



Uio • Universitetet i Oslo

Om å legge Jesus til side

*En feministisk analyse av Jesu fødsel og død i
Lukasevangeliet*

Sissel Alsvik Øygarden

Veileder: professor Marianne Bjelland Kartzow

TEOL4901 – Fordypningsoppgave i teologi
Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo

Høst 2020

Side 1 av 42

Sammendrag

I denne oppgaven har jeg foretatt en feministisk lesning av Lukasevangeliet med utgangspunkt i to vers der Jesus svøpes og legges til side. Jeg har analysert Luk 2,7 og 23,53, når Jesus fødes og gravlegges, og brukt resultatene av analysen til å se på sammenhengen mellom starten og slutten av Jesu liv, og hvordan det at han legges til side gir plass til kvinnelige karakterer.

Ved Jesu fødsel undersøker jeg karakteren Maria nærmere i tillegg til å ta for meg fortellingen om møtet mellom Maria og Elisabet. Ved hans død drøfter jeg både Josef fra Arimatea og beretningen om kvinnene ved graven. Jeg ønsker å vise at ved å gjøre karakteren Jesus til noe forsvarsløst som må passes på, åpner Lukas for at kvinnene i evangeliet kan synliggjøres og fremstilles som autonome skikkelser.

Mitt håp for oppgaven er å vise hvordan Lukasevangeliet kan stå som en viktig tekst for videre feministisk forskning selv om boka ikke nødvendigvis er feministisk i seg selv.

Forord

Først vil jeg takke min veileder professor Marianne Bjelland Kartzow, som er hovedårsaken til at jeg har klart å gjennomføre hele skriveprosessen. Tusen takk for alle gode tips og råd og for at du hadde troa på meg hele veien, selv når jeg ikke hadde det selv.

Videre vil jeg takke familien min for støttende ord og videosamtaler som har oppmuntret meg gjennom høsten. En spesiell takk til min mor Bjørg Øygarden for korrekturlesing og gode tilbakemeldinger.

En stor takk går også til alle vennene mine som har sittet på biblioteket på TF med meg hver dag og hjulpet meg med å holde meg sosial i en svært asosial tid. Takk til Stine, Christine og Kristina som har spilt spill med meg og sørget for at jeg har kunnet ha det litt gøy oppi alt stresset.

Til sist ønsker jeg å takke Bent Hallvard Romundseth Eriksen for all støtte og alle gode samtaler gjennom studietiden. Vi begynte å studere teologi sammen høsten 2015, men vil dessverre ikke kunne fullføre utdannelsen sammen. Du var en god venn og medstudent, og jeg savner deg veldig.

Innholdsfortegnelse

| | |
|--|-----------|
| Sammendrag | 2 |
| Forord | 3 |
| 1. Innledning og bakgrunn | 5 |
| 1.1 Innledning..... | 5 |
| 1.1.1 Oppgavens mål og struktur..... | 7 |
| 1.2 Bakgrunn | 9 |
| 1.2.1 Hva er «feminisme»?..... | 9 |
| 1.2.2 Narrativ kritikk | 10 |
| 1.2.3 Lukas og Apostlenes gjerninger | 12 |
| 1.2.4 Kvinner i antikken | 13 |
| 1.2.5 Diskusjon av den greske teksten..... | 15 |
| 1.2.6 Oppsummering | 16 |
| 2. Analyse: Fra krybbe til grav | 18 |
| 2.1 Innledning..... | 18 |
| 2.2 Krybbe..... | 18 |
| 2.2.1 Fødsel i de forskjellige evangeliene | 19 |
| 2.2.2 Maria og Elisabet..... | 20 |
| 2.2.3 Maria som ideal | 23 |
| 2.2.4 #MeToo og Maria..... | 24 |
| 2.3 Grav | 27 |
| 2.3.1 Josef fra Arimatea hos Matteus, Markus og Johannes | 27 |
| 2.3.2 Nikodemusevangeliet | 28 |
| 2.3.3 Josef hos Lukas | 29 |
| 2.3.4 Kvinner som vitner | 30 |
| 2.3.5 Kvinnene ved graven..... | 31 |
| 2.4 Oppsummering | 33 |
| 3. Diskusjon | 35 |
| 3.1 Maria og Josef | 35 |
| 3.2 Krybben og graven | 36 |
| 3.3 Bechdel-testen | 37 |
| 4. Konklusjon | 38 |
| Litteraturliste | 40 |

1. Innledning og bakgrunn

1.1 Innledning

Gjennom min tid som teologistudent har jeg lagt merke til to temaer som interesserer meg svært mye: feminisme og mennesket Jesus. Feminisme var kanskje alltid nødt til å bli en hjertesak for meg ettersom jeg har levd hele mitt liv som kvinne, men jeg begynte ikke å tenke over mennesket Jesus før jeg i studietiden la merke til at fokuset så ofte blir lagt på de guddommelige aspektene ved ham heller enn de menneskelige.

Slik jeg ser det, er det mest menneskelige Jesus gjør å bli født og å dø. Gud utførte også mirakler og vandret også blant mennesker, men bare Jesus ble svøpt av menneskehender og lagt der han kunne hvile. Det er noe uhyre ømt ved hvordan Guds sønn behandles når han er på sitt mest forsvarsløse, og jeg tror det er viktig å se på menneskene som gjorde hva de kunne for å hjelpe ham i disse stundene.

Høsten 2019 hadde jeg et fag om Lukasevangeliet der jeg fikk mulighet til å sette meg inn i juleevangeliet, og våren 2020 leste jeg meg opp på fortellingen om kvinnene ved graven. Når det etter hvert ble tydelig for meg at det som forbinder disse to beretningene er kvinner og Jesu fødsel og død, var ikke veien lang til å innse at det var dette jeg ønsket å skrive hovedoppgaven min om. Mitt ønske er at flere skal få muligheten til å se koblingen jeg har sett, og at kvinnene i Lukasevangeliet skal bli synliggjort i prosessen.

I denne oppgaven vil jeg derfor ta utgangspunkt i Jesu fødsel og død for å analysere hvordan kvinnene i Lukasevangeliet fremstilles, og se på hva det kan bety for oss som moderne lesere. Jeg vil si noe om hvordan likhetene mellom Luk 2,7 og 23,53 hjelper oss med å lese evangeliet narrativt, og utforske om alternative lesninger av Maria og Elisabet og kvinnene ved graven kan bidra til å gjøre Lukasevangeliet til en feministisk tekst.

I Lukas 2,7 står det skrevet: «καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ, διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι,» som jeg har oversatt med: «Og hun fødte sønnen sin, den førstefødte, og hun svøpte ham og la ham i en krybbe, fordi det ikke var plass til dem i gjestehuset.» Jesus, Guds sønn, har nettopp blitt født, og Maria pakker ham inn i et tøyestykke og legger ham til side i en krybbe, siden det ikke var plass til ham noen andre steder.

Mot slutten av evangeliet, i Lukas 23,53, kan vi lese: «καὶ καθελὼν ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι, καὶ ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνήματι λαξευτῷ, οὗ οὐκ ἦν οὐδεὶς οὐπω κείμενος,» som kan oversettes med: «Og han (Josef) tok den (kroppen) ned og pakket den inn i et linklede og la den i en grav hugget ut i stein der ingen andre hadde ligget fra før.» Nok en gang legges Jesus til side. Han pakkes inn i et tøyestykke og blir lagt der ingen andre allerede ligger. Forskjellen er at nå er han død, og det er ikke hans mor, men rådsherren Josef som tar hånd om ham.

Altså sitter vi igjen med to sekvenser med flere likhetstrekk, rett etter Jesu fødsel og rett etter hans død, der han *legges til side* uten at dette kommenteres noe videre. Messias fødes og dør for folket, men legges i en krybbe i en stall og i en umarkert grav i en fjellside.

Slik markeres de første og siste timene av Jesu jordiske liv, og mellom disse to punktene i fortellingen ligger alle undrene Jesus skulle utføre, og talene han skulle holde som menneske. Jeg er ikke den første som har sett en kobling mellom 2,7 og 23,53,¹ men jeg vil allikevel prøve å ta et dybdykk ned i dem og konteksten de står i, ved hjelp av noen utvalgte analytiske verktøy.

Noe som har inspirert denne oppgaven, er Turid Karlsen Seims teori om dubletter i Lukasevangeliet. Hun har pekt på flere steder i evangeliet der Lukas setter opp to karakterer eller to handlinger rett etter hverandre for å utfylle hverandre eller fremheve et poeng. Jeg kan ikke enstydig bruke Seims dublett-teori for å argumentere for koblingen mellom Jesu fødsel og død. Det er ikke de samme ordene som brukes, og versene står med et så stort mellomrom at en enkelt kan argumentere for at Lukas ikke tenkte over sammenligningen mellom dem i det hele tatt.² Det ligger allikevel noe i det hun sier, som har inspirert min lesning av de valgte perikopene. Hun har vist hvordan to lignende fraser, eller gjentakelser/paralleller kan hjelpe oss med å forstå en fortelling bedre, og jeg mener at dette også gjelder for beretningene om krybben og graven.

Derfor flytter jeg fokuset mitt bort fra hva forfatteren faktisk tenkte om sammenhengen mellom disse to versene, og over til hva vi som lesere sitter igjen med. Dette er en lesemåte som er vanlig innenfor narrativ teori. Bare det at flere fortolkere kan trekke en linje mellom Luk 2,7 og 23,53, betyr at det er en grunn til å se nærmere på sammenhengen versene imellom. Jeg vil også lese tekstene ut fra et feministisk perspektiv.

¹ Johnson, «The Gospel of Luke,» 53.

² Seim, *The Double Message*, 14.

1.1.1 Oppgavens mål og struktur

Målet mitt med denne oppgaven er å bruke Luk 2,7 og 23,53 for å diskutere feminisme i Lukasevangeliet. Jeg vil se på både de to spesifikke versene *og* versene som kommer før og etter dem. I forbindelse med Luk 2,7 vil jeg ta for meg fortellingen om Maria og Elisabet,³ og ved Luk 23,53 vil jeg se nærmere på kvinnene ved graven.⁴

Jeg vil vise at versene jeg har valgt skaper en sirkelkomposisjon i teksten som starter med at Maria svøper Jesus og legger ham til side, og slutter med at Josef gjør det samme. På denne måten gir evangeliet plass til kvinnene rundt Jesus ettersom de havner mer i bakgrunnen så lenge han er i live. Jeg kommer til å bruke både narrativ teori og feministisk lesning for å forholde meg til tekstene jeg skal lese, og ha dem som hjelpemidler når jeg ser på kvinnene i evangeliet.

Denne oppgaven har tre deler. Den første består av innledning og bakgrunn. Der kommer jeg til å skrive om alt jeg vil bruke i analysedelen av oppgaven. Først vil jeg se på hva «feminisme» er, og hva begrepet betyr i min oppgave, før jeg ser på narrativ teori. Videre kommer jeg til å ta for meg hvordan Apostlenes gjerninger beskriver fortellingene om Jesu fødsel og gravlegging, og forklare hvorfor jeg gjennomgående fokuserer på Lukasevangeliet som en enhet heller enn å ta med Acta i hver vending. Ettersom jeg kommer til å se mye på kvinnene i evangeliet, vil jeg gi et lite innblikk i hvordan kvinners liv så ut i antikken, ettersom dette kan hjelpe oss med å få en idé om hvorvidt måten kvinnene blir behandlet i evangeliet svarer til hvordan de ble behandlet ellers. Avslutningsvis vil jeg gå litt inn på den greske teksten i 2,7 og 23,53.

I del 2 kommer jeg til å foreta en analyse av først vers 2,7 og så 23,53. Jeg kommer til å gå inn på Jesu fødsels plass i evangeliet og hvordan de andre evangelistene håndterer den samme fortellingen, før jeg begynner å se på forholdet mellom Maria og Elisabet. Videre vil jeg diskutere hvordan Maria har blitt et slags ideal for ettertiden, og hvordan det ikke nødvendigvis bare er positivt hvis vi ser på mer moderne fenomener som for eksempel «MeToo»-bevegelsen. Dernest kommer jeg til å drøfte beretningen om Jesu gravlegging blant alle de fire evangelistene og hvordan Josef fra Arimatea fremstilles i både dem og det apokryfe Nikodemusevangeliet. Etter å ha sett på karakteren Josef vil jeg flytte blikket over til kvinnene ved graven og drøfte hvordan de blir behandlet i teksten.

³ Luk 1,39-45

⁴ Luk 24,1-12

I del 3 vil jeg diskutere det jeg har funnet i analysedelen, og sette fødsels- og gravleggingsfortellingene opp mot hverandre for å se hva disse til sammen kan si oss om feminisme i Lukasevangeliet. Jeg kommer også til å hente inn en moderne filmteoritest og bruke denne for å si litt om hvorvidt vi i dag kan kalle evangeliet feministisk eller ikke.

Avslutningsvis har jeg en konklusjon der jeg ønsker å samle trådene i oppgaven min og få frem sammenhengene jeg har funnet.

Når jeg siterer Bibelen uten å spesifisere hvilken utgave, har jeg brukt 2011-oversettelsen til Bibelselskapet. Jeg har brukt Nestle-Aaland 28 til de greske delene av teksten.

1.2 Bakgrunn

1.2.1 Hva er «feminisme»?

Hva mener jeg når jeg snakker om «feminisme»? I denne oppgaven bruker jeg begrepet «feminisme» ved flere anledninger. Etersom dette er et svært meningsrikt ord som har endret betydning med årenes gang, og som ikke har en enstydig definisjon som alle er enige om i dag, kommer jeg nå til å snakke om hva det betyr for meg i denne teksten.

Ifølge Store norske leksikon kan en se spor av kvinnebevegelse helt tilbake til 1400-tallet. Allikevel ville den ikke bli allment kjent før 1800-tallet og trådte ikke ordentlig frem før mot slutten av 1900-tallet.⁵ Først på 1950-tallet begynte kvinnebevegelsen å drive med kvinneforskning, og en fikk de som mente at kvinner skulle være mødre først og siden arbeidere, på den ene siden, mens de som ønsket at kvinner skulle ha muligheten til å være begge deler hele veien, på den andre.⁶

Etter hvert som feminisme begynte å dekke mer teoretiske aspekter ved livet, og ikke lenger utelukkende handlet om praktiske spørsmål, kom også feministisk teologi på banen. I kjølvannet av Adolf von Harnacks forsøk på å stadfeste hva essensen av kristendom er, kom feministteologer som Rosemary Radford Ruether og Elizabeth Schüssler Fiorenza inn i bildet for å kaste et feministisk lys på utsagnene hans. Deres forskning fant en religion bygget på et androsentrisk menneskesyn, og de løftet frem kvinnene som hadde prøvd å kjempe imot det.⁷

Med dette som et slags startskudd for debatten rundt feministisk teologi, kan vi se hvordan det som startet som én samlet bevegelse i dag har forgrenet seg og fått mange undergrupperinger. I kjernen ligger fortsatt en grunnleggende tanke om at kjønnene skal ha de samme rettighetene og ansvarene, men utover det varierer det om man følger mer tradisjonelle verdier, eller er radikal eller sosialistisk eller marxistisk. Alt dette er spennende emner, som det vil føre for langt å gå inn på. Nettopp fordi vi ser så stor variasjon i hva feminisme kan være, har forfattere som Seim skrevet om hvordan dette fører til et behov for en mangfoldig forståelse av begrepet. Når vi ser på feministisk kritikk, leter vi derfor ikke etter kjernen av «feminisme», men er i stedet ute etter å se at kritikken en ender opp med, avhenger av hvem som foretar seg den.⁸

⁵ SNL, *Kvinnebevegelsens historie*.

⁶ SNL, *Kvinnebevegelsens historie fra første verdenskrig til 1980*.

⁷ Briggs, *What is Feminist Theology?*, 73.

⁸ Seim, «Feminist Criticism» i *Methods for Luke*, 43.

Ifølge den franske poststrukturalisten Luce Irigaray, har ikke «kvinnen» forekommet enda. Det vi i dag tenker på som en kvinne, er egentlig bare skyggen til mannen, og kvinnen er og har vært underordnet menn og har den hensikten å hjelpe disse med å bli så komplette som mulig.⁹ Dette er en tanke vi kan se igjen flere steder i feministiske lesninger av evangeliet etter Lukas.

Når jeg så stiller spørsmålet «Er Lukasevangeliet feministisk?» er svaret teknisk sett nei. Selv om vi kan spore kvinnebevegelsen tilbake til slutten av 1400-tallet, var dette lang tid etter Lukas hadde takket for seg. Lukasevangeliet ser ikke ut til å prøve å radikalisere samfunnet i egen samtid, og vi kan heller aldri vite om dette var noe forfatteren ønsket. Det spennende blir derfor å se på hva dette har resultert i for oss som moderne lesere. I den forbindelse ønsker jeg å diskutere hvordan en i dag kan avgjøre om en bok eller film eller lignende er feministisk eller ikke. Det har blitt oppfunnet mange tester som skal hjelpe hvermann med å se om noe når minstekravet for å regnes som feministisk inspirert av moderne kulturteori.

Blant testene finner vi Mako Mori-testen, som krever at en film må inneholde minst én kvinnelig karakter som får utvikle seg som individ uten å måtte være en støttespiller i en manns reise.¹⁰ Det finnes til og med én variant som ganske enkelt kalles «Sexy Lampe-testen», og en film stryker på denne testen dersom minst én av de kvinnelige karakterene kan byttes ut med en stål lampe uten at dette endrer plottet i filmen.¹¹ Mest kjent er allikevel Bechdel-testen.¹² Denne er ikke, og skal heller ikke være, en måte å bevise at en film *er* feministisk; hvis noe er den lagd for å vise at enhver film eller bok som ikke består den, garantert *ikke* er det. Jeg kommer ikke til å si mer om Bechdel-testen her, men vil se litt på den i siste del av oppgaven. Da kommer jeg til å bruke den for å bevise at dette er en test Lukasevangeliet faktisk består, i motsetning til de andre evangeliene.

1.2.2 Narrativ kritikk

Lukas-Acta er et interessant tema for bibelforskere, av den enkle grunn at bøkene til sammen utgjør over en fjerdedel av Det nye testamentet. Etter å ha begynt å se nærmere på begge bøkene, begynte flere å legge merke til interessante trekk ved dem. En oppdaget at forfatteren

⁹ Seim, «Feminist Criticism» i *Methods for Luke*, 52.

¹⁰ Romano, «The Mako Mori Test: 'Pacific Rim' inspires a Bechdel Test alternative.»

¹¹ Berrett, «Films That Totally Fail The Sexy Lamp Test.»

¹² Jusino, «Alison Bechdel Would Like You to Call It the «Bechdel-Wallace Test,» ThankYouVeryMuch.»

var en teolog med en agenda og noe han ønsket å formidle.¹³ Dermed ble Lukasevangeliet en narrativt solid tekst, med en forteller som tilsynelatende gjør sitt ytterste for å veilede leserne gjennom handlingen uten å ta unødvendige omveier. Der Lukas allikevel valgte å spe på med ekstra informasjon, prøvde han å holde seg til det som var relevant for å få et helhetlig bilde av fortellingen.¹⁴ De omveiene som har blitt tatt, har også vært noe av grunnen til at evangeliet har fått mye av sin popularitet, da avbrekkene blant annet inkluderer juleevangeliet, fortellingen om den barmhjertige samaritan og beretningen om den bortkomne sønn.¹⁵ Apostlenes gjerninger minner også om Lukasevangeliet i at forfatterens hovedmål nok en gang er å gjøre boka så lett som mulig å forstå, og at han kun kommer med utbroderinger som er nyttige for forståelsen av boka som helhet.¹⁶

En kan finne både likheter og ulikheter mellom fortellerne i Lukas og Acta. Felles for begge er måten de streber etter å fortelle historiene sine så effektivt og forståelig som mulig. Begge bøkene starter med et forord dedikert til Teofilos, som skal hjelpe leseren med å skjønne konteksten til bøkene.¹⁷ En forskjell på bøkene er måten Lukas retter blikket mot de individuelle karakterene på, mens Acta heller ser på hendelser og handling. Dette er også med på å prege måten fortellerne tar avbrekk fra hovedhandlingen, ettersom dette er noe som er interessant for Lukas å gjøre, nettopp fordi det gir leseren et nærmere innblikk i karakterene.¹⁸ Da man først begynte å lese Lukas narrativt, tenkte man ikke over at forskjellige mennesker ville lese evangeliet på forskjellige måter. Én historie vil ikke bety det samme for to mennesker, da disse har ulike forutsetninger for å fortolke den.¹⁹

Med tanke på hvordan Lukas tydeligvis likte å ta små avstikkere der han så det nødvendig, er det interessant å legge merke til hva det betyr for perikopene jeg har bestemt meg for å se nærmere på. Både ved Jesu fødsel og ved hans død tar Lukas med detaljer og fortellinger ingen av de andre evangelistene nevnte. Dette kan få det til å se ut som at Lukas nettopp mente at det var viktig for å forstå evangeliet som helhet, at man også fikk med disse beretningene. Det sier sitt at Lukas satte av tid til å la Maria og Elisabet snakke med hverandre, i tillegg til at han valgte å gi kvinnene ved graven større plass enn de andre gjorde. Begge disse tingene kommer jeg til å gå nærmere inn på senere i oppgaven.

¹³ Sheeley, *Narrative Asides in Luke-Acts*, 11.

¹⁴ Sheeley, *Narrative Asides in Luke-Acts*, 118.

¹⁵ Green, «Narrative Criticism» i *Methods for Luke*, 77.

¹⁶ Sheeley, *Narrative Asides in Luke-Acts*, 135.

¹⁷ Luk 1,1-4; Apg 1,1-2

¹⁸ Sheeley, *Narrative Asides in Luke-Acts*, 136.

¹⁹ Green, «Narrative Criticism» i *Methods for Luke*, 75.

Grunnen til at jeg tenker det er viktig å se på narrativ kritikk, er nettopp det at vi som mennesker ser etter handlinger og sammenhenger der vi kan. Dette er også noe som har gjort det vanskelig å definere hva «narrativ» faktisk er, ettersom den beste måten å definere det på, ofte er å peke på et eksempel på det. Vi vet ikke hvordan vi produserer det, men vi kjenner det igjen når vi ser det. Anne Foeret har beskrevet mennesker som: «*Homo Narrans Narrandus* - The storytelling person whose story has to be told.»²⁰ Vi trenger både å høre og fortelle historier, og ved å dele opplevelser og erfaringer lærer vi oss selv og hverandre hvordan vi skal interagere med verden rundt oss.

1.2.3 Lukas og Apostlenes gjerninger

I denne oppgaven skriver jeg om Lukasevangeliet, og det er den boka jeg bruker for å lære om både Josef fra Arimatea og Maria, mor til Jesus. Allikevel aksepterer jeg at en både populær og anerkjent teori er at både Lukasevangeliet og Apostlenes gjerninger er skrevet av samme forfatter, og at det dermed er vanlig å se på disse bøkene som en forlengelse av hverandre.²¹ Her kommer jeg til å kommentere forholdsvis raskt på begge karakterenes opptredener i Acta.

1.2.3.1 Maria, mor til Jesus

I Lukasevangeliet er Marias rolle kun å være hans verdslige mor. Vi møter henne først i Luk 1,26 og følger henne i tiden frem til hun skal føde, og gjennom fødselen. Videre får vi lese om at hun er til stede under Jesu første påskefeiring når han er tolv, der hun nekter ham å bli igjen i tempelet og heller vil ha ham hjem. Noe mer får vi ikke vite om Maria i Lukasevangeliet.

Vi kan allikevel ikke vite sikkert at Lukas mente at Maria faller fullstendig ut av Jesu liv etter at hun er ferdig med å oppdra ham. Vi skal nemlig ikke gå lenger enn til Apostlenes gjerninger for å få lese at hun er til stede ved selve korsfestelsen: «Alle disse holdt trofast sammen i bønn, sammen med noen kvinner og Maria, Jesu mor, og brødrene hans.»²²

Lukas mener altså at Maria var der i hele barndommen til Jesus, men nevner henne ikke i noen del av hans liv som voksen, heller ikke når han korsfestes. Acta bruker på sin side ingen tid på fødselen og oppveksten til Jesus, men lar Maria være til stede når han dør. Dette

²⁰ Green, «Narrative Criticism» i *Methods for Luke*, 92.

²¹ Sheeley, *Narrative Asides in Luke-Acts*, 11.

²² Apg 1,14

kan minne om Johannesevangeliet, som heller ikke nevner Maria i forbindelse med Jesu barndom, men sier at hun er der når han utfører sitt første under²³ og når han blir korsfestet.²⁴

Sånn jeg ser det, betyr dette én av to ting: enten tenker den samlede forfatteren av Lukas og Apostlenes gjerninger at han ved å nevne ett aspekt ved Maria i den ene boka og et annet aspekt i den andre, at vi som lesere får et helhetlig bilde av henne når vi pusler dem sammen. Med andre ord regner forfatteren med at vi allerede har lest Lukasevangeliet innen vi når Apostlenes gjerninger, og dermed ikke trenger noen oppfriskning i starten på Jesu liv, og at vi så snart vi har lest Acta kan se tilbake på Lukas og skjønne at Maria må ha vært der under korsfestelsen. Den andre muligheten jeg ser, er at vi har to (eller flere) forskjellige forfattere som er uenige i hva som var viktig å få med, og som heller ikke har tatt større hensyn til hva som står skrevet i den andre boka.

1.2.3.2 Josef fra Arimatea

Når Jesus gravlegges i Apostlenes gjerninger, blir hele hendelsen tilsynelatende tilsidesatt og vi får ikke vite noe mer om hvem som gravlegger Jesus og hvor: «Og da de hadde fullført alt som står skrevet om ham, tok de ham ned fra treet og la ham i en grav.»²⁵

Jeg velger å følge den tradisjonelle forståelsen av at det er én forfatter som har skrevet begge bøkene. I så fall kan en tenke seg at grunnen til at Acta har utelatt karakterene jeg har fokus på i oppgaven min, er nettopp at forfatteren brydde seg mest om individuelle karakterer mens han skrev evangeliet, og la fokuset over på handling når han kom til gjerningene.²⁶ Dette har uansett ikke avgjørende betydning for resten av oppgaven min. Fra nå av kommer jeg altså til å fokusere på Lukasevangeliet og la Apostlenes gjerninger ligge til en annen gang.

1.2.4 Kvinner i antikken

Det er viktig å huske at «kvinner» ikke var en stor enhet der alle hadde de samme opplevelsene og erfaringene. Det blir lett å se på kvinner på den ene siden og menn på den andre, men vi må huske at det også var store forskjeller innad i kjønnsgruppene, og blant kvinner var det også mange som kunne ha påvirkningsmuligheter nesten på lik linje med

²³ Joh 2,1-5

²⁴ Joh 19,25-27

²⁵ Apg 13,29

²⁶ Sheeley, *Narrative Asides in Luke-Acts*, 136.

menn. Samfunnssjiktet, samfunnstypen, sivilstatus og kultur var alle faktorer som sa noe om hva slags liv en kvinne ville leve, i tillegg til at vi må tenke på den enkeltes sosiale sfære, der man forholder seg til det offentlige, det private, og foreningene mange var medlemmer av.²⁷

Kvinner kunne indirekte ha stor innflytelse via sønner, brødre eller ektemenn. I noen tilfeller støttet koner ektemennene sine økonomisk, og dersom en for eksempel donerte penger til byggingen av en kirke, ville en ha en del å si på hvordan denne skulle forvaltes.²⁸ Slike innflytelsesmuligheter var selvsagt forbeholdt de som befant seg i høyere økonomiske samfunnslag.

I det private sto den frie kvinnen nesten bestandig under mannen, mens kvinnelige slaver sto under sine eiere, enten de var kvinner eller menn. Teologer er jevnt over enige om at husholdningene på Lukas' tid stort sett fulgte familiemodellen som kan spores tilbake til Aristoteles. Han mente at alle eksisterer i par, der begge parter er avhengige av hverandre og lever livene sine basert på disse forholdene. Parformene var som følger: mann-kone, forelder-barn og mester-slave.²⁹ Ekteskap ble, med dette som utgangspunkt, sett på som noe godt og nødvendig. Derfra ble forholdet mellom Kristus og kirka sett på som et symbol for dette, og ble dermed et ultimatum blant folk.³⁰ Det største problemet dette skapte sett fra et feministisk perspektiv, var at det ble veldig lett å argumentere for at kvinner var avhengige av menn. Det var langt fra uvanlig å tenke på kvinner som eiendeler, og hovedoppgavene deres ble gjerne å sette ektemennene sine i et godt lys. Utenfor husholdningen kunne kvinner både eie bedrifter og være yrkesaktive; noen av dem parallelt med menn og andre separat fra dem.³¹

Mange kvinner og menn var medlemmer av forskjellige foreninger hvis hensikt var å samle grupper av mennesker med fellestrekk, som tro, arbeid, sosial status og lignende. Det fantes foreninger som fullstendig ekskluderte kvinner, men det var også noen som utestengte menn i stedet.³² I disse kunne det blant annet bli gitt rom for at kvinner kunne fortelle hverandre historier uten at noen kunne bryte inn og definere det de hadde å si, som uviktig. Dette kan være noe av grunnen til at historier som den om kvinnene ved graven ble såpass kjent at alle de fire kanoniske evangelistene valgte å fortelle dem.³³

²⁷ Runesson, «Kvinnor, män och makt,» 137.

²⁸ Runesson, «Kvinnor, män och makt,» 138-139.

²⁹ MacDonald og Osiek, *A Woman's Place*, 119.

³⁰ MacDonald og Osiek, *A Woman's Place*, 120.

³¹ Runesson, «Kvinnor, män och makt,» 140.

³² Runesson, «Kvinnor, män och makt,» 143.

³³ Kartzow, «Resurrection as Gossip.»

1.2.5 Diskusjon av den greske teksten

Før jeg diskuterer Luk 2,7 og 23,53 mer utdypende, vil jeg gi en kort eksegetisk gjennomgang av de to versene.

1.2.5.2 Luk 2,7

2,7: καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ, διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι.

2,7: Og hun fødte sønnen sin, den førstefødte, og hun svøpte ham og la ham i en krybbe, fordi det ikke var plass til dem i gjestehuset.

Luk 2,6-7 er en parallell til Johannes' fødsel i 1,57-58. Det er viktig at det spesifiseres at Jesus er Marias πρωτότοκος, hennes «førstefødte» både fordi det stadfester henne som den jomfruen hun tidligere har påstått å være,³⁴ og fordi det gir Jesus alle rettighetene som ble gitt førstefødte i jødisk tradisjon.³⁵ Spørsmålet så er hva Jesus har å arve? Det interessante med Josef i Lukasevangeliet er nettopp at han er det som kobler Jesus med fedrene og Davids ætt.³⁶ At det spesifiseres at Jesus er πρωτότοκος får vi også en kobling til i Luk 2,22-24 når Maria bringer ham fram for Herren for å oppholde Moseloven.³⁷

Det at Guds sønn fødes og legges i en krybbe, kan minne oss om når det i Jesaja 1,3 står: «En okse kjenner sin eier, et esel sin herres krybbe. Men Israel kjenner ikke, folket mitt forstår ikke.»³⁸ Det kan også tenkes at καταλύματι som de ikke fikk plass i skal alludere til Jeremia 14,8 som i Septuaginta bruker κατάλυμα om den reisende guden som bare stopper hos folket for en natt. På bakgrunn av disse sammenligningene kan vi se hvordan Jesus, til tross for å være forsvarsløs og menneskelig, blir sammenlignet med guddommelighet.³⁹

Ordet φάτνη finner vi kun i Lukasevangeliet, og det brukes først i 2,7; 12 & 16 for å beskrive stedet Jesus blir lagt, og så en siste gang i 13,15, der det faktisk benyttes av dyr. Ordet kan også betegne et mer åpent område for mat, men i konteksten av det andre kapitlet, gir det mer mening å se på det som et slags traue.⁴⁰ Vi får vite svært lite om hvorfor krybba var

³⁴ Luk 1,34

³⁵ 2 Mos 13,2; 3 Mos 3,12-13; 18,15-16; 5 Mos 21,15-17

³⁶ Green, «The Gospel of Luke,» 128.

³⁷ Johnson, «The Gospel of Luke,» 50.

³⁸ Fitzmyer, «The Gospel According to Luke,» 394.

³⁹ Fitzmyer, «The Gospel According to Luke,» 395.

⁴⁰ Johnson, «The Gospel of Luke,» 50.

det beste stedet å legge det nyfødte barnet, men det kan ligge en løsning i teksten. Hvis vi, heller enn å lese det som at det ikke er plass til Josef og Maria i καταλύμα, leser at det ikke er plass til dem og Jesus, kan dette være årsaken til at han i stedet måtte legges i krybba.⁴¹

Det har av mange blitt argumentert for at vi ikke kan vite om Luk 2,1-20 er historisk korrekt, ettersom kronologien til tider ikke gir mening. Men siden dette ikke er viktig for min analyse, kommer jeg heller til å se på det litterære. Jeg vil derfor trekke frem hvordan det at Lukas aktivt tar med skikkelser som keiser Augustus og landshøvding Kvirinius, betyr at han var opptatt av å gi perikopen en historisk kontekst og aktivt prøvde å plassere den inn i en kjent sammenheng.⁴² I tillegg til å vise at Lukas til en viss grad ønsker å skrive et historisk verk, kan bruken av Augustus og Kvirinius også ses på som Lukas' forsøk på å vise kontrasten mellom høy og lav status. Han starter med å introdusere to viktige og høyt aktede skikkelser, men fokuserer allikevel på hyrdene på marken og krybba Jesus legges i.⁴³

1.2.5.2 Luk 23,53

23,53: καὶ καθελὼν ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι καὶ ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνήματι λαξευτῷ οὗ οὐκ ἦν οὐδεὶς οὐπὼ κείμενος.

23,53: Og han (Josef) tok den (kroppen) ned og pakket den inn i et linklede og la den i en grav hugget ut i stein der ingen andre hadde ligget fra før.

σινδών blir ofte brukt om fine linkleder, og i denne forbindelsen, som i Matteus 27,60 og Markus 15,46, spesifikt om et tøyestykke en pakket inn lik med. Dette ordet er kun brukt hos synoptikerne, mens Johannes heller bruker flertallsformen til ὀθόνιον. Lukas bruker også dette ordet senere, i 24,12, men dette verset har sine egne problemer jeg vil diskutere nærmere senere.⁴⁴

1.2.6 Oppsummering

Etttersom jeg i denne oppgaven kommer til å skrive om Jesu fødsel og gravlegging, med utgangspunkt i Maria som svøper ham i 2,7 og Josef fra Arimatea som gjør noe av det samme

⁴¹ Nolland, «Luke 1-9:20,» 105.

⁴² Johnson, «The Gospel of Luke,» 51.

⁴³ González, «A Latino Perspective» i *Methods for Luke*, 128.

⁴⁴ Fitzmyer, «The Gospel According to Luke,» 1527.

i 23,53, har jeg nå brukt tid på å diskutere hjelpemidlene jeg kommer til å bruke i analysen min.

Jeg mener at «feminisme» i min oppgave står for en moderne tolkning. For meg blir det viktig å se etter et mangfold i kvinnelige karakterer, og at de er skrevet på en så utfyllende måte at de føles som ekte personer i like stor grad som de mannlige karakterene. Ideelt sett vil kvinnene dra på sine egne unike reiser og ikke bare fungere som støttespillerne til menn, og ettersom Lukasevangeliet inneholder flere kvinner enn alle de andre evangeliene, er det altså større sannsynlighet for at Lukas kan beskrives som «feministisk» enn noen av de andre evangelistene.

Det blir viktig for meg å se på narrativ kritikk da dette hjelper meg med å se mine utvalgte tekster i sammenheng med resten av evangeliet. Dette gjør det lettere å si noe om hvorfor Lukasevangeliet er skrevet som det er, og hvor spesielt det er at Maria og Josef blir omtalt som de blir.

Selv om Lukasevangeliet og Apostlenes gjerninger gjerne leses som to deler av en større helhet, faller det utenfor oppgavens formål å gå nærmere inn på Acta. Dette er av den grunn at målet mitt for oppgaven er å se på karakterene Maria, Elisabet, Josef og kvinnene ved graven. Mens Lukasevangeliet gjør en avstikker fra hovedhandlingen for å se på forskjellige karakterer, bryr Acta seg mer om selve handlingen og sier derfor mye mindre om menneskene enn Lukas gjør.

2. Analyse: Fra krybbe til grav

2.1 Innledning

Jeg vil analysere tekstene om Jesu fødsel og død og rammene rundt disse, med bakgrunn i teorien jeg samlet opp i første del. Jeg vil først ta en gjennomgang av fødselshistoriene hos Lukas og Matteus og se hvordan de skiller seg fra hverandre i måten de beskriver Maria og Josef på. Videre kommer jeg til å trekke inn karakteren Elisabet og se på hvem hun er, og hvordan hun kan leses av de som kjenner til gammeltestamentlige fortellinger om kvinner i lignende situasjoner. Til slutt vil jeg se på hvordan vi som moderne lesere kan tolke Maria-karakteren og prøve å se på hvordan hun både kan være et ideal *og* en person vi sympatiserer med.

Den andre delen av analysen kommer til å handle om Josef fra Arimatea. Jeg ønsker å finne ut hvem han er i fortellingene, og bruke både kanoniske og et apokryft evangelium for å finne ut av dette. Etter å ha sett på Josef kommer jeg til å flytte blikket over til kvinnene ved graven og se på hvordan teksten omtaler dem sammenlignet med de andre evangeliene, og sett ut fra hvordan kvinner i antikken generelt ble behandlet.

2.2 Krybbe

I denne delen av analysen ønsker jeg å undersøke hva som ligger rundt Luk 2,7. Hva forteller de første kapitlene av Lukasevangeliet oss om Jesu mor, og hvordan blir fødselen fremstilt der sammenlignet med de andre evangeliene. Målet mitt blir å få et inntrykk av Maria som karakter, og drøfte hvilken plass Lukas har gitt henne i handlingen. Som nevnt er et av hovedmålene mine å prøve å lese Lukasevangeliet feministisk, og derfor kommer jeg til å se på møtet mellom Maria og Elisabet og hva det kan bety for oss som lesere.

Videre kommer jeg til å sette lys på et svært moderne og aktuelt spørsmål, nemlig: Går det an å lese Maria i forhold til «MeToo»-bevegelsen, slik vi så denne høsten? Ønsket mitt her er å få et historisk innblikk i hvem Maria kan ha vært, og hvordan dette ville påvirke måten hun taklet å bli gravid med Guds barn.

2.2.1 Fødsel i de forskjellige evangeliene

Mange av de viktigste hendelsene i evangeliene er mulige å finne på tvers av bøkene. Beretningen om at Johannes døper Jesus,⁴⁵ at Jesus korsfestes⁴⁶ og at han står opp,⁴⁷ er alle eksempler på perikoper vi kan finne igjen hos alle evangelistene; både de synoptiske og Johannes. Allikevel er selve fødselen til Jesus gjerne unndratt, selv om en godt kan argumentere for at dette jo er en svært viktig historie.

Blant de synoptiske evangelistene er fødselen bare nevnt i to av dem: Markus hopper over hele historien og introduserer heller Jesus i forbindelse med at han skal døpes som en voksen mann. Hos Matteus starter evangeliet med at vi får greie på Josefs og dermed Jesu ættetavle, og like etter følger historien om Jesu fødsel.⁴⁸ Janice Capel Anderson påstår i teksten *Mary's Difference: Gender and Patriarchy in the Birth Narratives* at årsaken til at evangeliet er strukturert på denne måten, er at det kobler Jesus til fedrene til tross for at han ikke er Josefs biologiske sønn.⁴⁹ På den måten kan vi allerede forstå at det hos Matteus er Josef som er den viktige forelderen, ikke Maria. Dette blir den største forskjellen mellom evangeliene i forhold til Jesu fødsel.⁵⁰

Der Josef i Matteusevangeliet trenger at en engel kommer til ham for å roe ham ned og hjelpe ham med å løse opp i en stor indre konflikt, er han i evangeliet etter Lukas en langt mer passiv karakter. Der er det heller Maria som får besøk av engelen og får hjelp til å hamle opp med motforestillingene hun har om å føde Guds sønn. I likhet med Matteus tar Lukas også med Jesu stamtavle, men her kommer den først i kapittel tre heller enn i første kapittel.⁵¹ Derfor brukes den ikke på samme måte til å gjøre det tydelig for leseren at Jesus er Josefs sønn.

Selv om fødsel blir viktig i begge de nevnte evangeliene, er det felles for begge tekstene at vi får en mannlig versjon av et kvinnelig perspektiv. Dette betyr at selv om vi får en beskrivelse av hva kvinner gjorde og hvordan de hadde det, kan vi ikke stole fullt ut på den. Det ville vi kanskje ikke kunnet uansett. Tekster er ikke ideologisk nøytrale, og det er viktig å huske at de som ledet landet og skrev tekster om hvordan det var å leve og virke, i

⁴⁵ Matt 3,13-4,11; Mark 1,9-13; Luk 3,21-22; 4,1-13; Joh 1,32-34

⁴⁶ Matt 27,32-44; Mark 15,21-32; Luk 23,26-43; Joh 19,17-27

⁴⁷ Matt 28,1-10; Mark 16,1-10; Luk 24,1-12; Joh 20,1-10

⁴⁸ Matt 1,18-25

⁴⁹ Anderson, «Mary's Difference: Gender and Patriarchy in the Birth Narratives,» 187.

⁵⁰ Rothschild, «Historical Criticism» i *Methods for Luke*, 35.

⁵¹ Luk 3,23-38

høy grad var menn. Lukasevangeliet er intet unntak.⁵² I denne fortellingen blir kvinnen noe omsorgsfullt og fødende. Maria og Elisabet defineres med andre ord av at de føder viktige sønner.⁵³ Det poengteres at Maria er en jomfru, en *παρθένος*, og at ingen mann har noe med hverken graviditet eller fødsel å gjøre, for Gud defineres heller ikke som en «far» i den tradisjonelle forstand. Allikevel går det kort tid fra Jesus blir født, til han blir koblet opp mot slektstreet til Josef.⁵⁴ Som jeg påpekte tidligere, kan dette allikevel, heller enn å vise at Josef er hovedpersonen i Jesu fødsel, vise at Jesus gjennom Josefs slektskap får del i en større sammenheng.

Hvor viktig en kvinne er i Lukasevangeliet, avhenger ofte av hva hun kan bety for en manns reise. Selv etter at Maria har forsvunnet ut av historien til Lukas, kan vi i Luk 11,27 få en påminnelse om henne da en kvinne roper: «Salig er det morsliv som bar deg, og brystene som du diet.» På denne måten kan vi se hvordan det som gjør Maria viktig nettopp er at hun fødte Jesus. Marias offer får med andre ord en betydning fordi Jesus vokste opp og ble en viktig mann.⁵⁵

2.2.2 Maria og Elisabet

Vi kan si at Maria fikk lov til å føde Jesus fordi en mann umulig kunne gjort jobben. Det er dermed vanskelig å komme seg noen vei med å si at Maria som karakter, gjennom selve fødselen, gjør Lukas mer eller mindre feministisk enn de andre evangelistene. Ja, han kunne utelatt fødselen fullstendig, som Markus og Johannes, og ja, han kunne lagt fokuset over på Josef, som Matteus. Vi kommer allikevel tilbake til problemet: så lenge vi vet at Lukas ønsket å skrive om mennesket som fødte Guds sønn, *måtte* han skrive om en kvinne. Noe han *ikke* var nødt til, var å utbrodere Maria som karakter i den graden han gjorde. Vi ser hvordan hun møter Gabriel, og at hun føder og grunner på alt hun hører, men enda før det, får vi se et viktig møte mellom henne og en annen kvinne; nemlig Elisabet.

I både Maria og Elisabets fødselshistorier kan vi lese hvordan Lukas har gjort dem både mer og mindre viktige enn han kunne ha gjort. På den ene siden kan vi se hvordan begge to får være sentrale i sine egne historier og til og med får være hovedpersonene i sin egen samtale, mens mennene deres står mer i bakgrunnen.⁵⁶ Det er nemlig ikke takket være

⁵² Bauckham, *Gospel Women*, XV.

⁵³ Anderson, «Mary's Difference,» 185.

⁵⁴ Anderson, «Mary's Difference,» 191.

⁵⁵ Seim, «The Gospel of Luke,» 733.

⁵⁶ Seim, «The Virgin Mother: Mary and Ascetic Discipleship in Luke,» 94.

mennene i livene deres at de føder, og det prøver ikke evangeliet å si at det er heller. Slik har Lukas trukket dem frem som individer heller enn bare noens koner. På den andre siden kan en si at det å bli mor ikke er noe noen av dem gjør på egenhånd: begges graviditeter er gaver fra Gud, og akkurat de to velges fordi de er kvinner, ikke fordi de er Maria og Elisabet.⁵⁷

Det er også iøynefallende hvordan det for Elisabet, som introduseres som en gammel og ufruktbar dame, er den største gleden i hele verden å kunne føde en sønn. For både henne og Maria blir det å føde en mannlig arving deres største bragd i livet, og det er vanskelig å ikke lese dette som patriarkalsk.⁵⁸ Årsaken er at vi gang på gang får vite at kvinnens jobb nettopp er å være en kvinne. Hun er en datter, så en kone og så en mor, og det forventes at dette er alt hun ønsker i livet. Maria og Elisabet gagnar ektemennene sine og Gud, og dette gjør dem vellykkede.⁵⁹

Men så kan vi allikevel anerkjenne at uansett hvilken vei de måtte gå for å få den oppmerksomheten de fortjener, så blir de fremstilt på en måte kvinner sjelden ble i evangeliene. Møtet mellom Maria og Elisabet er et av svært få tilfeller i Bibelen der to kvinner får ha en samtale uten en mann til stede, og det eneste tilfellet i hele Det nye testamentet. Kvinnene og forholdet dem imellom fremstilles også på en svært sympatisk måte. Det er ingen rivalisering mellom dem, bare en gjensidig anerkjennelse av hvem de skal føde, og en delt glede over dette.⁶⁰ En kan argumentere for at den eneste grunnen til at kvinnene har det forholdet de har til hverandre, er at Johannes i magen til Elisabet reagerer på hvor nær han er Jesus i Marias mage. Slik sett kan en hevde at dette like mye er et møte mellom Johannes og Jesus som mellom Elisabet og Maria. Men denne påstanden kan imøtegås ved at Lukas bruker såpass mye plass på å beskrive kvinnene og deres samtale og følelser.

Elisabets graviditet følger en klassisk bibelsk mal i kategorien «gammel, ufruktbar kvinne blir gravid fordi ektemannen er en så god troende». J. G. Williams har satt opp to forskjellige strukturer disse historiene pleier å følge, der den første passer svært godt til historien om Elisabet: «(1) *the wife is barren*; (2) *a messenger from God appears*; (3) *the messenger promises a son*; (4) *the event is confirmed in spite of human doubt*; (5) *the promised son is born and given a significant name.*»⁶¹ Selv om historien hennes minner om fortellingene om Sara, Rakel eller Hanna, er det som skiller Elisabet fra alle disse tre kvinnene, forholdet hennes til Maria. Nettopp det at de to er i harmoni med hverandre, og at

⁵⁷ Seim, *The Double Message*, 198.

⁵⁸ Seim, *The Double Message*, 199.

⁵⁹ Anderson, «Mary's Difference,» 185.

⁶⁰ Bauckham, *Gospel Women*, 51.

⁶¹ Seim, «The Virgin Mother,» 96.

den enes fruktbarhet ikke skiller henne fra den andres ufruktbarhet, gjør at de kan møtes mer eller mindre som like. Selv om Elisabet er vesentlig eldre enn Maria, møter hun henne i full ydmykhet og med stor respekt.⁶² At Lukas lot to kvinner snakke med hverandre, kan en argumentere for at kun er en kobling tilbake til de lignende historiene i Det gamle testamentet, men så velger han altså å ikke følge malen. Dette stiller perikopen i et mer feministisk lys, ettersom vi kan se at hverken de andre evangeliene, eller de tidligere sammenlignbare historiene kunne brukes for å «presse» Lukas til å skrive en samtale mellom Maria og Elisabet.

En stor forskjell i måten de to kvinnene blir fremstilt, er at Sakarja til en viss grad blir den viktigste komponenten i Elisabets graviditet, mens Maria får forbli hovedpersonen i sin egen historie. Sakarja er den som har en guddommelig opplevelse; ikke Elisabet, men på sin side får Maria være den som møter engelen, heller enn at Josef får det.⁶³ At Maria blir gravid, gjør ingenting for å fremheve Josef, og hvis noe er det nå *han* som ender opp i *hennes* skygge.⁶⁴

Et annet skille mellom Maria og Elisabet er hva graviditetene deres gjør med dem. Selv om Gud har vært med på å gjøre Elisabet gravid, behandles Johannes som Sakarjas sønn. Elisabet får dermed, takket være Gud, muligheten til å representere alle verdiene en kvinne burde. Maria legger på sin side fra seg disse gjennom sin egen graviditet. Som kvinne burde hennes prioriteringer ligge i å være en kone og mor til sin ektemanns barn. I Lukasevangeliet får hun den unike muligheten av å være dette i tillegg til først å fremst å være mor til Guds barn. På denne måten kan vi se hvordan enhver kristen burde gjøre alt for å følge Gud, om det så skulle kreve at en bryter med tradisjonelle kjønnsnormer. Dette er en gjenganger i evangeliet, da vi kan se på flere av kvinnene som følger Jesus at de blir sett opp til nettopp fordi de har valgt bort å være hustruer og mødre.⁶⁵ Det var heller ikke bare kvinnene som gikk mot klassiske kjønnsstrukturer: mennene forlot koner og barn og eventuelt arbeid mens kvinnene ikke hadde noen husholdninger de måtte ta vare på. I flere tilfeller førte dette til at kvinnene kunne støtte mennene økonomisk, hvilket i høy grad var uhørt ellers i samfunnet.⁶⁶

⁶² Seim, «The Virgin Mother,» 97.

⁶³ Luk 1,11-20; 26-38

⁶⁴ Seim, *The Double Message*, 202.

⁶⁵ Seim, *The Double Message*, 253.

⁶⁶ Bauckham, *Gospel Women*, 114.

2.2.3 Maria som ideal

På mange måter blir Maria stående som et slags ideal for tidlige kvinnelige Kristustroende. Hun er en av hovedpersonene i juleevangeliet og kapitlene før og etter, og er helt uunnværlig i alt som handler om unnfangelse, fødsel og oppdragelse. En av de viktigste tingene hun gjør, både etter at hun har født, og når Jesus er i tempelet som tolvåring, er at hun husker på det hun har sett og hørt, og grunner på det.⁶⁷ Slik demonstrerer hun at hun som menneske ikke kan forstå Gud, men at hun allikevel prøver så godt hun kan i all ydmykhet.⁶⁸

Noe Lukas idealiserer, er viljen til å gi opp alt for å følge Kristus. Maria blir et ypperlig eksemplar da hun frivillig gir opp seg selv og kroppen sin for å utføre oppgaven Gud har pålagt henne. Dette kan minne om måten Jesu mannlige disipler også velger å legge fra seg sine tradisjonelle verdier til fordel for Jesus. Måten Maria selv velger å være passiv og gi opp det lille hun har, for en større sak, er nok en årsak til at hun har blitt en slags mal for den ideelle kristne.⁶⁹ Allikevel har Lukas klart å vise offeret hennes som noe av årsaken til at hun ikke er en spesielt viktig person. Selv om Maria påtar seg graviditeten av fri vilje, viser handlingen hvor uvesentlig hun er i forhold til Gud. Det er nemlig ikke sånn at hun gjør Gud en tjeneste; Gud gjør henne en tjeneste. Derfor kan en enkelt velge å lese Maria som et ideal, ikke fordi hun gjorde noe viktig, men fordi selv hun, i all sin ubetydelighet, kunne bli valgt av Gud.⁷⁰

Marias «feil» her, sett fra et feministisk perspektiv blir at hun selv går med på at alt som skjer henne, er noe hun bør takke Gud for. Når hun sier «Se, jeg er Herrens tjenestekvinne. La det skje med meg som du har sagt.»⁷¹ går hun med på at hun er underordnet Guds vilje. Hun, og alle kvinnene som har gått før henne og fulgt etter, har lært så grundig at det ypperste ideal er å være underdanig; å være en δούλη. Allikevel blir det galt å si at Maria har ødelagt for kommende kvinnekamp på noen måte, for det blir mye ansvar å legge på en kvinnes skuldre. I stedet kan en si at Maria viser etterkommerne sine en imponerende styrke senere kvinner ville trenge for å klare å gå med hevet hode i det samfunnet de levde i.⁷²

⁶⁷ Luk 2,19; 51

⁶⁸ Anderson, «Mary's Difference,» 191.

⁶⁹ Witherington, *Women in the Earliest Churches*, 136.

⁷⁰ Witherington, *Women in the Earliest Churches*, 137.

⁷¹ Luk 1,38

⁷² Zervos, «Christmas With Salome,» 98.

2.2.4 #MeToo og Maria

Tanken om menn som eiere av kvinners kropper og seksualitet endte ikke med ulovliggjøring av slaveri. I dag har #MeToo-bevegelsen blitt et så kjent fenomen at det skal godt gjøres å ikke ha hørt om den, og hver gang en kan tro at behovet for den har roet seg ned, blusser den opp på nytt med nye hendelser eller nye utsagn om ting som har skjedd tidligere.

«Me Too» ble startet av Tarana Burke ni år etter at hun hadde sittet overfor en 13-årgammel jente som hadde blitt seksuelt mishandlet, uten å føle at hun kunne si noe til jenta. I 2006 begynte Burke å samle sammen alle ressursene hun følte at hun ikke hadde hatt tilgang på i møtet med jenta, og med alt dette i baklomma skulle hun starte en ideell organisasjon for å hjelpe ofre for seksuell mishandling og trakassering.

Det ville allikevel gå elleve år før bevegelsen ble allment kjent. I forbindelse med anklagene mot filmprodusenten Harvey Weinstein i oktober 2017, startet Alyssa Milano en kampanje på twitter, der alle som hadde blitt utsatt for seksuelt overgrep eller trakassering skulle tvitre ordene «Me Too». Dette satte i gang en viral trend der mangfoldige kvinner delte historiene sine under emneknaggen #MeToo.⁷³ Siden har bevegelsen gått over til å omhandle alle lignende situasjoner der individer har blitt seksuelt trakassert på et eller annet nivå.

Tidligere i år, i oktober 2020, tok teologen Gyrid Gunnes til orde for at Marias bebudelse i Lukasevangeliet er nok en «Me Too»-sak. Hun mener at det at vi ser på at Gud befrukter Maria, som noe utelukkende positivt, viser oss hvor lett vi har for å normalisere overgrep. Gunnes trekker frem hvordan Luk 1,26-38 får det til å se ut som at Maria ønsker å bære frem Guds barn og er takknemlig for muligheten.⁷⁴ Med stolthet kaller hun seg selv Herrens «tjenestekvinne»⁷⁵ før hun synger en takkesang.⁷⁶

Spørsmålet blir så om dette holder vann. Gunnes lurer på om det ikke heller er sånn at lesere aktivt har valgt bort de tolkningene av teksten som viser den ekstreme asymmetrien mellom Gud og Maria i møtet dem imellom. Dette kan ligne på hvordan personer i maktposisjoner, som Harvey Weinstein, har presset seksuelle tjenester ut av mennesker som ønsket å jobbe for dem. Om selve historien i Lukasevangeliet ikke direkte kan kalles for «voldtekt», kan teksten allikevel dreie seg om en kvinne som opplever seksuell ufrihet.

⁷³ Garcia, «The Woman Who Created #MeToo Long Before Hashtags.»

⁷⁴ Gunnes, «Et teologisk perspektiv på Me too.»

⁷⁵ Luk 1,38

⁷⁶ Luk 1,46-55

Poenget blir derfor å sette lys på at dette var noe som skjedde, og at vi som moderne lesere må strebe for å ikke rosemale minnet om hendelsen.⁷⁷

Gyrid Gunnes er ikke den første som har skrevet om de litt mørkere aspektene ved Marias valg om å bli mor til Guds sønn. I Marianne Bjelland Kartzows tekst «'Jeg er Herrens slave' Maria, kropp og metaforbruk i Det nye testamentet» tar hun for seg hvordan det at Maria refererer til seg selv som Guds «slave», sier en del om hvordan hun så seg selv i forhold til Gud.⁷⁸

Som tidligere nevnt, finner vi flere fortellinger i Bibelen som omhandler ufruktbare kvinner som allikevel blir gravide takket være Gud.⁷⁹ Dette reflekterer i stor grad samtidens syn på kvinner, da det å evne å føde sønner ble sett på som noe av det mest attraktive i en kvinne. Dette gjaldt også slavekvinner, hvis verdi økte dersom de var unge nok til at de kunne føde mange ganger til. Dermed kunne de enten bidra med barn til de som eide dem, eller produsere nye slaver, som igjen kunne arbeide eller føde.

Maria er ikke teknisk sett en slave. Allikevel refererer hun til seg selv som en δούλη i møte med Gud. Hun er ikke den eneste som bruker denne metaforen om seg selv, for vi kan lese at Paulus gjør det samme i brevene sine. Når han kaller seg selv en δούλος, gjør han det allikevel ikke på samme måte som Maria. For ham blir det en slags ærestittel som viser at han er enda nærmere Gud enn andre og utvalgt til å forkynne evangeliet.⁸⁰ Marias situasjon minner mer om slavekvinnene fra Det gamle testamentet som føder fordi eierne deres trenger barn. Det skal sies at Maria selv går med på å skulle føde, men Kartzow stiller så spørsmålet om hvorvidt hun egentlig hadde noe valg. Paulus' liv som «slave» er rent metaforisk, og han trenger ikke å stille sin reproduktive kropp til Guds disposisjon. På sin side var det eneste Maria hadde å gi Gud, evnen til å føde barn, og derfor var det det hun ga ham.⁸¹

Vi kan se hvordan tenåringsjenta Maria som møter Gud, og unge håpefulle skuespillerspirer som møtte Hollywood-produsent Weinstein, alle var i situasjoner der det lille de hadde å stille med, var kroppene sine, og hvordan det er skummelt å anta at alt dette bare var en fryd for vesle Maria. Som vi kan se var Maria verken den første eller siste som skulle tjene noen ved å føde for dem. Hvis noe blir Maria bare nok en kvinne i historien som har tatt et valg hun kanskje ikke var klar for.

⁷⁷ Gunnes, «Et teologisk perspektiv på Me too.»

⁷⁸ Kartzow, «Jeg er Herrens slave.»

⁷⁹ Seim, «The Virgin Mother,» 96.

⁸⁰ Rom 1,1

⁸¹ Kartzow, «Jeg er Herrens slave.»

Vi vet ikke hva Maria tenkte og følte, vi vet ikke om hun i dag hadde kommentert #MeToo om hun hadde levd i dag. Det eneste vi vet er at hun gjennomførte oppgaven hun påtok seg, og gikk med på å hjelpe til med å gjøre Jesus til et menneske. Hun sier ja til å føde Guds sønn og lovpriser så Guds godhet. Som Marianne Bjelland Kartzow skriver i teksten «Budskapet fra Maria»:

«Uansett rykter om frynsete seksualmoral etter datidens standarder, og uansett om hun hadde noe valg eller ikke, så bærer Maria frem barnet og bærer dermed håpet. Inne i hennes kvinnekropp fant Guds hjerte hvile. Underet begynte som et lite foster.

Verdens frelser hadde også en navlestreng som måtte kuttes. Det var Maria som sørget for at han ble til.»⁸²

⁸² Kartzow (red.) *Lukas: Undring og utfordring*, 23.

2.3 Grav

I denne delen av analysen ønsker jeg å kaste et feministisk lys over gravleggingen av Jesus. Først kommer jeg til å se på Josef fra Arimatea og prøve å forstå hvem han er i de fire kanoniske evangeliene, og dernest vil jeg se på det apokryfiske Nikodemusevangeliet.

Etter å ha fått et større innblikk i hvem Josef var, og hvilken plass han har i historien om Jesus, ønsker jeg å flytte blikket over på kvinnene ved graven og se på dem og hvordan Lukas fremstiller dem, sammenlignet med de andre evangelistenes beretninger.

2.3.1 Josef fra Arimatea hos Matteus, Markus og Johannes

Vi møter Josef fra Arimatea i forbindelse med Jesu gravlegging i alle de fire evangeliene. Før jeg går nærmere inn på hvordan han fremstilles hos Lukas, vil jeg derfor se på hvordan de øvrige tre evangelistene omtaler ham.

Matteus 27,57-61: Josef fra Arimatea vises her som en rik mann som også har blitt en disippel av Jesus. Han får tillatelse av Pilatus til å få Jesu kropp og får denne utlevert før han pakker liket inn i et linklede og legger det i en ny grav som var hugget ut til ham selv. Deretter ruller han en stor stein foran gravåpningen og går. Det at han er en disippel i tillegg til at han gir sin egen grav til Jesus, gjør at denne versjonen av Josef fremstilles som en spesielt hengiven troende.⁸³

Markus 15,42-47: Josef fra Arimatea er en høyt aktet rådsherre som venter på Guds rike. Han må samle mot før han tør å gå til Pilatus for å be om å få kroppen til Jesus. Her blir det en pause hvor Pilatus synes det er merkelig at Jesus allerede kan være død, men allikevel lar han Josef få liket når han har fått det bekreftet. Videre går Josef til innkjøp av et linklede han kan pakke liket inn i, før han legger det i en grav hugget ut i bergveggen og ruller en stein foran inngangen.

Johannes 19,38-42: Nok en gang er Josef fra Arimatea en av Jesu disipler, men her får vi vite at det er i hemmelighet, fordi han er redd for jødene. Han får tillatelse av Pilatus til å ta ned Jesu kropp, og han tar så ned liket. Her får Josef hjelp av Nikodemus til å pakke kroppen inn i linkledene, og sammen legger de Jesus i en ubrukt grav i en hage like ved der han ble korsfestet.

⁸³ Lyons, *Joseph of Arimathea*, 15.

Felles for alle tre er altså at en mann ved navn Josef, som kommer fra Arimatea, får tillatelse av Pilatus til å gravlegge Jesus. Han pakker ham inn i et linklede og legger ham i en ubrukt grav. Ellers er det uenigheter om hvordan han møter Pilatus, hvilken rolle han har i samfunnet, hvorvidt han er en disippel, hvor rik han er, og hvorfor den spesifikke graven velges. Til sammen får vi altså enten en mann vi vet ganske mye om, eller en vi vet svært lite om.

2.3.2 Nikodemusevangeliet

Hvis vi går til de apokryfe evangeliene, og mer spesifikt til evangeliet etter Nikodemus, kan vi plutselig lære en hel del mer om Josef. Dette evangeliet, som omtrent kan spores tilbake til det fjerde århundret, har i mange tradisjoner hatt en så stor innflytelse på kristendom at det har blitt plassert mellom Johannesevangeliet og Acta, og ble ansett som et femte evangelium.⁸⁴ I dette evangeliet møter vi Josef etter at Jesus er død, i likhet med de andre evangeliene, og nok en gang svøper og gravlegger han liket.⁸⁵

Ulikhetene starter etter gravleggingen, når Josef blir forfulgt av noen jøder som arresterer ham fordi han ikke fordømmer Jesus. Han plasseres i en celle uten vinduer og døra forsegles, men neste morgen, når de vil hente ham for å drepe ham, er cella tom.⁸⁶ Det trekkes så en sammenligning mellom Josefs og Jesu forsvinninger. Både Josef i cella og Jesus i graven burde være uten håp om å komme seg ut derfra, men de har allikevel klart å unnslippe skjebnene sine på underlig vis.⁸⁷

Etter at forfølgerne har innsett at de ikke klarer å finne Jesus, oppdages det at Josef har vendt tilbake til hjembyen sin Arimatea. Når prestene finner ham der, forteller Josef dem hvordan Jesus løftet cella hans, viste ham den tomme graven sin og førte ham tilbake til Arimatea og ba ham bli der i 40 dager.⁸⁸ Slik har altså Josef blitt en av de første som fikk være vitne til Jesu oppstandelse. Videre forteller Josef prestene om noen av de undrene Jesus har gjort etter at han sto opp, der han blant annet har vekket to av øverstepresten Simeons sønner til live igjen.⁸⁹

⁸⁴ Lyons, *Joseph of Arimathea*, 37.

⁸⁵ «Nikodemusevangeliet,» i *Apokryfe evangelier*, overs. Thomassen, 228.

⁸⁶ «Nikodemusevangeliet,» i *Apokryfe evangelier*, overs. Thomassen, 229-230.

⁸⁷ Lyons, *Joseph of Arimathea*, 39.

⁸⁸ «Nikodemusevangeliet,» i *Apokryfe evangelier*, overs. Thomassen, 236-237.

⁸⁹ «Nikodemusevangeliet,» i *Apokryfe evangelier*, overs. Thomassen, 239.

Nikodemusevangeliets beretninger om Josef kan minne om alle de fire kanoniske evangeliene. Josef er en rådsherre som hos Lukas og Markus, og Nikodemus er en del av historien hans som hos Johannes, i tillegg til at Pilatus vasker hendene etter beslutningen om å drepe Jesus som hos Matteus. Allikevel er det enkelte aspekter som skiller det fra de andre evangeliene. Blant dem er at Josef ikke er rik, at graven ikke er hans egen, og at Nikodemus ikke hjelper til i begravelsesprosessen.⁹⁰ Det Nikodemusevangeliet gir til Josef som karakter, ligger altså ikke i historien de andre også har skrevet, men heller i alt som kommer etter. Josef blir en viktig og selvstendig karakter som får tenke og handle på egen hånd. Disse historiene ødelegger ikke for narrativene i de kanoniske evangeliene og kan derfor eksistere parallelt med dem. Slik har den blitt en svært viktig tekst i senere tolkninger av Josef som karakter.⁹¹

2.3.3 Josef hos Lukas

Hos Lukas er ikke Josef en av Jesu disipler, og hvis noe gjør dette ham til en mer mystisk karakter, da han tilsynelatende ikke gjør noe av dette for egen vinning.⁹² Vi får også her vite at han venter på Guds rikes komme, akkurat som hos Markus. Slik som hos Johannes tar Josef selv ned kroppen heller enn å få den levert av noen andre. Josef svøper liket og plasserer det i en tom grav i bergveggen, men her er begrunnelsen hans for valg av grav nettopp at det ikke ligger noen andre i den enda.

Vi får ikke vite noe særlig om Josefs motiver for å gjøre noe av det han gjør. Vi vet at han er en rådsherre som ikke var med på vedtaket de andre gjorde i Jesu disfavør, men vi vet ikke noe mer om hva han gjorde for å stoppe dem, hvis noe. Uansett vet vi at han er god og rettskaffen, så det er ikke usannsynlig at Lukas føler at dette er all begrunnelsen vi trenger for å forstå karakteren Josef. En ting vi kan bite oss merke i, er at det tradisjonelt sett pleide å være kvinner som stelte med lik og graver, mens menn begravde likene.⁹³ Dette stemmer temmelig godt overens med Lukas, da vi først får se Josef som gravlegger Jesus, før kvinnene tar over og passer graven. Det som ikke gir like mye mening, er at det jo er Josef som steller med liket frem til gravleggingen mens kvinnene ikke tar over før etter at han er ferdig, og Jesus allerede er gravlagt.⁹⁴

⁹⁰ Lyons, *Joseph of Arimathea*, 41.

⁹¹ Lyons, *Joseph of Arimathea*, 42.

⁹² Johnson, «The Gospel of Luke,» 385.

⁹³ Seim, *The Double Message*, 149.

⁹⁴ Luk 23,56

Josef dukker ikke opp før Jesus skal gravlegges i noen av evangeliene, og vi møter ham aldri igjen etter at oppgaven hans er utført. I stedet får vi en glidende overgang til de som skal være der når Jesus står opp fra de døde, nemlig kvinnene.

2.3.4 Kvinner som vitner

Et viktig diskusjonsemne i forskningen på kvinnene ved graven, er spørsmålet om hvorvidt kvinner kunne regnes som pålitelige vitner.⁹⁵ Siden dette har mye å si for hvordan man leser teksten og tolker Lukas' holdning til den, kommer jeg til å veie for og mot begge sidene av saken nå. Carolyn Osiek hevder i artikkelen «The Women at the Tomb: What are They Doing There?» at kvinner ikke kunne anses som gyldige vitner i gammel jødisk tradisjon.⁹⁶ Dette er et populært standpunkt og støttes av mange NT-forskere. Det skal allikevel sies at en kan finne motstridende argumenter. I *The Gospel of Luke* skriver Amy-Jill Levine og Ben Witherington at det rett og slett er løgn at kvinner ikke kunne være informasjonskilder i juridiske sammenhenger. De trekker heller frem at grunnen til at kvinnene ved graven ikke blir anerkjent av de andre disiplene, heller handler om at det de hadde å si dem, var temmelig absurd. Dermed mener de at denne historien egentlig ikke kan brukes som et argument i den ene eller andre retningen, og står på sin påstand om at kvinner kunne være vitner.⁹⁷

En finner de som stiller seg et sted i midten av denne argumentasjonen. Marianne Bjelland Kartzow skriver i «Resurrection as Gossip: Representations of Women in Resurrection Stories of the Gospels» at mennene vegrer seg for å høre på kvinnene både fordi det de hadde å si, var for utrolig, men også fordi de generelt slet med å ta kvinner på alvor.⁹⁸

Etter å ha lest flere kilder som mente at kvinner *ikke* kunne være vitner, for så å snuble over en som sa at de kunne, ble jeg i tvil om hvordan jeg skulle forholde meg til diskusjonen. I en fotnote i *The Double Message* kommenterer Turid Karlsen Seim på den eksakte teksten jeg hadde lest. Der trekker hun frem at Levine og Witherington hadde rett i at en kvinne kunne vitne i rettsaker, men at hun ikke ble regnet som en pålitelig kilde med mindre det var en mann der som kunne bekrefte at hun snakket sant.⁹⁹ Selv om det teknisk sett var mulig for kvinnelige stemmer å bli hørt i juridiske sammenhenger, kommer jeg altså allikevel til å ta

⁹⁵ Seim, *The Double Message*, 156.

⁹⁶ Osiek, «The Women at the Tomb,» 103.

⁹⁷ Levine & Witherington, *The Gospel of Luke*, 648.

⁹⁸ Kartzow, «Resurrection as Gossip.»

⁹⁹ Seim, *The Double Message*, 156.

utgangspunkt i at kvinners ytringer i Lukas' samtid ikke ble respektert på samme nivå som menns.

2.3.5 Kvinnene ved graven

I motsetning til historien om Jesu fødsel, som vi kun finner hos Lukas og Matteus, kan vi lese historien om kvinnene ved graven i en eller annen variant på tvers av alle evangeliene.¹⁰⁰ Alle sammen har noen nøkkelpunkter de er enige om, men utover det er det mye de ikke kan samstemmes om.

Alle sammen er enige om at Maria Magdalena gikk til graven og fant den tom. Hun blir så møtt av minst én engel som forteller henne at Jesus har stått opp, og så forlater hun gravstedet. Her slutter likhetene.

Alle de synoptiske evangelistene mener at Maria Magdalena ikke gikk til graven alene, og alle unntatt Markus påstår at den eller de som var ved graven gikk til de mannlige disiplene etterpå for å fortelle hva som hadde skjedd. Når kvinnene i Markus løper sin vei, styrker det et bilde på kvinnene som hysteriske og upålitelige. Som lesere kan vi allikevel vite at kvinnene må ha sagt ifra om det de hadde sett til noen, ettersom vi jo kan lese om det nå.¹⁰¹

Kvinnene hos Markus og Matteus møter en engel som ber dem videreformidle hva de har sett; deres oppgave er å sørge for at de som egentlig skal ha engelens beskjed mottar den. Kvinnenes rolle blir dermed avhengig av mennene, ettersom de mister sin betydning så snart de er ferdige med å være mellomleddet til engelen og mennene. Dette ser annerledes ut hos Lukas, for her er det kvinnene selv som bestemmer seg for å gå til mennene og fortelle om den tomme graven.

Det som gjør Lukasevangeliet unikt, er at englene har kommet for å snakke med kvinnene. I de andre fortellingene er det heller sånn at de snakker med kvinnene utelukkende fordi det ikke hadde gitt mening for mennene å være der, ettersom det var kvinners ansvar å stelle med graver.¹⁰² Ikke bare får de vite at Jesus har stått opp, englene minner dem også om hva de ble fortalt i Galilea. Dette forteller oss at kvinner kunne være disipler i likhet med menn, og at disse konkrete kvinnene er blant dem som har fulgt Jesus over lengre tid og drevet diakoni sammen med mennene.¹⁰³

¹⁰⁰ Matt 28,1-10; Mark 16,1-11; Luk 24,1-12; Joh 20,1-10

¹⁰¹ Kartzow, «Resurrection as Gossip.»

¹⁰² Seim, *The Double Message*, 149.

¹⁰³ Osiek, «The Women at the Tomb,» 106.

Av kvinnenes møte med englene ved graven kan vi se at disse fortjener respekt på samme måte som mennene. Det blir derfor ekstra påfallende hvor dårlig de blir behandlet av de andre disiplene. Kvinnene har ikke fått i oppgave å fungere som budbringere, men de velger allikevel å ta nyheten videre til de som vil ha glede av den. Kvinnene forlater graven med en påminnelse om at de også er disipler, men i møte med mennene er dette brått vanskelig å tro. Når de kommer frem og får formidlet hva de har vært vitne til, overser mennene dem glatt og antar at de lyver. Som kvinner kunne de ikke forvente å bli hørt, men Lukas velger allikevel å få dem til å bryte med dette for å fortelle hva som har skjedd, og vi får se at det ikke var bryet verdt.¹⁰⁴ Kvinnene blir ikke hørt, og mennene avgjør at dette betyr at de ikke har noe viktig å si.¹⁰⁵

Som nevnt impliserer Lukas først at kvinnene er viktige ved å kategorisere dem som disipler og la dem være mottakere av englenes beskjed, for så å trekke teppet bort fra under føttene deres ved å si at ingen tror dem. En liten trøst ligger i at Peter tross alt trodde dem og løp til graven med det samme for å se om de hadde snakket sant.¹⁰⁶ Problemet med å lene seg for kraftig på dette blir at det er svært vanlig å tro at dette verset har blitt lagt til senere. Eventuelt kan en si at verset har blitt fjernet fra originale versjonen av teksten for så å bli funnet igjen i ettertid, men dette blir langt mindre sannsynlig. Vi vet uansett at mange oversettelser utelater verset fullstendig, og John T. Carroll påpeker i *Luke: A Commentary* at det da er mer sannsynlig at det opprinnelige manuskriptet aldri inneholdt verset. Årsaken til at det er lagt til, kan være at dette svarer til beretningen om Peter og disippelen Jesus har kjær som løper til den tomme graven i Johannesevangeliet. Eventuelt kan det ha blitt lagt til så det skal gi mening når det i Luk 24,24 står: «Noen av våre gikk da til graven, og de fant det slik som kvinnene hadde sagt, men ham selv så de ikke.»¹⁰⁷

Det finnes også en teori om at verset er en slags unnskyldning til kvinner for at disiplene ikke trodde det de hadde å si, selv om det var sant. Hvis vi så velger å tolke verset som en beklagelse, blir det nye spørsmålet hvorfor han trengte å unnskyldte seg. Ved å gjøre dette viser han enda tydeligere at kvinnene burde blitt hørt i utgangspunktet, og at mennene gjorde feil i å overse dem. Vi får ved flere anledninger vite at kvinnene hadde gjort seg fortjent til plassene sine blant Jesu følgere, men at de allikevel ikke gjorde seg fortjent til de

¹⁰⁴ Seim, *The Double Message*, 163.

¹⁰⁵ Luk 24,11

¹⁰⁶ Luk 24,12

¹⁰⁷ Carrol, *Luke: A Commentary*, 480.

samme rettighetene som mennene. Når vi følger Lukas inn i Acta, kan vi lese at det stilles krav til disipler kvinner ikke kan oppfylle, og dermed kan vi se at Lukas aktivt utelater dem.

Kvinnenes forsøk på å bli hørt leder heller ikke til noen endringer i apostlenes holdninger: de fortsetter å ikke tro på det kvinner har å si. Kvinner er viktige nok til å oppleve ting, men ikke så viktige at menn trenger å anerkjenne eller respektere dem.¹⁰⁸ En av grunnene til at kvinner ikke har blitt hørt på, er at de gjerne har blitt sett på som «sladrere». Selv om sladder trolig startet som en måte å betegne måten nære slektninger og venner delte informasjon med hverandre, har det blitt til en måte for å nedvurdere måten kvinner snakker med hverandre.¹⁰⁹

I boka *But She Said* beskriver Elisabeth Schüssler Fiorenza hvordan kvinner har den unike opplevelsen av både å være en del av et samfunn og bli fremmedgjort fra det på samme tid. Siden vi kan regne med at nesten all vår nedskrevne historie er androsentrisk, kan vi ikke stole på at beretningene om kvinners liv faktisk stemmer overens med hvordan de levde og opplevde sin samtid.¹¹⁰ Med dette i tankene er det ikke fremmed å anta at forfatterne av evangeliene ikke ønsket å ha med historien om kvinnene ved graven, da denne udiskutabelt setter kvinner i fokus. En anerkjent teori er at kvinner selv fortalte hverandre denne historien så mange ganger at den ble allmennkunnskap, og at det så ville bli påfallende om en forfatter utelot den fra sin versjon av fortellingen. Det var svært vanlig at kvinnesirkler delte historier med hverandre, og disse gikk videre til å bli en del av kristen kanon.¹¹¹

2.4 Oppsummering

I analysedelen av oppgaven min har jeg brukt narrativ teori, feministisk forskning og historiske sammenhenger for å lære mer om fortellingene rundt Jesu fødsel og død. I prosessen har jeg både sett på hvordan Lukasevangeliet selv beskriver hendelsene, hvordan de tilsvarende begivenhetene er beskrevet i andre evangelier, og hva tekstene kan bety for oss i dag. Ved å se på Lukas 2,7 og 23,53 har jeg både kunnet se at det finnes enkelte likhetstrekk mellom fødselshistorien og gravleggingen, og at Lukas i begge situasjonene har gitt plass til kvinner i større grad enn de andre evangelistene.

¹⁰⁸ Seim, *The Double Message*, 162.

¹⁰⁹ Kartzow, «Resurrection as Gossip.»

¹¹⁰ Fiorenza, *But She Said*, 88.

¹¹¹ Osiek, «The Women at the Tomb,» 111.

I tilfellet med Maria og Elisabet kan vi se at disse er to kvinner som har fått lov til å være hovedpersoner i sin egen historie, i hvert fall i sammenheng med hverandre. Allikevel svarer begge karakterene til klassiske stereotyper når begges høyeste ønske tilsynelatende er å føde sønner. Det kan også argumenteres for at begge to får den plassen de får, nettopp på grunn av de viktige sønnene sine, og at det derfor ikke er noe imponerende at Lukas snakker om dem. I dag kan vi også bruke begreper som «Me Too» for å se på hvor skummelt det kan ha vært for den historiske Maria å skulle gjennomføre oppgaven Gud har gitt henne. Vi kan aldri vite hvordan hun faktisk hadde det, men vi kan merke oss at det ikke nødvendigvis er lurt å stole blindt på tekstens fremstilling av hendelsenes forløp. Kanskje var hun overlykkelig og stolt, kanskje var hun liten og redd. Det er nyttig å huske begge mulighetene for å få et mer nyansert bilde av hvem Maria kan ha vært.

På sin side gir historien om kvinnene ved graven oss et ganske spennende bilde av kvinnelige disipler og deres plass i møte med mennene som fulgte Jesus. I motsetning til i de andre evangeliene, fremstiller Lukas kvinnene som temmelig autonome i sitt møte med englene ved graven. Det er de selv som får beskjed om hva som har hendt og hva som vil skje, og det er av egen vilje de går til de mannlige disiplene for å fortelle hva som har hendt. Som lesere vet vi at kvinnene har rett, men allikevel blir ikke mennene fremstilt som dumme fordi de ikke tror kvinnene. Hvis noe ser det mer ut som det er en selvfølge at mennene ikke skulle tro på dem. Når vi ser på de frie kvinnes roller i antikken, er det ikke rart at de ikke ble trodd i det de hadde å fortelle, men det er derfor det blir enda merkeligere at Lukas allikevel viser tydelig at de har rett. Vi vet ikke hva mennesket Lukas tenkte om kvinnene ved graven eller om han likte fortellingen om dem, men vi vet at han har skrevet dem som selvstendige kvinner som står mer eller mindre parallelt med de mannlige disiplene.

3. Diskusjon

Etter å ha sett på to scener der Jesus var svært sårbar og ble lagt til side, kan vi se på hvordan disse fortellingene står i forhold til hverandre. Det har slått meg gjennom arbeidet mitt at det føles underlig å skrive en hel oppgave om et av evangeliene uten å si noe som helst Jesus selv. Han er et barn i en krybbe og et lik i en grav. Han bæres og svøpes av andre fordi han ikke er i stand til å gjøre det på egen hånd. Allikevel er det han som binder begge fortellingene sammen. Maria og Josef fra Arimatea forenes i en plikt eller et ønske om å hjelpe Jesus når han ikke kan hjelpe seg selv. Han er der, frelseren, men allikevel ikke.

Hva betyr det så i begge fortellingene at Jesus er mer en parentes enn en hovedperson? Felles for begge disse Lukas-tekstene er også den plassen Jesu fravær gir til kvinnene rundt ham. Jesus er ikke født enda, så derfor har vi tid til å se på møtet mellom Elisabet og Maria og lære mer om dem og deres forhold. Jesus er død og gravlagt, så da kan vi se nærmere på hvordan noen av de kvinnelige disiplene har det og hva de tar seg til. Så snart Jesus har vokst seg for stor for å trenge Maria, trenger ikke Lukas henne heller. Og så snart han har stått opp fra de døde, blir det mindre relevant hva kvinnene ved graven tar seg til.

3.1 Maria og Josef

Hvem var der da Jesus ble født og gravlagt? Det enkle svaret er Maria og Josef. Det lengre svaret er at både Lukas og Matteus var enige om at Maria, mor til Jesus, og Josef, Davids sønn, var der da Jesus ble født. Alle de fire evangelistene er enige om at Josef fra Arimatea la Jesus i en grav, og at Maria Magdalena fant den tom. Minst én Maria og én Josef var altså tilstedeværende ved begge anledningene, men det var ikke de samme.

Det er kanskje ikke rart at vi finner to ved navn Maria ved både krybbe og grav, ettersom rundt en fjerdedel av alle jødiske kvinner i Palestina på det tidspunktet delte det navnet.¹¹² Vi finner seks Maria-er i Det nye testamentet der fem av dem opptrer i Lukas-Acta.¹¹³ På sin side hører vi om syv menn i Det nye testamentet som heter Josef der tre av dem også var kjent under andre navn.¹¹⁴ Selv om det ikke var en like stor prosentandel av menn som hadde det navnet som det var av kvinner som het Maria, kan det at vi allikevel har

¹¹² Kartzow, «Resurrection as Gossip.»

¹¹³ *Navn i Bibelen*, 93.

¹¹⁴ *Navn i Bibelen*, 80.

flere av dem simpelthen skyldte at vi jevnt over får høre navnene til flere menn enn kvinner i Bibelen.

Hvorfor trenger Lukasevangeliet Maria og Josef? Når forfatteren bestemte seg for at han ville beskrive Jesu fødsel, trengte han en kvinne som kunne utføre den. Når han ønsket å ta for seg Jesu gravlegging, måtte han ha en mann som kunne gjennomføre den. En kan derfor si at både Maria og Josef er der for å fylle en narrativ funksjon i teksten. De trengs for å få handlingen til å gi mening. Samtidig får vi tid til å bli bedre kjent med dem som karakterer. Vi lærer at begge er gode troende som ønsker å tjene Gud. Maria ønsker å bære Guds barn fordi hun anser seg selv som Herrens tjenestekvinne,¹¹⁵ og Josef gravlegger Jesus fordi han er en rettskaffen mann som venter på Guds rikes komme.¹¹⁶ Altså trenger Lukas dem i historien sin fordi han trengte en kvinne og en mann, og vi får vite at det er akkurat *dem* fordi begge to individuelt sett er godt egna til sine respektive jobber. Det er ganske fint å vite som leser at ansvaret for den sårbare Jesus er overlatt til mennesker som bryr seg om ham, i hender der han er trygg.

Noe av poenget mitt er at Lukas kunne stoppet der. Han kunne sagt at «Her har dere Jesu mor, her har dere mannen som begraver ham,» men så stopper han ikke der. Han viser oss hvem Maria var før hun skulle føde, og hvem som tok over ansvaret for Jesu kropp etter at Josefs del var overstått. Han lot kvinnene som ellers oppholder seg i periferien av evangeliet, få tre frem i lyset.

3.2 Krybben og graven

Felles for Jesu første og siste hvilested er at det er noe veldig menneskelig ved dem. Krybba brukes av nødvendighet heller enn fordi den er et ideelt sted å legge Gud. Det er også noe veldig lite guddommelig over et gravkammer. Den som bare skal en kvikk tur innom dødsriket før han gjenoppstår og drar videre til Himmelen, burde ikke trenge en grav; et sted som er lagd for at man skal bli liggende der. Allikevel blir Jesus skjenket et gravsted. Når han er på sitt mest menneskelige, og de eneste som kan ta seg av ham er andre mennesker, gir de ham alt de har. De gir ham en krybbe han kan sove i, og en grav han kan hvile i.

¹¹⁵ Luk 1,38

¹¹⁶ Luk 23,50-51

3.3 Bechdel-testen

Nå ønsker jeg å trekke inn et moderne kultur-teoretisk perspektiv for å diskutere hvorvidt tekstene jeg har jobbet med, og i forlengelse Lukasevangeliet som helhet, kan kategoriseres som «feministiske». Jeg har valgt å benytte meg av Bechdel-testen for å se hva jeg kan få ut av den.

Bechdel-testen ble funnet opp av Liz Wallace og brukt av Alison Bechdel i tegneserien hennes *Dykes to Watch Out For* i 1985. Testen går ut på å se om en form for media følger tre regler: 1) Minst to navngitte kvinner må være til stede. 2) De må snakke med hverandre. 3) Samtalen må dreie seg om noe annet enn en mann. I utgangspunktet var målet med testen å vise hvor usannsynlig det var å finne en historie med lesbiske karakterer i, siden det nærmest ikke var mulig å finne filmer og bøker der kvinner interagerer med hverandre i det hele tatt. Senere har testen utviklet seg til å bli en måte å avgjøre hvor feministiske forskjellige media er, og det å bestå Bechdel-testen blir et slags minstekrav.¹¹⁷

Som vi allerede har sett, er teksten om Maria og Elisabet den eneste i Det nye testamentet som inneholder to kvinner som snakker med hverandre.¹¹⁸ Dermed er den også den eneste som har muligheten til å passere Bechdel-testen. Så snart vi har fått dette på det rene, kan vi ganske enkelt konkludere med at historien om kvinnene ved graven ikke gjør det samme. Allikevel kan vi se at mens Maria og Elisabets samtale kun finner sted i Lukasevangeliet, kan vi lese at Maria Magdalena gikk til den tomme graven i alle de fire evangeliene. Hvis vi fortsetter å se på «feminisme» som kvinnelig representasjon i evangeliene, er altså den første teksten mest feministisk innad i Lukas, mens historien om kvinnene ved graven er mer feministisk på tvers av evangeliene. Gravscenen inneholder altså mindre representasjon i seg selv, men det at den er å finne i flere versjoner, gjør den til en mer tilgjengelig tekst, og det blir vanskeligere for lesere å si at «dette er nok ikke sant, så vi vil ikke høre på det.» Og som en kuriositet kan vi si at selv om fortellingen om kvinnene ved graven ikke består Bechdel-testen, så består den Sexy Lampe-testen, ettersom Maria Magdalena ikke kan byttes ut med en stålampe uten at dette ødelegger handlingen.¹¹⁹

¹¹⁷ Jusino, «Alison Bechdel Would Like You to Call It the «Bechdel-Wallace Test,» ThankYouVeryMuch.»

¹¹⁸ Bauckham, *Gospel Women*, 51.

¹¹⁹ Berrett, «Films That Totally Fail The Sexy Lamp Test.»

4. Konklusjon

Innledningsvis sa jeg at jeg ønsket å bruke Luk 2,7 og 23,53 for å vise hvordan disse hjelper til med å lage en sirkelkomposisjon i Lukasevangeliet. Jeg ville også se på hvorvidt evangeliet som narrativ kan regnes som feministisk, med utgangspunkt i møtet mellom Maria og Elisabet og historien om kvinnene ved graven.

Måten Lukasevangeliet er skrevet på, med små avstikkere fra hovedhandlingen når den vil se nærmere på enkelte karakterer og utbrodere noen av fortellingene, er det ikke unaturlig at han ville legge mer vekt på fødselshistorien enn både Markus og Johannes gjorde. Med måten han gir mer plass til kvinnelige karakterer på, og tendensen til å gi noen av karakterene i evangeliet mer personlighet enn det de andre evangelistene gjør, er det ikke overraskende at han har lagt enda mer vekt på Maria og historien rundt henne enn det Matteus har.

Det at Lukasevangeliet, som Seim har påvist, inneholder flere dubletter der vi får to ganske like handlinger kort etter hverandre som skal fremheve hverandre, skaper forventninger om at mange slike inkluderes. Derfor blir det kanskje til tider litt vel lett å se koblinger selv der de ikke var tenkt, som for eksempel mellom Luk 2,7 og 23,53. Selv om dette muligens ikke var en lenke forfatteren søkte å skape, er den der allikevel, og den kan hjelpe oss med å se livet til Jesus i et nytt lys; bestående av menneskelige hender som svøper Jesus og legger ham ned så han kan hvile.

Og så kan vi se hvordan disse handlingene, hvordan det å legge Jesus til side, gjør at søkelyset kan flyttes over mot noen av dem som lever brorparten av livet sitt i skyggen; nemlig kvinnene. Det at Lukasevangeliet har flere kvinner enn noen av de andre evangeliene, gjør at vi har en større mulighet for å studere dem. Vi kjenner dem ikke, og vet ikke hva de tenkte om situasjonene de befant seg i, men vi vet hvordan Lukas har beskrevet dem. Maria var en sentral kvinne i sin del av fortellingen, og det kan ingen ta fra henne, men så ser vi også at det aldri ble stilt spørsmål rundt hvorvidt hun faktisk ønsket å føde Guds sønn.

Det er ikke overraskende at Lukas skriver om Josef fra Arimatea og kvinnene ved graven, for det gjør alle de andre evangelistene også, men det er mer spesielt at han velger å gi kvinnene såpass stor plass. At han omtaler dem som disipler og viser oss at de er viktige nok til at englene kommer til dem med et budskap om hva som har hendt. Det viser oss at kvinnene også fortjener den plassen de tar opp. Og selv om de mannlige disiplene ikke ville

høre på dem, og mente det hele var «løst snakk»,¹²⁰ så vet vi som lesere at de snakket sant, og derfor viser Lukas oss at *vi* kan lytte til disse kvinnene selv om mennene ikke gjorde det.

Jeg kan ikke med god samvittighet påstå at Lukasevangeliet gjennom disse fortellingene har klart å bli en viktig del av feministisk historie. Hadde så vært tilfellet, ville det kanskje ikke gått fullt så lang tid før kvinnebevegelse i det hele tatt ble et tema. Jeg mener likevel at selv om evangeliet etter Lukas i seg selv ikke kan regnes som et stort feministisk verk, så kan en allikevel bruke teksten for å diskutere feminisme, og det betyr noe i seg selv. Det at flere forskere har satt av tid til å studere Maria og Elisabet, kvinnene ved graven og de andre kvinnene i Lukasevangeliet, betyr at de er interessante for oss selv i dag.

Fortellingene har en verdi nettopp fordi vi gir dem den, og som moderne mennesker trenger vi av og til en påminnelse om at vi ikke er de første som har ment at kvinner kan oppleve spennende ting og utføre viktige oppgaver. Maria, mor til Jesus, kan stå som et ideal samtidig som vi frustrerer oss over at de mannlige disiplene ikke ville høre på de kvinnelige. Vi kan verdsette at Lukas fortalte oss flere fortellinger om kvinner enn noen av de andre evangelistene, samtidig som vi synes det er irriterende at Apostlenes gjerninger nesten utelater dem fullstendig. Vi kan bruke moderne feminist-tester og filmkritikk for å etablere at de to første kapitler av Lukasevangeliet er de eneste i hele Det nye testamentet som kan regnes som «feministiske», og bruke denne kunnskapen til å anerkjenne hva det sier om resten av testamentet. Videre kan vi bruke den kunnskapen til å forvente mer av forfattere i vår egen samtid. Vi kan si at nå lever vi i det 21. århundret, så det er på høy tid at vi får vite hva kvinnene tar seg til mens mennene holder på med sitt. De var der hele tiden og fødte, oppdro og stelte likene til all verdens viktige menn, så nå vil vi høre deres fortellinger også.

¹²⁰ Luk 24,11

Litteraturliste

- Aaland, Barbara & Kurt (red.) *Novum Testamentum Graece*. Utgave 28. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Anderson, Janice Capel. «Mary's Difference: Gender and Patriarchy in the Birth Narratives.» i *The Journal of Religion*, Vol. 67, 1987.
- Bauckham, Richard. *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels*. New York: T&T Clark, 2002.
- Berrett, Jenni. (2015). «Films That Totally Fail The Sexy Lamp Test» På huffpost.com. Hentet 5. november 2020 fra <https://bit.ly/2Gumh8q>
- *Bibelen*. Det Norske Bibelselskap, 2011.
- Briggs, Sheila. (2011). «What is Feminist Theology?» i *The Oxford Handbook of Feminist Theology*. På oxfordhandbooks.com. Hentet 16. oktober 2020 fra <https://www-oxfordhandbooks-com.ezproxy.uio.no/view/10.1093/oxfordhb/9780199273881.001.0001/oxfordhb-9780199273881-e-4>
- Carroll, John T. *Luke: A Commentary*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2012.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler. *But She Said*. Boston: Beacon Press, 1992.
- Fitzmyer, Joseph A., S.J. *The Anchor Bible: The Gospel According to Luke (I-IX)*. Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1985.
- Garcia, Sandra E. (2017). «The Woman Who Created #MeToo Long Before Hashtags.» På nytimes.com. Hentet 30. oktober 2020 fra <https://www.nytimes.com/2017/10/20/us/me-too-movement-tarana-burke.html>
- González, Justo L. «A Latino Perspective» Side 113-144 i Green, Joel B. (red.) *Methods for Luke*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Green, Joel B. «Narrative Criticism» Side 74-112 i Green, Joel B. (red.) *Methods for Luke*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Green, Joel B. «The Gospel of Luke.» i *The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Gunnes, Gyrid. (2020). «Et teologisk perspektiv på Me too.» På vl.no. Hentet 02.11.2020 fra <https://www.vl.no/verdidebatt/et-teologisk-perspektiv-pa-me-too-1.1785981>

- Johnson, Luke Timothy. «The Gospel of Luke.» i Harrington, Daniel J. S.J. (red.) *Sacra Pagina Series Volume 3*. Minnesota: The Liturgical Press, 1991.
- Jusino, Teresa. (2015). «Alison Bechdel Would Like You to Call It the «Bechdel-Wallace test,» ThankYouVeryMuch.» På themarysue.com. Hentet 3. november 2020 fra <https://www.themarysue.com/bechdel-wallace-test-please-alison-bechdel/>
- Kartzow, Marianne Bjelland. (2010). «Resurrection as Gossip: Representations of Women in Resurrection Stories of the Gospels.» På lectio.unibe.ch. Hentet 23. januar fra http://www.lectio.unibe.ch/10_1/kartzow2.html
- Kartzow, Marianne Bjelland. (2018). ««Jeg er Herrens slave» Maria, kropp og metaforbruk i Det nye testamentet.» i *Kirke og kultur, Vol. 122*. På idunn.no. Hentet 30. oktober 2020 fra https://www-idunn-no.ezproxy.uio.no/kok/2018/02/jeg_er_herrens_slave
- Kartzow, Marianne Bjelland. «Budskapet fra Maria» Side 21-25 i Kartzow, Marianne Bjelland (red.) *Lukas: Undring og utfordring*. Oslo: Verbum, 2016.
- Levine, Amy-Jill & Witherington, Ben. *The Gospel of Luke*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Lønnå, Elisabeth. (2017) «Kvinnebevegelsens historie fra første verdenskrig til 1980.» På snl.no. Hentet 15. oktober 2020 fra https://snl.no/Kvinnebevegelsens_historie_fra_f%C3%B8rste_verdenskrig_til_1980
- Lønnå, Elisabeth. (2018). «Kvinnebevegelsens historie» På snl.no. Hentet 15. oktober 2020 fra https://snl.no/kvinnebevegelsens_historie
- Lyons, William John. *Joseph of Arimathea: A Study in Reception History*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- MacDonald, Margaret Y., Osiek, Carolyn & Tulloch, Janet H. *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity*. Minneapolis: Fortress, 2006.
- *Navn i Bibelen*. Det Norske Bibelselskap, 1989.
- «Nikodemusevangeliet» Side 211-257 i Moxnes, Halvor (red.) *Apokryfe evangelier*. Oversatt av Einar Thomassen. Gjøvik: AIT Gjøvik AS, 2001.
- Nolland, John. «Luke 1-9:20.» i Hubbard, David A. & Barker, Glenn W. (red.) *Word Biblical Commentary*. Dallas: Word Books, 1989.
- Osiek, Carolyn. (1993). «The Women at the Tomb: What are They Doing There?» På hts.org.za. Hentet 24. januar 2020 fra <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/1600/2892>

- Romano, Aja. (2020). «The Mako Mori Test: ‘Pacific Rim’ inspires a Bechdel Test alternative» På [dailydot.com](https://www.dailydot.com). Hentet 5. november 2020 fra <https://www.dailydot.com/parsec/fandom/mako-mori-test-bechdel-pacific-rim/>
- Rothschild, Clare K. «Historical Criticism» Side 9-41 i Green, Joel B. (red.) *Methods for Luke*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Runesson, Anders. «Kvinnor, män och makt i det antika samhället och i den tidiga kyrkan.» Side 135–147 i Mitternacht, Dieter & Runesson, Anders (red.) *Jesus och de första kristna: Inledning till Nya testamentet*. Stockholm: Verbum, 2006.
- Seim, Turid Karlsen. «Feminist Criticism» Side 42-73 i Green, Joel B. (red.) *Methods for Luke*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Seim, Turid Karlsen. «The Gospel of Luke.» Kap. 36 i Fiorenza, Elisabeth Schüssler (red.) *Searching the Scriptures*, Vol. 2, New York: Crossroad, 1994.
- Seim, Turid Karlsen. «The Virgin Mother: Mary and Ascetic Discipleship in Luke.» Side 89-105 i Levine, Amy-Jill (red.) *A Feminist Companion to Luke*. London: Sheffield Academic Press, 2002.
- Seim, Turid Karlsen. *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts*. Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- Sheeley, Steven M. *Narrative Asides in Luke-Acts*. Sheffield: JSOT Press, 1992.
- Witherington, Ben. *Women in the Earliest Churches*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Zervos, George Themelis. «Christmas with Salome.» Side 77-98 i Levine, Amy-Jill (Red.) *A Feminist Companion to Mariology*. New York: T&T Clark International, 2005.