

Jesu död i Markusevangeliet
– skamlig eller ärofull?
En jämförelse mellan antika
framställningar av ärofull död och
Markusevangeliets passionsberättelse
(14:32–15:39)

VICTORIA VASQUEZ

Masterstudent, Uppsala Universitet
victoria.vasquez.3485@student.uu.se

INLEDNING

I den antika grekisk-romerska världen var det välkänt och vanligt förekommande att framställa dödsfall som såväl ”ärofulla” och ”skamfulla”. Detta innebar att en skildring av en persons död, särskilt en med den betydelse Jesu lidande och död hade, naturligt lästes i ljuset av ”ärofull död” (eng. ”noble death”), såsom den förmedlades i både grekiska och romerska texter. Motivet har sin grund i Platons (ca 428–348 f.v.t.), och till viss del Xenofons (ca 430–355 f.v.t.), beskrivningar av Sokrates död, och blev en modell för filosofiska presentationer av döden.

Jämförelser mellan Sokrates och Jesu död har gjorts av till exempel Gregory Sterling. Mer specifikt jämför han skildringar av filosofers död som relaterade till motivet om en ärofull död med Jesu död i Lukasevangeliet.¹ Hans slutsats är att författaren till Lukasevangeliet bearbetat pre-

¹ Greg Sterling, ”*Mors philosophi*: The Death of Jesus in Luke”, *HTR* 94/4 (2001): 383–402.

sentationen av Jesu död för att göra den mer ärofull i enlighet med de kulturella idealen.² Samtidigt menar han att Markus och Lukas skildringar är så pass olika att de måste ha format passionsnarrativen efter olika modeller.³ Peter Scaer, som gjort en liknande jämförelse, för ungefär samma resonemang när han säger att Jesu död i Markusevangeliet är för ovärdig i förhållande till de rådande idealen om en värdig död för att vara influerad av Sokrates död.⁴

I sina analyser av Markusevangeliets passionsnarrativ och dess genre har även Adela Yarbro Collins jämfört beskrivningarna av Sokrates död, liksom den litteratur som på olika sätt var influerad av denna, med passionsnarrativet.⁵ Hon anser att Markusevangeliets passionsnarrativ tillhör den hellenistiska genren *τελευταί*. Genren kännetecknas av berättelser om kända mäns död, ofta influerade av skildringarna av Sokrates död.⁶ Samtidigt motsätter hon sig en sokratisks influens i Markusevangeliets passionsnarrativ eftersom det finns element i berättelsen som är för olika Sokrates ärofulla död. Collins menar att även om en grekisk-romersk läsare oundvikligen skulle se paralleller till Sokrates, exempelvis i Jesu ord i Getsemane ("men inte vad jag vill utan vad du vill", 14:36), var sådana paralleller inte Markus avsikt.⁷ Med andra ord är likheterna slumpmässiga.

Problemet med både Collins, Sterlings och Scaers synsätt är att de har en snäv förståelse för hur författare kan använda och relatera till motiv och genrer. Deras resonemang innebär att en författare antingen an-

² Sterling, "Mors philosophi", 384.

³ Sterling, "Mors philosophi", 385, 394.

⁴ Peter J. Scaer, *The Lukan Passion and the Praiseworthy Death*, NTM 10 (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2005).

⁵ Adela Yarbro Collins, *Mark: A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2007), 627–639.

⁶ Collins, *Mark*, 627–639; idem. "The Genre of the Passion Narrative", *Studia Theologica* 47 (1993): 3–28 (20–21).

⁷ Adela Yarbro Collins, "From Noble Death to Crucified Messiah", *NTS* 40 (1994): 481–503 (500–502).

vänder sig av samtliga delar av ett motiv, eller inte använder motivet alls. Resonemanget står i stark kontrast till den rådande litteraturvetenskapliga teorin om genre som exempelvis John Frow och Alastair Fowler förespråkar. Dessa menar att en text inte *tillhör* en genre utan snarare *använder* genrer.⁸ Genrer är kommunikationsmedel, mer än klasser som texter antingen passar in i eller inte.⁹ Frow och Fowler menar också att även om man kan tala om drag eller kännetecken som *ofta* finns med som karakteristiska för en genre, kan man inte tala om drag som *alltid* finns med, eller *måste* finnas med.¹⁰ En genre är alltså sällan något renodlat eller totalt enhetligt.¹¹ Slutsatser såsom att en viss text inte hör till en viss genre eftersom den saknar ett särskilt element håller därför inte.

Detsamma kan sägas om en författares användning av motiv. Christopher Pelling slutsatser om hur författare i antiken kunde använda sig av motiv visar att Frows och Fowlers genre teori också är applicerbar på författares användning av motiv i texter.¹² Pelling synliggör att det inte var ovanligt för författare i antiken att ”anspela” på läsares förförståelser och förväntningar när i sitt sätt att relatera till motiv.¹³ Genom att alludera till somliga aspekter och undvika andra, och genom att selektivt använda sig av ett motiv, ge det nya nyanser eller omintetgöra dem kunde författaren skapa utrymme för tolkningar och nya

⁸ John Frow, *Genre*, 2 uppl. (London: Routledge, 2015), 2. Fowler talar om genre teori som något som har mer att göra med kommunikation och tolkning än klassificering; jfr Alastair Fowler, *Kinds of Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 37.

⁹ Fowler, *Kinds of Literature*, 37; Frow, *Genre*, 3.

¹⁰ Fowler, *Kinds of Literature*, 39.

¹¹ Fowler, *Kinds of Literature*, 4, 41. Fowler föredrar att prata om ”familjelikhet”; texter som representerar en genre bildar tillsammans en familj vars enskilda delar på olika sätt relaterar till varandra utan att nödvändigtvis ha specifika egenskaper som delas av alla.

¹² Christopher Pelling, ”Epilogue”, i *The Limits of Historiography: Genre and Narrative in Ancient Historical Texts*, red. Christina Shuttleworth Kraus (Leiden: Brill, 1999), 325–357.

¹³ Pelling, ”Epilogue”, 335.

förståelser och därigenom utmana sina läsare att definiera och omdefiniera texters betydelser.¹⁴

Vidare påpekar Harold Attridge att ”mixtranden” (eng. ”fiddling”) med genrer var vanligt under antiken, det utgjorde en faktor i vad som ansågs göra ett litterärt verk mer eller mindre bra.¹⁵ Han pekar exempelvis på att Johannesevangeliets författare på flera ställen skruvar till en berättelse på oväntade, nästan motsägelsefulla sätt för att göra teologiska poänger.¹⁶ Med tanke på hur stor betydelse skildringen av en persons död hade i antika texter är det därför inte förvånande att detta var något som författare experimenterade med för att dra med sig läsaren och få hen att ibland se nya underliggande betydelser.

I denna artikel vill jag ta ett nytt grepp på Jesu lidande och död, så som det beskrivs i Markusevangeliet. Till skillnad från Sterling, Collins och Scaer menar jag att det kan finnas ett annat sätt att förstå hur passionsnarrativet relaterar till motivet om en ärofull (eller nobel) död, som har att göra med Markus användning av narrativa retoriska grepp såsom ironi, ambiguitet och paradoxer.¹⁷ Att ta upp Markus användning av narrativ retorik i relation till genre bidrar till nya insikter eftersom båda vanligtvis används av författare som vill utforma övertygande narrativ.¹⁸

¹⁴ Pelling, ”Epilogue”, 335.

¹⁵ Harold Attridge, ”Genre Bending and the Fourth Gospel”, *JBL* 121/1 (2002): 3–21 (21).

¹⁶ Attridge, ”Genre Bending”, 20–21.

¹⁷ Att Markus använder sig av narrativa retoriska grepp såsom ironi, ambiguitet och paradoxer är i sig inget nytt. Det finns en uppsjö av litteratur som utvecklar detta, se till exempel Jerry Camery-Hoggatt, *Irony in the Gospel of Mark* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Robert M. Fowler, *Let the Reader Understand* (Minneapolis: Fortress, 1991); Laura Sweat, *The Theological Role of Paradox in the Gospel of Mark*, LNTS 492 (London: T&T Clark, 2013); David Rhoads, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, 3 uppl. (Minneapolis: Fortress, 2012); Mark Alan Powell, *What is Narrative Criticism?* (Minneapolis: Fortress, 1990).

¹⁸ Jfr Fowler, *Reader*, 63: ”Mark’s rhetoric is not, like Paul’s, the rhetoric of oratory, with its logical arguments and emotive appeals. Rather, Mark’s is the rhetoric of narrative.... The authors aim in such a narrative is internally directed, to tell a story that is persuasive on its own terms”.

Hur Markus selektivt använder motivet och idealen om en ärofull död har därmed betydelse för läsarens förståelse för passionsnarrativet. Artikeln kommer att argumentera för att Markus strategi är att använda motivet på ett paradoxalt sätt för att matcha sitt paradoxala påstående om en kunglig Messias med uppdraget att lida och dö. Den paradoxala användningen blir på så sätt en del av Markus anspråk om vem Jesus var och visar att Jesus var en ärofull och kunglig Messias trots sin död. Markus vill visa att det var just genom Jesu död, en död som utomstående skulle anse var skamlig och ovärdig, som han visar sig vara Messias, Guds son. Implikationen blir också att en läsare som hade kännedom om vad som utgjorde en död ärofull skulle kunna ledas till att revidera sin syn på Jesu död och se den i ett nytt ljus.

EN ÄROFULL DÖD?

Platons och Xenofons skildringar av Sokrates död bidrog till ett intresse för en särskild typ av död.¹⁹ Medan det länge hade funnits ideal om vad som var en ärofull död, kom beskrivningarna av Sokrates död att omdefiniera idealen och utgöra ett filter genom vilket man såg och bedömde andra mäns död.²⁰ Att Sokrates blev en förebild, ett *exemplum*, för vad som ansågs vara en ärofull död är allmänt vedertaget och Sokrates som ideal är väl attesterat i grekiska och romerska texter.²¹ Bland dessa finns Plutarchos *Cato den yngre*, som har kallats för ett praktexempel i hur Plutarchos använde sig av den sokratiska modellen.²² Även Tacitus skildring av Senecas död i *Annales* kombinerar Sokrates-traditionen med *exitus illustrium virorum* (textsamlingar av "kända mäns

¹⁹ Collins, "Genre", 7; Sterling, "Mors philosophi", 387.

²⁰ Sterling, "Mors philosophi", 387.

²¹ Sterling, "Mors philosophi", 387–393; Yarbrow Collins, "Genre", 7–11; Jonathan A. Goldstein, *II Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 41A (New York: Doubleday, 1983), 385.

²² Sterling, "Mors philosophi", 388.

död”).²³ Idealet om en ärofull död influerande även judiska, och så småningom även kristna texter.²⁴ Ett tydligt exempel på hur den judiska traditionen plockade upp Sokratesidealet syns i exempelvis Andra och Fjärde Mackabeerböckerna.²⁵ Stanly H. Rauh tar upp några typiska kännetecken för Sokratesinfluerad *exitus*-litteratur under den här tiden:

The hero is fearless and determined while his friends and relatives are anxious and often need the hero to calm or soothe their distressed emotional state; some even desire to follow the example of the hero in death but are dissuaded. Philosophical precepts and the immortality of the soul occupy the thoughts of the hero, and death often has difficulty in finally overtaking him. Scenes typically include some reference to *libertas*, either directly or through allusion.²⁶

Att alludera till Sokrates död var inbäddat i kulturen, och de ideal som kom ur detta blev särskilt viktiga under Neros, Vespasianus och Domitianus styre (ca 54–96 v.t.).²⁷ Sokratesidealet var alltså en del av kulturen, och påverkade hur man skulle leva så väl som hur man skulle dö.²⁸ Troligtvis spreds en del av kunskapen genom hellenistiska *paedeia*, där man bland annat läste, skrev av och memorerade texter som var av värde för vad som ansågs vara ett gott liv, inklusive en ärofull död.²⁹

²³ James Ker, *The Deaths of Seneca* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 10; Sterling, "Mors philosophi", 389.

²⁴ Jan W. Van Henten och Friedrich Avemarie, *Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity* (London: Routledge, 2002), 26.

²⁵ Goldstein, *II Maccabees*, 285.

²⁶ Stanly H. Rauh, "Cato at Utica: The Emergence of a Roman Suicide Tradition", *American Journal of Philology* 139 (2018), 59–91 (67–68).

²⁷ Collins, *Noble Death*, 483.

²⁸ Van Henten and Avemarie, *Martyrdom and Noble Death*, 12–14.

²⁹ Duane Watson, "Education: Jewish and Greco Roman", i *Dictionary of New Testament Background*, red. Craig Evans and Stanley Porter (Downers Grove: Intervarsity, 2000), 309. Även judar tog del av den grundläggande hellenistiska utbildningen och var inskrivna på hellenistiska skolor, se John Townsend, "Education (Greco-Roman)" i *ABD*, red. David Freedman, 6 vols. (New York: Doubleday, 1992), 2:312–316; Helen K. Bond, "A Fitting End? Self-Denial and a Slave's Death in Mark's Life of Jesus", *NTS* 65 (2019), 425–442 (428).

MARKUSEVANGELIETS PASSIONS-NARRATIV

Markusevangeliet anses generellt vara det tidigaste av de nytestamentliga evangelierna, och det finns många teorier om evangeliets syfte – alltifrån att det avser bemöta kristna under förföljelse till att visa av vilka anledningar Jesus kunde betraktas som Messias.³⁰ Markusevangeliet har ibland också kallats för en passionsberättelse med förlängd inledning.³¹

Ett av Markusevangeliets huvudteman är frågan om Jesu identitet.³² I passionsnarrativet kulminerar relationen mellan de två aspekter som Markusevangeliet hållit i ett spänningsförhållande: Jesus som en kunglig Messias, full av makt och auktoritet, och Jesus som en Messias som måste lida och dö. Detta syns i det att Jesus i första halvan av evangeliet framställs som någon med makt och auktoritet, medan betoningen från och med kapitel åtta istället ligger på självförnekelse, självupppoffring, lidande och död (se t.ex. 1:27; 2:1–12, 28; 4:41; 8:31–33; 9:35–37; 10:43–45).³³ För många judar under andra templets tid hade denna kombination uppfattats som motsägelsefull, ändå är det två teman som narrativet håller samman. Samma kombination och spänning syns också i ”Guds son”-uttalandena som återfinns i början och mitten av narrativet. Det första har kungliga konnotationer (1:11), medan det andra (8:27–29) kopplar samman Messias och Guds son med lidande, död och självförnekelse.³⁴

³⁰ Se till exempel Collins, *Mark*, 102; Craig Evans, *Mark 6:27–16:20*, WBC 34b (Nashville: Thomas Nelson, 2001), xciii; Mark L. Strauss, *Mark*, ECNT (Grand Rapids: Zondervan, 2014), 39–44.

³¹ Martin Kähler, *The So-called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ* (Philadelphia: Fortress, 1964), 80, n. 11.

³² Eugene Boring, *Mark: A Commentary* (Louisville: John Knox, 2006), 8; Ben Witherington III, *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 14; se också Collins, *Mark*, 102; Evans, *Mark*, xciii.

³³ Fowler, *Reader*, 192–193.

³⁴ Jfr John J. Collins och Adela Yarbro Collins, *King and Messiah as Son of God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008), 131: ”The whole complex from the discussion of Jesus’ identity to the end of the transfiguration suggests that the heart of Jesus’ teaching,

Fowler kallar Markusevangeliet för ”a journey through the valley of paradox”,³⁵ och Strauss drar en liknande slutsats när han kallar det för paradoxens evangelium.³⁶ Markus presenterar en komplex bild av Jesus som ofta är i fokus i narrativets paradoxala konstruktioner. Fowler skriver att ”coming to grips with Mark’s paradoxes is an interpretive process that opens us up to the process of coming to grips with who and what the Jesus of this Gospel is”.³⁷ Denna kombination och den spänning det skapar är ett avsiktligt retoriskt grepp för att förklara det paradoxala påståendet om en Messias som var tvungen att dö. Detta påstående förklarar Markus berättelse bland annat genom användandet av paradoxer och ironi genom hela evangeliet, med kulmen i passionsnarrativet.

Lärjungarnas roll

I Platons och Xenofons skildringar av Sokrates död spelar Sokrates lärjungar en viktig roll i att framställa hans död som ärofull. Som nämnts ovan blev detta också ett vanligt element i den *exitus*-litteratur som berättade om ärofulla mäns död. Sokrates lärjungar kommer till honom i fängelset för att vara med honom under hans sista dag. Att lärjungarnas närvaro var betydelsefull syns i Echekrates fråga till Faidon där han försäkrar sig om att lärjungarna var med Sokrates.³⁸ Sokrates lärjungar är

the message to which the disciples should listen, is that the messiah, the son of God, must suffer”.

³⁵ Fowler, *Reader*, 193, citerar Werner Kelber i sin summering av den paradoxala upplevelsen av att läsa Markusevangeliet: ”Jesus announces the Kingdom but opts for the cross; he is King of the Jews but condemned by the Jewish establishment; he asks for followers but speaks in riddles; he is identified as Nazarene but rejected in Nazareth; he makes public pronouncements but also hides behind a screen of secrecy; he saves others but not himself.... If there is one single feature which characterizes the [Markan] Jesus it is contradiction or paradox. It might therefore be argued that '[Mark] presents not two conflicting views of Jesus' but one complex 'paradoxical view'”.

³⁶ Fowler, *Reader*, 193; Strauss, *Mark*, 746.

³⁷ Fowler, *Reader*, 191.

³⁸ Platon, *Faidon* 58c: ”Vilka av vännerna var med honom? Eller hade myndigheterna förbjudit dem att vara med, så att han dog utan sällskap av vänner?”

de närmast sörjande, och det är läraren själv som tröstar och förmanar dem när de är upprörda och brister ut i gråt. Även i andra texter som är influerade av idealen om en ärofull död, exempelvis Plutarchos om Cato och Tacitus om Seneca, är det vanligt att lärjungarna är de som är upprörda och att huvudpersonen tröstar dem.³⁹

I ljuset av detta är följetången med Jesu lärjungar nästan parodisk. I passionsnarrativet, liksom i evangeliet i stort, framställs lärjungarna i ett allt annat än smickrande ljus. Deras misslyckande utgör en skarp kontrast till den betydelse vänner och lärjungar annars hade i en ärofull död, där de var trogna och närvarande. Bilden blir inte heller mer fördelaktig allteftersom passionsnarrativet fortskrider. Medan Sokrates lärjungar försökte hjälpa Sokrates att undkomma döden är Jesu lärjunge Judas den som får Jesus häktad.⁴⁰ Lärjungarna misslyckas i Getsemane (14:32–42), de överger honom och flyr (14:51) och är sedan helt frånvarande när Jesus dör. Markus betonar att Judas var ”en av de tolv” (14:43), vilket understryker hans trolösa agerande. Det följs också av att han kommer med (*μετά*) en folkmassa utrustade med klubbor och svärd och med (*μετά*) överstepräster, de skriftlärda och de äldste, istället för att vara med Jesus.⁴¹

Om Judas förräderi och episoden i Getsemane framställer lärjungarna i dåligt ljus är det inget jämfört med Petrus agerande. Petrus, som tidigare bekant Jesus som Messias (8:29), förnekar all koppling till Jesus (14:66–72), i total motsats till sitt eget tidigare påstående (14:30–31). Berättelsen om Petrus förnekelse, placerad mitt emellan skildringen av Jesus inför Stora rådet och Jesus inför Pilatus har identifierats som en av

(översättningar av *Faidon* här och nedan är hämtade från Jan Stolpe, *Platon: skrifter, bok I* [Stockholm: Atlantis, 2000]).

³⁹ Xenofon, *Apol.*, 1.27; Platon, *Faidon* 117d; Tacitus, *Ann.* 15.61–62; Plutarchos, *Cat. Min.* 66.3. Även Eleasars vänner har en roll i 2 Mack 6:21–22 när de försöker hjälpa honom att låtsas äta griskött så att han inte ska bli dödad.

⁴⁰ Platon, *Apol.* 38b.

⁴¹ Robert H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, 2 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 2:858.

Markus interkalationer.⁴² Petrus förnekelse och Jesus inför Stora rådet är alltså avsedda att spegla varandra och innehåller flera ironiska paralleller.⁴³

En läsare med kunskap om ”ärofull död”-motivet hade sannolikt reagerat på lärjungarnas agerande, eftersom det så tydligt står i motsats till vad man förväntade sig av de närmsta vännerna och lärjungarna. Händelserna i Getsemane avslutas med ”och alla lämnade honom och flydde” (14:50), en stark kontrast till hur ”alla” lärjungar bedyrade sin lojalitet bara några timmar dessförinnan (14:31).⁴⁴ Medan Sokrates lärjungar är med honom till hans sista andetag är Jesu lärjungar märkligt frånvarande under Jesus svåraste stund på korset, vilket förstärker Jesu övergivenhet. Med tanke på den viktiga roll som protagonistens närmsta vänner och lärjungar spelade i att reflektera döden som ärofull, är Jesu lärjungars agerande alltså förvånande. En läsare skulle troligtvis uppfatta det som att detta bidrar till förståelsen av Jesu död som skamlig.

Jesus i Getsemane

En viktig aspekt i en ärofull död var huvudpersonens agerande och reaktion när han ställs inför sin död. Ett lugnt och värdigt förhållningssätt värderades högt, och mod i dödens stund var enligt Sokrates ett tecken på en förnuftig och hederlig man.⁴⁵ I den skildring av Sokrates död som

⁴² Se till exempel Tom Shepherd, ”The Narrative Function of Marcan Intercalation”, *NTS* 41 (1994): 522–540 (522).

⁴³ En sådan ironisk parallell är att prästernas hån – där de bundit för Jesus ögon, slår honom och uppmanar honom att profetera – sammanfaller med att Petrus förnekar Jesus en tredje gång så att profetian i 14:30 uppfylls. Genom denna dramatiska ironi och narrativa kontrast accepterar Jesus sin död medan Petrus gör allt han kan för att bevara sitt liv (se Camery-Hoggatt, *Irony*, 174; Collins, *Mark*, 710).

⁴⁴ Gundry, *Mark*, 861.

⁴⁵ Se t.ex. Platon, *Faidon* 67e: ”... de som filosoferar på rätt sätt övar sig att dö, och att de minst av alla människor fruktar för att vara döda”, 68c: ”Så om du ser en man bli upprörd när han ska till att dö, sade Sokrates, då har du ett säkert tecken på att han inte var någon filosof och älskare av vishet, utan en älskare av kroppen”, eller 117a: ”... jag

kom att bli idealet för en ärofull död är Sokrates alltigenom lugn och självbehärskad. När han tar giftet gör han det utan att röja en min och höjer glaset som om han skålar.⁴⁶ Faidon beskriver att Sokrates mötte döden ärofullt och utan fruktan, så att han till och med, genom sitt agerande och sina ord, verkade vara lycklig.⁴⁷ Sokrates, hävdar Faidon, gick in i döden med gudarnas beskydd,⁴⁸ och var den ”bästa, visaste och mest rättfärdiga (δίκαιος) manen”.⁴⁹ Samma förhållningssätt återspeglas också i Tacitus skildring av Senecas död, som under tiden han förblöder är helt oberörd och lungt och stilla hinner diktera ett avslutningstal. Seneca tar till och med gift och ett bad för att påskynda sin egen död, vilket utgör en tydlig parallell till Sokrates död.⁵⁰

I Markusevangeliets passionsberättelse beskrivs Jesus som en person som är medveten om att han står inför lidande och död och som brottas med sin vilja i relation till Guds vilja. I denna kamp upplever Jesus djup ångest, men i slutändan underordnar han sig vad den gudomliga nödvändigheten bestämt ”måste” ske (δεῖ) – Guds vilja. Detta syns tydligast i Getsemane (14:32–42), en passage som är full av uttryck om Jesu ångest, smärta och oro. Jesus blir överväldigad (ἐκθαμβέομαι) av ångest (14:33);⁵¹ faller ihop till marken (πίπτω);⁵² ber att timmen ska ”passera”

gör mig bara löjlig inför mig själv om jag klamrar mig fast vid livet och sparar det fast det är slut”.

⁴⁶ Platon, *Faidon* 117b–d.

⁴⁷ Platon, *Faidon* 58e.

⁴⁸ Platon, *Faidon* 58e.

⁴⁹ Platon, *Faidon* 118.

⁵⁰ Tacitus, *Ann.* 15.63–64. Liknande attityd återfinns också hos Eleasar, se t.ex. 4 Mack 6:5–6.

⁵¹ ἐκθαμβέομαι (14:33) används ofta i Nya testamentet i samband med ”gudomliga uppenbarelser” såsom manifestationer, mirakler etc. I Getsemane får Jesus en förgäva på vad som väntar honom, vilket föranleder hans reaktion (Bertram R., ἐκθαμβέομαι, *TDNT* 3:4–7).

⁵² Ofta avsåsiktigt fall, att ”falla ihop” (Michaelis, W., πίπτω, *TDNT* 6:161); också att falla ihop våldsamt eller för att kasta sig till marken som ett tecken på hängivenhet eller ödmjukhet när man kommer inför en gudom med en önskan (*BDAG*, 815); jfr Luk 22:41 där Jesus ”böjde knä” (θείξ τὰ γόνατα).

och att bågaren ska ”tas bort”. Detta ber han minst två gånger, förmodligen även en tredje (14:35–36, 39, 41).⁵³ Både ”bågaren” och ”timmen” är metaforer för död, liksom för den eskatologiska domen.⁵⁴ Jesus ber alltså om att få undslippa döden och domen.

Jesu ord i Mark 14:34 – *περίλυπος ἔστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου* – implicerar en fruktan som står i motsats till Sokrates resonemang att det är oförnuftigt att frukta döden.⁵⁵ Till skillnad från Sokrates finns hos Jesus ingen antydning om att döden är något gott i sig själv, att det skulle vara en befrielse.⁵⁶ Ordet *περίλυπος* betyder istället vara extremt prövad och i djup sorg och ångest.⁵⁷ Det används för att beskriva den smärta eller ångest som uppstår av olycka eller död. Inom stoicismen ansågs *λυπός* höra till passionerna som en filosof eller en vis man skulle göra sig av med.⁵⁸ Med tanke på hur känslouttryck nedvärderas hos Platons och Xenofons Sokrates är det anmärkningsvärt att Jesu känslouttryck betonas så starkt i passionsnarrativet. En läsare med sokratiske glasögon hade ansett att Jesu var oförnuftig.

Även om Collins menar att en läsare med kännedom om Sokrates ärofulla död skulle uppfatta Jesu ord ”men inte som jag vill utan som du” (*ἀλλ’ οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ*, 14:36b) som ett lugnt accepterande av döden i likhet med Sokrates,⁵⁹ talar spänningen mellan den första delen av bönen, som återges både direkt och indirekt (14:35–36), och avslutningen istället för att det handlar om ett underordnande mer än ett lugnt accepterande. Genom att presentera Jesus som någon som kämpar och slits mellan sin egen vilja och sin Faders vilja skapas en bild av Jesus som någon som underordnar sig på ett helt annat sätt än

⁵³ Enligt Witherington, *Mark*, 380, var det sed för en jude att be tre gånger under stark prövning.

⁵⁴ Joel Marcus, *Mark 8–16*, AB (New Haven: Yale University Press, 2009), 977–978.

⁵⁵ Platon, *Faidon* 68a–d; 117a; se också Xenofon, *Apol.* 1.22.

⁵⁶ Platon, *Apol.*, 29a–c; 40c–42d; *Faidon* 67b–c.

⁵⁷ *περίλυπος*, *BDAG*, 802.

⁵⁸ Bultmann, *περίλυπος*, *TDNT* 5:323.

⁵⁹ Så Collins, ”Noble Death”, 499.

Sokrates, Cato, Seneca och Eleasar. Cato framställs som beslutsam och obevklig i sitt beslut att dö, där ingenting kan eller får hindra honom.⁶⁰ Seneca tar sin dödsdom med ro och Eleasar accepterar döden av fromma skäl där han inte vill bryta mot Toran (2 Mack 6:18–7:42).⁶¹

Det avslutande ”timmen har kommit” (14:41–42) anspelar på Jesu första bön om att timmen ska få passera (14:35). Konstaterandet att den har kommit talar för att det som nu följer är i enlighet med Guds vilja och att Jesus med detta underordnar sig den. Tystnaden från Gud tas som en bekräftelse och påminner om Sokrates som tog tystnaden från en *δαιμόνιον* som en bekräftelse på att det var den gudomliga viljan som låg bakom uppfattningen att han skulle dö.⁶² Jesu ångest återkommer sedan på korset i dödsstunden när han igen ropar ut till Gud och uttrycker sin övergivenhet (Mark 15:34, 37).

Jesus framställs alltså som mycket känslös genom passionsnarrativet. En vanlig förklaring är att framhålla att ett av Markusevangeliets syften är att betona Jesus som mänsklig. Det skulle då innebära att betoningen på smärtan och ångesten avser att belysa Jesu mänsklighet.⁶³ Men om man jämför med Sokrates, Cato, Seneca och Eleasar finns det ingen antydning om att deras oberördhet och orädda attityd skulle innebära att de var något mer än människor. De ansågs snarare som just människor som lyckades leva upp till de stoiska dygderna, vilket bidrog till att deras död ansågs vara ärofull. Det är troligt att läsare med kunskap om idealen om ärofull död hade uppfattat Jesu agerande som skamligt och att det hade bidragit till att uppfatta hans död på samma sätt.

Om man endast fokuserar på Jesu starka känslouttryck och lärjungarnas agerande är det inte svårt att förstå varför Collins, Sterling och Scaer anser att Jesu död i Markusevangeliet inte var influerad av ide-

⁶⁰ Se till exempel när han tillrättavisar sina vänner, Plutarchos, *Cat. Min.* 69.1–2.

⁶¹ Tacitus, *Ann.* 15.61–64.

⁶² Platon *Apol.* 40a–c.

⁶³ Marcus, *Mark*, 986.

alen om en ärofull död. Men som noterats ovan beror detta på en för snäv uppfattning om motiv. Slutsatsen missar att det också finns aspekter i passionsnarrativet som pekar på det motsatta. Mitt emellan skildringen av Jesus i Getsemane och berättelsen om hans död, två passager där Jesus uppvisar de starkaste uttrycken för ångest och övergivenhet och som en läsare hade uppfattat som skamliga, skiftas fokuset plötsligt. Frågan om Jesu identitet återkommer, och anspelningar på att han är en messiansk kung blir dominerande.

Jesus inför översteprästen och Pilatus

Sokrates rättegång och försvarstal är central i skildringarna av vad som ledde fram till hans död. I passionsnarrativet står Jesus inför rätten två gånger (14:53–64; 15:1–15). Inom *τελευταί* (textsamlingar som innehöll skildringar av kända mäns död) kunde det förekomma rapporter från rättegångar, vilket syns i exempelvis *Acts of the Pagan Martyrs (Acta Alexandrinum)*. Collins menar att rättegången med Pilatus påminner om de antika rättegångsprotokoll som finns i *Acta Alexandrinum*.⁶⁴ Situationen i 2 och 4 Mackabeerböckerna skulle också kunna liknas vid en rättegång där fokuset är kungens förtryck och martyrernas motivation att stå fast vid sina beslut.⁶⁵

På sin väg mot korset agerar Jesus med både stoiskhet och självbehärskning i mötet med överstepräster, med Pilatus, samt under misshandeln och hånet. Misshandel förekommer inte i Sokrates död och inte heller i skildringarna om Catos eller Senecas död. Däremot är det ett tydligt tema Andra och Fjärde Mackabeerböckerna, och särskilt i 4 Mack 5:1–12:19. Betoningen på uthållighet under tortyr och smärta i 4 Mackabeerboken beror förmodligen på stoiska värderingar,⁶⁶ och påminner också om Seneca och Cato, som var oberörda av smärta.⁶⁷

⁶⁴ Collins, "Genre", 16.

⁶⁵ Jan W. Van Henten, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People: A Study of 2 and 4 Maccabees*, JSJS 57 (Leiden: Brill, 1997), 104.

⁶⁶ Collins, "Genre", 11.

⁶⁷ Plutarchos, *Cat. Min.* 70.5–6; Tacitus, *Sen.* 15.63.

Varken under misshandeln eller när Jesus blir hånad nämns något om hans respons eller agerande (14:65; 15:16–20).

När Jesus står inför översteprästen och Pilatus ger han inte något försvar, något både översteprästen och Pilatus blir överraskade av (θαυμάζω, 14:60; 15:5).⁶⁸ Troligtvis hade en ideal läsare också reagerat på samma sätt. Detta kan jämföras med Sokrates mycket långa försvarstal, och även med Eleasar, som håller ett långt tal om varför han måste vara trogen gentemot Tora (4 Mack 5:16–38). Det skulle eventuellt också gå se en parallell till Xenofons Sokrates, som avstod från att förbereda ett försvarstal med hänvisningar till δαιμόνιον.⁶⁹ I martyrologier är θαυμάζω en vanlig respons från regenten eller tyrannen, som ofta förundras över martyrens orubblighet (se t.ex. 4 Mack 6:11; 2 Mack 7:12).⁷⁰

Craig Evans beskriver presentationen av Jesus som ”stoisk” eftersom Jesus står upp med lugn och värdighet inför sina motståndare, och Evans drar paralleller till traditionerna om ärofull död, liksom till både Plutarchos och Platon.⁷¹ Collins anser å andra sidan att Jesus är tyst eftersom fokuset i passionsnarrativet inte är på Jesu sinnelag eller karaktär utan snarare på händelserna som sker omkring.⁷² Samtidigt kan påpekandena att Jesus var tyst och reaktionerna på detta förstås som att det faktiskt säger något om hans karaktär. I ljuset av det stora fokus på Jesu känslor som noterades i Getsemaneberättelsen måste man ändå säga att passionsnarrativet visar intresse för Jesus karaktär.

Samtidigt är Jesus inte helt tyst. Han tar till orda vid två direkta frågor om hans identitet. För översteprästen och den religiösa eliten handlar det om frågan om han är Messias (14:62); för Pilatus om han är ”ju-

⁶⁸ θαυμάζω konnoterar också ”förvåning” (θαυμάζω, *TDNT* 3:25), vilket troligtvis kan appliceras på Pilatus.

⁶⁹ Xenofon, *Apol.* 1.5.

⁷⁰ Marcus, *Mark*, 1035.

⁷¹ Craig Evans, *Mark 8:27–16:20*, WBC 34b (Nashville: Thomas Nelson, 2001), 479).

⁷² Collins, ”Noble Death”, 502.

darnas kung” (15:3). Här återkommer temat om Jesus som en messiansk kung. I översteprästens och Pilatus fråga finns det en ambiguitet eftersom båda också är formulerade som konstateranden.⁷³ Sammanhanget tydliggör att Pilatus och översteprästen frågar (*ἐπερωτάω*), men för den ideala kristustroende läsaren blir frågorna samtidigt konstateranden som hen kan hålla med om utifrån läsningen av narrativet. Det skapar en dramatisk ironi. Även en hypotetisk icke-troende läsare skulle troligtvis uppfatta denna ironi.

När Jesus svarar översteprästen (14:62) är Jesus självsäker, tydlig och klar och anspelar på bland annat Ps 110, som har ett tydligt kungatema.⁷⁴ Pilatus fråga implicerar att detta är huvudanklagelsen mot Jesus, vars svar (*σὺ λέγεις*, 15:2) är något sarkastiskt och visar att frågan också kan uppfattas som ett påstående. Jesus behöver inte förklara sin identitet eftersom Pilatus redan gjort det.⁷⁵ Joel Marcus menar att hur Jesus svarar Pilatus visar på en ”sovereign self-possession” – en självbehärskning som riskerar att reta upp Pilatus, men som istället leder till förundran.⁷⁶

Jesu svar är samtidigt också tvetydigt, det varken bekräftar eller förnekar Pilatus påstående. Marcus anser att Jesu respons antyder att han anser sig vara överordnad Pilatus.⁷⁷ Här går det att dra paralleller till Sokrates ”arrogans” (*μεγαληγορία*) i Xenofons *Apologia Socrates*.⁷⁸ Xeno-

⁷³ *σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ* (14:61); *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* (15:2).

⁷⁴ Collins, *Mark*, 705, 713; Marcus, *Mark*, 1014.

⁷⁵ Marcus, *Mark*, 1033.

⁷⁶ Se Marcus, *Mark*, 1034: ”By ’answering back’ he displays the very royal consciousness that he is being interrogated about, since no one would dare to answer a ruler in this way unless he felt himself to be somehow his superior. The edginess of the response is increased by the fact that it is delivered in the presence of members of the Jewish elite, before whom Pilate risks losing face if he does not react strongly.”

⁷⁷ ”By ’answering back’ he displays the very royal consciousness that he is being interrogated about, since no one would dare to answer a ruler in this way unless he felt himself to be somehow his superior” (Marcus, *Mark*, 1034).

⁷⁸ Xenofon, *Apol.* 1.1.

fon menar att Sokrates *μεγαληγορία* berodde på att Sokrates faktiskt *ville* dö. Han retade upp sin jury medvetet så att han skulle dömas, och vägrade att erbjuda ett alternativt straff, som annars var seden.⁷⁹ I Jesu respons finns dock inte någon ”dödslängtan”, vilket episoden i Getsemane gjort klart.⁸⁰ Jesu svar till översteprästen och Pilatus kan därför inte ses som en provokation i stil med Xenofons tolkning av Sokrates *μεγαληγορία*, även om svaret saknar den artighet och respekt som Pilatus kunde förväntat sig av någon i Jesu position.⁸¹ Att Jesus endast svarar på de två frågor som rör hans identitet synliggör vad som är själva ”problemet” eller ärendet i hela passionsnarrativet: Jesu identitet. Markus vill visa att Jesus är Messias, Guds son.

Xenofon betonar också att Sokrates var oskyldig.⁸² Detta blev en allmän tolkning av Sokrates rättegång och död och plockades upp av senare traditioner.⁸³ Sokrates ansågs ha blivit dömd på ett orättvist sätt, utifrån anklagelser som inte stämde och som han motbevisade.⁸⁴ Enligt Xenofon var anklagelserna mot Sokrates felaktiga och baserade på avundsjuka.⁸⁵ I passionsnarrativet döms också vittnesmålen mot Jesus

⁷⁹ Se Thomas C. Brickhouse och Nicholas D. Smith, *Routledge Philosophy GuideBook to Plato and the Trial of Socrates* (London: Routledge, 2004), 70: ”So it was, then, according to Xenophon, that Socrates bragged about his great value to Athens, knowing that the jury would become incensed and order his execution. In short, Xenophon’s Apology is not really a defense at all. It is an explanation of why Socrates failed to be acquitted.”

⁸⁰ Se Robin Waterfield, ”Xenophon on Socrates’ Trial and Death”, i *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*, red. Fiona Hobden och Christopher Tuplin (Boston: Brill, 2012), 269–306 (270).

⁸¹ Collins, *Mark*, 713; Boring, *Mark*, 419.

⁸² Xenofon, *Apol.* 28. *Faidon* avslutas också med en hänvisning till Sokrates oskyldighet (Platon, *Faidon* 118).

⁸³ Sterling, ”*Mors Philosophi*”, 399.

⁸⁴ Debra Nails, ”The Trial and Death of Socrates”, *A Companion To Socrates*, red. Sara Ahbel-Rappe och Rachana Kamtekar (Williston: Wiley, 2008), 5–21 (14).

⁸⁵ I Platon, *Apol.* inleder Sokrates sitt försvarstal med att säga att hans åklagare talat övertygande, men att det knappast finns ett enda ord av sanning i det de sagt, *καίτοι*

som falska.⁸⁶ Mark 15:26 klargör huvudanklagelsen mot Jesus: påståendet att han var *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*.⁸⁷ Detta var för hans antagonister ett falskt påstående, men för den ideala kristustroende läsaren var det sant. Det är fullt av dramatisk ironi. Skillnaden är att medan påståendena om Sokrates var falska, var de i Jesu fall sanna. Jesus dör på grund av att hans antagonister misslyckas med att se sanningen i det han anklagas för. Däremot har den ideala läsaren förstått att Jesus är kung och Messias, något som borde leda till hans upphöjelse men istället döms han till döden.

I Jesu lidande och död når de två teman som Markusevangeliet genomgående hållit i ett spänningsförhållande sin kulmen: 1) Jesus som en kunglig Messias som var full av makt och auktoritet; och 2) Jesus som en Messias som måste lida och dö. I passionsnarrativet ikläds han båda rollerna. Det är fullt av ironiska anspelningar på Jesus som kung,⁸⁸ och detta mitt under lidande, hån och till slut död.

Jesu död

Från att motståndarnas diverse reaktioner på Jesus tidigare i evangeliet varit blandade är dessa nu anmärkningsvärt samstämmiga. Jesus får gång på gång ta emot hån och förlöjliganden från Stora rådet (14:61–65) och soldaterna (15:16–20), liksom från överstepräster och de skriftlärdade nedanför korset (15:31–32, 36) och från de som var korsfästa bredvid honom (15:32). Hånet innehåller både verbal och dramatisk ironi. Den verbala ironin syns när soldaternas klär på Jesus manteln och kronan

ἀληθές γε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν εἰρήκασιν (Platon, *Apol.* 17a). Han kallar också anklagelserna för falska (*ψευδῆ κατηγορημένα*, Platon, *Apol.* 18a).

⁸⁶ Δίκαιος, som används för Sokrates (Platon, *Faidon* 118), används aldrig i Markus passionsnarrativ (jfr Luk 32:47). Dock talar både Markus bedömning av vittnesmålen som falska (*ψευδομαρτύρεω*) samt hela narrativets dramatiska ironi för att han ändå ska förstås som just detta.

⁸⁷ Mellan 14:61–15:39 blir Jesus kallad "Messias", "Guds son" eller "judarnas kung" sju gånger (14:61; 15:2, 12, 18, 26, 32, 39).

⁸⁸ Collins och Collins, *King and Messiah*, 132.

och utropar honom som ”judarnas kung”. Den dramatiska ironin uppfattas däremot av den ideala läsaren som läst narrativet från början och ser att en kröning egentligen är helt passande.⁸⁹ Att de förbipasserande hädar (βλασφημέω, 15:29) innebär också en dramatisk ironi, eftersom Jesus, som anklagades för hädelse (14:64), nu blir hädad av åskådare som ur ett läsarperspektiv begår samma brott.⁹⁰ Den dramatiska ironin är avsedd att förstås som en bekräftelse av Jesus som en kunglig Messias.

Efter Getsemane och fram till dödsögonblicket har Jesus varit övervägande tyst (15:34, 37). I dödsögonblicket utropar han dock sina *ultima verba*, sina ”sista ord”, som består av ett ångestfullt rop till Gud. *Ultima verba* var vanligt förekommande i en ärofull död, med idealet att de skulle vara triumferande. En persons *ultima verba* ansågs illustrera dennes karaktär och attityd inför döden.⁹¹ Jesu rop är utgör en skarp kontrast till Sokrates sista ord, liksom till vad som förväntades av motivet.⁹² I *Faidon* menar Platon att Sokrates lugn, oräddhet och ärlighet visar att Sokrates måste ha haft gudarnas beskydd när han gick in i döden.⁹³ Jesu ord om att ha blivit övergiven av Gud är i rak motsats till

⁸⁹ Camery-Hoggatt, *Irony*, 2; Rhoads, *Mark as Story*, 115.

⁹⁰ Evans, *Mark*, 505.

⁹¹ *Ultima verba* förekom ofta i biografisk eller historiografisk litteratur, liksom i retoriska eller mer litterära texter. Att citera en persons sista ord, vare sig de var äkta eller fiktiva, var ett populärt motiv under antiken. En persons *ultima verba* ansågs illustrera den döendes karaktär eller attityd, och även här blev Sokrates en modell, se Claudia G. Englhofer, ”*Ultima verba*”, i *Brill’s New Pauly, Antiquity Volumes*, red. Hubert Cancik och Helmut Schneider (Leiden: Brill, 2019).

⁹² Det står också i kontrast till Eleasar och de sju brödernas sista ord i Mackabeerböckerna. Till exempel säger den femte brodern: ”[han] såg på kungen och sade: ’Du har makt bland människor, fastän du är dödlig, och därför kan du göra vad du vill. Men tro inte att vårt folk är övergivet av Gud. Om du framhårdar skall du få uppleva hur han i sin väldiga kraft plågar dig och dina efterkommande!’” (2 Mack 7:16–17).

⁹³ Se Platon, *Faidon* 58:e: ”... så orädd och ädel gick han mot döden, Echekrates, att jag fick det intrycket att han inte ens när han gick mot Hades saknade gudomlig välsignelse”.

denna bedömning; hans sista ord är fulla av känslor och uttrycker ensamheten i att utså intensivt lidande. Den ideala läsaren med kunskap om *ultima verba* skulle notera detta och reagera på kontrasten.⁹⁴

I anslutning till att Jesus ger upp andan rivs skynket i templet isär. Innebörden av skynket i templet indikerar att Jesu död är en central del av manifestationen av Jesus som kung, och att det som sker också är Guds vilja.⁹⁵ Vid korset är den första människan i Markusevangeliet som uttalar att Jesus var Guds son en romersk officer. Officerens uttalande är tvetydigt på flera plan, och det är möjligt att detta är avsiktligt.⁹⁶ "Guds son" var en ärofull titel som vanligtvis användes för kejsare i den grekisk-romerska kontexten, men är i Markusevangeliet också kopplat till en

⁹⁴ Collins, *Mark*, 755, anser att det är tydligt att Jesus sista ord inte är formade efter ärofull död-motivet. Medan det är sant att Jesus *ultima verba* står i rak motsats till hur det "borde" se ut, är det ändå en användning av ett typiskt genrelement, och en läsare skulle förmodligen göra en koppling till detta och reagera på kontrasten.

⁹⁵ Den passiva formen av $\sigma\chi\iota\zeta\omega$ antyder att det är ett gudomligt agerande, vilket också förstärks av beskrivningen "uppifrån och ned". Verbet $\sigma\chi\iota\zeta\omega$ är också en direkt anspelning på Jesu dop där samma verb används när himlen öppnas och Jesus förklaras vara Guds son (1:11). Både öppnandet av himlen och skynket som rivs i två delar är vad man kan kalla för en avslöjande handling, menad att bevisa eller uppenbara, eller "teofani", se Marcus, *Mark*, 1067; Collins, *Mark*, 763. Se också Collins som kallar det för en "ironisk teofani": "The death of Jesus on the cross is accompanied by a real, but ambiguous and mysterious, theophany, which suggests that the will of God is fulfilled in the apparently shameful death of Jesus on the cross" (Collins, *Mark*, 764).

⁹⁶ Tvetydigheterna innefattar att det dels är oklart utifrån kontexten vad i narrativet som orsakar officerens reaktion, dels vad $\acute{\epsilon}\kappa\pi\nu\acute{\epsilon}\omega$ syftar till, huruvida uttalandet ska förstås som genuint eller ironiskt, samt att det saknas en bestämd artikel vid $\nu\iota\delta\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\acute{\upsilon}$. För diskussion om den bestämda artikeln, se till exempel Whitney T. Shiner, "The Ambiguous Pronouncement of the Centurion and the Shrouding of Meaning in Mark", *JSNT* 78 (2000): 3–22. För diskussion om uttalandet är en utmaning till den rådande kejsarkulten, se Earl S. Johnson, "Mark 15:39 and the So-Called Confession of the Roman Centurion", *Biblica* 81/3 (2000): 406–413. Fowler, *Reader*, 207, anser att uttalandet ska förstås ironiskt. En övergripande diskussion finns i Collins, *Mark*, 766–768.

kunglig Messias.⁹⁷ Den ideala läsaren skulle uppfatta att officeren ger Jesus en ärofull titel och samtidigt se att sättet Jesus dör på, hur han ”ger upp andan”, är skamligt utifrån de rådande idealen om en ärofull död. Den ideala läsaren skulle därför troligtvis uppfatta officerens uttalande som paradoxalt. Officerens uttalande går också att jämföra med Sokrates fångvaktare i Platons *Faidon*, liksom med åskådarnas reaktion i Mackabeerböckerna.⁹⁸ I 2 Mack 7:12 och 4 Mack 9:26 är det tydligt att det är brödernas mod och uthållighet som föranleder åskådarnas beundran. Mod och uthållighet är två element som är frånvarande i skildringen av Jesu död, där Jesus istället är fylld av ångest, en reaktion som ansågs oförnuftig och ovärdig. Vidare baserar Sokrates fångvaktare sin reaktion på Sokrates värdiga agerande och säger att han funnit Sokrates vara den ”mest nobla, ödmjukaste och goda mannen” (*γενναϊότατον καὶ πραῖτατον καὶ ἀριστον ἄνδρα*).⁹⁹ Både fångvaktarens och åskådarnas reaktion i Mackabeerböckerna är rimliga utifrån narrativens perspektiv, men i Mark 15:39 kommer officerens uttalande utan att det finns några element som talar för officerens slutsats på berättelsenivå. Jesus dör istället under hån och misshandel, övergiven och sviken av sina närmaste i sin sista stund, och när han utifrån vad som förväntades av en ärofull död hade kunnat visa mod uttrycker han istället sin ångest och övergivenhet. Officerens uttalande är därför paradoxalt.

Samtidigt fungerar uttalandet som passionsnarrativets *ultima verba* och kontrasterar så Jesu sista ord. Passionsnarrativet avslutas därmed

⁹⁷ ”Guds son” var i den Hebreiska bibeln inte en exklusiv benämning för kungen. Även Israels folk och änglar kunde kallas för ”Guds son/söner”. Men i och med att det är en kunglig psalm som alluderas till kan man anta att det här är ”Gud son” med kunglig innebörd som avses. Titlarna ”Guds son” och ”den Högstes son” används också som beteckningar för en kommande kunglig Messias i 4Q246 1 1–2. I 4QFlor 1 10–13 används 2 Sam 7:14 om en davidisk, kunglig Messias (Marcus, *Mark* 162). För grekiskromersk kontext, se Jarl Fossum, ”Son of God”, *ABD*, 6 vol. (New York: Doubleday, 1992), 6:133.

⁹⁸ Platon, *Faidon* 116c.

⁹⁹ Platon, *Faidon* 116c.

inte med Jesu ångest utan med ett yttrande om hans nobla rang. Genom att därtill koppla uttalandet till ἐξέπνευσεν (15:39) indikeras att det var just genom sättet Jesus dog som han visades vara Messias. Officerens uttalande blir således kulmen på Markus paradoxala anspråk om Jesus som en kunglig Messias med uppdraget att lida och dö.

Mot slutet av evangeliet innebär också den ”unge mannens” (νεανίσκος) ord om Jesu uppståndelse att passionsnarrativet inte avslutas med Jesus som ett skamligt offer (16:5). Medan den andra ”unge mannen” (νεανίσκος) i Getsemane gav en föraning om Jesu förödmjukelse (14:51–52), ger den ”unge mannen” vid graven information om Jesus uppståndna tillstånd.¹⁰⁰ Uppståndelsen fullbordar Jesu tre passionsförutsägelser tidigare i Markusevangeliet (8:31; 9:31; 10:33–34) och talar för att Jesu död var i enlighet med Guds vilja. I presentationerna av de mackabeiska martyrerna fanns en övertygelse om att Gud skulle bekräfta dem som rättfärdiga genom en framtida uppståndelse (2 Mack 7:9, 10–11, 14). Förkunnelsen att Gud har uppväckt Jesus (16:6) är en bekräftelse på att Jesus verkligen var ”Guds son”, såsom officeren sagt. Uppståndelsen bidrar också till passionsnarrativets paradox där Jesus i sin död förklaras vara Guds son, en man av nobel rang trots sin skamfulla död. Genom dessa två uttalanden visar Markus att Jesus verkligen var ”Guds son”, den kungliga Messias som behövde dö. Medan döden för Sokrates var något gott och ett ädelt mål i sig själv,¹⁰¹ visar uppståndelsen att för Markus var döden i sig aldrig målet för Jesus. Istället demonstrerar det att det var genom sitt lidande och att Gud uppväckte honom från döden som Jesus tog emot sin ära.¹⁰²

Denna paradox är en del av den spänning som redan finns i Markusevangeliets narrativ som helhet, där Jesus skildras som både en kunglig Messias liksom en Messias som måste lida och dö. Episoden i Getsemane bildar tillsammans med dödsögonblicket en *inklusion* i passionsnar-

¹⁰⁰ Collins, *Mark*, 794; Gundry, *Mark*, 991.

¹⁰¹ Platon, *Faidon* 67–68d.

¹⁰² Strauss, *Mark*, 41.

rativet som håller ihop spänningen.¹⁰³ Episoderna bryter av Jesu tystnad och oberördhet. I ljuset av vad som ansågs känneteckna en ärofull död agerar han både skamligt och ärofullt. Det finns en genomgående spänning i framställningen av Jesus där han agerar både i likhet med och i rak motsats till vad en läsare kunde förvänta sig av en ärofull död. Implikationen blir att Jesus var ärofull trots sin död, som uppfattas som skamlig, och att han genom hur han dog visade sig vara Messias. För Markus ideala kristustroende läsare blir detta en försäkring om att de anförtrott sig till en ”värdig” Messias. För den hypotetiska icke-troende läsaren kunde det också leda till att se Jesus och hans död i ett nytt ljus.

MARKUS PARADOXALA ANVÄNDNING AV DEN ÄROFULLA DÖDEN

Den föregående analysen har visat att Markus passionsnarrativ är full av ironi och paradoxer, och att man också kan ana en paradoxal användning av den ärofulla döden. Flera aspekter som är vanliga i beskrivningar av en ärofull död finns med i passionsnarrativet. Här ser vi bland annat de vanligt förekommande skildringarna av protagonistens sinnelag och agerande med beskrivningar och referenser till hur Jesus känner och agerar. Jesu lärjungar har också en central roll i narrativet, och i slutet återges hans *ultima verba*. Vidare påminner rättegången med Pilatus om de rättegångar som återges i *Acta Alexandria*, vilka Collins identifierar som tillhörande τελευταί.¹⁰⁴ Rättegången mot Sokrates spelade också en central roll i skildringen av hans död. Vidare finns en aspekt av gudomlig ”nödvändighet” eller vilja som en

¹⁰³ Powell, *Narrative Criticism*, 32–34, menar att användningen av *inklusion* i narrativ är ett vanligt sätt för författaren att guida läsaren och forma dennes förståelse. Som sådant är det ett litterärt grepp och en del av den narrativa retoriken. Han definierar ett *inklusion* som ”... a repetition of features at the beginning and end of a unit”, och menar att sådana kan användas i narrativa enheter av varierande storlekar och längder, ”from individual sentences to paragraphs or entire books”.

¹⁰⁴ Collins, ”Genre”, 12.

bakomliggande drivkraft i det som skedde. Tystnaden från Gud i Getsemane kan exempelvis tolkas som att det som kommer att ske är i enlighet med Guds vilja, på liknande sätt som Sokrates tolkade tystnaden från sin *δαιμόνιον* som ett tecken på att det var den gudomliga viljan (*ἀνάγκη*) att han skulle ställas inför rätta och dömas till döden.¹⁰⁵ Men medan det för Sokrates handlar om att döden är något gott för en god människa handlar det för Jesus om att låta Skriften bli uppfylld (14:49) och att det finns en gudomlig nödvändighet, en sorts bakomliggande tanke, också förstådd som Guds vilja (8:31).

Ytterligare aspekter som vanligtvis kännetecknade en ärofull död och som återfinns i passionsnarrativet är Jesu tystnad inför sina anklagare och misshandlare, vilket skulle kunna uppfattas av en grekisk-romersk läsare som ett stoiskt agerande. När Jesus svarar översteprästen är han självsäker, tydlig och klar och anspelar på bland annat Ps 110, som har ett tydligt kungatema.¹⁰⁶ Översteprästens och Pilatus *θαυμάζω* stämmer in på hur en regent vanligtvis reagerade på en martyrs orubblighet, och den enda gången Jesus svarar Pilatus är det med vad Joel Marcus kallar för ”sovereign self-possession”.¹⁰⁷ Jesu respons visar på en typ av självsäkerhet som en läsare med kännedom om Sokrates död skulle kunna uppfatta som Sokrates *μεγαληγόρια* hos Xenofon. Xenofon menar att Sokrates attityd berodde på att Sokrates mer eller mindre ville dö.

Samtidigt finns det också flera element som beskrivs och framställs på ett sätt som står i kontrast eller motsats till vad man kan förvänta sig av motivet. Lärjungarna finns med, men istället för att vara närvarande, trogna och stöttande misslyckas de med att göra det som Jesus bad dem om. Judas förråder honom, Petrus förnekar honom, alla flyr och är sedan helt frånvarande när han dör. Beskrivningar av protagonistens sinnelag och reaktioner är en tydlig del av narrativet, liksom i andra skildringar, särskilt hos Sokrates. Här står Jesu agerande i Getsemane

¹⁰⁵ Platon, *Apol.* 40a–e.

¹⁰⁶ Collins, *Mark*, 705, 713; Marcus, *Mark*, 1014.

¹⁰⁷ Marcus, *Mark*, 1034.

och i dödsstunden i skarp kontrast till vad en läsare med kännedom om Sokrates död kunde förvänta sig. Istället för att välkomna döden såsom Sokrates, Seneca och Eleasar gjorde, ber Jesus om att få undslippa. Jesus uttrycker oro och ångest, ett agerande som ansågs oförnuftigt och ovärdigt. Vidare håller Jesus inget försvarstal som Sokrates gjorde, eller som Eleasar och de sju bröderna gjorde när de försvarade sitt agerande med hänvisning till Torah. Passionsnarrativet har också med Jesu *ultima verba*, men istället för något triumferande är det fullt av ångest där han ropar ut i sin övergivenhet. Till slut dör Jesus genom att ge upp andan med ett dödsrop. I kontrast till Sokrates lyser lugn och oberördhet med sin frånvaro.

I linje med dessa observationer kan det fastställas att Markus passionsberättelse anspelar på många av de framträdande aspekterna i en ärofull död, men på ett delvis omkastat sätt. På så sätt skapar Markus en paradox: Jesu död framställs som på samma gång ärofull och skamlig. Denna spänning hålls samman av det *inklusive* som Getsemane och korset bildar, där de framträdande dragen i inledningen och avslutningen av narrativet är Jesu ångest, medan han däremellan är tyst och stoisk i skildringar som har tydliga anspelningar på Jesus som kung. Efter Getsemane och innan dödsögonblicket framträder dock Jesus mer i enlighet vad man kan förvänta sig av någon som dör ärofullt. Markus ideala läsare skulle sannolikt uppfatta att många av aspekterna som kännetecknar en ärofull död finns med i passionsnarrativet, men på ett omkastat och ironiskt sätt. Den slutsats man kan dra är att det finns en spänning i hur Markus relaterar till den ärofulla döden som kan kallas för paradoxal.

Det är i detta avseende som det blir relevant att plocka in genre teori för att förstå Markus mångfacetterade förhållningssätt till motivet. Genrer är rörliga och funktionella och formar upplevelsen av varje enskilt litterärt verk. Bruket av genrer avser att påverka läsarens respons och tolkning. Eftersom genre är ett kommunikationsmedel bidrar användningen av denna till det större meningsskapande syftet. Därför är det inte endast *vilken* genre författaren använder sig av, utan också *hur* hen

använder sig av den, som säger något om dennes budskap. Hur en författare använder sig av genre är en del av dennes kompositionella strategi. Jerry Camery-Hoggatt talar om polyvalens och menar att en genres funktion kan ligga på flera nivåer.¹⁰⁸ På en nivå kan genrelement som används vara den logiska följderna av den genre som författaren vill använda, men på en annan nivå används genrelementen på ett sätt som tjänar författarens större syfte att vägleda läsaren i den riktning som författaren avser att kommunicera. Som nämnts ovan har Christopher Pelling också visat att det inte var ovanligt för författare i antiken att anspela på läsares förförståelse och förväntningar när de använde sig av motiv och genrer.¹⁰⁹

Ett exempel på detta är när Alexei Zadorojnyi menar att Plutarchos egentligen beskriver Catos död som en kontrast till Sokrates död. Att Plutarchos poängterar att Cato läste *Faidon* två gånger visar att Catos död ska förstås i ljuset av Sokrates.¹¹⁰ Men genom att porträttera Cato som känslomässigt instabil, där han flera gånger får aggressiva utbrott och i slutändan nästan misslyckas med sitt självmord, skapas en tydlig kontrast. Zadorojnyi framhåller att Plutarchos kontrasterande användning var ideologiskt motiverat och att han ville ge en mer komplex bild av Cato.¹¹¹ Om Zadorojnyis slutsats är korrekt talar det för att det inte var ovanligt för antika författare att vrida på och använda sig av motivet om en ärofull död och i synnerhet av Sokrates ideal på ett sätt som gick i enlighet med en viss ideologiska agenda. Detta styrker Camery-Hoggatts och Pellings teorier, och går också i linje med den genreteori som beskrivits ovan.

Utifrån denna förståelse menar jag att en tydlig aspekt av Markus kompositionella strategi var att använda det ärofulla döden-motivet på

¹⁰⁸ Jerry Camery-Hoggatt, *Irony in the Gospel of Mark* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 178.

¹⁰⁹ Pelling, "Epilogue", 325–357.

¹¹⁰ Plut. *Cat. Mi.* 68.1–4; Sterling, "Mors philosophi", 388.

¹¹¹ Alexei V. Zadorojnyi, "Cato's suicide in Plutarch", *The Classical Quarterly* 57/1 (2007): 216–230 (222).

ett paradoxalt sätt, för att bevisa sitt paradoxala påstående om en kunglig Messias med uppdraget att lida och dö. Markus anspelar således på den ideala läsarens, eller åhörarens, förståelse om vad som är en ärofull död, och genom Markus användning av narrativ retorik uppmanar han läsaren att ompröva sin förståelse och skapar utrymme för en ny tolkning.

Den paradoxala användningen blir därmed en del av Markus paradoxala påstående om vem Jesus var. Användningen av motivet kommunicerar att Jesus verkligen var ärofull och att han var Guds son såsom officeren sa. Markus användande av ironi, ambiguitet och paradoxer i passionsberättelsen möjliggör att den ideala läsaren kan se "genom" eller bakom det som var skamligt i Jesu död och istället förstå det paradoxala budskapet att Jesus var "judarnas kung" (15:26), "Messias, den högste Gudens son" (14:61) och "Guds son" (15:39). Precis som en paradox presenterar två motsägelsefulla påståenden som ändå representerar en sanning, visar den paradoxala användningen av den ärofulla döden att Jesus var ärofull trots att aspekter av hans lidande och död inte var det. Detta budskap är något Markus ideala kristustroende läsare kan stämma in i och något den ideala läsaren med kunskap om motivet förstår. Markus presenterar Jesus som, trots sin delvis skamliga död, var Messias, och att det var just genom denna död som han visar sig vara Messias, Guds son.

SLUTSATSER

Sokrates död hade ett starkt inflytande i antik biografisk och historio-grafisk litteratur som återgav olika kända mäns död. Jag har argumenterat för att även Markusevangeliets passionsberättelse verkar vara i dialog med detta motiv genom att modifiera förståelsen om den ärofulla döden. Till skillnad från exempelvis Tacitus beskrivning av Senecas död eller Mackabeerböckernas beskrivning av de judiska martyrererna använder Markus motivet på ett paradoxalt sätt. Det är en användning som lämnar läsaren både förbryllad och förundrad på samma gång.

Många av de vanliga motiven i en ärofull död finns med, men på ett sätt som står i kontrast till vad en läsare med kännedom om motivet kunde förvänta sig. Användningen av motivet på detta sätt går i linje med Markus paradoxala påstående om vem Jesus var. Genom sin användning av paradoxer, ambiguitet och ironi har den ideala läsaren hela tiden kunnat se igenom, eller bakom, det som inte var ärofullt i Jesu död och istället sett det paradoxala budskapet att Jesus egentligen var den som karaktärerna hånade honom för: han var ”judarnas kung”, ”Messias, den högste Gudens son” och ”Guds son”.

Markus använder sig av en narrativ retorik där litterära grepp och den paradoxala användningen av den ärofulla döden uppmanar läsaren att ompröva sin förståelse. Han vill förklara det paradoxala påståendet om en kunglig Messias som hade uppdraget att lida och dö. Det leder den ideala läsaren till att se att Jesus, trots en död som kund uppfattas som skamlig, ändå var Messias, eller att det var just genom denna död som han visar sig vara Messias, Guds son. För Markus läsare och ur passionsnarrativets perspektiv var Jesus ärofull och Guds son.

Man avslutningsvis ställa sig frågan om hur en (hypotetisk) icke-Jesustroende läsare hade reagerat på Markus paradoxala presentation av Jesu död. Utifrån hur en ärofull död vanligtvis beskrevs i grekisk-romersk litteratur hade en sådan läsare kunnat förvänta sig att en sådan död bland annat skulle innebära ett stoiskt välkomnande av döden, vännernas närvaro och ärofulla *ultima verba*. Att Jesus i Markus berättelse inte lever upp till dessa egenskaper ställde sannolikt dessa läsare frågande inför varför Markus och Jesu lärjungar konstaterar att Jesus är Guds son och världens frälsare. Sett till ett möjligt syfte med Markus retorik är det inte osannolikt att Markus paradoxala berättelse å ena sidan vill säkerställa att de Jesustroende anförtrott sig till en värdig Messias och å andra sidan försöka övertyga icke-troende att modifiera sina föreställningar av vad en ärofull död innebär, och att därigenom få dem att vara mer öppna inför möjligheten att Jesus kunde ha varit Guds son och världens frälsare.