholka betydelsen av Jesu vrede i relation till att vi ofta förstår Jesus som ”meek and mild” (Rhoads m.fl. 2012:6). Vi brukar ofta prata om Johannesevangeliet som dualistiskt, eftersom Johannes ofta rör sig mellan dualismer som tro mot otro, ljus mot mörker och liv mot död. Men Markus rör sig också i denna dualism. Däremot är det inte lika entydigt som Johannes ibland kan uppfattas. Dygd vinner inte alltid över begär i Markusevangeliet. Berättelsen är komplex och sofistikerad med dess karaktärer och konflikter som ger läsaren insikter om olika

sätt att se världen (Rhoads m.fl. 2012:1). Alltså, Markus rör sig mellan samma motsatser som Johannes men det är inte alltid tydligt vad som är ”rätt”. Olikt frågan om religiös auktoritet i Johannesevangeliet tycker jag mig därmed se detta tydliga mönster i frågan om Jesu vrede i Markus. Jesu vrede som ”karaktär”, tillsammans med exempelvis hans förmåga att agera självständigt med Guds auktoritet, driver en väldigt specifik del av förståelsen av karaktären Jesus. Nämligen en väldigt djup del av hans identitet som verkar vara hans andliga förening med Gud, uttryckt genom hans företrädarskap. Men tro i Markusevangeliet är inte detsamma som det är i Johannesevangeliet. Tro i Johannesevangeliet är att lita på och troget följa karaktären Jesus, medan det i Markusevangeliet är berättaren och delvis författaren som frågar läsaren; kan du tro på detta? Därför är Jesu vrede likt mycket annat i Markusevangeliet avsiktligen mystisk och obesvarad av sin natur, för att det ska kräva tro så ges inte alla svaren i texten utan de finns i trons värld. Läsaren frågar sig själv; vad betyder detta? Och det är endast genom tro som denne kan komma fram till ett svar. Jesu vrede visar, istället för talar om, den mystiska sammansmältningen mellan Jesus och Gud genom att Jesus förkroppsligar den gudomliga vreden. Därför kan jag i egenskap av bland annat Von Wahldes metod men till skillnad från hans slutsats hävda att det finns en konsekvent betydelse och användningsområde för ”Jesu vrede” i Markusevangeliet. Nämligen att det är Guds svar på det som inte är i enlighet med hans vilja.

3.1.1 Berättaren

Rhoads skriver att Markus-berättaren är ”allvetande” (Rhoads m.fl. 2012:41). Detta betyder inte att berättaren är desamma som Gud, snarare betyder det att berättaren besitter information som varken finns tillgänglig för någon karaktär inom berättelsen eller någon läsare. Ett bra exempel på detta är när Jesus ber i Getsemane och han går för att vara för sig själv, ändå vet vi som läsare vad han bad, trots att det inte var någon där med honom som kunde nedteckna det (Mark. 14:32-42). Detta genomsyrar dock hela evangeliet och berättaren tolkar ofta händelser och uttalanden så att läsarna ska förstå på samma sätt som författaren förstår situationen. I och med detta kan man upptäcka en diskrepans mellan den avsedda läsaren och den verkliga läsaren eftersom berättaren tolkar vissa saker men lämnar andra saker oförklarade. Detta tyder på att de otolkade avsnitten sågs som en självklarhet på den tiden Markusevangeliet skrevs medan de idag inte längre är en självklarhet. Ett exempel på detta är att berättaren tolkar Jesu uttalande i 7:19 som att Jesus förklarar all föda ren, även om Jesus inte uttryckligen säger detta. Däremot ger berättaren ingen tolkning till exempelvis 10:14 i vilket Jesus välsignar barnen. Det är inte svårt att föreställa sig att om detta skrivits i vår tids kontext så hade berättaren i detta avsnitt

tagit ställning till om detta innebär att man ska döpa barn eller om det endast är tillåtet att välsigna dem. Detta eftersom just detta diskuteras i relation till denna text i vår tid, men troligtvis inte under tillkomsttiden för Markusevangeliet. Berättarens roll i Markusevangeliet är att föra samman de korta avsnitten, tolka dem och skapa en sammanhängande slutsats.

3.1.2 Miljön

Rhoads menar att Markusevangeliets miljö är kosmisk, och att detta kosmiska perspektiv invigs med profetian från Jesaja i Mark. 1:2–3. Detta markerar en ny tid, en tid för Guds herravälde genom Jesus Kristus (Rhoads m.fl. 2012:64–65). Detta är logiskt i och med att berättaren är allvetande. Men det är inte alltid självklart. Detta eftersom Markus ibland känns lokal, det vill säga, som att innebörden av handlingen inte har någon påverkan utanför Juda under första århundradet. Denna känsla kan ha att göra med bristen på undervisning eller avslutningen som verkar avsluta abrupt med att lärjungarna drar sig tillbaka. Men miljön är samtidigt tydligt kosmisk. Det blir tydligt i till exempel talet om tidens slut i kapitel 13 eller som Rhoads menar, precis i evangeliets början. Att inse att Markusevangeliet utspelar sig på en kosmisk spelplan gör också något med hur vi förstår handlingen. Därför är det viktigt att etablera denna kosmiska miljö. Den kosmiska miljön i Markusevangeliet innebär att det finns övergripande principer som styr och styrs av berättelsen. Till exempel, att det endast är genom tro som en person förstår vem Jesus är.

3.1.3 Handlingen

Markusevangeliets handling är till stor del att ”Guds rike är nära” (Mark. 1:15) och att Gud i evangeliets ”nu” etablerar herravälde över sin skapelse (Rhoads m.fl. 2012:73). Detta herravälde är också det som utlöser alla andra konflikter i berättelsen eftersom det så radikalt motsätter sig världens ordning såväl som människors förståelse av denna ordning (Rhoads m.fl. 2012:78–79). Handlingens syfte är alltså att avslöja Guds rike (Rhoads 2012:96–97). “Marks vision is the arrival of God actively involved in the world through Jesus and his followers, ultimately leading all people and all nations and all creation to fulfillment.” (Rhoads m.fl. 2012:xiv). Här talar Rhoads om hur Markus “berättelse” skiljer sig från den samtida romersk-imperialistiska kontexten. Han menar att Markus beskriver en radikal motsats mot det romerska herraväldet. Detta förstår han inte minst genom de titlar som Markus tillskriver Jesus. Men också den etik som Jesus förkunnar. Det framträder tydligt att Markus porträtterar kampen mellan Jesus, Guds son, och ondskan. Som tema är detta centralt i handlingen. Ondska låter jag vara ganska vagt och odefinierat eftersom det är en tolkningsfråga som kräver en helt egen

uppsats. Men utifrån det som Rhoads menar är handlingens syfte så framträder ondska som vad som helst som är motsatt ankomsten av Guds rike. Detta är en viktig poäng för att förstå innebörden av Jesu vrede eftersom funktionen av vrede är nära relaterat med idén om ondska i Markusevangeliet i och med att vrede, när det är Jesus som uttrycker den, alltid riktas mot det som han anser är ont.

3.1.4 Jesus (karaktär)

Markusevangeliet börjar med att deklarera att Jesus är Guds son. Men evangeliet förklarar inte vad detta innebär, utan det är något som läsare får ta del av i takt med att berättelsen förs framåt. Det är alltså ett progressivt uppenbarande av Jesu identitet (Rhoads m.fl. 2012:104). Det Jesus gör uppenbarar hans auktoritet från Gud. Det han säger uppenbarar hans självförståelse som Guds företrädare. Dessa kombinerat uttrycker hans värderingar och integritet i att kunna uppfylla dessa värderingar (Rhoads m.fl. 2012:105). Detta åstadkoms ofta genom att sätta Jesus i relation, ofta i motstånd till andra, till exempel myndigheter, hans lärjungar och Satan. Detta tänker man inte ofta på när man som rutinerad läsare öppnar evangeliet, men det finns inga personbeskrivningar av Jesus. Istället förstår vi alltså vem Jesus är baserat på hur han relaterar till andra människor och deras attribut eller sinnelag. Eftersom en av de huvudsakliga karaktäriseringarna av Jesus är att han är Guds företrädare som ska ”inviga” Guds herravälde (rike), och Guds rike beskrivs som något radikalt annorlunda från världen, så möter Jesus, i egenskap av att vara denna företrädare, motstånd från alla håll och kanter. Han är motsatsen, kontrasten och alternativet (Rhoads m.fl. 2012:106). Detta kräver att Jesus verkligen tror på det han gör eftersom det är svårt att möta så mycket motstånd utan att gripas av ångest. I Mark. 14: 32–42 möter vi Jesus när han ber att han ska få slippa det lidande som kommer. Men, säger han, ”inte som jag vill, utan som du vill.” (Mark. 14:36). Detta är en nyckelvers i frågan om Jesus självförståelse och för att förstå kristologin i Markus. ”This relationship, whereby God gives authority to Jesus and Jesus in turn relies so completely on God [faith], is what characterizes Jesus as “the son of God”.” (Rhoads m.fl. 2012:108). Han är trofast eftersom han lyder Gud oavsett vad som händer.

För min uppsats är den auktoritet som Jesus utövar oerhört intressant. Han utövar auktoritet över det som är rituellt orent, över ondska och han har en omatchad profetisk vishet (Rhoads m.fl. 2012:106–107). Detta är intressant eftersom flera forskare hävdar att Jesu vrede är riktat mot just detta, det orena, det onda och det som generellt sätt är ”mot Gud”. Alltså skulle Jesu vrede i Markusevangeliet fungera som ett karaktärsdrag som Jesus besitter i egenskap av att

vara företrädare för Gud på jorden. Vreden som Jesus uttrycker skulle då vara lika med den vrede som Gud ofta uttrycker genom profeterna som svar på Israels synd i exempelvis Jer. 23:19-20. Ändå är det främst genom tjänande som Jesus relaterar till andra karaktärer i evangeliet. Antingen genom att tjäna de utsatta och små i samhället, eller genom att kritisera myndigheternas misslyckande att tjäna sin befolkning (Rhoads m.fl. 2012:109). Hur får man då ihop bilden av en arg Jesus och en tjänande Jesus? För att förstå det måste man ha ett teologiskt perspektiv, därför kommer jag komma tillbaka till detta i ett senare avsnitt när jag undersöker narrativ kristologi. Men i grund och botten handlar det om målbild. Det som Jesus avser vara konsekvensen av hans agerande är det som dikterar hans agerande. Och eftersom Jesus är företrädare för Gud så är Jesu avsikt desamma som Guds, det vill säga, att Guds vilja sker och att Guds rike förverkligas. Därför personifierar Jesus avsägandet av självet, eftersom det som är gott och eftersträvansvärt är upp till Gud (Rhoads m.fl. 2012:110). Gud verkar genom Jesus, därav är Jesu vrede lika med Guds vrede.

Rhoads skriver att vi ska vara försiktiga med att läsa in teologiska motiv oavsett hur vedertagna de är, speciellt i relation till Jesu död. Vidare menar han att Markus framställer Jesu död som ett åtagande att vara trogen Gud in i det sista (Rhoads m.fl. 2012:113). Han menar att idén om försoningsdöden är frånvarande i Markusevangeliet och menar istället att Jesus är ett ”exempel”. Rhoads skriver att vinet som Jesus liknar vid sitt blod i Mark. 14:24 enbart är ett förbundstecken, och inte ett offer för synd (Rhoads m.fl. 2012:114). Men jag anser att detta ställningstagande inte håller i ljuset av texter som till exempel Mark. 10:45 där det står att ”Människosonen har inte kommit för att bli tjänad utan för att tjäna och ge sitt liv till lösen (λύτρον) för många.” Detta låter onekligen som en klassisk försoningsdödsformulering. Men oavsett vad framträder det tydligt att Jesu målbild är att göra Guds vilja, och eftersom Markus menar att Jesus lyckas med detta genom att vara trogen Gud ända till döden så kan jag med viss säkerhet slå fast att karaktären Jesus i Markusevangeliet åtminstone är en företrädare för Guds auktoritet och Guds rike.

3.1.5 Retorik

Det är med hjälp av retorik som Markus etablerar den kosmiska miljön. Joel Marcus plockar upp det när han i sin kommentar ser de eskatologiska inslagen i evangeliet. Genom retoriska metoder visar, istället för att säga det rakt ut, Markus att Jesus är Guds företrädare. Poängen med denna retorik kan ha flera orsaker. Men en central poäng är att tron är viktig, och det som kan förklaras fullt ut kräver ingen tro. Centrum för denna retorik är Jesus som den lidande

tjänaren som troget följer Guds vilja ända in i döden. Han är den perfekta lärjungen som med sitt liv visar att tjänande och lidande går ihop och att dessa är nödvändiga kvaliteter hos en person som vill ta del av Guds rike. Markus-berättaren beskriver Jesus som en man som är kompromisslös. Detta ser vi i och med att Jesus i olika situationer beter sig olika. Vilket verkar vara på grund av att olika situationer kräver olika respons. Jesus står alltså stadigt i sina principer, som till exempel att en människas välmående är viktigare är lagens bokstav. Detta kan ibland få honom att verka hård och ibland får det honom att verka mjuk. Men det hela beror alltså på vad han kontrasteras mot.

3.2 Narrativ kristologi i Markus.

Malbons fokus är att ge en bild av Jesus så som han framställs i Markusevangeliet (Malbon 2009:4). Hon fokuserar även en stor del på det som hon menar är ett ”envist problem” när man undersöker Jesu identitet, vilket är betydelsen och funktionen av hans titlar (Malbon 2009:5). Detta tangerar min frågeställning i denna uppsats och därför kommer jag lägga mig relativt nära Malbons undersökning i denna del av min egen uppsats. Hon frågar ”Hur karaktäriserar Markusevangeliet Jesus?” istället för att fråga ”Vad är Markusevangeliets kristologi?” (Malbon 2009:14). Detta är en intressant distinktion eftersom den medför ett exegetiskt och litterärt perspektiv snarare än ett teoretisk och teologiskt perspektiv. Jag anser dock inte att distinktionen är tillräckligt betydelsefull för att diskuteras i detalj i min uppsats eftersom begreppet ”narrativ kristologi” fångar andemeningen av denna distinktion. Malbon skriver att ett överdrivet fokus på titlar och abstrakta kristologiska kategorier som till exempel ”identitet” gör så att man tappar fokus på det verkligt viktiga i en narrativ analys, det vill säga, handling och karaktärisering (Malbon 2009:12). Hon beskriver vad som skapar den narrativa världen och hon menar att det i huvudsak är relationen mellan det som hon kallar; Implied author – Narrator – Character (Jesus). Denna relation skapar en berättarvärld som hos Markus utgör en narrativ kristologi.

Vem som gör vad och vem som säger vad, gör en stor skillnad och Malbon lägger mycket vikt vid detta såväl som de narrativa omständigheterna för att samla belägg för det som den underförstådda författaren vill kommunicera med den underförstådda publiken (Malbon 2009:19). Malbon föreslår fem narrativa kategorier för att analysera kristologin i Markus, dessa är: 1) enacted (görande); 2) projected (projicerad); 3) deflected (svarande); 4) refracted (bruten); 5) reflected (reflekterad). Jag kommer att applicera dessa kategorier på de valda bibeltexterna för att se vad det gör med förståelsen av Jesu vrede.

Kristologi:	**Mark. 1:41**	**Mark. 3:5**	**Mark. 11:15-18**
Enacted	Jesus sträcker ut handen och botar mannen.	Jesus läker en man på sabbaten.	Jesus välter borden och undervisar.
Projected	Den spetälskes tro på Jesus.	Fariseernas tystnad.	Den religiösa auktoriteten var rädda för honom.
Deflected	Jesu vilja att hjälpa.	Jesus fråga: ”Vad är tillåtet på sabbaten…?”	Jesus undervisar genom referenser till HB.
Refracted	Berättaren säger att Jesus blir arg, men Jesus uttrycker vilja att hjälpa?	Jesus beordrar mannen att hålla fram handen.	Berättaren beskriver Jesu handlande medan karaktären Jesus fokuserar på undervisningen.
Reflected	Jesus säger att mannen inte ska berätta för någon, men han gör det ändå.	Fariseerna börjar överlägga med Herodes för att arrestera Jesus.	Folket var överväldigade av hans undervisning.

Tabellen är en applicering av Malbons fem olika typer av ”narrativa kristologier” på valda texter.

Genom hela Markusevangeliet finns det en spänning mellan det som Jesus säger och det som Jesus gör. När man sedan lägger till berättarens dimension så har vi framför oss en komplex text. Denna dynamik och spänning mellan berättaren och Jesus skapar ett mysterium i vilket Jesus själv kan bli en ”liknelse” som uppmanar läsaren att aktivt tänka och ta ställning (Malbon 2009:216–217). ”Liknelsen Jesus” handlar inte så mycket om Jesu identitet utan om inflytande

(Malbon 2009:216). Malbon menar att Markus huvudsakliga frågor är auktoritet (εξουσια) i förhållande till det kommande Gudsriket, samt efterföljelsen (ακολουθειν) av Jesus i ljuset av detta. Malbon skriver att denna typ av kristologi ställer frågan: ”Vad gör Gud?” och ”Hur ska läsaren svara på detta?” (Malbon 2009:216). Denna uppmaning till ställningstagande är även en anledning bakom den så kallade ”messiashemligheten” i Markusevangeliet. Författaren skapar ett scenario där tro är nödvändigt för att fullt ut kunna uppskatta och ta emot mysteriet som är Jesus. I egenskap av detta konstaterande gör Malbon det svårt att göra ett icke-konfessionellt påstående om Jesus, något som jag tror att hon gör med flit i Markus anda. Närmare bestämt, i detta fall, beskriver Markusevangeliet Jesus som gudomlig?

De flest kommentarer som jag har refererarat till menar att Jesus i Markusevangeliet är en företrädare för Guds rike. Detta innebär att Jesus agerar ”med makt bakom orden”, det vill säga, han har gudomlig auktoritet. Auktoritet är något som flera forskare nämner som ett karaktärsdrag hos Jesus och det verkar vara viktigt både i förståelsen av Jesu självbild såväl som hur han beskrivs av författaren och berättaren. Men de flesta forskare idag är dock överens om att Markus inte framställer Jesus som lika med Gud. Men anledningen bakom detta är till stor del att man utgår från att Jesus måste säga det med egna ord. Men den narrativa analysen öppnar för en annan förståelse av hur gudomlighet uttrycks i Markusevangeliet. Ta Malbons kategori ”enacted christology” till exempel; i Mark. 2:5 förlåter Jesus den lame mannens synder, och i relation till detta står fariséernas reaktion ”Vem kan förlåta synder utom Gud?”, vilket Jesus inte säger emot, tvärtom så menar han att han gör det av egen kraft. Andra exempel inkluderar Mark.1:3 i vilket författaren låter profetian om Herrens budbärare som ska göra hans stigar raka syfta på Jesus vilket passar in på Malbons kategori ”projected christology”. I Mark. 4:39 tystar han stormen vilket skulle kunna vara en referens till Ps. 107:29 i vilket Herren stillar stormen. I Mark. 7:31-37 helar Jesus en dövstum man, och i 2 Mos. 4:11 gör Gud anspråk på att vara den ende som kan göra människan ”stum eller döv, seende eller blind”. Jag skulle kunna ta upp fler exempel men det hela kulminerar i Mark. 14:62–64, där säger Jesus ”jag är” (ἐγώ εἰμι) som svar när överstеprästen frågar om han är Messias, och ”jag är” är Guds namn i 2 Mos. 3:14 (LXX). Detta passar in på Malbons ”deflected christology”. Vidare refererar Jesus till profetian i Dan. 7:13-14 som också bär med sig gudomliga konnotationer eftersom ”alla folk… skulle tjäna honom”, ”Hans välde är evigt…”och så vidare. Detta sistnämnda avsnitt passar in på Malbons kategori ”reflected chirstology”. Men det intressanta är egentligen inte det som Jesus säger, utan överstеprästens reaktion. Överstеprästen sliter sönder sina kläder och säger att Jesus har hädat och att han förtjänar döden. Det intressanta med denna reaktion är att det

inte var hädelse att kalla sig själv för Messias (Collins 2007:705–706). Det är alltså något annat som översteprästen reagerar på, och det rimligaste svaret i denna kontext är att översteprästen tolkar Jesu uttalande som ett anspråk på att vara Guds jämlike (Collins 2007:706).

I grund och botten är poängen att Jesus (åtminstone verkar det så) agerar av sin egen kraft och auktoritet, det vill säga, han behöver inte åkalla Gud för att göra saker som enligt HB endast Gud kan göra. I och med detta faller argumentet som hävdar att Jesus bara är en företrädare eller en förebild i tro likt profeterna. Profeterna må ha kunnat utföra mirakel vid vissa tillfällen, men det är alltid med Guds ”hjälp”, inte själva. Detta betyder dock inte att jag gör ett kategoriskt påstående om Jesu gudomlighet, men däremot betyder det att jag utifrån Malbons narrativa perspektiv ifrågasätter det kategoriska ”nej:et” som forskare står fast vid i frågan om Markus beskriver Jesus som gudomlig eller inte. Markus framställer Jesus som arg för att det fungerar som en slags ”enacted christology”, som Malbon skulle skriva, i vilket Jesu handlande, där hans uttryckta känslor inkluderas, talar för hans förening med Gud istället för hans uttalande. Han blir alltså ett förkroppsligande av ordspråket ”actions speak louder than words”.

Här vill jag komma tillbaka till en fråga som jag ställde i tidigare avsnitt, nämligen hur får man då ihop bilden av en arg, och en tjänande Jesus? För att förstå det måste man ha ett teologiskt perspektiv. Malbon skriver att kristologi i Markus är narrativ, det vill säga, enligt Malbon kan man inte förstå kristologi bortom själva berättelsen. ”Mark’s narrative is already a Christology” (Malbon 2009:17). Malbon menar att ett överdrivet fokus på titlar och abstrakta kristologiska kategorier som till exempel ”identitet” gör så att man tappar fokus på det verkligt viktiga i en narrativ analys, det vill säga, handling och karaktärisering (Malbon 2009:12). Detta kanske vid första anblick är en kritik mot mig eftersom jag i denna uppsats skrivit en del om Jesu identitet. Men detta behöver inte vara fallet. Malbon menar att när man söker efter identiteten bortom handlingen så har man missförstått poängen med handlingen. Den är där för att förmedla något. Men detta har inte jag gjort, istället har jag försökt tyda vad berättelsen säger om Jesu identitet. Hur får man alltså ihop bilden av en tjänande Jesus och en arg Jesus. Det gör man genom att vidga perspektivet och se Markusevangeliet som en berättelse, istället för en rad uppställda påståenden. Endast då kan man se dessa som sammanhängande. Här skulle jag kunna ta upp liknelser om hur en förälder kan ”tjäna” sitt barn genom att mata det, klä det och skydda det och så vidare, samtidigt som samma förälder kan bli riktigt arg om barnet är elak i skolan. Men det behöver jag inte göra i någon längre utsträckning, istället har jag med Rhoads och Malbons principer visat hur olika situationer som Jesus ställs inför kräver olika respons. Vredesresponsen driver, i berättelsens anda, idén om att Jesus också kom för att tjäna, nämligen

tjäna som Guds företrädare. För Guds företrädare bör rimligen bli arg på samma saker som Gud själv blir arg på. Tidigare ställde jag frågan om vad Jesu vrede gör med vår förståelse av ”Jesu manlighet” Detta är en konstig term men i följande avsnitt kommer jag förtydliga innebörden av just Jesu manlighet i relation till Jesu vrede och därmed denna uppsats.

3.3 Manlighetsideal och andra sociala normer

Jag har valt att inkludera ett avsnitt om Jesu manlighet i förhållande till det faktum att han uttrycker sin vrede. Detta anses vara relevant både för förståelsen av Jesu vrede i Markuskontexten, och även i vår tid för att få en djupare förståelse för karaktären Jesus. Detta eftersom vrede och andra känslouttryck onekligen har värderats som tecken på manlighet eller bristen av detta genom historien. Det är även intressant att undersöka om dessa värderingar håller i än idag eller om vi förstår vrede på ett annat sätt än vad man gjorde i antiken. Conway skriver att relationen mellan manlighet och vrede är vedertagen i huvudena på antika filosofer. Däremot var man inte överens om på vilket sätt de hörde ihop, var ett vredesutbrott ett tecken på manlighet eller bristen på det? (Conway 2008:28). Filon jämförde relationen mellan Gud och människan med relationen mellan en herre och dennes slav och menar utifrån denna liknelse att vrede ibland är nödvändigt eftersom den underordnade parten behöver läxas upp med rädsla (Conway 2008:28). På detta sätt, menar Conway att Filon löser ”problemet” med en arg och feminin gud (Conway 2008:27–28). Plutarchos förtydligar och menar att vrede kan vara manligt eftersom det är ett tecken på bland annat ett hat mot ondska, en stark karaktär och bestämdhet (Conway 2008:28). Men andra filosofer som till exempel Marcus Aurelius menar att sann manlighet kommer från förmågan att kunna tygla sina känslor, och speciellt känslor som vrede och sorg (Conway 2008:27). Seneca instämmer med Aurelius men går ett steg längre när han skriver att vrede inte bara är ett tecken på svaghet, utan också ”den mest kvinnliga och barnsliga svagheten” (Conway 2008:27).

Debatten om relationen mellan manlighet och vrede verkar alltså vara lika gammal som tiden själv, och det är avgörande i sökandet efter motiv bakom Jesu vrede. Utifrån att detta var en relevant fråga även på denna tid, som till råga på allt inte var entydig, utan full av olika åsikter, så kan man rimligen anta att författaren till Markusevangeliet hade en agenda när han framställer Jesus som arg. Jag har i denna uppsats hittills visat att dessa motiv måste förstås i relation till något, det vill säga de karaktärer eller situationer som Jesus ställs emot, eftersom Markus beskriver dessa som en del av sin berättelse. Och i Culpeppers anda måste vi förstå en

berättelse som att den har inneboende mening. Utifrån den grekiska filosofin är det dock som sagt svårt att komma fram till en tydlig tolkning, men man får inte glömma att Markus, förutom att han förmodligen skriver till en grekisk-romersk publik också står i en judisk kontext och är därmed kraftigt påverkad av gudsbilden i HB såväl som judisk filosofi och tolkningstradition. Filon skriver ofta för att försöka få ihop dessa två skilda skolor som är det grekiska och det judiska och hans tolkning av relationen mellan manlighet och vrede är därför mest intressant. Filon har även den tolkning av vrede som jag oftast finner hos bibelkommentatorer, nämligen att den vrede som Gud (och Jesus) uttrycker är rättfärdig eftersom den är riktad mot det som är ont i hans allsmäktiga ögon. Detta skulle alltså innebära att Jesu vredesutbrott, enligt de judiska och grekiska skolorna sammantaget, är ett manligt uttryck, som förövrigt knyter ihop hans känslor med Guds.

Conway delar i sin analys av Markusevangeliet upp det i tre delar vilka hon menar beskriver Jesus på tre olika sätt. Därför menar hon också att det är omöjligt att forma en enhällig bild av Jesu manlighet i Markusevangeliet. Conway skriver att Mark. 1–8 beskriver Jesus som en stark man med kraft och auktoritet. Hon exemplifierar detta med avsnitt som till exempel Mark. 5:13 i vilket Jesus styrka tematiseras av militära termer när han symboliskt besegrar en hel romersk legion (Conway 2008:94). Därav menar hon att han i dessa kapitel beskrivs som en klassiskt manlig man enligt romersk standard. Men hon menar dock samtidigt att man redan vid Jesu dop bör börja ifrågasätta att Jesus beskrivs med denna klassiskt romerska manlighet. Detta eftersom Jesus är den passiva parten i mottagandet av gudomligt sonskap. Och i romarriket skulle mannen alltid vara den aktiva parten (speciellt i sexuella sammanhang) (Conway 2008:91).

En annan anledning till att tvivla på att Markus vill få Jesus att passa in i romerska stereotyper är att det centrala i hans förkunnelse är ankomsten av ett alternativt rike som står i stark kontrast mot världens, och speciellt Roms, herravälde (Conway 2008:92). Trots detta så beskrivs Jesus i dessa kapitel som en man med gudomlig auktoritet. Och denna auktoritet är kanske det starkaste argumentet för att Jesus är en klassiskt manlig man. Conway skriver att auktoritet är, i egenskap av den romerska kontexten, det yttersta tecknet på manlighet (Conway 2008:92). Men även i vår moderna kontext är det inte ovanligt att man associerar auktoritet med manlighet. Denna föreställning kan ha sitt ursprung i olika faktorer men en av dem har säkert att göra med att majoriteten av högt uppsatta samhällspositioner som till exempel politiker och företagschefer ockuperas av män. Det kan också ha att göra med biologiska faktorer som det

faktum att män är längre och har mörkare röst än kvinnor. Men oavsett vart det kommer ifrån så beskrivs Jesus som manlig i första halvan av evangeliet.

Medan Jesus beskrivs som en stark man i den första halvan av evangeliet så är han samtidigt inte någon som söker ära och berömmelse. Han är blygsam med att skylta med sina krafter och därav förstår man att han är fullt medveten om vart de kommer ifrån (Conway 2008:95). Detta leder mig in på det som Conway menar karaktäriserar Jesus i kapitel 8–10, nämligen en ädel martyr. Detta förstår man utifrån bland annat de tre förutsägelserna om Jesu lidande vilket Jesus stoiskt framhåller som något som måste hända. Detta kulminerar sedan i 10:45 där Jesus säger att ”Människosonen har inte kommit för att bli tjänad utan för att tjäna och ge sitt liv till lösen för många”. Detta uttalande är dock tvetydligt. För å ena sidan är det ”manligt” eftersom han uttryckligen säger att han ska ge sitt liv till lösen för många, vilket antyder det ädla martyrskapet som Conway skriver om. Men å andra sidan säger han att han kommit för att tjäna, och tjänande var inte något som associerades med manlighet i den romerska kontexten. Detta leder mig till kapitlen 14–16 som Conway menar beskriver Jesus som ett avmaskuliniserat offer.

De kapitlen som beskriver det frälsande ögonblicket är samtidigt det ögonblicket som är som mest förödmjukande för dess huvudperson. Jesus har härmed, med ett kristet perspektiv, fullgjort sitt gudomliga uppdrag. Men med ett romerskt perspektiv så har han fullkomligt förfallit i och med att han har gått från en stark man med auktoritet, till en förkrossad, förödmjukad och kraftlös man som lider. Conway skriver att även detta är tvetydligt eftersom Jesus besegrar döden genom att uppstå (Conway 2008:106). Men eftersom det framträder som en retorisk poäng att Jesus lider under förödmjukelse så är det ändå tydligt att han i dessa kapitel inte lever upp till ett manlighetsideal. Rhoads menar att Markus version av Jesus inte dör som en stoisk martyr, eftersom hans död beskrivs som en motvillig och smärtsam sådan (Rhoads m.fl. 2012:112–113). Conway har tonat ner förståelsen av Jesus som endast ett exempel i trofasthet till Gud, en betoning som Rhoads gör i hög utsträckning, men håller med Rhoads när hon menar att Jesu bön på korset med orden från Psaltaren 22 kan, och kanske till och med bör förstås som detta; Jesu fortsatta tillgivenhet till Gud även i hans lidande (Conway 2008:103). Cicero diskuterar om en man borde jämra sig under lidande och kommer försiktigt fram till att en man ”ibland men sällan” får jämra sig. Men han är otvetydigt negativ till att en man skulle uttrycka klagan likt Jesus på korset (Conway 2008:102). Conway skriver såhär om svårigheten att tolka Jesu manlighet i Markusevangeliet:

> "This is a common understanding of the Christology of Mark; that is, his identity as Messiah can only be understood once it is clear that the Messiah must suffer. Yet from a gender perspective, another point could be that enduring a humiliating and unmanly death, if it is a matter of divine will and for the benefit of others, returns one to (or enables one to achieve) a position of authority, power, and strength." (Conway 2008:104).

Conway menar att Jesus ofta, men inte alltid, är precis den man tror att han ska vara, det vill säga, en stark man som givits kraft och auktoritet av Gud. Teoretiskt sett kan man alltså beskriva Jesu död som en ädel martyrdöd, men baserat på det sätt hans död beskrivs så är det inte menat att beskriva en fullkomligt manlig död, faktum är att det är en omanlig död. Men i och med uppståndelsens verklighet i Markusevangeliet så fungerar hans död ändå som en manlig död, eftersom han trotsade myndigheternas beslut om att döda honom i och med att han uppstod (Conway 2008:105–106). Han har alltså genom detta bevisat att han på sätt och vis har auktoritet över Rom genom att trotsa hennes beslut att döda honom. Jesus beskrivs alltså som avmaskuliniserad, men han beskrivs också som en man som har kontroll och auktoritet över både sig själv och Rom. Denna dubbla beskrivning av Jesu identitet innebär en tolkningssvårighet i vilket läsaren kan komma fram till vad den vill. Delvis kan detta återigen förklaras med Markus implicita betoning av att tron är nödvändig i berättelsen om Jesus. Men enligt mig så döljer denna tolkningssvårighet det uppenbara om Jesu manlighet i Markusevangeliets narrativa kontext, nämligen att manlighet i Markus fullkomligt omdefinieras.

Det går alltså att dela upp Markusevangeliet i episoder där Jesus beskrivs på olika sätt, men det är inte så tydligt som det verkar på ytan. Ett exempel på den tolkningssvårighet som jag nämnde ovan är när Jesus tiger inför rådet i Mark. 14:61. Är det faktum att Jesus tiger inför sina anklagare ett tecken på hans feminiserade passivitet eller är det ett aktivt trotsande motstånd? (Conway 2008:101). I och med denna otydlighet kan man påstå att det radikala motståndet som Jesus gör mot den dominerande förståelsen av manlighet inte är att han omdefinierar manlighet genom att vara feminin, utan att genom sin uttryckligen smärtsamma död definiera manlighet som att göra Faderns vilja oavsett om det innebär förödmjukelse (Conway 2008:106). Vad innebär då detta i relation till förståelsen av Jesu vrede? Det betyder att i och med att lydnaden under Faderns vilja är manligt, så är det därmed också rättfärdigt eftersom rättfärdighet är att ”göra rätt” i förhållande till vad som förväntas av en på ett gudomligt plan. För en man skulle det alltså innebära att man ”gör rätt”, det vill säga är rättfärdig, om man blir arg på det som Fadern uttrycker vrede över. Det innebär att oavsett varför Jesus blir arg, eller vad som är

objektet för Jesu vrede, så blir han arg för att det är Guds ”vilja” att hans företrädare ska bli arg på det som inte är i enlighet med hans vilja. Och Jesus lyder denna vilja för att han är rättfärdig och i förlängningen innebär det också att han är manlig, per sin egen standard.

4 Slutsatser

Jesu vrede är en kristologisk poäng. Markus använder Jesu vrede för att driva förståelsen av Jesus som företrädare för Guds rättfärdiga vrede över världens ondska. Men han lämnar det också delvis öppet och inte övertydligt genom att baka in Jesu vrede i symbolik och tvetydighet. Detta eftersom den övergripande teologiska poängen för Markus är att berättelsen om Jesus kräver tro, och tro kan aldrig förklaras fullt ut. Dessutom menar jag att Jesus framställs som manlig eftersom Jesus definierar om (i förhållande till enbart den grekisk-romerska förståelsen av manlighet som rationell, kontrollerad och auktoritär) manlighet som att följa Guds vilja oavsett konsekvenser, vilket han fullföljer på ett exemplariskt sätt, inte bara på korset utan genom att stå stadigt i sitt företrädande. Det vill säga, han anpassar sig inte efter världen. När andra är för hårda så är Jesus i förhållande till dem mjuk, men när andra är för mjuka så blir han istället hård, inte för att Jesus ändras, utan för att omständigheterna runt omkring honom förändras. Jesu vrede, likt den av uppsatsen definierade manlighet, samspelar i läsarens förståelse av företrädarrollen.

Därav hävdar jag härmed ett argument för läsarten ὀργισθείς i Mark. 1:41, vilket är av narrativ art. Det lyder, eftersom Jesu vrede är en drivande faktor för att förstå identiteten hos karaktären Jesus i Markusevangeliet, så måste ὀργισθείς vara ursprungligt eftersom alternativet inte bara gör följande verser (43–44) obegripliga, utan också gör hela berättelsen osammanhängande.

5 Bibliografi

Primärlitteratur

Novum Testamentum Graece. 2012. Utg. av Eberhard Nestle & Kurt Aland. 28 rev. uppl. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung.

Bibel 2000: Bibelkommissionens översättning, 2001. Utg. av Svenska Bibelsällskapet. Uppsala: Marcus.

Sekundärlitteratur

Anselmo, Vincenzo, 2021. Jesu känsloliv – en analys av de synoptiska evangelierna. I: *Signum* nr 2, s. 15–20.

Collins, Adela Yarbro, 2007. *Mark: A Commentary*. I: Hermeneia. Minneapolis: Augsburg Fortress.

Conway, Colleen M, 2008. *Behold the Man: Jesus and Greco-Roman Masculinity*. New York: Oxford University Press.

Culpepper, Alan, 1987. *The Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design.* Minneapolis: Augsburg Fortress.

Culpepper, Alan, 1980. Mark 11:15-19. I: *Interpretation* nr 34, s. 176-181.

Evans, Craig A., 2001. *Mark 8:27-16:20*. I: Word Biblical Commentary vol. 34b. Nashville: Thomas Nelson Publishers.

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

Guelich, Robert A., 1989. *Mark 1-8:26*. I: Word Biblical Commentary vol. 34a. Dallas: Word Books.

Hartman, Lars, 2004. *Markusevangeliet 1:1-8:26*. I: KNT. Stockholm: EFS-förlaget.

Hartman, Lars, 2005. *Markusevangeliet 8:27-16:20*. I: KNT. Stockholm: EFS-förlaget.

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

Iverson, Kelly R. & Skinner, Christopher W, 2011. *Mark as Story: Retrospect and Prospect*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Malbon, Elizabeth Struthers, 2009. *Mark's Jesus: Characterization as Narrative Christology.* Texas: Baylor University Press.

Mann, C.S., 1986. *Mark*. I: The Anchor Bible, vol. 27. New York: Doubleday.

Marcus, Joel, 2000. *Mark 1 – 8: A new translation with introduction and commentary*. I: The Anchor Bible, vol. 27. New York: Doubleday.

Marcus, Joel, 2009. *Mark 8 – 16: A new translation with introduction and commentary.* I: Anchor Yale Bible, vol. 27a. London: Yale university press.

Metzger, Bruce M, 1995. *Textual Commentary on the Greek New Testament*. Stuttgart: Deutsche bibelgesellschaft.

Oden, Thomas C., & Hall, Christopher A., 1998. *Mark*. I: Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament: 2. Illinois: Intervarsity.

Rhoads, David M. & Michie, Donald, 1982. *Mark As Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel.* 1 ed. Minneapolis: Fortress.

Rhoads, David M. & Dewey, Joanna & Michie, Donald, 2012. *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel.* 3 ed. Minneapolis: Augsburg Fortress.

Thatcher, Tom & Moore, Stephen D, 2008. *Anatomies of Narrative Criticism: Past, Present and Futures of the Fourth Gospel as Literature.* Atlanta: Society of Biblical Literature.

Von Wahlde, Urban C, 2017. *Narrative Criticism of the Religious Authorities as a Group Character in the Gospel of John: Some Problems*. New Test. Stud. 63, s.222-245.