

«Din tomskalle!»

Jesu bruk av skjellsord i de synoptiske evangeliene

Linda Taraldsen Aune

Masteravhandling i kristendomskunnskap

med spesialisering i teologi

NLA Høgskolen, Bergen 2014

Sammendrag

Masteravhandling i kristendomskunnskap, våren 2014.

MK VI - med spesialisering i teologi

Fagområde: Det nye testamente.

Problemstilling: «*'Din tomskalle!' Jesu bruk av skjellsord i de synoptiske evangeliene.*»

I avhandlingen analyserer jeg Jesu bruk av skjellsord i de tre synoptiske evangeliene, Matteus-, Markus- og Lukasevangeliet. Innledningsvis presenterer jeg de kulturelle og lingvistiske referanserammene jeg analyserer skjellsordene i forhold til. Jeg har hatt hovedfokus på følgende ord: «rev» (Luk 13:31), «hykler» (Matt 15:7 med flere), «slanger» og «ormeyngel» (Matt 23:33 med flere), «satan» (Matt 16:23), «hunder» og «svin» (Matt 7:6), «tomskalle» og «ugudelige narr» (Matt 5:22). Noen øvrige ord kommenterer jeg kort i et eget kapittel.

Jeg har analysert skjellsordene ved hjelp av konnotativ/assosiativ metode. Denne metoden dreier seg i korte trekk om å finne betydningen av ord gjennom å lete i de utenomspråklige assosiasjonene som knyttes til ordene i den konteksten de blir sagt inn i. Der det har bidratt til økt forståelse har jeg også gjort rede for ordenes plass i evangelietekstene som helhet. Adressatene som skjellsordene ble rettet mot, er også presentert hvor disse har vært synlige i den litterære konteksten. Nærmere kjennskap til adressatene og deres forhold til Jesus har avdekket nye muligheter for hva skjellsordene kan ha betydd i Jesu sosiale og kulturelle kontekst.

Dette er et tema som synes å være lite belyst i nytestamentlig forskning. Mye av arbeidet har derfor bestått i å finne relevant litteratur for mitt tema og å sammenligne disse kildene. Som en følge av dette er litteraturen jeg benytter i avhandlingen, mangfoldig og av ulik art. Den består, foruten den lingvistiske litteraturen, av artikler og kommentarer til bibelsteder, kommentarer fra Talmud og Midrasj og utenombibelske kilder fra Jesu tid.

Jeg har selv fått ny forståelse for noen av uttrykkene. For å nevne et par eksempler: Jeg fant blant annet ut at 'hykler' opprinnelig var en yrkesbetegnelse for skuespillere, og at skjellsordet 'ormeyngel' kan ha vært en anklage om at du var barn av foreldre med tvilsom moral.

Linda Taraldsen Aune

E-mail: linda.aune@gmail.com

Telefon: 98681495

Forord

Arbeidet med masteravhandlingen har vært både lærerikt og spennende, samtidig som jeg hele semesteret har hatt følelsen av å være i en intens eksamentid. Jeg har konstant hatt nytte av de fagene som jeg har likt best gjennom teologiløpet: gresk, hebraisk og eksegesi. Jeg har derfor vært særdeles fornøyd med valg av tema. Det har også vært spennende å bli kjent med evangeliene fra den synsvinkelen jeg har jobbet fra. En av de tingene jeg sitter igjen med etter et nærstudie av Jesu bruk av skjellsord, er at vi kristne generelt synes å være mye mer forsiktige med utskjelling og ukvemsord enn Jesus 'Himself'. Dette har vært til ettertanke for meg, selv om jeg ikke har noen umiddelbare planer om å utvide ordforrådet mitt ytterligere i den forstand!

Jeg vil takke medstudentene mine for kaffepauser, kebalturer og gode samtaler. Ellers vil jeg takke venner og familie som har oppmuntret meg eller vært interessert i dette temaet som nå har opptatt meg en god stund. En stor takk til veilederne mine, Gunnar Johnstad og Jan Ranrud, som har geleidet meg gjennom arbeidet på beste måte. Dere er slett ingen «blinde veiledere», som i Jesu ord til fariseerne i Matt 23:24: «*Blinde veiledere, som siler bort myggen, men sluker kamelen!*». Takk til andreårsstudent Hans-Christian Küspert som har sittet sammen med meg i timevis og oversatt Strack/Billerbeck fra tysk. Det har vært en uvurderlig hjelp. Takk til tante og Magnus som har tatt seg tid til å lese gjennom og gi tilbakemeldinger på avhandlingen. Stor takk til foreldrene mine, som har oppmuntret meg og støttet meg i arbeidet, og fordi jeg alltid er velkommen til å slappe av hjemme. Det har vært til stor hjelp både under skriveprosessen og i livet generelt.

Takk til deg, Gud, du er den eneste som forstår meg fullt ut når jeg nå avslutter teologiløpet og sender masteravhandlingen i trykken: «*Jeg har stridd den gode strid, fullført løpet og bevart troen.*» (2. Tim 4,7)

Bergen, mai 2014.

Innhold:

1. Innledning	13
1.1 Intro	13
1.2 Problemstilling og metode	13
1.3 Litteratur	15
1.4 Disposisjon	15
2. Referanserammer	17
2.1 Skjellsord	17
2.1.1 Begrepsavklaring	17
2.1.2 Bruksområder og motiv	19
2.2 Kulturell kontekst	20
2.2.1 Ære	22
2.2.2 Skam	24
2.2.3 Jesus i skam/ære-dynamikken	25
2.3 Skjellsord som metaforer	27
2.3.1 Hva er en metafor?	27
2.3.2 Metaforenes funksjon	28
3. Jesu skjellsord rettet mot «synlige» adressater	31
Adressat: Herodes Antipas	31
3.1 Kilder	31
3.2 Regenten Antipas	32
3.2.1 Jesus og Antipas	33
3.3 Rev	34
3.3.1 Luk 13:31-33	34
3.3.2 Metaforisk betydning av ἀλώπηξ (rev)	35
3.3.3 Rabbinsk litteratur	35

3.3.4 Betydningen av rev i Luk 13:32	37
Adressat: Fariseerne	38
3.4 Kilder	38
3.5 Fariseernes teologi og praksis	38
3.5.1 Jesus og fariseerne	40
3.6 Hykler	41
3.6.1 ὑποκριτής (hykler)	41
3.6.2 Historisk opprinnelse	42
3.6.3 Rabbinsk litteratur	43
3.6.4 Jesu bruk av ὑποκριτής (hykler)	44
3.6.5 Betydningen av hykler i de synoptiske evangeliene	45
3.7 Slanger og ormeyngel	46
3.7.1 ὄφις (slange) og γεννήματα ἐχιδνῶν (ormeyngel)	46
3.7.2 Slangens fysiske natur	46
3.7.3 Religiøs betydning	47
3.7.4 Bibelsk og rabbinsk betydning	48
3.7.5 γεννήματα ἐχιδνῶν (ormeyngel)	49
3.7.6 Betydningen av slanger og ormeyngel i Matt 23:33	50
Adressat: Peter	51
3.8 Kilder	51
3.9 Peter og de andre apostlene	51
3.10 Satan	52
3.10.1 Σατανᾶς	52
3.10.2 Tolkningsmuligheter	53
3.10.3 Betydningen av satan i Matt 16:23	54
4. Jesu skjellsord rettet mot «skjulte» adressater	57
4.1 Hunder og svin	57
4.1.1 Litterær kontekst og tolkningsalternativer	57

4.1.2 κύων (hund)	58
4.1.3 Rabbinsk litteratur	58
4.1.4 κυνάριον (liten hund)	59
4.1.5 χοῖρος (svin)	60
4.1.6 Betydningen av svin og hunder i Matt 7:6	60
4.2 Matt 5:22	61
4.3 Raka	63
4.3.1 Ῥακά	63
4.3.2 Rabbinsk litteratur	64
4.3.3 Betydningen av raka	65
4.4 Moreh	66
4.4.1 Μωρέ	66
4.4.2 Tolkningsmuligheter	66
4.4.3 Betydningen av moreh	68
5. Andre skjellsord i de synoptiske evangeliene	69
5.1 Selvforklarende skjellsord	69
5.2 Synonymer til allerede omtalte skjellsord	70
5.3 Tvilstilfeller	71
6. Avslutning	73
7. Litteraturliste	75

Forkortelser:

Ordbøger:

BAGD: Bauer, W./Arndt, W.F./Gingrich, F.W./Danker, F.W. (rev. and ed. by) *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3.ed. The University of Chicago Press. Chicago and London 2000.

BDB: Brown, F./Driver, S./Briggs, C. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Hendrickson Publishers. Peabody, Mass 2008.

Leksikon og kommentarer:

DJG: Marshall, I.H./McKnight, S./Green, J.B.(eds) *Dictionary of Jesus and the Gospels*. InterVarsity Press. Downers Grove 1992.

OCCT: Hastings, A./Mason, A./Piper, H.S.(eds) *The Oxford Companion to Christian Thought*. Oxford University Press. Oxford 2000, s 533-535.

TDNT IV: *Theological Dictionary of the New Testament: Volume IV*. WM. B. Eerdmans publishing company. Grand Rapids 1967.

TDNT V: *Theological Dictionary of the New Testament: Volume IV*. WM. B. Eerdmans publishing company. Grand Rapids 1967.

TDNT VI: *Theological Dictionary of the New Testament: Volume IV*. WM. B. Eerdmans publishing company. Grand Rapids 1968.

TDNT VIII: *Theological Dictionary of the New Testament: Volume VIII*. WM. B. Eerdmans publishing company. Grand Rapids 1972.

Str-B I: Strack, H.L./Billerbeck, P. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Erster band, Das Evangelium nach Matthäus*. C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. München 1926.

Str-B II: Strack, H.L./Billerbeck, P. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Zweiter Band, das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*. C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. München 1924.

Bibeloversættelser:

Bibel 2011: Bibelselskapets oversættelse 2011.

NO78/85: Bibelselskapets oversættelse 1978/85.

NO78: Bibelselskapets oversættelse 1978.

NO30: Bibelselskapets oversættelse 1930.

NVO 2008: *Ny verden-oversettelsen av De Hellige Skrifter.* (Jehovas Vitner) 2008.

KJV: The Holy Bible, 1611 ed. King James Version. Hendrickson Publishers Marketing LLC. Peabody, Mass 2010.

REB: The Revised English Bible. Oxford University Press and Cambridge University Press. Oxford 1989.

Tekster:

BHS: Biblia Hebraica Stuttgartensia. Elliger, K./Rudolph, W./Kittel, R./Rüger, H.P./Bardtke, H. (eds). Ed. Funditus renovata. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart 1997.

LXX: Septuaginta. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart 1979.

NA27: Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 27. utgave. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart 1993.

Annet:

Bibelske skrifter anføres som i Bibel 2011, unntatt Mosebøkene, der jeg bruker følgende forkortelser:

1. Mosebok: **Gen** (Genesis);
2. Mosebok: **Ex** (Exodus);
3. Mosebok: **Lev** (Leviticus);
4. Mosebok: **Num** (Numeri);
5. Mosebok: **Deut** (Deuteronomium).

GT: Det gamle testamente.

NT: Det nye testamente.

1. Innledning

1.1 Intro

«Whatever the biblical authors and editors may have intended, they didn't conceive of the Bible as we do. Whether they were prophets calling on a specific population to repent or historians illustrating God's hand in Israel's destiny, they did not picture themselves writing pericopes for sermons and noble sentiments for liturgical use. In other words, their purpose was not to produce a Bible for public reading in houses of worship. Once the Bible became «sacred»(as distinct from inspired), however, it did enter the liturgy. And then coarse language became a problem.»¹

Dette sitatet tar utgangspunkt i den type *coarse language*, best oversatt med «grovsnak», som vi kan finne i GT, og som ser ut til å være av en litt annen art enn det vi finner i NT. Likevel berører det noe som synes å angå nettopp mitt fokus i avhandlingen. Skjellsord som *tomskalle*, *ormeyngel* eller *svin* har ikke fått innpass i kirkens liturgi. Tilfeldig? Neppe. Det var neppe evangelieforfatternes intensjon at lesernes hovedfokus skulle ligge på Jesu kraftuttrykk eller skjellsord. Men jeg har likevel valgt å gjøre dette til tema for masteravhandlingen min. Arbeidet mitt er en reise inn i et tema som synes å være lite belyst i nytestamentlig forskning: Jesu bruk av skjellsord ifølge de tre synoptiske evangeliene.

1.2 Problemstilling og metode

Problemstillingen jeg har arbeidet med, lyder altså: «'Din tomskalle!' Jesu bruk av skjellsord i de synoptiske evangeliene.» Problemstillingen indikerer hvor hovedfokus vil ligge. Gjennom et historisk-analytisk tekstarbeid vil jeg forsøke å finne frem til ordenes meningsinnhold. For å presisere hva jeg mener med «meningsinnhold», redegjør jeg i første omgang kort for det som kalles ordenes *etymologi*.² Etymologi er et omstridt begrep, siden det synes å forutsette at ord *har* mening i seg selv. Men det er ikke uproblematisk å hevde at et ords mening bestemmes av en «grunnbetydning». Ordene vi bruker, tillegges alltid mening ut fra de assosiasjoner vi har rundt begrepet. Derfor forsøker jeg i denne

¹ Minkoff 1994, s. 282-283.

² «Etymologi er vitenskapen om ordenes avstamning, opprinnelse, slektsforhold og betydningshistorie. Etymologi brukes også om forklaring av et ords grunnbetydning»
De Caprona 2013, s. 14.

avhandlingen å ta utgangspunkt i en metode som kalles assosiativ eller konnotativ analyse. Konnotativ analyse dreier seg om å forsøke å si noe om et ords betydning ved å finne frem til de utenomspråklige assosiasjoner som knyttes til uttrykket. Slik vil betydningen av ordet bli summen av den «objektive» betydningen, og de subjektive assosiasjonene.³ Skjellsord synes å være en type ord som er sterkt knyttet til følelser og den sosiale konteksten (nærmere om dette i kap. 2.1 og 2), derfor består en viktig del av arbeidet i å finne skjellsordenes konnotative status, altså hvilke assosiasjoner man kan ha knyttet til dem på Jesu tid.

Siden alle uttrykkene er deler av større tekstenheter, behandler jeg den litterære konteksten i evangeliene så langt det etter mitt skjønn er nødvendig for forståelsen. Kartzow anfører også at tekster blir til ved hjelp av metaforer og bilder som finnes i forfatterens sosiale setting, og hun understreker dermed viktigheten av å prøve å se tekster i lys av deres kulturelle og historiske kontekst, fremfor å lete etter deres «bakgrunn» eller «opprinnelse».⁴ Dette er også innfallsvinkelen til mitt arbeid med enkeltord. Jeg vil derfor heller ikke ha særlig fokus på vår tids bruk av ordene. Arbeidet vil dermed befinne seg i skjæringspunktet mellom diakron og synkron analyse.⁵

Jeg tar utgangspunkt i det som i forskningen ofte omtales som den matteiske og lukanske Jesus, det vil si de(t) Jesusbilde(r) de respektive evangelieforfatterne tegner, og som ikke regnes, i alle fall i fullt ut, identisk(e) med 'den historiske Jesus'. Jeg går altså ikke nærmere inn på debatten om Jesusordenes autentisitet,⁶ men tar utgangspunkt i ordene slik de er gjengitt i de synoptiske evangeliene. Når jeg i avhandlingen skriver 'Jesus' og 'Jesu ord', er i det i denne forstand, slik Jesus fremstilles og ordene hans gjengis i Matteus -, Markus - og Lukasevangeliet.

³ Jf. Lomheim 1989, s. 43.

⁴ Kartzow 2009, s. 12.

⁵ Diakron analyse fokuserer på teksters tilblivelse og tradisjonshistorie. Synkron analyse legger vekt på ordenes relasjonelle plass i teksten, og finner altså ordets mening ut fra den nære språkkonteksten. Jf. Synnes 2008, s. 54-59.

⁶ Jf. Hoover/Funk 1993, s. 2: « *Historical knowledge became an indispensable part of the modern world's basic «reality toolkit». Apart from this instrument, the modern inquirer could not learn the difference between an imagined world and «the real world» of human experience. To know the truth about Jesus, the real Jesus, one had to find the Jesus of history. (...) In the wake of the enlightenment, the dawn of the Age of Reason, in the seventeenth and eighteenth centuries, biblical scholars rose to the challenge and launched a tumultuous search for the Jesus behind the Christian facade of the Christ.* »

1.3 Litteratur

Fra den lingvistiske litteraturen vil jeg spesielt trekke frem Lakoff/Johnson. Boken «*Metaphors We Live By*» markerte et skille i metaforforskning, og har blitt en klassiker innenfor lingvistikken.⁷ Bibeltekstene er hentet fra Bibel 2011 hvis ikke annet er anført. De nytestamentlige greske ordene er fra NA27, hebraiske ord fra BHS. Av primærlitteratur vil jeg også nevne Plinius' «*Natural History*», en stor encyklopedi på 37 bind fra Jesu tid hvor de fleste av antikkens kunnskapsemner er samlet og beskrevet. Det har vært spennende å se hvordan de ulike dyrene blir framstilt i «*Natural History*». I avhandlingen har jeg benyttet meg av en rekke ulike tekstkommentarer, av disse vil jeg særlig trekke frem Strack/Billerbecks «*Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*», som er en rabbinisk tekstkommentar til NT. Dette er et omdiskutert kommentarverk. Diskusjonen gjelder hvorvidt Str-B er relevant som kilde til å belyse forhold på Jesu tid eller om bruken av de rabbiniske tekstene som er samlet i denne kommentaren, er anakronistisk. Str-Bs nedtegnelser bygger på eldre overleveringer, delvis av muntlig karakter. Aldersspennet mellom noen av rabbinerne som er gjengitt i avhandlingen, er stort. I kap. 3.3.3 har jeg for eksempel anført fortellinger med et tidsspenn på 200 år. På grunn av det store tidsspennet kan tekstene ikke oppfattes som entydige. Jeg er oppmerksom på denne problemstillingen, men jeg kommer ikke til å gå nærmere inn på diskusjonen i denne avhandlingen.

Mitt tema synes bare i liten grad å ha vært gjenstand for inngående nytestamentlig forskning. En stor del av litteratursøket har derfor bestått i å finne ut hva kommentarer og andre kilder sier om Jesus-skjellsordene, og å sammenligne funnene.

1.4 Disposisjon

Avhandlingens første del (kap. 2) er en presentasjon av noen viktige språkteoretiske og kulturelle referanserammer som kan bidra til økt forståelse av skjellsordene. Kap. 3-5 presenterer og drøfter Jesu bruk av de skjellsordene jeg har valgt å belyse. I kap. 3 har jeg samlet de skjellsordene som, hovedsaklig i tiltaleform, er rettet mot synlige, tilstedeværende adressater i teksten, med presentasjon av disse adressatene. I presentasjonen tar jeg med det som etter mitt skjønn er særlig relevant som kulturell og historisk horisont for ordene jeg skal behandle, og som har relevans min konklusjon om ordenes betydning. I kap. 4 presenterer jeg de skjellsordene der adressatene ikke er spesifisert i den litterære konteksten. Underkapitlene om de ulike skjellsordene har jeg valgt å disponere noe ulikt, for å kunne få med mest mulig relevant stoff om hvert enkelt

⁷ Norsk tittel: «Hverdagslivets metaforer» (2003).

ord. Kildene jeg bruker i arbeidet med ordene er av ulik type, det synes derfor mer hensiktsmessig å disponere stoffet tilpasset kildenes art enn å følge et standardskjema for hvert skjellsord. Jeg har likevel forsøkt å ha en gjenkjennelig oppbygning for alle kapitlene. Noen av skjellsordene Jesus bruker i de synoptiske evangeliene, har jeg valgt å samle i et eget avsnitt til slutt (kap. 5), nærmere begrunnelse for dette gjengis innledningsvis i dette kapitlet. I kap. 3-5 varierer omfanget av det eksegetiske teksttolkningsarbeidet, alt etter hvor viktig jeg vurderer det å være til forståelsen av skjellsordene. Jeg har skrevet en kort konklusjon om betydningen til skjellsordene etter hvert delkapittel. Avslutningskapitlet (kap. 6) har et kort utblikk til spørsmålsstillinger som ligger i forlengelsen av min avhandling.

2. Referanserammer

I dette kapitlet skal jeg presentere den del av lingvistikken og den del av kulturen på Jesu tid som jeg mener kan gi oss en dypere forståelse av Jesu bruk av skjellsord. Med 'referanserammer' for skjellsordene mener jeg altså de kulturelle og lingvistiske perspektivene som jeg anlegger i analysen av skjellsordene.

2.1 Skjellsord

2.1.1 Begrepsavklaring

Det finnes mange måter å uttrykke det på at man ikke liker noen, både verbalt og ikke-verbalt. Skjellsord er kanskje en av de tydeligste uttrykksmåtene vi har. Før kapitlene om Jesu bruk av skjellsord (kap. 3-5) er det formålstjenlig med en så presis begrepsdefinisjon som mulig: *Hva er skjellsord, og når brukes de?* Skjellsord kan ha synonymene «fornærmelser», «injurier», «invektiver», «insinuasjoner», «insult», «ukvemsord» og «ærekrenkelser».⁸ Det er også mulig at betydningen ligger nært «hån». I NO78/85 er 1. Pet 2:23 oversatt slik: «*Han skjelte ikke igjen når han ble utskjelt, han truet ikke når han led, men overlot sin sak til ham som dømmer rettfærdig.*». I Bibel 2011 er samme vers oversatt slik: «*Han svarte ikke med hån når han ble hånt, han truet ikke når han led, men overlot sin sak til ham som dømmer rettfærdig.*».

I studieemnet KMA 306.2 fremla jeg en metodeoppgave, hvor jeg i min definisjon av skjellsord tok utgangspunkt i de ordene fra Jesu munn som jeg mente ville hatt en negativ effekt på tilhørerne/adressatene, og i ord jeg regnet for å være sagt med sikte på å refse og anklage. Denne definisjonen av skjellsord er noe upresis, men synes ikke å ligge langt fra den definisjonen Andersson gir når han beskriver dem som stygge ord som brukes for å skjelle ut eller forakte og se ned på et annet menneske.⁹ Ljung ser ut til å utvide definisjonen noe når han betegner skjellsord som både ord og fraser som anvendes til og om andre på en aggressiv måte, for eksempel «din idiot!» eller «ta bort skiten!»¹⁰ Svahns definisjon favner, etter mitt skjønn, både om det kommunikative og det språklige aspektet i større grad. Hun definerer skjellsord som «verbal krenking», både i form av enkle

⁸ Gundersen 1984, s. 206 og 107.

⁹ Andersson 1985, s. 54.

¹⁰ Ljung 2006, s. 54. Min oversettelse.

substantiv og lengre utsagn, sagt med det formål å såre eller krenke noen nærværende eller ikke-nærværende.¹¹

Språkforskerne synes altså å ha noe forskjellige innfallsvinkler på sitt arbeid med skjellsord, men alle berører ordenes kommunikative funksjon. Det kan i denne sammenheng også være av interesse å nevne den antatte opprinnelse for verbet «å skjelle». I en etymologisk ordbok antas ordets avstamning å komme fra å «bråke», «smelle», «larne», «rope» eller «bruke kjøft».¹² Ljung beskriver også en kommunikativ fremgangsmåte for å forsøke å avgrense noe som skjellsord, når han setter det inn i en sosialspråklig kontekst. Vi kan høre at «din journalist!» kan høres merkelig ut som skjellsord, mens «din idiot!» fungerer. «Idiot!» kan være et eksempel på et ord som er negativt, men ikke tabubelagt. «Din Satan!» kan derimot sies å være både tabubelagt og negativt. Det synes å være avhengig av den sosiale konteksten.¹³ For eksempel kan det å si «din jente!» til en mann i visse tilfeller fungere svært krenkende, selv om ordet i utgangspunktet verken er tabubelagt eller negativt. Skjellsord synes altså fortrinnsvis å ha en språkpsykologisk funksjon. Vi ser at det ikke er ordet i seg selv som nødvendigvis avgjør om noe kan defineres som «skjellsord», men at det er formålet skjellsordene blir sagt/ropt med eller effekten de har på adressatene som er vesentlig. I denne sammenhengen kan vi derfor fastslå at *ingen* ord egentlig er stygge eller negative i seg selv, kun måten vi bruker dem på. «Faen» er stygt, mens «faren» er et nøytralt eller fint ord. Forskjellen i mening på disse ordene avgjøres ikke av den ekstra bokstaven «r», men av meningsinnholdet.¹⁴ Slik synes det også å være med skjellsord, at betydningen avgjøres av den mening vi tillegger ordene i den konteksten det blir sagt inn i. I så tilfelle trenger man heller ikke å bruke tabubelagte ord for å skjelle ut noen, det kan like gjerne gjøres med elegante ord som ikke er sagt i affekt.¹⁵ Hvis vi ser Jesu skjellsord i lys av dette, ser vi at ordene for det meste ikke er stygge i den forstand at de kunne ha blitt brukt som selvstendige utrop (sverging, banning). Et mulig unntak er «Satan!», nærmere om dette i kap. 3.10. I dag regnes *satan* hos lingvistene blant de religiøse tabuord, men etter det jeg kan se er ikke denne typen bruk av selvstendige kraftuttrykk gjengitt i de synoptiske evangeliene.

¹¹ Svahn 1999, s. 16. Min oversettelse.

¹² De Caprona 2013, s. 1505.

¹³ Jf. Ljung 2006, s. 54-55.

¹⁴ Jf. Andersson 1985, s. 38.

¹⁵ Andersson 1985, s. 116-7.

2.1.2 Bruksområder og motiv

Svahn anfører tre hovedområder for bruk av skjellsord.

Det første området er skjellsord brukt i affektladete situasjoner som utløp for sinne eller frustrasjon. Hun beskriver det som en form for ukontrollert utskjelling, hvor hån blir et umiddelbart uttrykk for aggresjon og sinne mot eller forakt for den andre. Det er ukontrollert i den forstand at ordene bare renner ut, uten forhåndsbestemte formuleringer eller med tanke på hva som nødvendigvis vil ramme den andre parten hardest. Hva som helst kan hende. I slike tilfeller fungerer skjellsord som en form for ventilering eller avreagering.¹⁶

For det andre kan skjellsord brukes i den hensikt å utøve makt. Svahn beskriver dette som et alternativ til fysisk vold for å utøve kontroll. I slike situasjoner blir utskjelling en form for stemping av adressaten, eller maktbruk fra den som skjeller ut: «*Pass deg, og du slipper å blir kalt med stygge ord!*»¹⁷

Det tredje bruksområdet for skjellsord kan kalles «gjengsjargong». Det kan muligens klassifiseres som den mest ufarlige bruken av skjellsord. En slik bruk kan styrke en gruppes identitet, både ved å ha en indre sjargong, og ved å identifisere gruppen som særegen i forhold til de som står utenfor. Man markerer et oss-dere-forhold ved å ha en eksklusiv sjargong for de som er innlemmet i et visst fellesskap. Det kan være ord som bare medlemmene forstår, men også stygge eller tabubelagte ord som kun brukes om eller til «oss». En slik form for utskjelling ser ut til å kunne fungere som markør for en spesiell gruppe.¹⁸

I mitt arbeid med Jesu skjellsord har jeg valgt å ikke fokusere på denne type kategorisering av skjellsordene. Arbeidet med å plassere Jesus innenfor slike typer «makt-» eller «aggresjonskategorier» vil etter mitt skjønn bli en egen teologisk diskusjon. Etter det jeg kan se, har vi heller ikke alltid nok informasjon om konteksten til å vurdere dette når det gjelder evangeliens skjellsord. Derfor lar jeg dette stå åpent, alle tre kategoriene kan tenkes mulige i vår sammenheng. Mitt poeng med å presentere Svahns brukskategorier er å forsøke å understreke et annet viktig kjennetegn ved skjellsord: *utskjelling skjer alltid i sosialt samkvem*. Slik kan vi forsøke å avgrense skjellsord fra for eksempel banning. Andersson understreker at banning, det kan man gjøre bare med seg selv. Banning kan være et selvstendig uttrykk som en reaksjon på vonde eller gode ting

¹⁶ Svahn 1999, s. 18.

¹⁷ Svahn 1999, s. 23.

¹⁸ Svahn 1999, s. 24.

som skjer med oss, og trenger ingen tilhørerskare for å oppfylle sitt formål.¹⁹ Banning kan fungere som ventileringsmekanisme når man er alene, mens det synes som at man trenger andre mennesker for virkelig å *skjelle ut*. Skjellsord brukes slik *om* eller *til* en gruppe eller et individ. Alle de ordene jeg skal behandle i denne avhandlingen, kan avgrenses fra for eksempel banning ved at utskjelling skjer i en sosial kontekst. På Jesu tid er det mulig at terskelen for å utøve privat vold var høy, siden avstraffelser og hevn var regulert av moselovene (se for eksempel Ex 21:18-22). Vi kan dermed tenke oss at det kunne være nyttig å ha et bredt repertoar av fornærmelser, og at man helst løste private konflikter ved utskjelling og verbale krenkelser fremfor å ty til fysisk vold. I denne avhandlingen vil jeg ikke ta stilling til om skjellsordene var berettigede eller ikke. Jeg vil bare i liten grad gå inn på spørsmålet om hva som kan være Jesu motiv for bruken av de skjellsordene jeg har tatt utgangspunkt i.

Det ser altså ut til at betydningen av skjellsord først og fremst bestemmes av den kommunikative funksjonen. Noe kan slik klassifiseres som skjellsord om situasjonen omfatter mer enn ett individ, og skjellsord synes å skille seg fra for eksempel banning og kraftuttrykk ved dette. Etter mitt skjønn gjengir Svahns definisjon både det språklige og det kommunikative aspektet på en god måte. Jeg vil derfor ta utgangspunkt i hennes definisjon som lyder som følger:

«(...)Skjellsord inngår i sin tur noe jeg helt overgripende kaller verbal krenking. Med en verbal krenking mener jeg utsagn uttalt med formål å såre og krenke noen nærværende eller ikke-nærværende. Det omfatter både enkle substantiv og lengre utsagn.»²⁰

2.2 Kulturell kontekst

Vi har sett at betydningen av skjellsord synes å bli bestemt av den meningen de blir tillagt i den konteksten de blir brukt. Derfor må vi også forsøke å se nærmere på den kulturelle konteksten på Jesu tid. Når vi nå skal se på utskjelling og fornærmelser mennesker imellom, virker det særlig relevant å se på det som kalles «skam/ære-kultur». Alle kulturer har underliggende normer og idealer om hva som bringer ære eller skam over et menneske eller en gruppe, i større eller mindre grad. Fra de eldste tider har mennesker vært bevisste på hvordan man bør leve og fungere i fellesskapet for å bli sosialt akseptert. I Middelhavslandene, og særlig i antikken, synes det som om skam/ære-kulturen

¹⁹ Mer om banning i Andersson 1985, s. 100-101.

²⁰ Svahn 1999, s. 16. Min oversettelse.

gjennomsyret menneskers tankesett på den måten at det kunne bli styrende for alle relasjoner og handlemåter. Verdier relatert til skam/ære kan karakteriseres som de mest sentrale verdiene, *core values*, i mellommenneskelig samkvem på Jesu tid.²¹ Malina understreker hvor livsomfattende disse verdiene og normene blir i en skam/ære-kultur, og mener at tanken på ære var konstant tilstede for mennesker på Jesu tid: Hva man burde gjøre eller ikke gjøre for å følge samfunnets normer, og en grundig evaluering i ettertid på om man hadde oppfylt disse.²² Ens verdi i egne og andres øyne ble avgjort av om man fulgte de gjeldende sosiale normene eller ikke. Å ha ære, være ærefull, synes å være synonymt med å ha høy verdi og sosial status.²³ Skam og ære finnes også i dagens vestlige kulturer, men det synes ikke som om det tildeles like stor betydning og spiller den samme rolle som i middelhavssamfunnene, særlig i antikken.

Skam og ære spiller en særlig stor rolle i et samfunn hvor man ser seg selv som del av en stor gruppe, og ikke eller bare i mindre grad som enkeltindivider. Skam og ære blir viktig i samfunn hvor man bor tett og i små, eksklusive enheter, og hvor hvert individ ser seg selv som representant for sin gruppe.²⁴ Dette er en forståelse av mennesket man kaller *dyadisk personlighet*. Den dyadiske personlighet er et menneske som henter sin identitet fra det fellesskapet han tilhører.²⁵ Det som skjer med et av gruppens individer får konsekvenser også for resten av gruppen, og motsatt. Den dyadiske personlighet og fellesskapsforståelsen ser ut til å være et typisk kjennetegn for middelhavskulturen på Jesu tid.²⁶

Skam og ære kan plasseres innenfor rammen av verdier. Våre verdier synes å avgjøre hvordan vi handler og hvordan vi tenker. Ens egenverdi i en skam/ære-kontekst ser ikke først og fremst ut til å være knyttet til ens egenoppfatning, men til samfunnets vurdering av en selv. Skam og ære kan altså plasseres som *sosiale verdier*, som kan tapes eller økes i møte med andre mennesker.²⁷

²¹ Seland 1998, s. 19, Jf. Valens-Senstad 2013, s. 162: "Jødene i Judea og Galilea levde nok i ære-og-skam-kulturer", men han tilføyer at det "ikke er like klart hvor sterke og dominerende disse var."

²² Malina 2001, s. 31.

²³ Malina 2001, s. 30.

²⁴ Seland 1998, s. 20.

²⁵ Neyrey 1993, s. 51.

²⁶ Valen-Senstad 2013, s. 161.

²⁷ Seland 1998, s. 22. Mer om verdier i Pilch/Malina 1993, s. xiii-xxxix.

Evangeliene viser oss et bilde av Jesus som en mann som ser ut til å være på kant med mange av sin tids normer og verdier (for eksempel Luk 14; Joh 4:7ff; 13:5ff, se kap. 2.2.3). Det vi får vite om Jesu liv i evangeliene, kan det være interessant å se på i sammenheng med skam/ære-kulturen. Med sitt budskap om tilgivelse og tjenerskap ser det ut til at Jesus først og fremst oppfylte normene for det som kan betegnes som *kvinnelig oppførsel* i sin samtid. Mens mannen skulle beskytte og kjempe for familien, synes kvinnenenes oppgaver først og fremst å være innenfor det man kan kalle «myke» verdier: hushold, sørge for samholdet i familien, pleie av familiemedlemmer og så videre. Jesu eksempel viser oss kanskje at det ikke nødvendigvis er skam/ære-verdiene i seg selv som avgjør hva som gir ære og hva som gir skam. Ikke hvem som helst kan altså tilegne seg ære etter alle normer for æretilegnelse. Også andre faktorer er inne i bildet, for eksempel rollemønstre for kjønnene.²⁸

For å forsøke å forstå de skjellsordene vi senere skal se nærmere på og virkningen av dem, synes det hensiktsmessig å se ordene og utskjellingen i lys av skam/ære-kulturen. Vi må forsøke et stykke på vei å ta på oss Jesu, disiplenes, fariseernes og Herodes Antipas' briller. Det som for oss i dag gir skam eller ære, er ikke synonymt med gjeldende normer på Jesu tid. Derfor skal vi se nærmere på hva skam og ære innebar på denne tiden, hvordan man kunne få ære, og hvordan man kunne få bragt skam over seg.

2.2.1 Ære

Heder og ære kan inndeles i to kategorier. Den første kalles *tildelt eller tilskrevet ære*. Dette er den ære du får utenfra, ikke i egen kraft. Det kan for eksempel være å bli født inn i en mektig og ærerik familie. Du kan også bli tildelt ære ved å bli anerkjent av en person som står over deg i det sosiale hierakiet.²⁹ Jesus, som døde en skammelig død på korset, ble tildelt ære i de kristnes øyne, fordi Gud reiste ham opp og dermed anerkjente ham som sin sønn, eller sin utvalgte, som han satte på den mest ærefulle stilling etter Faderen: ved sin høyre hånd (Rom 1:4; 8:34).³⁰ Malina sammenligner den tildelte ære med å arve penger: arv er en *tildelt rikdom*, som du selv ikke har opparbeidet deg.³¹ Den andre æreskategorien kalles tilegnet eller ervervet ære. Dette er den ære du selv har tilegnet deg

²⁸ Malina 2001, s. 51.

²⁹ Seland 1998, s. 21.

³⁰ Plevnik 1993, s. 103.

³¹ Malina 2001, s. 32.

gjennom handling eller ord og dermed selv er ansvarlig for. Det gjelder ikke bare å opprettholde, men også å øke sin ære.

Malina har utformet et skjema for å forstå det sosiale mønsteret i en slik situasjon hvor man kan tilegne seg ære eller pådra seg skam, og kaller dette «Challenge-response». Challenge-response er en påvisning av det sosiale samspillet i en skam/ærekontekst i tre faser. I første fase kommer utfordringen i form av handling eller ord. Andre fase beskriver hvordan man svarer på denne utfordringen. Den tredje, og kanskje viktigste fasen, er hvordan en selv og andre reagerer på hendelsen og evaluerer den i ettertid. Både egen og andres opplevelse av hvordan utfordringen takles, er altså betydningsfull. Det synes å være denne fasen som til sist avgjør om en blir 'beæret' eller 'beskjæmet' på bakgrunn av hendelsen: Tar man i den sosiale «kamp» som pågår imot utfordringen, verbalt eller fysisk, på en i egne og andres øyne god måte, blir man tildelt ære eller opprettholder den og vinner dermed respekt. Hvis det motsatte skjer, pådrar man seg skam og et dårlig rykte.³² Slik får utfallet av kampen mye å bety for ens sosiale status i samfunnet: Kommer man fra utfordringen med æren i behold, stadfestes eller økes den sosiale status og respekt, i motsatt fall vanskeliggjøres - i beste fall - klatringen opp den sosiale rangstigen ved neste «Challenge-response»-situasjon, i verste fall blir en samfunnsmessig betraktet som en skammelig/æreløs person. Jeg kommer tilbake til «Challenge-respons» i forbindelse med evangeliedialogene i kap. 2.2.3.

Malina beskriver det å gi en utfordring som et forsøk på å komme inn i en annens sosiale sfære: å trenge, eventuelt invitere seg selv inn på, den andres enemerker. Utfordringen i seg selv behøver ikke nødvendigvis å oppfattes som en trussel. Vekten ligger som nevnt på hvordan man går utfordringen i møte - det er det som kan avgjøre om du har kommet fra det med æren i behold. Selv positive eller nøytrale utfordringer (for eksempel gaver, skryt eller rop om hjelp) kan føre til tap av ære, hvis du ikke møter dem på en sosialt akseptert måte, eller hvis menneskene rundt deg ikke oppfatter at du har gjort nettopp dét. En slik sosial utfordring synes altså å være enten et positivt eller et negativt forsøk på å tre inn i den andres sosiale sfære.³³ Og tap eller nyvinning av ære berører alle medlemmer av den gruppe eller familie man tilhører.³⁴

³² Malina 2001 s. 33.

³³ Malina 2001 s. 33-35.

³⁴ Valen-Senstad 2013, s. 163.

2.2.2 Skam

«Og jeg har det håp og den forventning at jeg ikke i noen ting skal bli stående med skam, men at Kristi storhet, nå som alltid før, skal bli synlig for alle og enhver ved det som skjer med meg, enten jeg skal leve eller dø.» (Paulus, Fil 1:20)

Ved første øyekast kan begrepsparet «skam/ære» synes å sette opp motsetninger. Men dette er ikke nødvendigvis tilfelle. «Skam» kan vi dele i to kategorier: positiv og negativ skam. På norsk bruker vi uttrykket «å ha skam i livet». Hvis vi sier om noen at «han eier ikke skam i livet!» eller «han er skamløs!», refererer dette til noe negativt. Da refererer vi kanskje til noen som har gjort noe som ikke er sosialt akseptert. Det kan se ut som man bør ha en viss mengde «skam i livet» for å kunne fungere godt i samfunnet og i det sosiale liv. Det å ha skam i livet betyr nemlig i dette tilfellet at du er bevisst på hvordan du lever og på hva som er sosialt akseptert i din kontekst. På Jesu tid synes eksempelvis «skam» hos familiens kvinner å ha vært særlig viktig for å opprettholde familiens ære. Forsiktighet med å vise nakenhet, tilbakeholdenhet, rødme og å være seksuelt avholdende ble sett på som kvinnelige dyder som det ville vært skamløse å gå på tvers av.³⁵ Vi ser altså at det finnes et æresaspekt ved skam.

Å ikke ha skam i livet, eller å være skamløs, er det motsatte av dette. Det er dette vi kan kalle *negativ skam*. Skamløshet vil ikke kunne opprettholde eller øke din eller familiens ære, men sannsynligvis heller forminske den, eller medføre at det *vanærer* deg selv og andre. Det kan potensielt avskjære en fra det sosiale fellesskapet. En skamløs person viser at han ikke har forstått eller, enda verre, ikke bryr seg om de gjeldende sosiale reglene, og han setter seg da selv i en stilling hvor han blir sett ned på/foraktet av andre. Han kan bli utestengt fra fellesskapet, både på grunn av sin skamløshet, men også fordi det av de andre vil bli sett på som dumt og unyttig å vise godvilje og respekt for den skamløse, fordi da viser man respekt for normer som den andre ikke lever etter. Det vil være som å snakke norsk til en som ikke forstår et ord av språket.³⁶

Det negative skamaspektet kan vi også finne igjen i vårt språk: Vi taler om å bli «ærekrenket», «vanæret» eller «utskjemt». Jf. også eksempler fra Bibelen: «Evig vanære» (Jer 23:40); «vanære dekket ansiktene våre» (Jer 51:51); «landet blir fullt av skamløshet» (Lev 19:29) og «gjøre dere skamfulle» (1.Kor 4:14). Se også NO78/85: «De elsker de skamløses skam» (Hos 4:18). Men det positive skamaspektet «å ha skam i livet»

³⁵ Malina 2001 s. 49. Jf. Valen-Senstad 2013, s. 162.

³⁶ Jf. Malina 2001, s. 49.

er nødvendig for å fungere i det sosiale fellesskap, og er derfor en positivt form for skam. Luk 16:3 er et eksempel på dette: «Å tigge skammer jeg meg over».

2.2.3 Jesus i skam/ære-dynamikken

Det kan ofte være vanskelig å sette evangeliefortellingene om Jesu møter med mennesker inn i et «Challenge-response»-skjema, fordi vi ikke alltid får vite tilhørernes eller samtalepartnerens/-nens reaksjon på det som blir sagt og gjort, verken der og da eller i ettertid. Vi får da bare formidlet «Challenge»-delen av skjemaet. Man kan likevel forsøke å finne igjen generelle skam/ære-karakteristikker i noen evangeliefortellinger. Bartchy mener å ha funnet et eksempel på en slik skam/ære-dynamikk i fortellingen i Luk 14 om Jesus i gjestebud hos en fariseer. Jesus utfordrer i følge Bartchy er på en rekke punkter normene for det tradisjonelle måltidsfellesskapet.³⁷

Viten om skam/ære-kulturen og «Challenge-response»-perspektivet kan hjelpe oss til å forstå hvordan adressatene/tilhørerne *kunne* ha oppfattet Jesu skjellsord i en sammenheng der offentlig anerkjennelse eller avvising utgjorde en viktig forskjell når det gjaldt ens selvrespekt, sosiale status og ens *ære*. Å gå inn i en slik skam-ære-relatert utfordring synes også å kunne være en måte å forsøke å få makt eller kontroll over andre på. For å kunne se hvilken effekt Jesu skjellsord kan ha hatt på tilhørerne, kan vi derfor i første omgang se på hvem som i realiteten kunne utfordre en annen. Sosial jevnbyrdighet synes å være en forutsetning for at utfordringen skulle kunne bety noe for ens ære eller skam, da som en uskreven regel hvis det skulle bli en reell kamp om ære. Dette innebærer at bare likemenn kunne kjempe, og at en utfordring bare var reell om den skjedde mellom individer av samme sosiale klasse.³⁸ Jesus kunne kanskje ha makt eller autoritet til å gi ære til sine disipler eller påføre dem skam, fordi han som leder stod over dem på den sosiale rangstigen og var deres overhode i den gruppen de sammen utgjorde. Hans stilling i forhold til fariseerne og ikke minst til Herodes Antipas, ser derimot ikke ut til å falle i den samme sosiale kategori. Hvis vi ser på Jesus som en omstreifende oppvigler i opposisjon til øvrigheten, kan vi tenke oss at utskjellingen hans av øvrighetspersoner ikke hadde like stor virkning på disse som den kunne ha på dem som fulgte ham som disipler. For, som nevnt, en person langt nede på den sosiale rangstigen, synes ikke å kunne gi en sosialt overordnet en reell utfordring. Den overordnede vil derfor ikke føle seg truet av en sosialt

³⁷ Jf. Bartchy 2002, s. 178-179.

Jf. Bailey 2009, s. 214-215: historien om Jesus og kvinnen ved brønnen i Joh 4:7-8 og s. 230-240: Jesus og den kananeiske kvinnen i Matt 15:21-28. I begge fortellingene bryter Jesus normene for skillet mellom kjønnene ved å tale med kvinner og for etniske skiller ved å tale med hedninger.

³⁸ Seland 1998, s. 23. Jf. Malina 2001, s. 39.

underordnet, verken i sin selvfølelse eller i andres øyne.³⁹ En regent på Jesu tid var allmektig i sitt rike, og hevet over all kritikk. De gjeldene sosiale spillereglene ga kongen monopol på rett og galt. Om noen kritiserte kongen, ville det i så tilfelle ikke berøre ham på noen måte. Det var kun anklageren selv som måtte bøte for dette og som ville tape ansikt. Forsøk på å vanære kongen ville bare føre til tap av egen ære i andres øyne.⁴⁰

Fariseerne var en gruppe, og så på seg selv som en enhet. I lys av det som er nevnt ovenfor (jf. kap. 2.2), om den dyadiske personligheten, vil det å skjelle ut en fariseer være det samme som å skjelle ut hele gruppen. Slik er det også mulig å tolke Jesu bruk av skjellsord mot fariseerne i tiltaleform: «Dere fariseere...»(Matt 23:13-15.23.25.27.29; Luk 11:39.42-43). Det er altså ikke hver enkelt fariseer personlig Jesus utfordrer, men hele fariseerpartiet og dets ære.⁴¹ Forholdet mellom Jesus og fariseerne er trolig mer komplekst enn det kan se ut til ved første øyekast (nærmere om dette i kap. 3.5). Det er ikke gitt at han stod under dem på den sosiale rangstigen. Jesus opptrådte på mange måter som en jødisk rabbi gjennom måten han underviste på, han underviste i synagogene og han hadde elever. Han var, som fariseerne, lovkyndig (jf. Matt 22:35-40). Jesus ble respektfullt omtalt som 'rabbi' både av disiplene (Matt 26:25.49; Mark 9:5; Joh 1:38) og av andre (Joh 3:2). Han ble også tiltalt av disiplene og andre som 'mester',⁴² et ord som ligger saklig nær rabbi (Matt 8:9; 9:11; 22:16.24.36; Luk 5:5). Selv om Jesus ikke hadde noen formell rabbinerutdannelse, hadde han en 'realkompetanse' som tilsvarte en slik utdannelse. Var Jesus sosialt jevnbyrdig med fariseerne, var han i en gunstig posisjon til å kritisere dem.

Mye tyder altså på at effekten av Jesu utskjelling av tilhørerne har variert alt etter hvilken sosial posisjon han hadde til dem. Han måtte være modig, og kanskje også dumdrstig, for å tørre å rette utfordringer mot individer eller grupper som stod høyere på den sosiale rangstigen enn han selv. Disse skam/ære-aspektene vi nå har gått inn på, kan være en viktig del av referanserammen når vi nå skal se på skjellsord Jesus bruker, det kan være med på å gi oss en dypere forståelse av hvordan disse ordene kunne bli oppfattet og hvilken virkning de hadde.

³⁹ Malina 2001 s. 39-40.

⁴⁰ Malina 2001 s. 46.

⁴¹ Jf. Valen-Senstad 2013, s. 160-161.

⁴² I Bibel 2011 oversettelse av gr. både *didáskolos* og *epistátæs*.

2.3 Skjellsord som metaforer

«'Metafor' er et ord som er overført fra sin opprinnelige mening, enten fra det generelle til det spesielle eller fra det spesielle til det generelle eller fra et speciale til et annet eller ved analogi.»⁴³ (etter Aristoteles)

I arbeidet med Jesu bruk av skjellsord i de synoptiske evangeliene, er det i mange av ordskiftene tydelig for oss at skjellsordene menes som metaforer. Vi kan vanskelig tenke oss at han mente at fariseerne var hvitkalkede graver i sin fysiske form (Matt 23:27) eller at Herodes Antipas hadde gjort et hamskifte fra mann til rev (Luk 13:31). Vi synes intuitivt å vite at Jesus peker på et bilde av én ting for å kunne beskrive noe annet. Han formidler sine meninger gjennom bilder. Sagt med et annet eksempel: sier en mann til sin kone at hun er en «due» eller en «rose», blir duen eller rosen et uttrykk for hva han mener om henne.⁴⁴ Siden Jesu bruk av skjellsord i stor grad er metaforisk, skal vi i det følgende se nærmere på begrepet «metafor».

2.3.1 Hva er en metafor?

Aristoteles, som gjengitt innledningsvis, gir en bred, men muligens treffende definisjon av begrepet. Metafor er *overføring av mening*. Ordet «metafor» kommer av gresk, og betyr over-føring, μεταφορά. Ved å bruke metaforer, *overfører* du en mening, en oppfattelse av noe, til noe annet, som i eksempelet med duen og rosen. Eller sagt på denne måten:

«*Metaforens essens er det å forstå og erfare én ting ut fra en annen.*»⁴⁵

Å bruke metaforer er ikke forbeholdt de skolerte eller poetisk anlagte, det synes å være en stor del av dagligspråket vårt. Det er mulig at vi tenker og snakker i metaforer i mye større grad enn vi er oss bevisst. Metaforene kan sies å være en stor del av kommunikasjonen vår, sagt med en metafor: Vi beveger oss i et hav av metaforer. Det tyder på at tankene våre består av bilder og sammenligninger, og at vi er født med evnen til å la noe representere noe annet.⁴⁶ Et eksempel på metaforbruk fra dagliglivet er «*Tid er penger*». I et samfunn som synes å være preget av tidspress og stress, har tid blitt en dyrebar vare, *en begrenset ressurs*, noe som kan spares på eller ødsles med. Vi er kanskje klar over at tid ikke er en størrelse vi kan «gi» og «få tilbake», men at man bare

⁴³ Aristoteles *Om diktetkunsten*, s. 61.

⁴⁴ Jf. Lomheim 2005, s. 35.

⁴⁵ Lakoff/Johnson 2003 (1980), s. 9.

⁴⁶ Jf. Lomheim 2005, s. 37-38.

kan «få tilbake» samme *mengde* tid som man har gitt. «Pengespråk» har i stor grad blitt måten vi uttrykker oss om tid på.⁴⁷ Måten vi tenker om tid på, reflekteres i språket vårt: «jeg *brukte* mye tid på dette prosjektet» eller «jeg har bestilt pizza for å *spare* tid på kjøkkenet».

Lingvistene skiller grunnleggende mellom *stivnede* eller *døde* og *levende* metaforer. De stivnede metaforene er de som er så gamle og har blitt så innvevd i språket at vi ikke lenger oppfatter dem som bilder. Fra norsk kan vi hente eksemplene «åstrygg» og «skogbryn». De virker hovedsakelig å være av språkhistorisk interesse. De levende metaforene er derimot de bildene vi i større grad er *bevisste* på, og som kan oppstå som følge av behov for uttrykksmåte i nuet. Levende metaforer er de metaforene vi intuitivt synes å vite er metaforer, ord vi umiddelbart forstår skal tolkes i overført mening. Slike metaforer kan vanskelig bli helt objektive eller absolutte, siden de ofte vil bli tolket ulikt av ulike mottagere. Metaforenes mening oppstår dermed i den språklige utøvingen, fordi betydningen i stor grad bestemmes av leserne eller tilhørerne.⁴⁸

2.3.2 Metaforenes funksjon

Den klassiske filosofiske oppfatningen av «metafor» er at det er et rent språklig fenomen. Diskusjonen har i stor grad dreid seg om metaforer som poetiske eller nyskapende uttrykk, og om spørsmålet om hvorvidt denne type ord kan være *sanne* eller *objektive*.

Metaforenes bidrag til forståelse av den kulturelle virkeligheten og hvordan de fungerer i denne, har i bare liten grad vært i fokus.⁴⁹ I *Metaphors We Live By*, som senere har blitt en klassiker innenfor lingvistikken, tar George Lakoff og Mark Johnson et oppgjør med to klassiske oppfatninger rundt begrepet «metafor». For det første, den oppfatning av at det er mulig å plassere metaforer innenfor rammene av enten objektivisme (sannhet) eller subjektivisme (fantasi), og for det andre den oppfatning at metaforer først og fremst er et språklig fenomen: at de bare kan beskrive likheter som allerede eksisterer (jf.

⁴⁷ Lakoff/Johnson 2003 (1980), s. 10.

⁴⁸ Lomheim 2005, s. 39.

⁴⁹ Lakoff/Johnson 2003 (1980), s. 151.

sammenligningsteorien, som ikke tillegger metaforer noen kommunikativ funksjon), ikke *skape* likheter.⁵⁰

Om det første filosofiske spørsmålet, om metaforer kan være/formidle sannhet, om de kan betraktes som *objektive eller subjektive*, sier Lakoff/Johnson at forholdet mellom disse to kan beskrives som en form for symbiose: Det objektive og det subjektive kan ikke eksistere hver for seg, det ene trenger det andre for å kunne definere seg selv. Det objektive påberoper seg å være rasjonelt, presist, rettferdig og upartisk. Det subjektive på sin side, allierer seg med følelser: innsikt, fantasi, det menneskelige og åndelighet.⁵¹ Lakoff og Johnson ønsket å introdusere noe nytt i lingvistikken ved å hevde at metaforen ikke kunne plasseres innenfor rammen av én av disse to, at metaforer verken er bare fornuft eller bare fantasi. Metaforer er en fantasifull lek med ord, og likefullt en rasjonell tankemåte. Derfor kan man i bruken av metaforer dra objektive slutninger av subjektive tankemåter, og slik forene det objektive med det subjektive.⁵²

Mot *sammenligningsteorien* hevder Lakoff/Johnson at: (1) metaforer primært angår tanke og handling. (2) metaforer kan ligne på det man beskriver, men den viktigste likheten består i det man skaper. (3) den viktigste funksjonen ved metaforer er å forstå én erfaring ut fra en annen type erfaring. Dette kan skje både ved å skape likheter, men også ved å bruke allerede eksisterende likheter.⁵³ Lingvistikken har etter Lakoff/Johnson i stor grad beveget seg vekk fra tanken om at metaforer bare er språklige anliggender, mot at det er noe som først og fremst angår det kommunikative. Hovedvekten vil da ikke legges på om utsagnet er sant eller ikke, men på den kommunikative funksjonen. Det er ikke ordene selv som betyr noe, men altså hvordan de menes og hvordan de oppfattes. Den leksikalske definisjonen av ordet vil dermed komme i andre rekke, etter den kommunikative funksjonen.

Metaforer er noe vi bruker i alle sammenhenger. Bruken av dem er ikke forbeholdt poesi eller eventyr, men metaforene inngår som nevnt i dagligtalen vår, både som stivnede

⁵⁰ Sammenligningsteorien var den datil bredest aksepterte teorien om metaforer og går ut på følgende:

1. *Metaforer er noe som angår språket, og ikke noe som angår tanke eller handling.*
 2. *En metafor av formen «A er B» er et språklig uttrykk hvis betydning er den samme som betydningen i et tilsvarende språklig uttrykk av formen «A er som B, i henneende til X, Y, Z...». «Hendelsene X, Y, Z...» beskriver det vi har kalt «enkelstående likheter» .*
 3. *En metafor kan derfor bare beskrive allerede eksisterende likheter. Den kan ikke skape likheter.*
- Mer om sammenligningsteorien i Lakoff/Johnson 2003 (1980), s. 145.

⁵¹ Lakoff/Johnson 2003 (1980), s. 178.

⁵² Lakoff/Johnson 2003 (1980), s. 182.

⁵³ Lakoff/Johnson 2003 (1980), s. 145.

og levende.⁵⁴ Metaforer er en lek med ord, men er paradoksalt nok også nødvendige for at vi skal kunne uttrykke oss tydelig. Paradokset ligger i at vi bruker det utydelige, implisitte, i språket for å forsøke å uttrykke oss mest mulig presist og forståelig. Metaforene i skjellsordene denne avhandlingen behandler, synes å tilhøre kategorien *levende* metaforer. Jesus er i sin undervisning og forkynnelse en flittig bruker av bilder og metaforer. Noen ganger sier han eksplisitt at han taler i bilder: «Hør en annen lignelse..»(Matt 21:33), andre ganger er billedbruken implisitt.

Med skam/ære-kulturen og bruken av metaforer som referanserammer går jeg nå over til å analysere Jesu bruk av skjellsord, med vekt på å forsøke å finne frem til hvilke assosiasjoner skjellsordene kan ha frembrakt hos dem Jesus retter sine skjellsord mot (jf. om konnotativ analyse i kap. 1.2).

⁵⁴ Jf. Rong 2004, s. 19.

3. Jesu skjellsord rettet mot «synlige» adressater

Adressat: Herodes Antipas

Å forstå så langt det er mulig ut fra de kilder som er tilgjengelige hvordan Antipas i sin samtid ble vurdert (av makthaverne i Roma, av sine undersåtter og av den jødiske historieskriveren Josefus) som lokal regent og hvordan han levde, synes vesentlig for å kunne forstå Jesu ord om ham i Luk 13:32, som vi nå skal se nærmere på. Herodes Antipas⁵⁵ var landsfyrste over Galilea og Perea i 43 år, fra år 4. f.Kr. til 39 e.Kr.⁵⁶ Det var i Galilea Jesus hadde sitt virke, og derfor er det denne herskeren vi får høre mest om i evangeliene. Han var sønn av Herodes den store som regjerte fra år 37-4 f.Kr. Etter Herodes den stores død ble landområdene hans delt i tre mellom sønnene Filip, Arkelaos og Antipas. Filip og Antipas fikk hver sine områder som tetrarker. Arkelaos fikk tittelen etnark, 'folkefyrste' (jf. Matt 2:22), men ingen av sønnene ble noensinne så mektig som sin far.⁵⁷ Antipas regjerte over et fruktbart og tett befolket Galilea, i den jødisk-hellenistiske spenningstiden.⁵⁸

3.1 Kilder

Den jødiske historieskriveren Josefus (37-ca. 100 e.Kr.) er den mest informative kilden vi i dag har på Antipas. Josefus som troverdig historisk kilde er omdiskutert. Han skrev i og for sin tid, og det er sannsynlig at historieverkene hans er preget av hans egen agenda, for eksempel hvem han ønsket å fremheve og forsvare. Jensen anfører at man bør lese Josefus som en kommentator til sin samtid, heller enn å hente primærstoff fra verkene hans.⁵⁹ Men den generelle tendensen i forskningen de senere år har vært å ha større tillit til Josefus som historieskriver enn tidligere. Josefus gir en overveiende negativ vurdering av Antipas fordi han mener den herodianske herskeren viste manglende respekt for den jødiske religionsutøvelsen.⁶⁰

Antipas omtales ellers blant andre hos den greske historiker og filosof Strabo (ca 63 f.Kr. til 21 e.Kr.), den jødiske filosofen Filo (ca 20 f.Kr. til 50 e.Kr.) og den romerske

⁵⁵ Heretter bare Antipas. Antipas tok navnet Herodes Antipas da han tiltrådte sin stilling som landsfyrste i Galilea og Perea.

⁵⁶ Hjort 2003, s. 85.

⁵⁷ Hjort 2003, s. 84.

⁵⁸ Wagner 1994, s. 50.

⁵⁹ Jensen 2007, s. 11.

⁶⁰ Valen-Senstad 2013, s. 84.

historieskriveren Tacitus (ca 55-117 e.Kr.).⁶¹ I NT nevnes han i de synoptiske evangeliene og i Apostlenes gjerninger. Evangelieforfatternes interesse for Antipas har hovedsaklig dreid seg om hans forhold til døperen Johannes, som han lot fengse og senere henrette (Mark 6:14-28 med par.) og om hans forhør av Jesus under prosessen mot Jesus (særstoff Luk 23:6-12).⁶²

3.2 Regenten Antipas

Antipas' regjeringstid ble preget av hans ekteskapelige forhold. Han var først gift med nabateerkongen Aretas datter, sannsynligvis for å sikre området sitt. Han forstøtte henne til fordel for sin bror Filips hustru, Herodias (ikke tetrarken Filip). Dette var en provokasjon mot jødene, siden han handlet mot Moseloven som ikke tillot at en mann giftet seg med sin brors kone (Lev 20:21). I tillegg gjorde det forholdet til nabateerkongen konfliktfylt.⁶³ Døperen Johannes refset landsfyrsten for ekteskapet (Mark 6:17-18), men Antipas drepte likevel ikke Johannes før han ble lurt til å henrette ham av hustruen Herodias (jf. Mark 6:21-28).

Antipas' forhold til jødene virker tvetydig. Han deltok i de jødiske festene (Luk 23:7), samtidig som han brøt Moselovene ved å gifte seg med sin brors hustru og ved å anlegge byen Tiberias - i hellenistisk stil - over jødiske gravsteder og binde jøder til å bosette seg der. Josefus skriver at han samlet fattigfolk eller jøder som stod i gjeld til ham, fra hele landet, satte dem fri, gav dem landområder og bygde hus for dem mot at de forble i byen. Etter jødisk lov ble man uren i syv dager om man gikk over gravsteder (Num 19:16), dette var også Antipas klar over ifølge Josefus.⁶⁴ Trass i dette virker det som om Antipas unngikk store konflikter med jødene i sin regjeringstid.⁶⁵ Jervell beskriver ham som en «jødevennlig og god regent, menneskelig svak og lett påvirkelig og romervennlig bare i den grad han som vasallfyrste var nødt til å være det.»⁶⁶ Josefus' fremstilling synes å peke i samme retning. Han forteller blant annet om hustruen Herodias' makt over sin ektemann Antipas, som i fortellingen om da hun ville presse ham til å dra til Roma for å kjempe om

⁶¹ Jensen 2010, s. 101.

⁶² Valen-Senstad 2013, s. 77 og 85f.

⁶³ Josephus, *Jewish Antiquities* 18.109.

⁶⁴ Josephus, *Jewish Antiquities* 18.36-38.

⁶⁵ Hjort 2003, s. 86.

⁶⁶ Som gjengitt i Jensen 2010, s. 123.

kongeverdigheten. Antipas trakk seg unna, men hun overtalte ham stadig sterkere og forførte ham til slutt til å reise.⁶⁷

Josefus' fremstilling av Antipas peker i retning av en lettovertalelig og politisk uklok hersker, som uten hell forsøkte å tilegne seg mer makt. Valen-Senstad anfører også at Antipas på øverste romersk hold ble holdt for å være en ubetydelig regent, noe som blant annet ga seg utslag i at ved fire anledninger der han kunne bli forfremmet likevel ikke ble det.⁶⁸ Antipas synes altså å ha gjort seg lite bemerket både som politiker og som krigsstrateg. Men de sosiale forholdene under hans regjeringstid var relativt gode. Det at han nevnes såpass lite i kildene, kan også indikere at han ikke gjorde seg særlig bemerket verken på godt eller vondt.⁶⁹

3.2.1 Jesus og Antipas

Også Antipas' forhold til Jesus synes ifølge evangeliene tvetydig og motsetningsfullt. Han kan virke positivt innstilt til Jesus (jf. Luk 9:7-9; 23:8.15), samtidig som han var delvis skyld i henrettelsen av Jesus (Luk 23:11). Lukasevangeliet forteller mer enn de andre evangeliene om forholdet mellom Antipas og Jesus. I Luk 23:8 heter det at «*Herodes ble svært glad da han fikk se Jesus, for han hadde hørt om ham og lenge ønsket å treffe ham. Og nå håpet han å få se Jesus gjøre et tegn.*». Det kan synes som om Antipas i utgangspunktet hadde positive forventninger til møtet med Jesus under prosessen mot ham. Men når Jesus unnlater å svare på Antipas' spørsmål, blir nysgjerrighet til forakt: «*Herodes viste ham forakt og hånte ham sammen med soldatene sine.*» (v. 11). Forhøret ender likevel med at Antipas ikke finner ham skyldig til dødsstraff og sender ham tilbake til Pilatus (v. 15) Jesus på sin side advarte disiplene sine mot Antipas (Mark 8:15) og kalte ham en «rev» (Luk 13:31, mer om dette i neste kapittel).⁷⁰

De få glimtene vi får av Antipas i evangeliene og i de utenombibelske kildene er sannsynligvis ikke nok til å gi oss et fullstendig bilde av forholdet hans til Jesus. Evangelieforfatterne har heller ikke som formål å gi oss et nøytralt bilde av landsfyrsten, muligens snarere å fremheve Jesu autoritet. Antipas blir fremstilt som en tvetydig og forvirret hersker som på den ene side lar seg fascinere både av døperen Johannes og av

⁶⁷ Josephus, *Jewish Antiquities* 18.245-246.

⁶⁸ Valen-Senstad 2013, s. 82.

⁶⁹ Valen-Senstad 2013, s. 84.

⁷⁰ Jensen 2010, s. 123.

Jesus, men som på den annen side så på dem som en trussel.⁷¹ Her skal jeg ikke gå inn på om bildet som tegnes av Antipas i våre kilder er riktig eller ikke. Men vi kan forsøke å sammenfatte fremstillingen av landsfyrsten i evangeliene og hos Josefus slik: Antipas var ingen stor hersker; snarere unnvikende, omskriftende og kraftløs.⁷²

3.3 Rev

«I det samme kom noen fariseere og sa til ham: 'Du må komme deg bort herfra, for Herodes akter å drepe deg.' Men han svarte: 'Gå og si til den reven: I dag og i morgen driver jeg ut onde ånder og helbreder syke, og den tredje dagen er jeg ved målet.'» (Luk 13:32)

3.3.1 Luk 13:31-33

Jesu svar til fariseerne kan være et signal til Antipas om at han ikke viker fra planen med sitt guddommelige virke. Jesus angir en tidsperiode *«I dag og i morgen....den tredje dagen»* (v. 32), muligens for å understreke at det er han selv, og ikke Antipas, som bestemmer når tiden er inne for å dra til Jerusalem og bli henrettet. Jesus omtaler tetrarken som *«den reven!»*, et ord som hos rabbinerne kunne ha klang av bedrager eller et svakt menneske (jf. nedenfor kap. 3.3.3), og som vi kan anta hadde en lignende betydning for tilhørerne. Hvis vi ser hendelsene i lys av henrettelsen av døperen (Luk 3:19f; 9:9) ville et slikt svar fra Jesus til den politiske makthaver i området kunne være ensbetydende med å underskrive sin egen dødsdom. Det er omdiskutert om Jesus anså Antipas for å være en reell trussel. Hvis vi tar i betraktning at Jesus visste at han skulle bli drept i Jerusalem og dermed anså seg selv som trygg når han nå befant seg utenfor Jerusalem (Luk 13:22), kan det være en snert av sarkasme i svaret hans. I så tilfelle behøver Jesus ikke å frykte for å bli drept av Antipas og kan svare som han selv vil.⁷³ Hvis Jesus så på Antipas som en virkelig trussel, virker ordskiftet heller som en modig uttalelse, eventuelt et ord sagt i affekt. Det er uansett usannsynlig at det er uttalt i ærbødighet til regenten.

Fariseernes rolle i ordskiftet er omdiskutert. Det er mulig at trusselen var fabrikkert av fariseerne for å få Jesus til å reise vekk fra området. En annen mulighet er at trusselen var reell, men at fariseerne bruker den til sin egen fordel, også her for å bli kvitt ham. En tredje

⁷¹ Jensen 2010, s. 230.

⁷² Jf. Valen-Senstad 2013, s. 82 og 85.

⁷³ Andersen 2001, s. 86-87.

mulighet er at trusselen var reell, og at fariseerne hadde gode intensjoner og ville advare Jesus mot Antipas.⁷⁴ Det tyder på at Jesus selv ønsker å dø i Jerusalem, «*for det er ikke rett at en profet mister livet noe annet sted enn i Jerusalem*» (v. 33), men at han i ordskiftet understreker for fariseerne at dette skal skje i hans tid, og at han ikke lar seg diktere av Antipas.⁷⁵ Det at Jesus i ordskiftet ikke retter noen anklage mot fariseerne, men mot Antipas, tyder på at han her ikke oppfattet fariseerne som fiendtlige. Det er altså mulig at de i denne situasjonen kommer til Jesus under nøytrale forutsetninger, som budbringere, eller endog med gode intensjoner, for å advare ham.

3.3.2 Metaforisk betydning av ἀλώπηξ (rev)

Dette greske ordet for rev, ἀλώπηξ, finnes i Bibelen bare i Luk 13:32, da i formen ἀλώπεκι. Uttrykket er omdiskutert. Det kan metaforisk referere til: (1) En betydningsløs, liten person (Neh 4:3; LXX: 2. Esdr 13:35), (2) En forræder, en utspøkulert person (3) En ødelegger (Esek 13:4; Klag 5:18; 1. Enok 89:10). Den vanlige greske betydningen synes å være nr. 2, selv om både 1 og 2 kan være mulige, eller en kombinasjon av dem, avhengig av konteksten.⁷⁶

Hvis vi ser hvordan de synoptiske evangeliene gjengir Antipas' henrettelse av Johannes døperen, kan det tyde på at ødeleggeren (pkt 3) kan være et alternativ. Det er en mulighet at Lukas understreker betydningen *ødeleggeren*, siden Antipas drepte *den største som er født av en kvinne* (Luk 7:28), døperen Johannes, og senere utfordrer Jesus (Apg 4:26-8). Noen steder blir Antipas sammenlignet med reven som ødelegger vingårdene i Høysangen (2:15). Antipas bidrar i så tilfelle til å ødelegge «Guds vingård» ved å henrette døperen.⁷⁷ Men dette er en omdiskutert tolkning med lite støtte i kildene. Jeg skal derfor ha hovedfokus på de to første punktene.

3.3.3 Rabbinsk litteratur

I rabbinsk litteratur blir reven fremstilt både som en slu og lur skapning og som et feigt vesen, omtalt som løvens motsetning. Metaforisk blir reven for det første brukt som et bilde på et ubetydelig eller nedrig menneske. Reven blir altså ofte blir sammenlignet med

⁷⁴ Darr 1998, s. 175.

⁷⁵ Johnstad/Lund 2007, s. 141.

⁷⁶ Ellis 1966, s. 190.

⁷⁷ Jensen 2010, s. 117.

en betydningsløs person, da ofte sett i motsetning til løven som bilde på en stor og betydningsfull mann, i kontrast til den lille reven. Str-B⁷⁸ gjengir:

«*Rabbi Eleazar ben Schimeon* (omkring år 180) *kom en gang inn i et forsamlingshus, og møtte noen han var sint på. Ansiktstrekkene hans ble formørket. Da sa hans far til ham: 'Det er greit at du blir ydmyket av denne mannen. Det er en løve, sønn av en løve. Men du er en løve, sønn av en rev.'*»

Str-B anfører videre: «*Rabbi Mattja ben Cheresch* (omkring år 130) *pleide å si: 'Vær den første til å hilse på enhver mann. Vær heller hale blant løvene enn hode blant revene'*».

Mishna sier også det samme. Dette er sannsynligvis en omskrivning av et annet ordtak som lød: «*Vær heller hode blant rever enn hale blant løver.*» Rever blir altså sammenlignet med de svake og ubetydelige, som motsetninger til de mektige løvene. «*Rabbi Jiccaq ben Redipha* (omkring år 330) *spurte Rabbi Jirmeja til råds i et anliggende, og Rabbi Jirmeja svarte ham: 'Her står løver foran deg (store lærde), og du spør rever?'*»⁷⁹

For det andre blir reven metaforisk, som nevnt ovenfor, brukt som betegnelse på et listig eller slu menneske. I Bibelen ser vi at verdensrikene blir sammenlignet med ville dyr (jf. Dan 7:3-7). Se følgende to eksempler fra Str-B:

(1)«*Egypterne var slu - derfor har Skriften sammenlignet dem med reven. Slik reven ser bak på sin forfølger, så også egypterne seg tilbake og sa: 'Med hva skal vi straffe israelittene, slik at vi etter Guds regel om mål mot mål ikke skal få den samme straffen? Hvis vi straffet dem ved ild - ville det ikke da hete: For Herren skal holde dom med ild? (Jes 66:16a). Hvis vi straffet dem ved sverdet, hva da med det som står skrevet: Med sitt sverd skal han ramme hvert menneske; mange er de som Herren feller. (Jes 66:16b). Nei, vi vil straffe dem gjennom vann, for Gud har for lenge siden sverget at han ikke vil bringe en ny flom over verden (Jes 54:9).'* Gud sa da til dem: *'Ved deres liv, hver enkelt av dere vil jeg dra til floden (Sal 63:11).'* Dette gjaldt de gudløse, de ble dratt inn i det røde havet ved sverdet. De ble sjakalens rov. Og Gud sa: *'Dette lodd skal bli forberedet for revene.'*» (etter Rabbi Eleazar ben Schimeon).⁸⁰

(2) «*En rev gikk ved bredden av en elv, og så fiskene som svømte fra det ene stedet til det andre. Han sa til dem: 'Hvorfor flykter dere?'* De svarte: *'På grunn av nettet som menneskene bringer over oss.'* Reven sa: *'Hvis dere vil, kom opp på tørt land,*

⁷⁸ Denne og alle tekster fra Str-B er min oversettelse.

⁷⁹ Str-B II, s. 201.

⁸⁰ Str-B II, s. 200.

så kan vi - jeg og dere - bo sammen, slik min far bodde sammen med deres fedre.'
Fiskene svarte: 'Er du den man sier er den klokeste blant dyrene? Du er ikke klok, men dum. Hvis vi må flykte fra vårt livselement, hvor mye raskere vil vi ikke da dø?'» (etter Rabbi Akiba, d. år 135)⁸¹

I rabbinsk litteratur brukes altså reven som bilde på enten et utspekulert, slu menneske eller på et svakt og betydningsløst menneske i motsetning til den mektige løven. Begge betydninger er mulige i Jesu ord om Antipas.

3.3.4 Betydningen av rev i Luk 13:32

Det bildet som tegnes av Antipas i NT, kan peke i retning av at han var en «svak» hersker. Han gjorde mye godt i sin tid, men han ble aldri så stor som sin far. I historien om døperen Johannes' død fremstår Antipas som lett å overtale og *rådvill* (Mark 6:20). Det virker som om han lar seg manipulere til å få døperens hode på et fat. Det er lite som peker i retning av at Antipas var en *listig* eller *slu* hersker. Jeg finner det altså mest sannsynlig at Jesus kalte Antipas «rev» fordi han var *svak*. Denne tolkningen samsvarer med det generelle bildet som tegnes både i NT og hos Josefus av Antipas' som regent (jf. ovenfor kap. 3.2) Skjellsordet «rev» kan være uttrykk for Jesu personlige mening, men det er også mulig at det var en betegnelse folk flest brukte på regenten. Vi får ikke vite om fariseerne formidlet skjellsordet videre til Antipas. Om de gjorde det, ville hans reaksjon avhenge av om det var første gang han hørte det eller om han allerede var kjent med dette kallenavnet.

⁸¹ Str-B II, s. 201.

Adressat: Fariseerne

«Fariseere» betegner en av de mest dominerende og innflytelsesrike religiøse grupperingene på Jesu tid. Navnet kommer av det hebraiske פְּרוּשִׁים (perushim), i gresk transkripsjon Φαρισαῖος (farisaios). Det kan bety «avsondret» eller «de som skiller seg ut.»⁸². Navnet ble sannsynligvis opprinnelig brukt av andre jødiske grupper som en negativ betegnelse, det ser ikke ut til å ha blitt brukt som en selvbetegnelse.⁸³ Fariseerne kalte hverandre innad for חֲבֵרִים (chaver), som kan bety «venn», «kollega» eller «medlem».⁸⁴

3.4 Kilder

Våre kilder om fariseerne består kun av sekundære fremstillinger, noe som også kan gjøre det vanskelig å få en nøytral presentasjon av dem. Evangelieforfatterne fremstiller fariseerne som Jesu og de første kristnes diskusjonspartnere. Fokus rettes således mot fariseerne som konfliktpartnere. Dermed figurerer de som en teologisk motstandsgruppe til Jesusbevegelsen, og blir satt i et nesten ensidig negativt lys. Josefus gir oss en motvekt til fremstillingen i evangeliene. Han har selv hatt en tilknytning til fariseerne, og gir en apologetisk presentasjon av gruppen.⁸⁵ Josefus' karakteristikk peker mer i retning av en gruppe ildsjeler, ivrige og oppsatt på å følge det de mente var etter Guds vilje. Han skriver at fariseerne viser stor respekt for de eldre, gir mennesker frihet og er opptatt av å leve enkle liv.⁸⁶ NT beskriver dem overveiende som hyklerske, rigide og lovforvrengere. Disse to kildene, evangeliene og Josefus, kan sies å belyse den samme saken, fariseernes strenge lovoverholdelse, fra to forskjellige sider.

3.5 Fariseernes teologi og praksis

Fariseerne så det som sin særlige oppgave å tolke loven og utvikle en praksis som gjorde det mulig å å overholde den i enhver situasjon. De holdt seg både til den skriftlige og den muntlige loven (Toraen og halaka, nedtegnet i Mishna). De mente at også den muntlige loven var gitt Moses og blitt tradert videre, og dermed var like normativ som den skriftlige. Fariseernes muntlige lov skulle sikre rett praksis i situasjoner i livet som den skriftlige loven ikke omtaler eller presiserer, den skulle gjøre loven praktiserbar for allminnelige menneskers liv, tilpasset de konkrete forhold i hverdagen. Fremstillingen av fariseerne

⁸² BAGD, s. 1049.

⁸³ Et kjent unntak er Paulus, som betegner seg selv som fariseer i Apg 23:6.

⁸⁴ BDB, s. 288.

⁸⁵ Hjort 2003, s. 306.

⁸⁶ Josephus, *Jewish Antiquities* 18.12-13.

som rigide og virkelighetsfjerne i sin lovtolkning, stemmer ikke nødvendigvis. Fariseere ble, til forskjell fra Qumranmenighetens medlemmer, sannsynligvis værende i sine familierelasjoner og sekulære verv. Dette kan ha gjort det nødvendig å finne frem til en lovoverholdelse som lot seg forene med alminnelig livsførsel.⁸⁷

Fariseerpartiet oppstod i makkabeertiden for å ivareta lovoverholdelsen. De opptok arven etter hasideerne, «de fromme», i det andre århundre f.Kr. (jf. 1. Makk 2:42; 7:13). Fariseerpartiets medlemmer bestod stort sett av folk fra middelklassen. De aller fleste var lekfolk, men det var også lærde medlemmer (jf. Mark 2:16; Apg 23:9). Det var ingen fødte medlemmer av partiet, det var således et religiøst meningsfellesskap.⁸⁸ Josefus anslår antall fariseere til å være omkring 6000. Gruppen bestod av flere «broderskap» eller foreninger. Trass i at det var en relativt liten gruppe, hadde fariseerne stor religiøs innflytelse i samfunnet på Jesu tid.⁸⁹ Josefus skriver at de var foregangsmenn i samfunnet med sine fromme handlinger. Deres praksis i liturgi, bønner og ofringer ble etterfulgt av hele folket.⁹⁰ Ifølge Josefus var de toneangivende når det gjaldt samtidens religiøse lære og praksis. At de vies så stor oppmerksomhet i evangeliene gir oss en pekepinn på interessen rundt partiet, og viser at de var motstandere som Jesusbevegelsen måtte ta på alvor.

Vårt bilde av fariseerne er i stor grad farget av evangelienes ofte negative fremstillinge av dem som griske, hykleriske og dobbeltmoraliske. Dette nokså ensidige negative bilde forteller oss kanskje mer om striden med Jesus enn om deres teologiske synspunkter eller selvoppfattelse.⁹¹ Rantrud anfører at fariseerne hadde et menneskesyn som hadde sitt utgangspunkt i læren om menneskets to drifter, den onde og den gode, som Gud hadde utrustet mennesket med, og at det eneste fariseere ikke tolererte var mennesker som ikke ville la seg styre av den gode drift.⁹² Fariseerne hadde en optimistisk tro på menneskets mulighet til, ved hjelp av loven, å undertvinge sin onde drift og gi den gode drift seier. Rantrud anfører også, ved tolkning av Misjna, Talmud og Midrasj, at fariseerne først og fremst så loven som en gave fra Gud til veiledning for hans barn.⁹³

⁸⁷ Hjort 2003, s. 309.

⁸⁸ Hjort 2003, s. 308.

⁸⁹ Valen-Senstad 2013, s. 135.

⁹⁰ Josephus, *Jewish Antiquities* 18.15.

⁹¹ Hjort 2003, s. 306.

⁹² Rantrud 1992.

⁹³ Rantrud 1999.

Olaussen mener at fariseernes lovoverholdelse er mye mer kompleks enn det fremstilles i evangeliene, og at fariseerne ikke nødvendigvis var opptatt av ytre fromhet, men snarere av hvilket Gudsforhold man hadde i hjertet.⁹⁴ Fariseerne synes selv å ha vært oppmerksomme på hykleriets, egenrettferdighetens og den ytre lovoverholdelsens farer, i deres egne skrifter er det mange eksempler på at de bekjempet religiøst hykleri (jf. kap. 3.6.3). Jeg skal ikke utrede nærmere hvorvidt fariseerne blir rettferdig fremstilt i evangeliene eller ikke, men evangeliene har utvilsomt bidratt til det likhetstegn som ofte settes mellom fariseer og hykler. I en synonymordbok finner vi ofte hykler, bedrager og fariseer oppført som synonymmer.⁹⁵ Evangeliene viser oss uansett at Jesus var i stadig konflikt med fariseerne, og at de ble en yndet målskive for hans skjellsord og ve-rop.

3.5.1 Jesus og fariseerne

Matt 23:1-7 kan være en nøkkel til forståelsen av forholdet mellom Jesus og fariseerne, og særlig til forståelsen av hans anklage om 'hykleri':

«Så talte Jesus til folket og til disiplene og sa: 'På stolen til Moses sitter de skriftlærde og fariseerne. Alt det de sier, skal dere derfor gjøre og holde. Men det de gjør, skal dere ikke rette dere etter. For de sier ett og gjør noe annet. De binder tunge bærer som ikke er til å bære, og legger dem på skuldrene til folk, men selv vil de ikke løfte en finger for å flytte dem. Alle sine gjerninger gjør de for at folk skal se det. De gjør bønnenremmene brede og minneduskene store. De liker å ha hedersplassene i selskaper og sitte fremst i synagogene, og at folk hilser dem på torget og kaller dem rabbi.»

Jesus anerkjenner her fariseernes læreautoritet, «alt det de sier» skal man gjøre, nemlig fordi de som Mose etterfølgere (jf. v. 2: sitter «på stolen til Moses») leser opp loven og taler om Guds vilje, men han kritiserer dem for manglende overensstemmelse mellom liv og lære. Videre i kapitlet følger ve-ropene (Matt 23:13-36). «Ve» ser ut til å kunne bety hjelpeløshet eller stakkarslighet (Sal 120:5; Jes 6:5; 24:16; Jer 34:5), men har også et domaspekt i retning av «det er ute med deg!» (Jes 33:1; Jer 48:46; Matt 11:21).

Det kan i første omgang se ut som konflikten mellom Jesus og fariseerne omhandlet riktig *utøvelse* av læren. En del av Jesu anklage er rettet mot fariseernes ytre lovoverholdelse eller påståtte fromhet (Matt 23:5-7; jf. 6:1-4.16-18), men konflikten gjaldt også teologiske uenigheter om syndstilgivelse (Luk 5:21; 7:49), renhet (Mark 7:1-5), måltidsfelleskap (Matt 9:11; 11:19; Mark 2:16f; Luk 5:30; 7:34; 15:2), faste (Matt 9:14-17;

⁹⁴ Olaussen 1997.

⁹⁵ Gundersen 1984, s. 101.

Mark 2:18-22; Luk 5:33-39), skatt til keiseren (Matt 22:15-22; Mark 12:13-17; Luk 20:20-26) og sabbat (Matt 12:1-8; Mark 2:23-28; Luk 6:1-5)⁹⁶ Det tyder altså på at konflikten omhandlet rett lære (jf. Jesu advarsel mot fariseernes lære, Matt 16:12). Jesu ord i Matt 15:13 peker i retning av dette: «*Han svarte: 'Enhver plante som ikke min himmelske Far har plantet, skal rykkes opp med rot.'*». Utsagnet impliserer at fariseernes lære *ikke* er plantet av Gud, og indikerer at konflikten også omhandler læren i seg selv. Jesus anklager fariseerne for først og fremst å følge sin egen lære, fremfor Moseloven som de angivelig fulgte: «*Han svarte: «Og dere, hvorfor bryter dere Guds bud av hensyn til deres egen overlevering?»*» (Matt 15:3). Det er mulig at anklagen om hykleri bunner i nettopp dette, at de gir sine egne bud, sin egen overlevering («overleveringen fra de gamle», Mark 7:5; jf. «menneskebud», Matt 15:9) ut for å være Guds bud. Samtidig kan vi finne steder i evangeliene hvor fariseerne blir nøytralt eller positivt fremstilt. Det at de stadig oppsøkte Jesus kan tyde på at de tok ham på alvor (Luk 7:36; 11:37; 13:31; 14:1), de ser ut til å være enige i det største bud (Mark 12:28-34), og vi finner senere eksempler på fariseere som forsvarte de kristne (Apg 5:33-39; 23:6-9) eller sluttet seg til urmenigheten (Apg 15:5, jf. Paulus). Den hyppige kontakten mellom Jesus og fariseerne tyder på at de så på hverandre som interessante samtalepartnere.

Likevel: Når fariseerne ikke anerkjente Jesus som den han sa han var, at han var kommet for å frelse det fortapte fra synd (Matt 1:21; 9:13; Luk 19:10) og som Guds Sønn, men så på dette som gudsbespottelse (Matt 9:2-3; 26:63-65), vil fariseernes lære aldri kunne stemme overens med Jesu lære. Konflikten synes derfor dypest sett å bunne i at fariseerne ikke trodde på Jesus (Mark 8:38; Luk 9:26), og at de med dette gikk mot Guds oppdrag.⁹⁷

3.6 Hykler

«*Hyklere! Jesaja profeterte rett om dere da han sa: 'Dette folket ærer meg med leppene, men hjertet er langt borte fra meg. Forgjeves dyrker de meg, for det de lærer, er menneskebud.'*» (Matt 15:7-9)

3.6.1 ὑποκριτής (hykler)

Til denne ordgruppen tilhører: ὑποκρίνομαι (*to play the hypocrite*), ὑπόκρισις (*hypocrisy*) og ὑποκριτής (*hypocrite*).⁹⁸ Ordene i denne gruppen er sammensatt av forstavelsen

⁹⁶ Jf. Valen-Senstad 2013, s.137-138.

⁹⁷ Jf. Garland 1979, s. 111.

⁹⁸ Wilckens i TDNT VIII, s. 559.

«under», ὑπο, og verbet κρίνω, «dømme, velge ut, avgjøre». Hovedbetydningen av disse ordene er å gi uttrykk for noe som ikke stemmer overens med ens egentlige mål eller motivasjon.⁹⁹ De betegner den som sier én ting, men mener noe annet eller later som om han gjør én ting, mens han i virkeligheten gjør noe annet.¹⁰⁰ Hyklere kan sies å være avvik mellom det indre og det ytre.¹⁰¹ Dette ser ut til å være måten eksegeter og lingvister definerer ordet på i dag.

3.6.2 Historisk opprinnelse

I klassisk gresk ble verbet *hypokrinomai* først og fremst brukt om «å forklare», eller «å svare».¹⁰² *Hypokritæs* betydde først og fremst «skuespiller», en som forklarte, utla eller tolket et skrift, en drøm eller en gåte. *Hypokritæs* var en som fremførte en rolle han hadde fått tildelt, og det var således en yrkesbetegnelse. Skuespillerne bar masker og skjulte dermed ansikt. I overført betydning kunne ordet for «skuespiller» derfor betegne dem som gav uttrykk for noe uten selv å leve opp til det bak masken. Verbet *hypokrinomai* favner alle aspektene i fremførelsen: talen, mimikken og gestikuleringen. Her er det mulig at metaforen ligger til grunn: Vi spiller alle vår tildelte rolle på livets scene.¹⁰³ Derfra synes det som om veien gikk frem til at ordet fikk negativt innhold, i retning av «scenen er en fjasete verden, skuespillere er bedragere».¹⁰⁴ Hippolytus skriver at «skuespillere» (hyklere) ikke kunne bli døpt (omkring år 235): «*If any is an actor, or makes presentations in the theater, he should desist, or he should be rejected*».¹⁰⁵ Polybius skriver om hvordan utsendinger fra fiendtlige stammer «gav seg ut for» å være ydmyke i møte med den romerske overmakten, mens de i virkeligheten ikke hadde underkastet seg.¹⁰⁶ Epiktet erklærte at han ikke var «bedragerisk» eller «spilte en rolle» når han forklarte et etisk poeng.¹⁰⁷

Historien sier altså om ordgruppen *hypokritæs* at det kunne bety «svare», at det i attisk gresk kom til å bety «spille en rolle», «gi en tale» eller «late som». I latinsk retorikk

⁹⁹ BAGD, s. 1038.

¹⁰⁰ Hendriksen 1974, s. 802.

¹⁰¹ Turner 2008, s. 553.

¹⁰² Wilckens i TDNT VIII, s. 559.

¹⁰³ Smith i DJG, s. 352.

¹⁰⁴ Wilckens i TDNT VIII, s. 561.

¹⁰⁵ Hippolytus: *Apostolic tradition: 16. On trades and professions*, s. 100.

¹⁰⁶ Polybius hist. 35.2.13, som gjengitt i DJG, s. 352.

¹⁰⁷ Disc. 1.25.1, som gjengitt i DJG, s. 352.

betydde *hypokrisis* (den latinske transkripsjonen) «å etterligne», og *hypokrita* kunne bety både «etterligning» og «akkompagnering» i betydningen dans eller gestikulering som skuespillerne brukte for å understreke det de sa.¹⁰⁸

Det tyder altså på at den opprinnelige meningen av uttrykket ikke nødvendigvis hadde negativ klang, men at det først i LXX fikk negativt innhold.¹⁰⁹ I Job 34:30 og 36:13 blir *hypokritæs* brukt for å oversette det hebraiske חָנֵף (*chanef*). *Chanef* blir i LXX vanligvis gjengitt med άσεβής («gudløs», Job 8:13; 15:34; Jes 33:14), παρανόμος («synder», Job 17:8; 20:5) eller άνομος («lovløs», Jes 9:16; 10:6.). *Hypokritæs* eller varianter av ordet blir også brukt for *chanef* i disse versene i greske versjoner av Theodotion, Aquilas og Symmachus. Sekulære greske kilder synes også å bruke *hypokritæs* i betydningen «late som» eller «spille en rolle med den hensikt å bedra».¹¹⁰ Hos Filo er *hypokrisis* en verre synd enn døden, den er et dekke for sannheten eller en maske. Josefus bruker ordet i forbindelse med politisk strategi: man kan ha gode hensikter, men den som bruker slike strategier er hyklere og har en falsk fremtoning.¹¹¹

3.6.3 Rabbinsk litteratur

Rabbinerne synes å legge vekt på konsekvensene av å bedrive hykleri. Her kan vi også finne flere nyanseringer av ordbetydningen:

Rabbi Gamaliel den andre (omkring år 90, sønn av Gamaliel den første) kunngjorde: «*En elev som ikke er lik på innsiden som han er på utsiden, skal ikke få tre inn i Beit Midrasj (skolehuset)*» Dette peker på *hykler* i betydningen «ukvalifisert», en som må støtes ut av rabbinerskolen. Det virker som om det å gi seg ut for å være en annen enn den man egentlig er, ble sett på som uklokt og diskvalifiserende for samkvem med lærde.

Rabbinerne understreker også alvorlighetsgraden i hykleriet: «*Hyklere må offentliggjøres, for helligheten til gudelige navns skyld* (Babylonske Talmud).» Str-B gjengir videre:

«*Et menneske som hykler, bringer sinne til verden. Et ugudelig hjerte bærer på harme. De roper ikke om hjelp når Gud har bundet dem. (Job 36:13). Og ikke bare dette: Deres bønner blir ikke hørt. De ber ikke fordi Han forhindrer det! (...) Et menneske som hykler, må kastes i helvete: Ve dem som kaller det onde godt og det gode ondt, de som gjør mørke til lys og lys til mørke, bittert til søtt og søtt til bittert!*

¹⁰⁸ Smith i DJG, s. 352.

¹⁰⁹ Wilckens i TDNT VIII, s. 563.

¹¹⁰ Smith i DJG, s. 352.

¹¹¹ Wilckens i TDNT VIII, s. 565.

(Jes 5:20) *Den som hykler overfor sin neste, faller til sist i hans hånd. Og faller han ikke ikke i hans hånd, så faller han i hans sønners hånd. Og faller han ikke i sønnenes hender, faller han i barnebarnas hender (Jes 28:6).*» (Etter Rabbi Eleazar, omkring år 270).¹¹²

Rabbinerne så på hykleri som noe som kunne skade de rettferdige, føre til utestengelse fra fellesskapet eller sende en til helvete. De understreker at hykleri vil falle tilbake på en selv.

3.6.4 Jesu bruk av ὑποκριτής (hykler)

I de synoptiske evangeliene brukes uttrykket 'hykler' 14 ganger i Matteusevangeliet (6:2.5.16; 7:5; 15:7; 22:18; 23:13.15.23.25.27.28.29; 24:51, i tillegg til enda en variant i Matt 23:14), 5 ganger i Lukasevangeliet (6:42; 12:1.56; 13:15; 20:20) og 2 ganger i Markusevangeliet (7:6; 12:15). Hykleriet synes hovedsaklig å være et matteisk anliggende.¹¹³

I «ve-ropene» i Matt 23:13ff bruker Jesus ordet hele sju ganger som en anklage mot, eller dom over, fariseerne (jf. kap. 3.5.1). Ifølge Smith har Matteus her samlet ordene med det formål å slå ned på lignende holdninger han har sett hos noen ledere i sin egen kristne forsamling, og ikke nødvendigvis for å beskrive alle skriftlærdes og fariseeres karakter.¹¹⁴ I så tilfelle blir fariseerne her et eksempel til advarsel for andre. Det er mulig at ve-ropene har bidratt til det likhetstegn vi i dag setter mellom fariseer og hykler, eller «fariseisme» og hykleri.

I fortellingen om å gi skatt til keiseren (Matt 22:15-22; Mark 12:13-17; Luk 20:20-26) bruker alle de tre evangeliene ord fra hykler-familien, men på ulike måter og på forskjellige steder. Lukas sier i introduksjonen (20:20) at skriftlærde og overprester fulgte med Jesus og sendte spioner som skulle «gi seg ut (ὑποκρινομένους) for å være fromme menn». I Mark 12:15 merker Jesus fariseernes «hykleri»(ὑπόκρισις), og Matteus skriver at Jesus merket deres *ondskap* (πονηρίαν, *ponærian*, 22:18) og kalte dem hylkere. Her handler det altså om skjulte intensjoner. Matt 6:2 er blant de vers hvor det er mulig å se en sammenheng mellom «skuespiller» og hykler: «*Når du gir en gave til de fattige, skal du ikke utbasunere det, slik hylkerne gjør i synagogene og på gatene for å bli æret av mennesker. Sannelig, jeg sier dere: De har alt fått sin lønn.*». Slik skuespillere får sin

¹¹² Str-B I, s. 922.

¹¹³ Smith i DJG, s. 351.

¹¹⁴ Smith i DJG, s. 353.

applaus, har også hyklerne «alt fått sin lønn» ved å bli æret av mennesker (jf. Matt 6:5). Dette er bare et lite utvalg. I de synoptiske evangeliene gjengis det på ulike måter at fariseerne og de skriftlærde kom til Jesus under falske forutsetninger, at de smigret ham eller at de gav seg ut for å søke råd mens de egentlig planla å forråde ham. Jesus forklarer selv hva han mener med ordet «hykler». Det er mulig å oppsummere anklagen mot hyklere slik: (1) Konflikt mellom ytre og indre virkelighet (Matt 15:7; Mark 7:6) (2) Evne eller lyst til å gjøre en ting, men unnlate å gjøre en annen (Luk 12:56) (3) Kontrasten mellom medfølelse på et område i livet og ufølsomhet på et annet (Luk 13:15-16) (4) Sensitivitet for andres feil og samtidig blindhet for egne (Matt 7:5; Luk 6:42).¹¹⁵

Anklagene ser altså ut til å ha sammenheng med fariseernes lovoverholdelse eller lovtolkning, de bunner først og fremst i at de utvisker Loven ved å bytte den ut med egne bud (jf. kap. 3.5.1). Jesus anklager ikke fariseerne primært for å være bedragere eller «late som-mennesker», men hovedproblemet ligger i at de bevisst går imot Guds intensjon med loven. Garland argumenterer med henvisning til qumranittenes beskrivelse av fariseerne som «falske tolkere», og karakteriserer kampen mellom Jesus og fariseerne som en kamp om riktig tolkning av loven.¹¹⁶

3.6.5 Betydningen av *hykler* i de synoptiske evangeliene

Ordene «svindler» eller «bedrager» synes å fange opp essensen i betydningen av *hypokritæs* slik det brukes i sekulær gresk-jødisk litteratur og i NT. I klassisk gresk synes det først og fremst å være en betegnelse på en «tolker» eller «en skuespiller». Det er mulig at metaforen «livet er en scene» og «mennesker er skuespillere på livets scene» ligger til grunn for uttrykket. I LXX og i annen gresk-jødisk litteratur ser vi at uttrykket har blitt brukt i betydningen «bedrager», en som «spiller en rolle *for å bedra*». I NT ser det ut til å bli satt likhetstegn mellom «fariseere» og «hyklere». Når vi vet at fariseerne selv var motstandere av hykleri (jf. ovenfor kap 3.5), kan vi tenke oss at de må ha opplevd det særlig krenkende at Jesus kalte dem hyklere. Skjellsord fungerer som nevnt også forskjellig om de sies til noen man anså for å være likemenn eller ikke. Det tyder på at fariseerne tok Jesus på alvor som samtalepartner/motstander, og også at Jesus fant fariseerne som kompetente samtalepartnere. Denne likeverdigheten i diskusjoner kan bety at det for fariseerne var en reell utfordring når Jesus kalte fariseerne 'hyklere' (jf. kap 2.2.3).

¹¹⁵ Smith DJG, s. 352-53.

¹¹⁶ Garland 1979, s. 111.

Jesus synes å karakterisere fariseerne som hyklere særlig på grunn av kontrasten han finner hos dem mellom «lepper» og «hjerter», fordi de selv velger ut hvor de vil gjøre godt, og fordi de selv peker på andres feil men er blinde for sine egne. Skjellsordet er et angrep på deres integritet. En hykler er ikke et helstøpt menneske, men et menneske der ord og handlinger står i kontrast til hverandre. Skjellsordet 'hykler' kan gi assosiasjoner nettopp til en skuespiller. Det er et menneske som spiller en rolle for å opprettholde status og fasade på bekostning av sin integritet, og sitt forhold til Gud.

3.7 Slanger og ormeyngel

«Slanger og ormeyngel! Hvordan kan dere unngå å bli dømt til helvete?»

(Matt 23:33)

3.7.1 ὄφις (slange) og γεννήματα ἔχιδνῶν (ormeyngel)

Jesus bruker ordet «slanger», ὄφεις (av ὄφις, *ophis*), 4 ganger i NT (Matt 10:16; 23:33; Mark 16:18; Luk 10:19), og «ormeyngel», γεννήματα ἔχιδνῶν (av ἔχιδνα, *ekidna*) 2 ganger (Matt 12:34; 23:33). «Ormeyngel» brukes også av døperen Johannes (Matt 3:7; Luk 3:7). «Slanger og ormeyngel» sies sammen kun i Matt 23:33. Den hebraiske ekvivalenten til ὄφις er נָחָשׁ, *nachash*. *Nachash* gjengis i LXX også med δράκον, *dracon* (Am 9:3; Job 26:13). For slanger brukes også סֵרָפִים, *serafim*, i GT (Num 21:8). Det kan se ut til at «ormeyngel» er et eget begrep for slanger, derfor vil jeg behandle dette som en undergruppe til slanger.

3.7.2 Slangens fysiske natur

For å forsøke å forstå uttrykket, skal vi i første omgang se på slangens fysiske natur. Dette synes å være grunnlaget for symbolikken som omgir slangen, og er et godt utgangspunkt for å forstå bruken av slange som skjellsord.¹¹⁷ Slanger varierer i størrelse og giftighet, men begrepet gir oss likevel assosiasjoner til noe giftig og livsfarlig, selv om ikke alle slanger er giftige. Slangen er et glatt dyr uten lemmer. Måten den beveger seg på, raskt og krypende, gir inntrykk av noe bedragersk. Slanger angriper ikke åpent, som andre dyr, men glider frem fra det skjulte.¹¹⁸ I Plinius' encyklopedi *Natural History* fra det første århundre e.kr. finner vi flere karakteristikker av slangen:

«Although so pestilential, this animal has one emotion or rather affection: they usually roam in couples(...) Accordingly when either of the pair has been destroyed

¹¹⁷ Foerster i TDNT V, s. 569.

¹¹⁸ Foerster i TDNT V, s. 567.

the other is incredibly anxious for revenge: it pursues the murderer and by means of some mark of recognition attacks him and him only in however large a throng of people, bursting through all obstacles and traversing all distances, and it is only debarred by rivers or by very rapid flight.»¹¹⁹

Plinius' beskrivelse kan svare til stikkord som hevnjerrig og slu, giftig og ond. Det ser ut til å ligge implisitt at slangen er et intelligent dyr. Se også på beskrivelsen av slangen i forbindelse med den indiske elefanten:

«The elephant knows that he is badly handicapped in fighting against the snake's coils, and therefore seeks to rub it against trees or rocks. The snakes are on their guard against this, and consequently begin by shackling the elephant's steps with their tail. The elephant untie the knots with their trunk. But the snakes poke their heads right into the elephants' nostrils, hindering their breathing and at the same time lacerating their tenderest parts; also when caught in the path of the elephants they rear up against them, going especially for their eyes: this is how it comes about that elephants are frequently found blind and exhausted with hunger and wasting misery.»¹²⁰

3.7.3 Religiøs betydning

Slangens plass i antikkens riter og i religiøs historie, synes også å svare til slangens naturlige liv. Den gjemmer seg i grotter, bak løv eller i jorden. Slik har den også blitt sett på som *jordens barn* i religiøs historie. Den er et underjordisk dyr, og ble blant annet i gresk og egyptisk mytologi assosiert med gudene i jordens indre. I Babylon var slangen jordgudinnen Ka-di's sønn, men hadde også forbindelse med Ea, guden i havdypene. I Egypt var slangen gudinnenenes kjennemerke. Dette synes også å reflektere relasjonen mellom femininitet og jorden.¹²¹ I Hellas var slangen legeguden Asklepios' følgesvenn. Asklepios var også opprinnelig en jordgud. Her ble slangen i tillegg assosiert med dødsverdenen. Noen slanger var orakler, og det var svært betydningsfullt om en slange viste seg i drømme.¹²²

¹¹⁹ Plinius *Natural History*. Vol VIII, s. 63.

¹²⁰ Plinius *Natural History*. Vol VIII, s. 27.

¹²¹ *Moder jord*.

¹²² Foerster i TDNT V, s. 569.

Slangens natur var også gjenstand for tilbedelse. Slangens bytte av skinn ble sett som tegn på fornyelse eller gjenfødelse. Slangen ble derfor brukt i medisiner og assosiert med forplantning. Slanger kunne være hellige, og ble holdt i templene i Babylon og Egypt. I Babylon hadde man egne ritualer hvor slanger ble nevnt, og i Egypt fantes det egne slangegudinner.¹²³ Vi ser altså at synet på slanger i antikken, og særlig i religiøs betydning, er tosidig: Slangen hadde forbindelse til dødsverdenen og det onde, men også til det hellige og gjenfødselen.

3.7.4 Bibelsk og rabbinisk betydning

I GT blir slangen betraktet som et spesielt farlig og uhyggelig dyr (Gen 3:1). Å bli reddet fra slanger eller å underlegge seg slanger, kunne bli ansett som lønn eller godvilje fra Gud, jf. Sal 91:13 (jf. også Luk 10:19 og Åp 12:9). Slanger tjener Gud i hans straffedom over mennesker (Num 21:6; Deut 32:24; Jes 14:29; Jer 8:17). Fred mellom slanger og mennesker blir satt i sammenheng med Messias' komme (Jes 11:8). Dårlige styresmakter blir sammenlignet med slanger (Gen 49:17; Deut 32:33). Str-B anfører følgende:

«Hvorfor har de lærde sammenlignet slangens forsvinning med regjeringen? Siden det heter i Jer 46:22: 'Hun hveser lik en slange som glir bort, for de rykker fram med en hær. De kommer mot henne med økser som tømmerhoggere.' Som slangen hveser og dreper, hveser og dreper også regjeringen. Når noen har blitt kastet i fengsel, er det som om regjeringen hveser på ham for å drepe ham. Eller av hvilken grunn har Gud sammenlignet regjeringen med en slange? (Ex 7:9). Slik som slangen krummer seg, krummer også regjeringen sine veier.» (etter Rabbi Shimeon ben Pazzi, omkring år 280)¹²⁴

Jesus bruker uttrykket slange på to forskjellige måter: på den ene side som skjellsord mot fariseerne og de skriftlærde, på den annen side i en formaning til disiplene om å være *kloke som slanger* (Jf. Matt 10:16), slangen er klok nok til å sno seg vekk når den hører et faresignal. Slangen assosieres altså ikke nødvendigvis bare med noe negativt. Gen 3:1 kan være en parallell til Matt 10:16: *«Slangen var listigere enn alle ville dyr som HERREN Gud hadde laget.»*. Det hebraiske ordet som her oversettes med «listig», er אָרִיץ, *arom*. Det samme ordet er brukt om mannens og kvinnens nakenhet i Gen 2:25: *«Begge var nakne, både mannen og kvinnen, og de skammet seg ikke for hverandre.»*. Bruken av

¹²³ Foerster i TDNT V, s. 570.

¹²⁴ Str-B I, s. 115.

klok/listig kan henspille på slangens hud, som er glatt. Å ha glatt hud betyr både at man lett snor seg unna, men i slangens tilfelle kan det også ha sammenheng med at den ikke har noe ansiktsuttrykk. Det er klokt å ikke alltid vise hva man føler. Knowles viser også til muligheten av at det ved bruken av סְרָפִים, *serafim*, kan være snakk om et ordspill til פְּרִישִׁים, *fariseere*.¹²⁵ Denne måten å lage ordspill ved å bytte om på rotkonsonantene finnes det flere andre eksempler på i GT.¹²⁶

3.7.5 γεννήματα ἔχιδῶν (ormeyngel)

Dette uttrykket brukes kun to ganger av Jesus. Den hebraiske ekvivalenten til ἔχιδνα er *echna*, *echina*. Hos rabbinerne betyr uttrykket også «bevinget drage» (Jes 30:6).¹²⁷ Termen *ormeyngel*, *avkom av ormer* kan være en semittisme på linje med «Sønner av profetene», «Belials sønner» og så videre.¹²⁸ Det finnes få og sprikende kilder på *ormeyngel*. Dette kan ha sammenheng med at det er en underart av slanger, og en svært spesifikk term.

Lenski setter uttrykket i sammenheng med å tre inn i fedrenes synder, derav bruken av «ormeyngel» og ikke «ormer».¹²⁹ Knowles anfører at det i middelhavslandene var en vanlig folketro at ormeyngel ble født ved å spise seg ut av siden til moren. Dette var for å hevne fedrene, som ble drept under samleie. Slik var ormeyngel foreldreløse, og av dårlig herkomst. Knowles gjengir videre at det ved dette synet var uriktig av fariseerne å påberope seg å være av god (åndelig) herkomst (Abrahams, Moses' og profetenes barn, Matt 3:9; 23:2; 23:29). Å kalle noen «ormeyngel» betydde i så tilfelle for det første at de var barn av foreldre med tvilsom moral, for det andre at de var skyldig i å myrde sine egne forfedre. Dette er en mulig tolkning hvis vi ser på Matt 23:30-31. Fariseerne påstår her selv at de ikke ville ha drept profetene hvis de hadde levd i deres dager. Det er i denne sammenhengen Jesus kaller dem «Ormeyngel!», og motsier dette: «*Derfor sender jeg profeter og vismenn og skriftlærde til dere. Noen av dem skal dere drepe og korsfeste, andre skal dere piske i synagogene deres og forfølge fra by til by*» (23:34).¹³⁰ Lamsa finner

¹²⁵ Knowles 2014, s. 172.

¹²⁶ Se for eksempel historien om Jabes i 1. Krøn 4:9. Der har man laget ordspill av det hebraiske ordet for «smerte» som har samme konsonanter som «Jabes». Jf. Knowles 2014, s. 172.

¹²⁷ Str-B I, s. 114.

¹²⁸ Hendriksen 1974, fotnote s. 204.

¹²⁹ Lenski 1943, s. 106.

¹³⁰ Knowles 2014, s. 167-168.

i uttrykket 'ormeyngel' en en referanse til *skorpionen*, og mener at det rettmessig må oversettes «skorpionyngel» med utgangspunkt i arameisk. Lamsa tar også utgangspunkt i den samme folketroen, men altså med utgangspunkt i «skorpionavkom». Han anfører at uttrykket *γεννήματα ἐχιδνῶν* er en anklage om at man er åndelig foreldreløs, «på ville veier» åndelig sett. Skorpioner ble født foreldreløse, og utenfor foreldrenes beskyttelse.¹³¹

I Bibelen møter vi ormer som en undergruppe til slanger, og det kan se ut til at det er en særlig giftig type slange (Sal 58:5; Ordsp 23:32; Matt 7:10; Luk 11:11). I Matt 12:34 virker det som om Jesus setter uttrykket i sammenheng med ordene man sier. Dette er sannsynligvis en henspilling på ormenes giftighet (jf. Sal 140:4). Ormeyngel levde i ørkenen, og kunne forveksles med små grener, se Apg 28:3: «*Paulus hadde sanket sammen en haug med kvister og lagt på bålet. Da krøp en orm ut på grunn av heten, og den bet seg fast i hånden hans.*»

3.7.6 Betydningen av slanger og ormeyngel i Matt 23:33

Slanger og ormeyngel kan begge være svikefulle og listige, og synes å bli assosiert med noe mystisk, farlig og krypende. Det kan se ut som at *slanger* som skjellsord er et mer generelt uttrykk enn *ormeyngel*. Jesus tenker kanskje ikke på en bestemt slangeart, men på giftige slanger generelt.¹³² Det tyder på at *slanger* har en tosidig mening, de er både kloke og bedragerske. Betydningen av både slanger og ormeyngel ligger tett opp til hykler, men det er mulig at slangens intelligens kan tilføre enda et aspekt: Den var ikke bare bedragersk, men den var bedragersk med overlegg.

Ormeyngel har muligens en mer ensidig negativ klang, og kan være betegnelse på noen man mener har foreldre med tvilsom moral, og som selv har drept foreldrene sine. Dette må tolkes metaforisk, altså i åndelig forstand. Ormeyngel ser ut til å bli sett på som spesielt giftige, både med utgangspunkt i folketroen og i overført betydning. Å tiltale eller omtale noen som 'ormeyngel' er da et sterkt uttrykk for ondskap og giftighet. Som nevnt i kap. 3.6.5, kan vi tenke oss at å bli utskjelt som ormeyngel også kunne være svært ubehagelig for fariseerne, hvis de selv var oppmerksomme på, og ønsket å unngå, bedrag eller hykleri. Tiltalen til fariseerne som 'ormeyngel' synes å være en utfordring til dem fra Jesu side, og et forsøk på å motbevise dem ved å ta i bruk deres egen påstand: «*'Hadde vi levd i våre fedres dager, ville vi ikke ha vært medskyldige i profetenes blod.'*» (Matt 23:30).

¹³¹ Lamsa 1963, s. 64.

¹³² Knowles 2014, s. 169.

Adressat: Peter

«'Og jeg sier deg: Du er Peter, og på denne klippen vil jeg bygge min kirke, og dødsrikets porter skal ikke få makt over den. Jeg vil gi deg himmelrikets nøkler; det du binder på jorden, skal være bundet i himmelen, og det du løser på jorden, skal være løst i himmelen.' Så påla han disiplene ikke å si til noen at han var Messias.»
(Matt 16:18-20)

Apostelen Simon Peter hørte til Jesu innerste disippelkrets (jf. Matt 17:1; Mark 14:33). Hans opprinnelige navn var Simon, gresk for Simeon, men han blir gitt tilnavnet Peter (Mark 3:16; Joh 1:42; jf. Matt 16:18), som er den greske ekvivalenten til det arameiske Kefa (norsk: Kefas). Alle tre navnene brukes i NT, i tillegg til kombinasjonen Simon Peter. Det er et ordspill på gresk mellom Peter og «klippe»: det greske navnet for Peter er *Petrós*, og det greske ordet for klippe er *pétra*.¹³³ Det tilsvarende ordspillet finnes på arameisk: egennavnet Kefa er også ordet for klippe.

Peter var en fisker fra Bethsaida, sønn av Jona/Johannes (Matt 16:17; Joh 1:44). Han var sammen med sin bror Andreas den første som ble kalt til disippel av Jesus. I følge evangeliene var han gift, både hans kone og hans svigermor nevnes i NT (Mark 1:30 og 1. Kor 9:5).

3.8 Kilder

Til de andre adressatene for Jesu skjellsord som jeg hittil har behandlet, fariseerne og Antipas, finnes det en god del kilder i tillegg til Bibelen. Utenombibelsk litteratur på Peter finnes i langt mindre grad. Nærmest i tid ligger noen såkalte nytestamentlige apokryfe skrifter, som Petersevangeliet og Petersaktene, begge trolig fra det 2. århundre. Jeg vil i det følgende beskrive Peter slik han er fremstilt i NT, da dette etter mitt skjønn er dekkende i denne sammenhengen.

3.9 Peter og de andre apostlene

Peter synes av flere grunner å ha hatt en særstilling blant apostlene, selv om han også blir fremstilt som tvilende, svikefull og svak (jf. Matt 14:29-31; Mark 14:29-31.37-41).

For det første figurerer han ofte som talsmann og representant for disiplene, i betydningen *primus inter pares*: først blant likemenn,¹³⁴ jf. Matt 15:15, 18:21; Mark 8:29; 9:5; 10:28; Joh 6:68. Det kan altså tyde på at Peter var en form for ordfører for disiplene (jf. Matt 21:20

¹³³ Karrer 2005, s. 170.

¹³⁴ Wilkins i DJG, s. 179.

med parallellen i Mark 11:21 og Matt 15:15 med parallellen Mark 7:17). Det er også verdt å merke seg at Jesus svarer *alle* disiplene i Matt 15:16, selv om kun Peter spør. Når Jesus hevender seg direkte til Peter, kan henvendelsene samtidig ofte gjelde alle disiplene. For det andre nevnes Peter først i alle de tre synoptiske evangelienes lister over apostlene, selv om de øvrige navnenes rekkefølge varierer (Matt 10:2; her omtales Peter uttrykkelig som den første; Mark 3:16; Luk 6:14; jf. også Apg 1:13). Merk også ordbruken i Mark 1:36; 16:7; Luk 9:32: «Simon/Peter og *de andre* (disiplene)». For det tredje er Peter hovedperson i flere viktige evangeliefortellinger, mange viktig Jesusord blir formidlet som svar på Peters spørsmål eller i sammenheng med situasjoner der han er involvert (Matt 15:15; 17:4)¹³⁵ Peter er også den første som møter Jesus etter oppstandelsen. For det fjerde kan vi se at Peter i følge fremstillingen i Apostlenes gjerninger er en lederskikkelse i tiden etter Jesu himmelfart. Han har ansvar for misjon blant hedningene (Apg 10:1-48), han står frem blant apostlene (1:15-22), han taler på alles vegne(2:14-36) og forsvaret evangeliet foran rådsherrerne i Jerusalem (4:7-12). Han utfører mirakler (3:1-10; 5:1-11; 9:32-42), besøker de andre menighetene (9:32-43), dømmer (5:1-10) og refser (15:7-11). Peter tar ledelsen og forsvaret kirken når den står i fare.¹³⁶ Når jeg i det følgende skal se på Jesu bruk av skjellsordet 'Satan', er det hensiktsmessig å presisere at Jesu ord til Peter altså kunne ha vært ment til alle disiplene.

3.10 Satan

«Men Jesus snudde seg og sa til Peter: 'Vik bak meg, Satan! Du vil føre meg til fall. Du har ikke tanke for det som Gud vil, bare for det som mennesker vil'.»
(Matt 16:23; par. Mark 8:33)

3.10.1 Σατανᾶς

Satan er den engelsk/norske transkripsjonen av Σατανᾶς, som igjen er den greske transkripsjonen av det hebraiske שָׂטָן (*Satan*), som betyr motstander eller anklager.¹³⁷ På gresk brukes også διάβολος (*djevel*), som betyr baktaler, for det hebraiske *satan*. I Matteus og Lukas brukes *djevelen* og *satan* som synonymmer.¹³⁸ *Diabolos* er sammensatt

¹³⁵ Tillard i OCCT, s. 534.

¹³⁶ Tillard i OCCT, s. 534.

¹³⁷ I Job 1:6 i Bibel 2011 er שָׂטָן også oversatt med «Anklageren» som egennavn.

¹³⁸ Twelftree i DJG, s. 164.

av *διά* (*gjennom*) og *βάλλω* (*kaste, kaste vekk, splitte*), en mulig betydning er altså «splitteren» eller «ødeleggeren».

Evangeliene bruker også flere andre uttrykk for djevelen og de onde makter: *Den Onde* (πονηρός), *Beelsebul* (Βεελζεβούλ) og *demon* (δαίμων). I evangeliene blir Satan portrettert som Jesu motstander (Matt 4:1-11 m. par.), fienden (Matt 13:39), overhode for demonene (Matt 25:41), fristeren (Matt 4:1) og den som forsøker å skille mennesker fra Gud (Mark 8:33).¹³⁹

3.10.2 Tolkningmuligheter

Dette er et ord som ser ut til å skille seg ut fra de andre jeg behandler i denne avhandlingen. Som vi kan lese i Matt 16:23, blir dette sagt *til Peter*, men det kan ved første øyekast se ut som om han sier det til Satan, underforstått som at Satan er *i* Peter. Det er likevel et tolkningsspørsmål. Enten sier Jesus dette til Satan, som han tror frister ham til fall gjennom Peter, eller han kaller Peter selv for *en satan*. Ønsker Jesus at Satan selv skal vike, eller at Peter fysisk skal vike bak ham? Dette synes altså å være et skjellsord i den betydning at Jesus «skjeller ut», men det er likevel spesielt fordi det også kan sies å være en åndelig dimensjon inn i bildet. Det ser ikke ut som om vi får svar videre i kapittelet på om Peter opplever dette som refs av ham selv, eller om han tar det som ord til en høyere, ond makt. Det finnes ulike teorier på hva ordskiftet mellom Jesus og Peter betyr, inkludert tolkninger av både indirekte og direkte utskjelling av Peter:

En første mulighet er at Jesus sier «Satan!» direkte til Peter fordi han er høyere på den sosiale rangstigen enn sin disippel og derfor finner det uhørt at en disippel korrigerer sin læremester. Verset blir da tolket som en irettelsettelse direkte til Peter fordi han bryter etikketen. Jesus trekker Peter til side, og skjeller ham ut fordi en elevs rettmessige plass er *bak* mesteren.¹⁴⁰

For det andre er det mulig at det Jesus sier til Peter, skal forstås som en direkte henvendelse til ham om å gjøre det som ligger i det hebraiske *achar*: følg meg, gå bak meg, og se at jeg har rett! Da ville ordskiftet vært *bo acharai*, i betydningen: «Følg etter meg og se hva som kommer til å skje, du vil se at det er til det gode». En tredje mulighet som også innbefatter *achar*, er at Jesus sier det til Satan *gjennom* Peter for å prøve å omvende eller frelse Satan slik han en gang kalte disiplene: Følg meg! Da må vi merke oss at en slik tolkning ved hjelp av *achar* er basert på at det hebraiske *achar* betyr både

¹³⁹ Twelftree i DJG, s. 164.

¹⁴⁰ Hendriksen 1974, s. 655.

«bak», «etter» og «å følge», og vi må holde det som en mulighet at oversetteren brukte ὑπάγω (gå vekk, vik bak meg) for *achar* fordi han misforstod.¹⁴¹ Det synes derfor å være et godt grunnlag for særlig å trekke denne tolkningen i tvil. Det finnes i tillegg en del teologiske implikasjoner ved å påstå at Satan til slutt blir frelst. Den litterære konteksten synes dessuten å vanskeliggjøre en slik tolkning.

For det fjerde er det mulig at Jesus sier «Vik bak meg, Satan!» direkte til Peter for at han ikke skal friste ham vekk fra oppdraget, gi ham samvittighetskvaler eller på andre måter gjøre det vanskeligere for ham. Da vil Jesu skarpe tilbakevisning av Peter bety noe i retning av: «Vik bak meg, *Peter!* Jeg kan ikke ha noe med deg å gjøre når du sier slikt». Det må da tolkes som at Jesus skjeller ut sin venn fordi han prøver å friste ham vekk fra oppdraget eller gjøre det vanskeligere for ham å kjempe for en større sak ved at han tenker på den nært forestående lidelsen rabbiene skal gå gjennom.¹⁴² Sagt med andre ord: Peter tenker først og fremst på seg selv og vennene sine, og ikke på Guds vilje.¹⁴³

Den muligheten som synes å bli støttet av de fleste eksegeter er at Jesus sier det til Satan *gjennom* Peter fordi han ser at Satan prøver å lokke ham til fall, med Peter som instrument. Dette er den femte muligheten. Da må vi se verset i sammenheng med Matt 4:10: *Da sa Jesus til ham: «Bort fra meg, Satan! For det er skrevet: 'Herren din Gud skal du tilbe, og bare ham skal du tjene.'»* Denne tolkningen medfører at Jesus tror Satan bruker Peter for å føre ham til fall, og at han ved å skjelle ut Peter, egentlig skjeller ut eller avslører Satan som i denne situasjonen bruker Peter som talerør.¹⁴⁴ Å motsette seg Guds vilje for hans tjener er å være Satans representant. Matteus tilføyer: «*Du vil føre meg til fall.*». Peter var ikke opptatt av hva Gud ville og ble dermed et instrument for Satan.¹⁴⁵

3.10.3 Betydningen av *satan* i Matt 16:23

Jesu ord synes å være et ekko av hans konfrontasjon med Satan i Matt 4:10. Det er slående hvor raskt Peter går fra å være klippen han skal bygge sin kirke på (16:18) til å bli en som vil føre Jesus til fall. Jesu skarpe tiltale kan tyde på at dette var en reell fristelse for Jesus, men ikke nødvendigvis at han likestiller Peter med djevelen. Peters forsøk på å få Jesus til å handle mot Faderens vilje virker å være på linje med Satan (jf. 4:8-10), og

¹⁴¹ Stern 1992, s. 931.

¹⁴² Filson 1960, s. 189.

¹⁴³ Hill 1972, s. 264.

¹⁴⁴ Hendriksen 1974, s. 655.

¹⁴⁵ Hill 1972, s. 264.

Peters tankesett blir plutselig «satanisk» siden han forsøker å få Jesus vekk fra lidelsen og korset.¹⁴⁶ Jeg ser den sist presenterte muligheten som mest sannsynlige. Jesus irettesetter Satan gjennom Peter, fordi han ser at han vil friste ham vekk fra oppdraget sitt. Flere eksegeter synes å støtte denne teorien, disse versene blir ofte oppført som vers der Satan opptrer som «fristeren», og prøver å skille mennesker fra Gud.¹⁴⁷ Vi kan anta at det var flere i disippelflokken som hadde tenkt det samme, og at det formidles til Peter på vegne av disiplene (jf. kap. 3.9). For en disippel, som stod under Jesus i det sosiale hierarkiet, kan vi tenke oss at det kunne være svært krenkende å bli utskjelt på denne måten, uansett hensikt. Det var et sterkt signal om at man nå hadde trådd over de sosiale grensene, og en måte for Jesus å sette Peter på plass på vegne av gruppen. Det er altså mulig å anta at ordskiftet kunne virke svært irettesettende og ubehagelig for både Peter og de andre disiplene.

¹⁴⁶ Turner 2008, s. 411.

¹⁴⁷ Twelftree i DJG, s. 164.

4. Jesu skjellsord rettet mot «skjulte» adressater

Det er ikke tydelig i alle tilfeller hvem skjellsordene adresseres til. Jesus sier noen i indirekte tale og noen i forbindelse med undervisning eller som advarsel. Disse følger under.

4.1 Hunder og svin

«Gi ikke hundene det hellige, og kast ikke deres perler for svin; de vil bare trampe dem ned, vende seg mot dere og rive dere i stykker.» (Matt 7:6)

4.1.1 Litterær kontekst og tolkningsalternativer

Stilistisk sett ser «tramping» ut til å referere til svinene, å «rive i stykker» refererer til hundene. Dette verset er særstoff hos Matteus (svin og hunder nevnes også sammen i 2. Pet 2:22). Det ser ikke ut til å ha noen direkte link verken til de foregående versene (6:1-5) eller versene om bønn som kommer etter (6:7-11). Med det billedlige uttrykket kan oppfattes som et kontrastord til v. 1-5 om ikke å (for)dømme andre. I så tilfelle vil det være en advarsel til disiplene mot å opptre uten dømmekraft og gi det som er hellig til dem som ikke er verdige.

En annen tolkningsmulighet er at hunder og svin i dette verset symboliserer hedninger, og at meningen er et forbud mot misjon blant hedninger (jf. Matt 15:25-27). Selv om denne teorien kan begrunnes ut fra ordene, er det ikke noe i sammenhengen som taler om at evangeliet ikke skal forkynnes for hedningene.¹⁴⁸

Black ser τὸ ἅγιον, *to hagion (det hellige)* som en mulig tilsiktet feiloversettelse av det arameiske *qedasa* (hebr. *nezem*) «en ring» (vanligvis av gull). Han sammenligner verset med Ordsp 11:22: «*En vakker kvinne uten vett er som en gullring i et grisetryne.*», og mener at v. 6a rettmessig må oversettes «*Heng ikke (verdifulle) ringer på hunder.*»¹⁴⁹

Ordene er også sitert i Didaché 9:5 når det gjelder å forby nattverd for udøpte: «*La ingen spise eller drikke av deres nattverd unntatt de som er døpt til Herrens navn. For også med henblikk på dette er det Herren har sagt: 'Gi ikke hundene det hellige'.*».

Det er sammenheng mellom «det hellige» og «perler». Det greske ordet for perler er *margarites*. Perler fra Den persiske golf eller Det indiske hav var høyt verdsatt og utenfor vanlige folks prisklasse, jf. Jesu lignelse om kjøpmannen som solgte alt han eide for å kjøpe en «særlig verdifull perle» han hadde funnet (Matt 13:46). Billedordet i Matt 7:6

¹⁴⁸ Hill 1972, s. 147.

¹⁴⁹ Black 1967, s. 200-201.

forutsetter at det er mennesker som vil vanhellige og trampe ned og svine til det som er hellig og kostbart som en perle, evangeliet. Mennesker som gjør bevisst motstand mot evangeliet etter at de har hørt det, skal kristne ikke lenger ha noe med å gjøre (jf. vendingen «riste støvet av klærne», Apg 18:6), at det som står i en spesiell stilling til Gud ikke må bli behandlet løssluppet når man står overfor de som kan sammenlignes med hunder og svin. Dette medfører at Kristi disipler må vite når de skal gi opp å evangelisere for de som forakter budskapet (jf. Matt 11:20-24).

4.1.2 κύων (hund)

Den type hunder som det refereres til i Matt 7:6, synes å være ville, store, stygge eierløse hunder (κύων), ikke kjæledyr. Jødene pleide ikke å ha hunder som kjæledyr, bare som vakthunder og som gjeterhunder (Job 30:1). Omstreifende hunder kunne man se nesten overalt, letende rundt i søppel og rask som lå i gatene. De ble ansett som urene og skitne (Ordsp 26:11; 2. Pet 2:22; Åp 22:15). De truet (Salme 22:16.20), gneldret og knurret (Salme 59:6) og var grådige og skamløse (Jes 56:11). Å bli spist av hunder synes å være et tegn på Guds spesielle forbannelse over et menneske (1.Kong 14:11; 16:4; 21:24; 21:19; 22:38).¹⁵⁰ Blandt jødene var hunder som levde i gatene langt nede på samfunnets rangstige. Hunder kunne brukes som bilde på mennesker man foraktet, jf. Goliats ord til David: «*Tror du jeg er en hund siden du kommer mot meg med kjepper?*» (1. Sam 17:43a; jf. også 2. Sam 9:8; 16:9; Sal 22:17).

4.1.3 Rabbinsk litteratur

I rabbinske kilder kan villhundene betegnes som de frekkeste og elendigste vesener og brukes ofte i foraktelig omtale av hedninger eller uvitende mennesker,¹⁵¹ jf. Paulus omtale av sine motstandere i Fil 3:2: «Hold øye med hundene...».

Å gi hunden sin navnet til et menneske kunne være uttrykk for den mest hatefulle forakt.¹⁵² Str-B gjengir følgende to eksempler på dette:

(1) «*En filosof spurte Rabbi Gamaliel den andre: 'I deres Tora står det skrevet: 'For Herren din Gud er en fortærende ild, en nidkjær Gud.' (Deut 4:24). Hvorfor er han nidkjær mot de som tilber avgudsbildet, og ikke mot selve avgudsbildet?' Gamaliel svarte: 'Jeg vil si deg en lignelse: En jordisk konge hadde en sønn. Sønnen hadde en*

¹⁵⁰ Hendriksen 1974, s. 359.

¹⁵¹ Str-B I, s. 723.

¹⁵² Str-B I, s. 722.

hund som han hadde gitt navnet etter sin far. Så ofte som sønnen sverget, sa han 'Ved min hunds liv!'(Abba, min far). Når faren hørte dette, hvem ville han bli sint på? Sønnen eller hunden? Da vel på sønnen.'»

(2) «Tyrannen Rufus (stattholder fra Judea, 132 e.kr.) spurte en gang Rabbi Akiba (d. år 135): 'Hvorfor hater Gud oss? Det heter: Esau hater jeg (Mal 1:3)'. Han svarte: 'I morgen vil jeg gi deg svaret.' Neste dag sa Rufus til ham: 'Rabbi Akiba, hva har du drømt i natt, og hva har du sett (i drømmen)?' Han svarte: 'I natt drømte jeg om to hunder. Den ene het Rufus, og den andre Rufina.' Da ble stattholderen sint og sa: 'Du har gitt hundene navn etter meg og min kone! Du er skyldig til døden.' Rabbi Akiba svarte: 'Hva er vel forskjellen mellom deg og hundene? Du spiser og drikker, de spiser og drikker. Du tenker på forplantning, de tenker på forplantning. Du dør, og de dør. Siden jeg nå gav dem navn etter ditt navn, blir du sint. Gud spenner ut himmelen og grunnlegger jorden, dreper og gjør levende, mens du tar et stykke tre og kaller det Gud, etter hans navn. Må han ikke da hate dere?'»¹⁵³

4.1.4 kuvápiov (liten hund)

I Matt 15:26 leser vi også at Jesus kaller en kvinne «hund», riktignok indirekte: «*Han svarte: 'Det er ikke rett å ta brødet fra barna og gi det til hundene.'* 'Det er sant, Herre,' sa kvinnen, 'men hundene får jo spise smulene som faller fra bordet hos herrene deres.'» Det greske ordet for hund som er brukt her, kuvápiov, kan unntaksvis (jf. kap. 4.1.3) referere til de små hundene som ble holdt som kjæledyr. Jesus har her allerede forklart kvinnen (v. 24) at han er kommet for å frelse Israel, og ikke andre folkeslag. Han kaller henne altså indirekte en hund, men i den betydning at hunder aldri vil bli på linje med husets barn, hvor kjære familiemedlemmer de enn er. Husdyr har ingen rett på å bli behandlet som husets sønner og døtre. Det kan tyde på at Jesus mener at hun er underlegen og ikke har noen rett på de samme privilegier som israelittene. Kvinnens svar synes å være både ydmykt og kvikt. Hun motsetter seg ikke direkte å bli kalt en hund. Hun aksepterer sin posisjon og snur den til noe positivt: Husets herre lar også hundene få mat, iallfall smuler fra gulvet.¹⁵⁴ Det kan virke som om kvinnen tar innersvingen på Jesus.

¹⁵³ Str-B I, s. 725.

¹⁵⁴ Hendriksen 1974, s. 624.

4.1.5 χοῖρος (svin)

Svin regnes i GT blant de urene dyr (Lev 11:7; Deut 14:8). I Jes 65:4 og 66:3.17 blir det å spise svin kalt styggedom. Det at den fortapte sønn i lukasfortellingen må spise svinemat, synes å gjøre situasjonen hans enda uslere (Luk 15:15).¹⁵⁵

Plinius beskrivelser av svinet peker i retning av det mest brutale og primitive dyr, og han beskriver også en folketro hvor man trodde at svinets sjel fantes kun for å tjene som salt til kjøttet.¹⁵⁶ Hos rabbinerne synes svinet å være et usselt dyr fordi det blir overfóret og slaktet. Gjennom livet gjør ikke svinet noe nytte for seg, men velter seg i søppel. «Å velte seg i søppel, er svinets håndtverk.»¹⁵⁷ jf. 2. Pet 2:22. Str-B gjengir videre:

«Rabbi Papa (d. år 376) fortalte: 'Et menneske hadde en fole, et esel og et svin. Han gav svinet mat uten mål, mens folen fikk mat etter et bestemt mål. Da sa folen til eselet: 'Se hvordan denne dåren gjør! Vi som arbeider for vår eier, gir han etter mål. Men svinet, som ikke gjør noen ting, gir han uten mål!' Eselet svarte: 'Tiden for svinets fall vil komme. Man mater det rikelig for hans ulykke, og ikke til ære for ham.' Da nå festen i slutten av desember kom, tok de straks svinet og slaktet det. Da begynte de å gi eselet byggkorn. Hun tygget det, men spiste det ikke. Hennes mor sa da til henne: 'Min datter, det er ikke maten som bringer fordervelse, men lediggang.'»

158

Plinius' beskriver også at dette er formålet med svin i husholdet: å fete dem opp og slakte dem, han beskriver blant annet hvordan purkene fikk fjernet livmoren fordi det da ble lettere å fete dem opp.¹⁵⁹

4.1.6 Betydningen av svin og hunder i Matt 7:6

Både ville hunder og svin synes å være dyr med svært lav status. Svin blir fremstilt som late og fete, hunder spiste søppel og var til bry for mennesker. Dette ser vi også i Matt 7:6: «...de vil bare trampe dem ned, vende seg mot dere og rive dere i stykker». Hunder og svin var dyr man ikke kunne ha forventninger til, de var skamløse dyr. Begge dyrene synes å assosieres med lediggang og fornedrelse. Å bli kalt en hund eller et svin var uttrykk for stor forakt, og bli adressert til mennesker man anså som late, ynkelige og udugelige. Å

¹⁵⁵ Hendriksen 1974, s. 359.

¹⁵⁶ Plinius *Natural History. Vol VIII*, s. 145.

¹⁵⁷ Str-B I, s. 448.

¹⁵⁸ Str-B I, s. 449.

¹⁵⁹ Plinius *Natural History. Vol VIII*, s. 145.

overlate noe verdifullt i hendene på slike synes å være et tegn på dårlig dømmekraft. Både «hunder» og «svin» er ganske kraftige skjellsord, sagt med det formål å få adressaten til å føle seg udugelig og til bry, skamme seg eller underkaste seg.

4.2 Matt 5:22

«Men jeg sier dere: Den som blir sint på sin bror, skal være skyldig for domstolen, og den som sier til sin bror: 'Din idiot!' skal være skyldig for Det høye råd, og den som sier: 'Din ugudelige narr!' skal være skyldig til helvetes ild.»

Verset er ett av tre tekstavsnitt (Matt 5:21-22; 27-28; 33-34) som tradisjonelt omtales som *antiteser*. Men hvor sakssvarende denne betegnelsen her er, er noe omstridt.¹⁶⁰ Jesus siterer i vers 21 det 5. bud, «*Du skal ikke slå i hjel.*» (Ex 20:13; Deut 5:17), som premiss for vers 22. Vers 22 nevner tre ulike forbrytelser med tilhørende straffereaksjon, altså tre såkalte kausistiske rettsregler.¹⁶¹ Jesus sier her at sinne i prinsippet er drap, det fremkaller Guds straff på samme måte som ved drap. Det gjør en ansvarlig for domstolen (en lokal domstol, 22a), å kalle noen for *raka* gjør en ansvarlig for jødernes høye råd i Jerusalem (Sanhedrin, 22b). Å kalle noen *moreh* gjør at en dømmes til Gehenna («helvetes ild», 22c).¹⁶² Etter sin form kan disse rettsreglene sies å være paralleller til vers 21, og har tilsynelatende lignende juridiske implikasjoner.¹⁶³ Det er omdiskutert om de tre «forbrytelsene» i vers 22 representerer en stigning fra det dårlige til det som er verre.¹⁶⁴ Guelich stiller seg tvilende til denne konklusjonen og anfører:

«In spite of many valiant efforts, there just are no major moral or intellectual overtones which greatly distinguish these terms of abuse. The difference is certainly not proportionate to the varying degree of punishment with which each is associated

¹⁶⁰ Betegnelsen «antiteser» er ikke uproblematisk fordi den impliserer at Jesus motsier Loven. Jf. Matt 5:17: «*Tro ikke at jeg er kommet for å oppheve loven eller profetene! Jeg er ikke kommet for å oppheve, men for å oppfylle.*». Det er heller ikke gitt at det greske «*ὄν*» skal oversettes som «men» i Jesu ord: «*Men jeg sier dere....*» (jf. Matt 5:22.28.32.34.39.44; 6:29). Det kan også oversettes med «og». Det greske ordet *allá* kan oversettes mer entydig som «men», her er det altså brukt «*dé*».

¹⁶¹ Kvalbein 1998, s. 151.

¹⁶² Gehenna er her et symbol på dødsstraff. Forbrytere ble kastet i Gehenna, men ikke begravet. Det er altså ikke nødvendigvis snakk om eskjatologiske undertoner i dette tilfellet, men heller en trussel om en nedrig død.

¹⁶³ Guelich 1973, s. 50.

¹⁶⁴ Jf. Kvalbein 1998, s. 152.

in Matt 5:22. For all intent and purposes, we have here in v 22bc a synonymous parallelism, and it just may be that this is the whole point of the verse.»¹⁶⁵

De fleste tekstkommentarer jeg har funnet, anfører det samme, særlig med henblikk på 22b og c: Det er vanskelig å sette en grunnleggende distinksjon mellom skjellsordenes alvorlighetsgrad, selv om betydningen synes å bli noe ulik. De kan begge føres inn under kategorien «tungens synder».¹⁶⁶

Når vi nå skal forsøke å se på versets mening, og ikke minst dets praktiske betydning, kan vi ta utgangspunkt i spørsmålet om hvor bokstavelig verset skal tolkes. Mange er enige om at verset *ikke* skal tolkes bokstavelig. Den praktiske gjennomføringen er svært vanskelig.¹⁶⁷ Nettopp i arbeidet med denne avhandlingen hvor jeg studerer Jesu egen bruk av skjellsord tyder det på at verset må være billedlig ment. Særlig sannsynlig blir det ut fra Matt 7:26, hvor Jesus selv i omtalen av mannen som bygde huset sitt på sand bruker «moros». Derfor kan vi vanskelig tenke oss at Jesus i 5:22 gir et forbud mot å ta disse ordene i sin munn.

Hvordan skal vi så kunne tolke verset billedlig på en god måte? I første omgang må vi se på nærkonteksten. Hvis vi ser vers 22 i sammenheng med versene som følger etter, ser det ut til at budet i vers 27-28 viser en sammenheng mellom tanke og gjerning, mens vers 33-34 ikke gjør dette. Jeg vil derfor nøle med å legge dette innholdet også i vers 21-22, selv om det kan se slik ut ved første øyekast. Hendriksen er en av nytestamentlerne som likevel mener å ha funnet en slik sammenheng, og jamfører verset med Jakob 4:1: «*Hvor kommer all striden og spliden hos dere fra? Er det ikke fra lystene, som fører krig i lemmene deres?*». Hendriksen mener at Jesus først og fremst ønsker å lære oss en lekse: Sinne av den typen som fører til harde ord er mord, eller begynnelsen på mord.¹⁶⁸ Dette virker også å være en utbredt forståelse blant eksegetene.

Guelich anfører to andre innfallsvinkler til forståelsen av verset, med utgangspunkt i at gudsforholdet for en jøde i det første århundre i stor grad synes å være bestemt av hvordan man oppfylte lovens forordninger, særlig de som gjaldt ens forhold til medmennesker. Den første kaller han en *negativ* tilnærming til verset. Han mener at Jesus velger tre svært like eksempler (sinne, raka, moreh) og setter dem i en disproporsjonal

¹⁶⁵ Guelich 1973, s. 42.

¹⁶⁶ Bertram i TDNT IV, s. 842.

¹⁶⁷ Kvalbein 1998, s. 152.

¹⁶⁸ Hendriksen 1974, s. 297.

strafferettslig stigning, vel vitende om at det ikke er praktisk gjennomførbart. Slik parodierer Jesus bevisst den uholdbare tanken om at det var mulig å holde loven, han forsøker å vise at det er nytteløst: et menneske vil på denne måten aldri kunne bli rettferdig for Gud. Den andre muligheten kaller Guelich en *positiv* tilnærming. Jesus krever en radikal og ny tenkning om forholdet mennesker imellom. Sinne og skjellsord bør ikke ha noen plass i slike relasjoner. Man kan i følge den positive tilnærmingen ikke se på vers 22 bare som satire eller tull, slik den negative tilnærmingen gjør det nærliggende.

Den positive tilnærmingen ser Guelich i lys av Matt 5:20: «*Ja, jeg sier dere: Dersom ikke deres rettferdighet langt overgår de skriftlærdes og fariseernes, kommer dere aldri inn i himmelriket.*» De følgende versene (Matt 5:21ff), ja alle 'antitesene' (Matt 5:21-48) er eksempler på hvordan de kristnes rettferdighet, den som «langt overgår» de skriftlærde og fariseernes, ser ut.¹⁶⁹

Etter det jeg forstår, skal Matt 5:22 ikke etterleves bokstavelig, særlig i lys av Jesu egen bruk av skjellsord, og umuligheten av praktisk gjennomførbarhet. En forståelse av verset som sammenfatter Guelich's to perspektiver, er mulig: Et menneske vil aldri i egen kraft kunne rettferdiggjøre seg selv for Gud. Dette synes Jesus å demonstrere ved å knytte uproporsjonale straffedommer til hverdagslige situasjoner. Jesu ord i Matt 5:22 kan også sees i sammenheng med kjærlighetsbudene: I gode relasjoner skal det ikke finnes ondskap og sinne.

4.3 Raka

4.3.1 'Paká

Det synes å være bredt akseptert blant forskere at *paká*, *raka*, slik det er brukt i Matt 5:22, stammer fra det arameiske ܪܩܐ, *reika* og betyr «tomskalle»:¹⁷⁰ *Raka: fool, empty head.*¹⁷¹ Den doble a-en i *raka* har likevel gjort at noen har stilt spørsmål ved den arameiske opprinnelsen, man ville forventet ܪܩܐ. Dette problemet synes å forsvinne hvis man ser det i sammenheng det syriske *raqa* som er dokumentert brukt i tiltale til tjenere, også her i betydningen «idiot!». Det ser også ut til at ordet har sammenheng med det hebraiske adjektivet *reik*, «tom»(i hodet), og har blitt gitt vokativendingen -a.¹⁷² Enda en annen

¹⁶⁹ Guelich 1973, s. 51-52.

¹⁷⁰ Guelich 1973, s. 39.

¹⁷¹ Rogers/Rienecker 1982, s. 14.

¹⁷² Jeremias i TDNT VI, s. 974.

mulighet er at ordet slik det brukes i Matt 5:22 ikke er avledet av *reik-*, men av ordstammen *rak-*, som betyr «å spytte». I følge Lamsa ble spytting brukt som tegn på dyp forakt i Orienten, og fremdeles i vår tid i Syria, Palestina og Egypt. Tvister og krangler kunne starte med spytting, eller trussel om at «Jeg kommer til å spytte deg i ansiktet!» (*Raka arek na bapeck!*)¹⁷³

Raka er det eneste ordet i Matt 5:22 vi ikke finner brukt i LXX.¹⁷⁴ Det at *raka* kun er transkribert og ikke oversatt til gresk, har muligens sammenheng med evangeliens opprinnelse. Matteus skriver for lesere som sannsynligvis kunne forstå uttrykket, selv om de var gresktalende.¹⁷⁵

4.3.2 Rabbinsk litteratur

Sammen med *reika* er det hebraiske *shâte*/aramaiske *shatia* de hyppigst brukte skjellsordene vi kan finne i rabbinsk litteratur.¹⁷⁶ Dette gjør det også mulig for oss å anslå betydningen og nyanseringene av uttrykket med en viss presisjon. Hos rabbinerne synes uttrykket å være en relativt harmløs fornærmelse, og brukes i betydningen av et «tomt» menneske, en dumskalle, en (åndelig) lettveker eller en innbilsk person.¹⁷⁷

Eksempel på *raka* i betydningen (åndelig) lettveker, fra Str-B:

«En from mann stod og ba på veien. Da kom en befalshavende forbi, og hilste ham med fredshilsenen. Den fromme svarte ikke på hilsenen. Den befalshavende ventet da til han hadde bedt ferdig, og sa da til ham: 'Din lettveker! Står det ikke skrevet i toraen deres i Deut 4:9: Ta deg nå i vare og vakt deg vel!, og også i 4:15: Ta dere vel i vare! Da jeg hilste deg med fred, hvorfor svarte du ikke? Hvis jeg nå halshugger deg med sverdet mitt, hvem kan dømme meg?' Den fromme sa da: 'Vent til jeg har forsøkt å forklare: Hvis du hadde stått foran en jordisk konge, og din venn hadde kommet forbi og gitt deg fredshilsen, ville du da ha svart?' Den andre svarte 'Nei'. 'Og hvis du hadde svart, hva ville de gjort med deg?' Han svarte 'De ville ha halshugget meg.' Da sa den fromme: 'Gjelder ikke samme slutning fra det mindre til det større? Hvis du hadde stått foran en jordisk konge som i dag lever, men kanskje ligger i graven i morgen, og handlet slik du sa, hvor mye mer betyr det da ikke for meg som

¹⁷³ Lamsa 1963, s. 78.

¹⁷⁴ Jeremias i TDNT VI, s. 973.

¹⁷⁵ Jeremias i TDNT VI, s. 974.

¹⁷⁶ Jeremias i TDNT VI, s. 975.

¹⁷⁷ Str-B I, s. 278.

nå stod foran kongen over alle konger? Foran den hellige, priset være ham, den som lever og er i all evighet!' Da ble den befalshavende overbevist, og gikk hjem i fred.»

178

Raka i betydningen dum, tom, en som ikke klarer å resonnere seg frem til ting:

«Rabbi Jochanan (d. år 279) sa til en elev som hadde blitt belært til det bedre etter at han hadde ledd av rabbiens foredrag: 'Din dumskalle! Hvis jeg ikke hadde forklart deg det, ville du ikke forstått det!'»

Raka i betydningen «urimelig innbilsk»:

«En av verdens konger giftet seg med en kongsdatter. Han sa til henne: 'Gå og hent meg et glass!' Men hun nektet. Da ble kongen sint og jaget henne ut av sitt hus. Hun gikk hen og giftet seg med en uteligger. Denne sa også til henne: 'Gå og hent meg et glass!'. Hun sa da til ham: 'Din dumskalle! Kongsdatter er jeg, og jeg var gift med en konge. Siden jeg ikke ville hente ham et glass, ble han sint og jagde meg ut av sitt hus. Hvis jeg hadde hentet for ham, hadde jeg lagt ære til min ære. Og nå sier du til meg: kom og gi meg å drikke?!'»¹⁷⁹

4.3.3 Betydningen av *raka*

Oppsummerende kan vi si at ordet 'raka' uttrykker en nedvurdering av en annen persons klokhet. Det adresseres til mennesker man mener er dumme, tankeløse eller arrogante. Bruken av det innebærer en anklage om en intellektuell defekt, assosiasjonene til ordet er nettopp «tomhet» (i hodet). Det ser ut til å være en hyppig brukt betegnelse i rabbinske kilder, 'reservert' for tilfeller hvor man mente at adressaten virkelig var tom i hodet: «tomskalle!». NVO 2008 oversetter uttrykket meningsforklarende med vekt på effekten det skulle ha: «et ringeaktet skjellsord», alternativt «en grov fornærmelse».¹⁸⁰

¹⁷⁸ Str-B I, s. 278-279.

¹⁷⁹ Str-B I, s. 279.

¹⁸⁰ NVO 2008, s. 1240.

4.4 Moreh

4.4.1 Μωρέ

Moreh: foolish, stupid.¹⁸¹ Betydningen av uttrykket *moreh*, Μωρέ, slik det brukes i Matt 5:22 er mye omdiskutert. Uttrykket er muligens beslektet med sanskrit, *muras* (sløvskalle), og den indoeuropeiske stammen mouro-, muro-. Latinsk har transskribert uttrykket fra gresk, og bruker *muros* om en dum eller underlig person.¹⁸² Str-B forklarer betydningen av ordet på følgende måte: *Det rabbiniske moros og morah betyr i første omgang «dum, tåpelig». Men etter det hebraiske moreh betyr det også «motstridende, ulydig». Moros ligner også på hebraiske naval, som betyr «gudløs, hensiktsløs, meningsløs.»*¹⁸³

I andre kilder finnes ordet brukt i betydningen «smakløs», om for lite krydret mat. I legevitenskapen ble det brukt om slapphet, trøtthet eller dårlig funksjonerende nerver. Rabbinerne bruker uttrykket for å beskrive fysisk eller intellektuell feil hos mennesker eller dyr, om oppførsel og handlinger. Hovedreferansen er muligens til ens intellektuelle liv, men kan også referere til latskap eller sløvhet. Det kan bety generell mangel på intellektuell eller spirituell kapasitet, eller brukes for å beskrive en persons enkelthandlinger.¹⁸⁴

4.4.2 Tolkningsmuligheter

Det finnes flere mulige tolkningsmåter av uttrykkets opprinnelse og betydning.¹⁸⁵ En mulighet er *moreh* som en oversettelse av *raka*. Denne teorien synes å ha få tilhengere. I så tilfelle får vi i første omgang et stilistisk problem i Matt 5:22, med gjentakelse av samme ord i vers 22b og c. Et annet argument mot denne teorien er at den hebraiske og arameiske ekvivalenten til *moros* ligger nærmere *shåtå*, enn *raka*. En mer presis gjengivelse av hebraiske *raka* på gresk er *kenos*.

For det andre kan *moreh* være en gjengivelse av det hebraiske/arameiske *moreh*, uten relasjon til det greske *moros*. Det finnes dog svært få eksempler på at *moreh* ble brukt som skjellsord i GT eller i rabbinisk litteratur. Et eksempel med mulig relevans fra GT er Num 20:10, hvor Moses er sint på folket fordi de er rebelske, og kaller dem *morim*, men det virker knapt å være brukt som invektiv i denne sammenhengen. I rabbinisk litteratur brukes også referansen til dette verset som eksempel når man utlegger uttrykket, og det

¹⁸¹ Rogers/Rienecker 1982, s. 14.

¹⁸² Bertram i TDNT IV, s. 832.

¹⁸³ Str-B I, s. 279.

¹⁸⁴ Bertram i TDNT IV, s. 832.

¹⁸⁵ Bertram i TDNT IV, s. 840-841.

vises til greske *moros* som transkripsjon av ordet.¹⁸⁶ *Moreh* blir også brukt i Deut 21:18 i forbindelse med dårlig oppførsel, i Bibel 2011 oversatt med «opprørsk». Men heller ikke her ser det ut til å være brukt som invektiv. Det synes altså å finnes få belegg for denne teorien.

En tredje mulighet er at *moreh* er en bøyning av det greske *moros*, som er en gjengivelse av det rabbinske låneordet *morom* fra gresk. *Moros* er lite brukt i LXX. For det meste brukes ἄφρων, *afron*, om «dåre» på gresk. Den hebraiske/arameiske ekvivalenten til *moros* er *shâtâ*, som brukes som synonym til *morom* i rabbinske kilder. Å finne ut hvilket ord som står bak *moreh* i Matt 5:22 synes dermed å bli et rent akademisk anliggende. Betydningen ser ut til å bli den samme.¹⁸⁷ Når *moros* brukes i LXX, er det heller når det gjelder å refse folket når de er forherdet eller langt borte fra Gud; Når de har øyne, men ikke kan se, og ører, men ikke kan høre (Jer 5:21).¹⁸⁸ I denne sammenhengen er det heller mulig at betydningen ligger nærmere «ugudelig», slik vi også ser oversatt i Bibel 2011.

En fjerde mulighet er at ordet er en oversettelse av det arameiske *lella*, som betyr «barnepike». Å kalle en mann for en «pike» kunne være en grov fornærmelse. Det var et uttrykk for sterk forakt, og ble muligens adressert til en person man så på som feig. Dette synes å henspille på kvinners «mykhet», huslige plikter, og at kvinner ikke kjempet i krig. Denne betydningen er forståelig i lys av det vi har gått inn på om skam/ære-kultur (jf. kap. 2.2), men jeg har funnet denne hypotesen hos bare én nytestamentler.¹⁸⁹ Jeg kommer her til å ta utgangspunkt i bruken av *moreh* i den rabbinske litteraturen. Under følger to eksempler fra Str-B. I begge historiene synes «*moreh*» å bli brukt med henblikk på en persons handlinger eller væremåte:

(1) «*Hvem lignet Moses på, i tiden frem mot Num 20:10? En konge som gav sin sønn til en barnevakt. Han sa til barnevakten: 'Kall ikke min sønn moreh!'. Hva betyr en moreh? På gresk kaller man den dumme moros. En gang hendte det at barnepasseren kalte kongssønnen dum(narr, moreh). Da sa kongen til ham: 'Jeg har selv gitt deg befalingen: Kall ikke min sønn en narr! Og du har likevel har du kalt ham en narr. En klok kan ikke ledsage en dum.'* Så står det også skrevet(Ex 6:13): *Jahve befalte Moses og Aron om Israels barn. Hva befalte han dem? 'Dere skal ikke kalle mine barn morin (moroi)'. Da Israelfolket hadde gjort ham sint i historien om*

¹⁸⁶ Guelich 1973, s. 41.

¹⁸⁷ Guelich 1973, s. 42.

¹⁸⁸ Bertram i TDNT IV, s. 833.

¹⁸⁹ Lamsa 1963, s. 78-79.

bergvannet, sa Moses til dem (Num 20:10): 'Hør da, dere narrer!'. Da sa Gud til Moses: 'Jeg selv har befalt dere å ikke kalle mine barn narrer. Siden du likevel sa narr, så er det ikke passende at en klok omgås en dum.' Derfor heter det: Verken du eller din bror eller din søster skal komme inn i Israels land (Num 20:12).»¹⁹⁰

(2) «Dette sier man til en som mener at han skal gjøre bot i det hinsidige etter sin død: 'Du største narr i verden! Vet du ikke at den kommende verden ligner sabbaten? Og denne verden, som du er kommet fra, ligner forberedelsesdagen til sabbaten? Hvis et menneske på sabbatens forberedelsesdag ikke gjør i stand, hva skal han da spise på sabbaten?'.»¹⁹¹

4.4.3 Betydningen av *moreh*

I oversettelser av uttrykket *moreh* slik det er brukt i Matt 5:22, finner vi forskjellige tolkninger: «Ugudelige narr» (Bibel 2011), «Dåre!» (NO30) og flere engelske oversettelser har «fool!» (KJV og DEB). Som vi har sett, er det også mulig at det er nyanser av ordet som én oversettelse ikke kan favne om, det kan bety både «ugudelig narr», «rebelsk», «liten pike», «lettvokter» osv. En mulig fellesnevner kan være, slik Str-B anfører, at *moreh* er en anklage om oppførselsmessig defekt hos et menneske.¹⁹² Å bli kalt en *moreh* kunne medføre å bli satt utenfor fellesskapet, fordi du ikke fulgte de sosiale normene (om dette jf. kap. 2.2.2). Vi har sett at *raka* i større grad går på ens intellektuelle kapasitet, mens *moreh* synes å være rettet mot et menneskes handlinger.¹⁹³ Å tiltale noen som *moreh* kan innebære en fordømmelse av et menneskes oppførsel, både dets enkelthandlinger og dets generelle livsførsel. Siden ens handlinger og livsførsel var svært synlige for andre i det daglige liv, ble en slik fordømmelse særlig krenkende og et virkningsfullt forsøk på å føre vanære over adressaten.

¹⁹⁰ Str-B I, s. 279.

¹⁹¹ Str-B I, s. 280.

¹⁹² Str-B I, s. 279.

¹⁹³ Rogers/Rienecker 1982, s. 14.

5. Andre skjellsord i de synoptiske evangeliene¹⁹⁴

5.1 Selvforklarende skjellsord

De ord jeg har valgt å sette under kategorien «selvforklarende», er de ord jeg etter mitt skjønn i liten grad kan tilføre noe nytt til, eller de ord som tilsynelatende 'forklarer seg selv'. Vi kan vi begynne med «lite troende», ὀλιγόπιστος: «*Når Gud kler gresset på marken så fint, det som gror i dag og kastes i ovnen i morgen, hvor mye mer skal han ikke da kle dere – dere lite troende!*» (Matt 6:30) Det er mulig at vi kan finne betydningen ved å ganske enkelt se på motsetningen til ordet: «troende». Dette synes altså å være en anklage til de man vurderte til å ha liten eller svak tro. I NT finnes det bare i de synoptiske evangeliene, og adresseres bare til disiplene (jf. Matt 8:26;14:31; Luk 12:28).

«Dere som gjør urett» er det andre ordet vi skal se på. Det finner vi i Matt 7:23: «*Da skal jeg si dem rett ut: 'Jeg har aldri kjent dere. Bort fra meg, dere som gjør urett!'*». Det greske substantivet ἀνομία betyr 'uten lov, lovløshet'. «Dere som gjør urett» derfor også oversettes med «dere som ikke følger loven» eller «dere lovløse» (jf. kap. 3.6.2).

Videre finner vi blant annet i Matt 15:14 og Matt 23:16.24 uttrykket «Blinde veiledere!», ὀδηγοὶ τυφλοὶ: «*Ve dere, blinde veiledere, som sier: Å sverge ved tempelet betyr ingen ting, men å sverge ved gullet i tempelet, det forplikter*» (Matt 23:16). Dette metaforiske uttrykket om åndelig blindhet blir sagt til fariseerne som mente selv at de var sanne veiledere, jf. Rom 2:19: «*Du er overbevist om at du kan være en veileder for blinde, et lys for dem som er i mørke*».

Matt 23:27: «*Ve dere, skriftlærde og fariseere, dere hyklere! Dere ligner hvitkalkede graver. Utvendig er de vakre å se på, men innvendig er de fulle av dødningebein og all slags urenhet.*». Det greske uttrykket τάφοις κεκοιμημένοις, hvitkalkede graver, kan også oversettes med hvitvaskede graver. «Hvitkalkede graver» er mennesker som fremstår som annerledes/betere (vakre å se på utvendig) enn slik de egentlig er (fulle av dødningebein og all slags urenhet), jf. også kap. 3.6.4 og 3.6.5. Med graver som er «vakre å se på», sikter Jesus kanskje spesielt til de store gravmonumentene som hadde vært på moten siden makkabeeroppøret i det 2. århundre f.Kr. (jf. 1. Makk 13:25-30 som i detalj beskriver det storslåtte gravmonumentet makkabeeren Simeon bygde over sin far og sine brødre i Mode'in), og som fantes blant annet i Hinnomdalen i Jerusalem. De var et imponerende syn for forbipasserende, men ingen var i tvil om at skinnen bedro, det indre tok seg ganske annerledes ut. Renhetsforskriftene forbød jøder å gå over graver (jf. kap.

¹⁹⁴ Alle oversettelser er hentet fra BAGD.

3.2). Gravene ble derfor hvitkalket én gang om året, i tiden frem mot påske, så man tydelig skulle se hvor de lå. Slik fungerte hvitkalken som 'fareskilt': Kom ikke for nær og bli uren! Jesu ord om fariseerne som ligner hvitkalkede graver betydde da: «Dere er nøye med å peke på hvordan man skal unngå å bli uren, *men* i hjertene deres finnes all slags urenheter og ondskap.».

I Matt 7:15 skjeller Jesus ut de falske profetene: «*Ta dere i vare for de falske profetene! De kommer til dere i saueham, men innvendig er de glupske ulver.*». Adjektivet ἄπιαξ i den greske grunnteksten som i Bibel 2011 er gjengitt med «glupsk», kan også oversettes som «grisk» eller «skrubbsulten». Ulv, λύκος, brukes her i samme betydning som i Esek 22:27; Sef 3:3; Joh 10:12; Apg 20:29. Ulver er egoistiske, griske og splittende for saueflokken. I Bibelen blir *ulv* brukt som metafor for falske profeter og korrupte ledere.¹⁹⁵

Jeg nevner kort også Jesu sterke ord om «slekten». Han kaller den «vantro», «vrang», «utro», «syndig» og «ond» (Matt 12:39; 16:4; 17:17; Mark 9:19; 8:38; Luk 9:41). Det greske ordet for *slekt* er γενεά, det kan i denne sammenhengen bety «generasjon» eller «samtidige». De kraftige uttrykkene Jesus bruker om dem, er hentet fra klager i GT over Israels, særlig ørkengenerasjonens, frafall (jf. Deut 32:5.20; Jes 57:3; Jer 13:27) og betegner mennesker som er på avveier i gudsforholdet og ikke vet hva som er rett og galt.

5.2 Synonymer til allerede omtalte skjellsord

I de synoptiske evangeliene finner vi også noen ord som kan synes å være synonymer til de ordene jeg allerede har behandlet. I Luk 24:25 sier Jesus: «*Så uforstandige dere er, og trege til å tro alt det profetene har sagt!*». Det greske ordet som her er brukt for uforstandig, ἀνόητος, kan oversettes med «uintelligent» eller «dum» og kan også brukes til å oversette det arameiske *raka*. Jeg kan i tillegg si noe kort om ordet for *trege*, βραδύς. Det er mulig å tolke uttrykket bokstavelig som: «Det tar for lang tid, lenger enn nødvendig, for dere å tro!» i betydningen unnvikende, trege til å ta standpunkt. Dette er i så tilfelle en variant av «lite troende».

I Luk 11:40 finner vi også bruk av «uforstandig» som skjellsord: «*Uforstandige mennesker! Han som har skapt det utvendige, har ikke han også skapt det innvendige?*» Her er «uforstandig» en oversettelse av det greske ἄφρων, som også brukes som oversettelse av *moreh* (jf. kap. 4.4.2), og synes å være en anklage om oppførselsmessig defekt. I Luk 11:40 og 24:25 finner vi altså synonymer til *raka* og *moreh* fra Matt 5:22.

¹⁹⁵ Mer om ulver i Bornkam, TDNT IV, s. 308-311.

5.3 Tvilstilfeller

Noen Jesusord står i en sammenheng som gjør det usikkert om man kan kategorisere dem som skjellsord. I Matt 8:22 (par. Luk 9:60) kaller Jesus indirekte noen for «døde», νεκρός: «Men Jesus svarte: «Følg du meg, og la de døde begrave sine døde.» (jf. Luk 9:60). I denne sammenhengen betyr uttrykket muligens åndelig døde, eller spirituelt døde i betydningen «sløve», «de som ikke har sett sannheten». Det er ikke sikkert at det er snakk om de som allerede er dømt til døde i evig forstand. Det er en mulighet at uttrykket er brukt som en oss-dere-markør i betydningen av: «Vi er ikke døde. La de som ér det begrave sine døde» (jf. kap. 2.1.2).

I Matt 7:11 (jf. Luk 11:13) bruker Jesus betegnelsen πονηρός, «ond» (jf. kap. 3.10.1): «Når selv dere som er onde, vet å gi barna deres gode gaver, hvor mye mer skal ikke da deres Far i himmelen gi gode gaver til dem som ber ham!». Dette er ikke nødvendigvis utskjelling, det er mulig at Jesus bare konstaterer et foreliggende forhold. I ordspråkene er det å være ond en motsetning til å være rettferdig, eller å ha gudsfrykt (Ordsp 8:13; 11:19). Se også Ordsp 14:16: «Den vise frykter det onde og vender seg bort fra det, dåren er overmodig og selvsikker.» Ond kan altså ha «uklok» som sidebetydning. Uttrykket kan dermed bety noe i retning av: «Selv de dummeste blant dere vet at man skal gi barna gode gaver». Men det er kanskje ikke skillet mellom gode/rettferdige og onde/urettferdige på det menneskelige plan (jf. Matt 5:45) Jesus sikter til med «dere som er onde», men forholdet mellom Gud og mennesker. Bare Gud er god i absolutt forstand (Matt 19:17). Med denne forståelsen av «dere som er onde» er uttrykket ikke et skjellsord, men en teologisk konstatering av menneskets situasjon sett med Guds øyne, jf. Rom 3:23: «alle har syndet og mangler Guds herlighet.»

6. Avslutning

Jeg har i denne masteravhandlingen villet belyse Jesu bruk av skjellsord i de synoptiske evangeliene. Så langt det har vært mulig, har jeg gjort rede for ordenes konnotative status og ordenes plass i tekstene som helhet. At «hykler» ser ut til å opprinnelig ha vært en yrkesbetegnelse for skuespillere, eller at «rev» kunne forbindes med å være svak eller ubetydelig, er oppdagelser som har gitt meg en ny forståelse av disse skjellsordene. Noen av assosiasjonene rundt skjellsordene på Jesu tid kan derimot synes å være tilnærmet de samme i dag.

Arbeidet med skjellsordene har også åpnet for andre spørsmål underveis. I tolkningen av Matt 5:22 berører jeg det hermeneutiske spørsmålet om hvordan vi i dag skal forholde oss til skjellsord og utskjelling. I 1. Pet 2:23 fremstilles Jesus som en som «ikke skjelte igjen når han ble utskjelt» (NO78/85). Jesu ord om å «snu det andre kinnet til» (Matt 5:39) eller om å «gjøre mot andre slik du vil at de skal gjøre mot deg» (Luk 6:31) kjenner de fleste til. Samtidig hadde man på Jesu tid lavere terskel for utskjelling enn vi har i dag (jf. kap. 2.1.2), og Jesus selv synes å ha hatt et godt og tidvis kraftig repertoar av skjellsord. Det er en viss spenning mellom fremstillingen av Jesu omgang med skjellsord og mellom det å behandle andre slik man selv vil bli behandlet. Hvem vil vel bli utskjelt eller forsøkt ærekrenket?

Både i de øvrige nytestamentlige skrifter og i GT foreligger det en rekke kraftuttrykk, mitt utvalg av skjellsord utgjør bare en liten del av det som finnes i Bibelen. Det er mye arbeid som gjenstår for den spesielt interesserte!

7. Litteraturliste

Tekster:

- Aristoteles: Ledsaak, S. (ed) *Aristoteles, Om diktekunsten*. Grøndahl og Dreyers Forlag AS. Oslo 1989.
- BHS: Biblia Hebraica Stuttgartensia. Elliger, K./Rudolph, W./Kittel, R./Rüger, H.P./Bardtke, H. (eds). Ed. Funditus renovata. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart 1997.
- Didaché i Baasland, E./Hvalvik, R. (eds) *De Apostoliske Fedre*. Luther Forlag. Oslo 1984.
- Hippolytus: Steward-Sykes, A. (ed). *Hippolytus, On the Apostolic tradition*. St Vladimir's Seminary Press. Crestwood, New York 2007.
- Josefus: Whiston, W./Maier, P.L. (eds). *Josephus, Jewish Antiquities* i The New Complete Works of Josephus. Revised and Expanded version. Kregel Publications. Grand Rapids, Michigan 1999.
- LXX: Septuaginta. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart 1979
- NA27: Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 27. utgave. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart 1993.
- Plinius: Jones, W.H.S. *Pliny, Natural History*. Loeb Classical Library, Harvard University Press. Cambridge, Mass 1963.

Bibeloversettelser:

- KJV: The Holy Bible, 1611 ed. King James Version. Hendrickson Publishers Marketing LLC. Peabody, Mass 2010.
- NO78/85: Bibelselskapets oversettelse 1978.
- Bibel 2011: Bibelselskapets oversettelse 2011
- NO78/85: Bibelselskapets oversettelse 1978/85
- NO78: Bibelselskapets oversettelse 1978
- NO30: Bibelselskapets oversettelse 1930
- NVO 2008: *Ny verden-oversettelsen av De hellige skrifter*. (Jehovas Vitner). 2008
- REB: The Revised English Bible. Oxford University Press and Cambridge University Press. Oxford 1989.

Ordbøker:

- BAGD: Bauer, W./Arndt, W.F./Gingrich, F.W./Danker, F. W. (rev. and ed. by) *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3.ed. The University of Chicago Press. Chicago and London 2000.

BDB: Brown, F./Driver, S./Briggs, C. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Hendrickson Publishers. Peabody, Mass 2008.

De Caprona, Y. *Norsk etymologisk ordbok*. Kagge Forlag AS. Oslo 2013.

Gundersen, D. *Norske synonymer*. Kunnskapsforlaget. Oslo 1984.

Rogers, C./Rienecker, F. (eds) *Linguistic Key to the Greek Testament*. Zondervan Corporation. Grand Rapids, Michigan 1982.

Leksikon:

DJG: Marshall, I.H./MicKnight, S/Green, J.B. (eds) *Dictionary of Jesus and the Gospels*. InterVarsity Press. Downers Grove 1992.

OCCT: Hastings, A./Mason, A./Pyper, H.S.(eds) *The Oxford Companion to Christian Thought*. Oxford University Press. Oxford 2000.

TDNT IV: *Theological Dictionary of the New Testament: Volume IV*. WM. B. Eerdmans publishing company. Grand Rapids 1967.

TDNT V: *Theological Dictionary of the New Testament: Volume IV*. WM. B. Eerdmans publishing company. Grand Rapids 1967.

TDNT VI: *Theological Dictionary of the New Testament: Volume IV*. WM. B. Eerdmans publishing company. Grand Rapids 1968.

TDNT VIII: *Theological Dictionary of the New Testament: Volume VIII*. WM. B. Eerdmans publishing company. Grand Rapids 1972.

Kommentarer:

Andersen, B.H *Lukasevangeliet* bind 2. Credokommentaren. Credo forlag. København 2001.

Ellis, E.E. *The Gospel of Luke*. *New Century Bible* Thomas Nelson and sons LTD. London 1966.

Filson, F.V *The Gospel According to St Matthew* Adam and Charles Black. London 1960

Hendriksen, W. *Matthew*. *New Testament Commentary*. The banner of truth trust. Edinburgh 1974.

Hill, D. *The Gospel of Matthew*. *New century bible*. Oliphants: Marshall, Morgan and Scott. London 1972.

Kvalbein, H. *Fortolkning til Matteusevangeliet*. Luther Forlag. Oslo, 1998.

Lenski, R.C.H. *Interpretation of St. Matthews gospel*. The Wartburg Press. Columbus, Ohio 1943.

Stern, D.H *Jewish New Testament Commentary* Jewish New Testament Publications, Inc. Maryland 1992.

Strack, H.L./Billerbeck, P. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Erster band, Das Evangelium nach Matthäus.* C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. München 1926.

Strack, H.L./Billerbeck, P. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Zweiter Band, das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte.* C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. München 1924.

Turner, D.L *Matthew.* Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Baker publishing group. Grand Rapids, Michigan 2008.

Artikler:

Bartchy, S.S. *The Historical Jesus and Honor Reversal at the Table* i Stegemann, W./ Malina, B.J./Theissen, G. (eds) *The Social Setting of Jesus and the Gospels.* Fortress Press. Minneapolis 2002, s. 175-184.

Bertram, G. «Moros» i TDNT IV: *Theological Dictionary of the New Testament: Volume IV.* WM. B. Eerdmans publishing company: Grand Rapids 1967, s. 832-847.

Bornkamm. «Lykos» i TDNT IV: *Theological Dictionary of the New Testament: Volume IV.* WM. B. Eerdmans publishing company: Grand Rapids 1967, s. 308-311.

Foerster, W. «Ofis: The Serpent in Antiquity» i TDNT V: *Theological Dictionary of the New Testament: Volume. V.* WM. B. Eerdmans publishing company. Grand Rapids 1967, s. 566-571.

Guelich, R.A. «Matt 5:22: Its Meaning and Integrity» i Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, årgang 64. 1973, s. 39-52.

Jensen, M.H. «Herod Antipas in Galilee: Friend or Foe of the Historical Jesus?» i Journal for the Study of the Historical Jesus. Vol 5.1. SAGE Publications. London 2007, s. 7-32.

Jeremias, J. «Raka» i TDNT VI: *Theological Dictionary of the New Testament: Volume VI.* WM. B. Eerdmans publishing company. Grand Rapids 1968, s. 973-976.

Karrer, M. «Peter» i *The Encyclopedia of Christianity. Vol 4* Wm. B. Eerdmans Publishing Company. Brill 2005, s. 170-171.

Knowles, M.P. «Serpents, Scribes and Pharisees» i Journal of Biblical Literature Vol 133. Nr 1. 2014, s. 165-178.

- Lomheim, S. «Metaforens vesen og velsigning» i Johnsen, H.C.G./Dragseth, T./Lysgård, H.K./Johannessen, O. (eds). *En essaysamling: Metaforenes tyranni? Samtids - og fremtidsbilder i Norge 2005*. Høyskoleforlaget. Kristiansand 2005, s. 35-45.
- Minkoff, H.: «Coarse Language in the Bible. It's Culture Shocking!» i Minkoff, H. (ed.): *Approaches to the Bible. The Best of Bible Review Vol. 1*. Washington D.C.: Biblical Archaeology Society 1994, s. 275-284.
- Neyrey, J.H.: «Dyadism» i Pilch, J.J./Malina, B.J (eds) *Biblical Social Values and their Meaning*. Hendrickson Publishers. Peabody, Mass 1993, s. 49-53.
- Olaussen, H.D.B. «Stakkars fariseere.» Artikkel i Vårt Land, 8. august 1997.
- Pilch, J.J./Malina, B.J. «Introduction» i Pilch, J.J./Malina, B.J. (eds) *Biblical Social Values and their Meaning*. Hendrickson Publishers. Peabody, Mass 1993, s. xiii-xxxix.
- Plevnik, J. «Honor/Shame» i Pilch, J.J./Malina, B.J. (eds) *Biblical Social Values and their Meaning*. Hendrickson Publishers. Peabody, Mass 1993, s. 95-104.
- Rantrud, J. «Tekstgjennomgåelse 2. søndag i faste.» i Dagen, 15. mars 1992.
- Rantrud, J. «Hvilken fariseisme?» Debattinnlegg i Norge i Dag, mai 1999.
- Smith, R.H. «Hypocrite» i DJG: Marshall, I.H./MicKnight, S/Green, J.B. (eds) *Dictionary of Jesus and the Gospels*. InterVarsity Press. Downers Grove 1992, s. 351-353.
- Tillard, J.M.R. «Peter» i OCCT: Hastings, A./Mason, A./Pyper, H.S.(eds) *The Oxford Companion to Christian Thought*. Oxford University Press. Oxford 2000, s. 533-535.
- Twelftree, G.H. «Demon, Devil, Satan» i DJG: Marshall, I.H./MicKnight, S/Green, J.B. (eds) *Dictionary of Jesus and the Gospels*. InterVarsity Press. Downers Grove 1992, s. 163-172.
- Wilckens, U. «Hypokrinomai» i TDNT VIII: *Theological Dictionary of the New Testament: Volume VIII*. WM. B. Eerdmans publishing company. Grand Rapids 1972, s. 559-571.
- Wilkins, M. J. «Disciples» i DJG: Marshall, I.H./MicKnight, S/Green, J.B. (eds) *Dictionary of Jesus and the Gospels*. InterVarsity Press. Downers Grove 1992, s. 176-182.

Annen litteratur:

- Andersson, L. G. *Fult språk. Svordomar, dialekter och annat ont*. Carlsson Bokförlag AB. Stockholm 1985.
- Bailey, K. E. *Jesus set med mellemøstlige øjne*. Kolon og Credo Forlag. Fredericia 2009. Dansk oversættelse ved Birger Petterson. Originaltitel: *Jesus Through Middle Eastern Eyes*. InterVarsity Press. Downers Grove, Illinois 2008.

- Black, M. *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*. 3. ed. Oxford University Press. Oxford 1967.
- Darr, J.A. *Herod the fox. Audience Criticism and Lukan Characterization*. Sheffield Academic Press. Midsomer Norton, Bath 1998.
- Garland, D.E. *The Intention of Matthew 23*. E. J. Brill. Leiden 1979.
- Hjort, B.G. *Det Nye Testaments omverden. Om politiske, religiøse og filosofiske forhold på det nye testaments tid*. Aarhus universitetsforlag. Aarhus 2003.
- Hoover, R.W. /Funk, R.W.: *The Search for the Authentic Words of Jesus*. Macmillan Publishers. Co. New York 1993.
- Jensen, M.H. *Herod Antipas in Galilee*. 2. Utgave. Mohr Siebeck. Tübingen 2010
- Johnstad, G./Lund, T. *Håndbok til Det Nye Testamente*. Luther Forlag. Oslo 2007.
- Kartzow, M.B. *Gossip and Gender. Othering of Speech in the Pastoral Epistles*. Walter de Gruyter GmbH & Co. Berlin 2009.
- Lakoff, G./Johnson, M. *Hverdagslivets metaforer. Fornuft, følelser og menneskehjernen*. Pax Forlag, 2003. Norsk oversettelse av Mie Hidle. Originaltittel: *Metaphors We Live By*. The University of Chicago press. Chicago 1980.
- Lamsa, G.M *Die Evangelien In Aramäischer Sicht* Neuer Johannes-Verlag. Gossau-St.Gallen 1963.
- Ljung, M. *Svordomsboken - Om svärande och svordomar på svenska, engelska och 23 andra språk* Norstedts Akademiska Forlag. Stockholm 2006.
- Lomheim, S. *Omsetjingsteori*. Universitetsforlaget. Oslo 1989.
- Malina, B.J. *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*. Westminster John Knox Press. Louisville, Kentucky 2001.
- Rong, M. *Tale i bilder. En analyse av språket i gudstjenesten*. Verbum Forlag. Oslo 2004.
- Seland, T. «Paulus i Polis. Paulus' sosiale verden som forståelsesbakgrunn for hans forkynnelse» Høgskulen i Volda. Volda 1998.
- Svahn, M. *Den liderlige kvinnen og den omanlige mannen. Skällsord, stereotyper och könskonstruktioner*. Carlsson Bokförlag. Stockholm 1999.
- Synnes, M. *Hvordan arbeide med nytestamentlige tekster. En innføring i bibelfaglig metode*. Kolofon forlag. Høvik 2008.
- Valen-Senstad, F. *Bonden i Betlehem og fiskeren i Kapernaum. Fra Judea og Galilea i tidlig romersk tid*. NLA Høgskolen. Bergen 2013.
- Wagner, H. *Nytestamentlig tidshistorie* Forlaget Wagner. Herning 1994.