

Masteroppgave i Religionsvitenskap

Institutt for Arkeologi, Historie, Kultur- og Religionsvitenskap

Det humanistiske fakultet

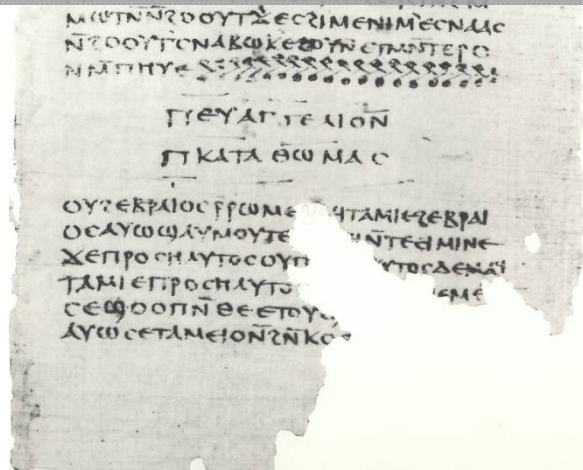
Universitetet i Bergen

Våren 2009



*-En analyse av
barn og
frelsessymbolikk i
Thomasevangeliet*

IKKE NØL MED Å SPØRRE ET BARN!



Marit Kjeksrud Amundsen

IKKE NØL MED Å SPØRRE ET BARN!

Ikke nøl med å spørre et barn!

- *En analyse av barn og frelsessymbolikk i Thomasevangeliet*

Masteroppgave i Religionsvitenskap

Institutt for Arkeologi, Historie, Kultur- og Religionsvitenskap

Det humanistiske fakultet

Universitetet i Bergen

Våren 2009



Marit Kjeksrud Amudsen

Forsidebildet er fra side 52 i kodeks II, den siste siden i *Thomasevangeliet*. Bildet er hentet fra Robinson, James M., *et al.* The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices: Codex II. Leiden: Brill, 1974.

Fonten i denne oppgaven er Keft (<http://everytype.com/fonts/coptic/>) og er benyttet i samband med Keyman Desktop Professional 7.0 (Coptic og Greek Phonetic Galaxie (<http://www.tavultesoft.com/keyman>)).

«The most important thing is to never stop questioning»

- Albert Einstein

Til Mamma, høyt elsket, dypt savnet.

Forord

Først og fremst vil jeg takke min hovedveileder, professor i religionsvitenskap, Ingvild S. Gilhus. Hun kan rett og slett beskrives som fantastisk. Gjennom to år har hun alltid vist stor iver og glede over prosjektet. Ingvild har en utrolig evne til å inspirere og stille akkurat de rette spørsmålene.

Mitt første møte med språket koptisk og dets forunderlige verden fant sted høsten 2005. Min glede over å lære koptisk og andre språk skyldes i stor grad Einar Thomassen, min biveileder for dette prosjektet.

En stor takk går spesielt til de som har korrekturlest oppgaven: Kristian. W. Ackermann, Torill M. Amundsen, Anne-Gry K. Bjerke, Therese G. Eide, Silje Gjerde, Lars Jørgen Myking og Eilin Holtan Torgersen og til de som har hjulpet meg med den koptiske fonten og unicode: Knut Melvær og Alex Roedel. Uten å ha diskutert med disse: Christian Bull, Vidar Edland, René Falkenberg, Sverre A. Fekjan, Lars Lund, Lise Mordal, Uwe-Karsten Plisch, Aina Sogn, Ann-Charlott M. Sommer Ekelund, Espen Svendsen, Håkon Tandberg og Suzanne A. Thobro ville ikke oppgaven sett ut slik den gjør i dag. Takk til Terje Vedvik Thomassen som alltid er der og snur den største frustrasjon til det minste problem.

Videre vil jeg takke Svein Nestor ved Norsk Språkråd, masterstafetten ved SKOK¹, Det tverrfaglige masterseminaret for antikke studier ved AHKR² og mastersymposiene i religionsvitenskap. Jeg vil takke Universitetet i Bergen for dets økonomiske støtte til å dra til Egypt. Det koptiske museet kan sies å være blant de aller vakreste i verden. Tusen takk til dr. Victor Ghica for oppholdet i Kairo. En stor takk går også til PROAKs³ lesegruppe og NNGN⁴ med alle deres deltakere for inspirasjon til å lære mer.

Til sist vil jeg takke Mamma og Pappa: Bente Kjeksrud Amundsen og Tom Amundsen som alltid har oppfordret meg til å søke kunnskap og gå mine egne veier, – selv da jeg valgte å studere noe så rart som religionsvitenskap.

Marit Kjeksrud Amundsen

Bergen, mai 2009.

¹ SKOK: Senter for kvinne- og kjønns-forskning

² AHKR: Institutt for Arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap ved Universitet i Bergen

³ PROAK: Program for studier av antikkens kristendom (nå Antikkseminaret), en tverrfaglig forskergruppe ved Universitetet i Bergen.

⁴ NNGN: The Nordic Nag Hammadi and Gnosticism Network

Innholdsfortegnelse

1. INTRODUKSJON: KILDE, TEORI OG METODE	8
1.1 THOMASEVANGELIET	10
1.2 «THIS DOESN'T SOUND LIKE GOOD COPTIC TO ME...	11
1.3 EN REGNBUE AV ASPEKTER	14
2. LOGION 4	29
2.1 LIVETS STED	30
2.2 FORHOLDET MELLOM BARN OG GAMMEL MANN	31
2.3 BETYDNINGEN AV SYV DAGER	33
2.4 DE FØRSTE SKAL BLI DET SISTE, MEN SKAL DE SISTE BLI DE FØRSTE?	36
2.5 OG DE SKAL BLI ÉN	37
2.6 LOGION 4 SOM ENTHYMEME	40
2.7 BARNET I LOGION 4	42
3. LOGION 21	43
3.1 Ⲛⲏⲣⲉ Ⲛⲏⲙ - SMÅ BARN ELLER SLAVER?	44
3.2 HVEM GJORDE HVA MOT HVEM?	50
3.3 DE SMÅ BARNA OG ÅKERHERRENE	52
3.4 ÅKEREN OG Å KLE AV SEG	54
3.5 LOGION 21 SOM ENTHYMEME	62
3.6 BARNET I LOGION 21	67
4. LOGION 22	69
4.1 SMÅ BARN SOM DIER MELK	70
4.2 LOGION 22 SOM ENTHYMEME	73
4.3 KUNNSKAPSFORANDRING	76
4.4 BARNA I LOGION 22	81

5. LOGION 37	82
5.1 ESKATOLOGISK KARAKTER	82
5.2 NAKEN OG UTEN SKAM	83
5.3 LEGG KLÆRNE UNDER FØTTENE OG TRAMP	86
5.4 DA SKAL DE SE DEN LEVENDES SØNN OG IKKE FRYKTE	88
5.5 BARNA I LOGION 37	89
6. LOGION 46	90
6.1 MÅLET ER Å BLI KONGE - HVA VIL DET SI?	90
6.2 ADAM OG JOHANNES DØPEREN	95
6.3 Å VÆRE LITEN ER BRA, DA ER MAN NEMLIG STØRRE ENN Å VÆRE STOR	99
6.4 BARNET I LOGION 46	101
7. KONKLUSJON: BARN OG THOMAS	102
7.1 PLASSERING AV PROSJEKTET OG VEIEN VIDERE	105
ENGLISH SUMMARY	107
APPENDIKS	108
LITTERATURLISTE	111

1. Introduksjon: Kilde, teori og metode

Materialet for mastergradsoppgaven min er den tidlige kristne teksten *Thomasevangeliet*.⁵ Tema og analyse omhandler barn i forbindelse med frelsessymbolikk. Mer spesifikt kommer jeg til å ta

Jesus sa: Mannen gammel av dage vil ikke nøle med å spørre et lite barn på syv dager om livets sted og han skal leve. For mange som er først skal bli sist og de skal bli én.
Logion 4

for meg fremstillingen av barn i fem logia og hvordan disse logiaene utdyper ideer om frelse i *Thomas*.⁶ Metoden jeg bruker er *filologisk tekstanalyse*. Analysen følger et *leserperspektiv* som gjør at jeg først og fremst studerer *Thomas* slik den foreligger i sin koptiske versjon.

Det at barn blir brukt i tekster i religionshistorien er ikke nytt, verken for kristne tekster eller andre. Krishna og Shiva i hinduisme og Horus-barnet i egyptisk religion er eksempler på guddommelige barn. Barn og kvaliteter knyttet til dem, som for eksempel uskyldighet, er heller ikke uvanlig i religionshistorien. Barn i *Thomas* må imidlertid ses i sammenheng med andre kristne tekster og blant annet med metaforisk bruk av barn i disse tekstene fremfor andre tekster og bruksområder. Et eksempel på bruk av barn i kristne tekster er: «La de små barn komme til meg» i Det Nye Testamentet (heretter NT).⁷ Målet med denne oppgaven er å analysere barne-logiaene i *Thomasevangeliet* for å se om og i tilfellet hvordan disse belyser frelsesoppfatningen i evangeliet. Problemstillingen lyder som følger: *Er barn i Thomasevangeliet knyttet til frelsessymbolikk og i tilfelle hvordan?* En forutsetning for oppgaven er at frelsessymbolikken bygges opp av flere metaforer.

⁵ Traktat 2, kodeks II, Nag Hammadi, side 32-51.

⁶ Logion: Fra gresk, λόγια, ὄν betyr blant annet «utsagn og ord», og blir brukt som en analytisk kategori for utsagn eller ord som er tilknyttet Jesus. Sg. logion(et), pl. logia(ene) (*The Greek New Testament – Dictionary*, Stuttgart, Tyskland: Deutsche Bibelgesellschaft, D-Stuttgart, 2001. Side 108a) (Berg, C. *Oldgræsk-dansk ordbog*. Copenhagen: Gyldendal, 2003. Side 446a).

⁷ Matt 19:14, Mark 10:14, Luk 18:16.

Grunnen til at jeg velger barn som tema er at barn opptrer flere ganger i *Thomasevangeliet*, og det synes å spille en viktig rolle i forståelsen av teksten.⁸ Tidligere i religionsvitenskapen har studiet av barn blitt neglisjert, selv om det i dag gjøres flere studier av barn i religiøse sammenhenger. Mange har arbeidet med *Thomasevangeliet*, men dette har stort sett vært knyttet til den hypotetiske Q-teksten eller til det kildekritiske arbeidet med å finne det «originale» *Thomasevangeliet*. Tidligere forskning på teksten har i liten eller ingen grad vært knyttet til tematikken barn som overordnet tema.⁹ Barn og tidlig kristendom har blitt diskutert, men det er et skille mellom faktiske barn og barn som metaforer, altså barn brukt som bilde og i overført betydning.¹⁰ I den grad barn som metafor har blitt diskutert tidligere, er det med fokus på NT eller, hvis vi kun ser på *Thomas*, med utgangspunkt i et enkelt logion.¹¹

I kapittel 1 skal jeg ta for meg kilden, *Thomasevangeliet*, videre skal jeg greie ut om metodene og de teoretiske aspektene jeg bruker for å analysere barn og frelsessymbolikk og hvordan jeg går frem. Forskningshistorien og hvilken grad den har innvirkning på mitt

⁸ Jeg foretar et nærstudie av 5 logia og det er totalt 114 logia i *Thomas*.

⁹ Familie og familieforhold har vært studert tidligere i *Thomas*, og her er barn tatt opp som en del av dette:

Halvor Moxnes er redaktør for artikkelsamlingen *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*. (1997) som tar for seg tidlige kristne familier. Her blir blant annet familie og familiemetafor tatt opp av Eva Marie Lassen, Ingvild S. Gilhus tar opp familiestrukturer i gnostisk religion og Risto Uro tar opp askese og antifamilie språkbruk i *Thomasevangeliet*.

¹⁰ Reidar Aasgaard har skrevet referanseartikkelen «Children in Antiquity and Early Christianity:

Research History and Central Issues» (2006) som handler om barn i antikken og tidlig kristendom og tar for seg forskningshistorien. Her peker han på forskere som tar opp temaer som levetilstand, livsfaser, familieroller, sosiale roller, kulturelle roller og historisk forandring.

Odd Magne Bakke tar for seg oppdragelse av barn og barndom i tidlig kristendom generelt, men har også en liten del om *Thomasevangeliet* i *When Children Became People: The Birth of Childhood in Early Christianity* (2007).

Marcia Bunge arbeider med forståelsen av barn i den kristne tankegangen i *The Child in Christian Thought* (2001). Her tar hun for seg tiden fra Det Nye Testamentet ble skrevet til i dag med feministiske teologers syn på barn. Selv om hun skriver om barns rolle i den hellenistiske verden, er allikevel hennes spesialiseringsfelt 1700-tallet.

¹¹ Howard Clark Kee skriver i en artikkel om logion 22: Temaet er at man må bli et barn i *Thomasevangeliet* for å komme til «guds rike». «Becoming a Child' in the Gospel of Thomas» (1963).

Johnatan Z. Smith skriver kapittelet «The garments of shame» i artikkelsamlingen *Map is not territory* (1978) hvor han knytter logion 37 (og deler av logion 21) til dåp.

prosjekt vil også bli berørt. Selve analysen behandles i kapittel 2-6. Her tar jeg for meg logiaene 4, 21, 22, 37 og 46 som omhandler barnemetaforer i løpende rekkefølge, slik de forekommer i evangeliet. Til slutt, i kapittel 7, vil jeg sammenfatte analysen og diskutere i hvilke sammenhenger «barn» er nevnt og hvilke termer som blir brukt før jeg plasserer prosjektet i en forskningstradisjon og ser på interessante veier å drive prosjektet videre.

1.1 Thomasevangeliet

Thomasevangeliet er en kristen tekst skrevet på en blanding av sahidisk og subachmimisk koptisk.¹² Teksten ble funnet i en krukke med 13

Maria sa til Jesus: Hvem ligner dine disipler på? Han sa: De ligner små barn som har slått seg ned på en åker som ikke er deres. [...] *Logion 21*

kodekser i Nag Hammadi (heretter NHC), Egypt i 1945 (se fig 2.). De 13 kodeksene inneholder forskjellige religiøse og filosofiske tekster. Kodeksene er datert til tidlig i det 4. århundre i følge Patterson *et al.*,¹³ selv om det finnes forskere som vil datere den tidligere. I dag befinner *Thomas* seg i Det koptiske museet i Kairo. Teksten er den andre av syv i kodeks II.¹⁴

Thomasevangeliet består av i underkant 22 papyrus tekstsider, hvorav et blad, det vil si to sider, er blanke. Teksten omfatter 114 logia, hvor hvert logion er en monolog av Jesus eller dialog mellom Jesus og disiplene. Det finnes ingen handlingsnarrativer mellom logiaene

¹² Koptisk er et egyptisk språk. Det benytter det greske alfabetet i store bokstaver og har i tillegg seks egne bokstaver (Layton, B. «Introduction» i *Nag Hammadi Codex II, 2-7: together with XIII, 2**, *Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655. Gospel According to Thomas, Gospel According to Phillip, Hypostasis of the Archons, and Indexes*. Redigert av Layton, B. 1-18. Leiden: Brill, 1989. Side 6). I følge Lambdin er det uenighet hvor sahidisk ble brukt: enten i området i Øvre Egypt eller i Nedre Egypt, eller en blanding. Subachmimisk ble brukt mellom Akhmim og Theben. Universitetet i Helsinki plasserer Sahidisk i Nedre Egypt og lengre sør enn Lambdin. (se fig. 1) (Lambdin, T. O. *Introduction to Sahidic Coptic*. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1983. Side viii-ix.).

¹³ Patterson, Stephen J., James M. Robinson og Hans-Gebhard Bethge. *The Fifth Gospel: The Gospel of Thomas Comes of Age*. Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998. side 36.

¹⁴ Kodeksen består av Johannes hemmelige bok, Thomasevangeliet, Filipsevangeliet, Herskermaktenes natur, Om verdens opprinnelse, Sjelens eksegese og til slutt Thomas Atleten.

som samler dem til en helhetlig historie. *Thomasevangeliet* i originalteksten er skrevet som *scripta continua*, altså hel tekst uten tegnsetning og skille mellom et logion og et annet (se fig 3). Inndelingen i 114 logion er altså ikke markert i teksten, men er en inndeling gjort av forskere. Lignelser, ordtak, visdomsord, profetiske ord og regler for fellesskapet er de forskjellige sjangrene man finner i *Thomas*.¹⁵

Det skapte stor oppstandelse og glede da *Thomas* ble funnet i 1945. I teksten finnes det flere paralleller til de synoptiske evangeliene,¹⁶ noe som skapte diskusjon om dette kunne være Q.¹⁷ *Thomasevangeliet* er kanskje den mest populære og mest studerte kristne teksten, som ikke inngår i de kanoniske skriftene.¹⁸

1.2 «This doesn't sound like good Coptic to me...

Sitatet «This doesn't sound like good Coptic to me...» er hentet fra Stephen Emmel¹⁹ og understreker at det er viktig å ha kunnskap om det språket en tekst er skrevet på. Dette påpeker også

Jesus så små barn som diet melk. Han sa til sine disipler at: Disse små som dier, de ligner de som går inn i riket. De sa til ham: Er det som små vi skal gå inn i riket? [...]
Logion 22

Einar Thomassen når han skriver: «Man kan aldri bli en fullutlært god oversetter og filolog».²⁰ I og med at *Thomasevangeliet* er overlevert på koptisk, er språkkunnskaper i dette språket alfa og omega for å studere teksten i originalversjonen. Kunnskap om koptisk er

¹⁵ Wilson, R. M. *Studies in the gospel of Thomas*. London: A.R. Mowbray, 1960. Side xxiv.

¹⁶ Matteus, Markus og Lukas kalles de «synoptiske evangeliene».

¹⁷ En del forskere mener at Matteus og Lukas bygger på Markus pluss en ukjent kilde, eller kilder, som forskere har kalt Q (Q, fra tysk «Quelle» – «kilde») (Rasmussen, T. og E. Thomassen. *Kristendommen: en historisk innføring*. Oslo: Universitetsforlag, 2002. Side 18). Mange forskere i dag mener at Thomasevangeliet ikke er Q selv, men en videreutvikling av Q.

¹⁸ Pearson, B. A. *Ancient gnosticism: traditions and literature*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2007. Side 261.

Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 9.

¹⁹ Emmel, S.: Pers.med: Nordic Nag Hammadi Network Seminar i Bergen 20.-26. august 2006.

²⁰ Thomassen, E. «Hva en hver student i religionsvitenskap trenger å vite om filologi» i *Metode i religionsvitenskap*. Redigert av Kraft, S. E. og Natvig, R. J. 72-88. Oslo 2006. Side 75.

derimot ikke nok når man skal bedrive filologisk metode, det er flere hensyn man må ta enn de språklige.

Alan Williams peker på i «New Approaches to the Problem of Translation in the Study of Religion» at det er problematisk, hvis det overhodet er mulig, å oversette en tekst fra et språk til et annet.²¹ Ved å sette seg inn i tekstens, og i denne analysen, også leseren(e)s sosiale og kulturelle kontekst, kan man i større grad etterstrebe å komme nærmere meningsinnholdet i evangeliet.²²

Den metodologiske styrken ved filologi er at man er kildekritisk og belegger påstander på en sannsynlig måte. Dette får man til, i tillegg til å lese originalteksten, også ved å støtte seg til andres oversettelser.²³ Etter å ha valgt ut hvilke logia jeg skal bruke, har jeg foretatt det Haugen og Kenny kaller en *eksaminasjon* av teksten.²⁴ Analysen min gjør jeg på grunnlag av egen oversettelse, samt i en diskusjon med andres oversettelser. Jeg tar særlig for meg to oversettelser med tekstkritiske kommentarer: April DeConicks *The Original Gospel of Thomas in Translation with a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel* (2007) og Uwe-Karsten Plischs *The Gospel of Thomas - Original Text with Commentary* (2008). I tillegg benytter jeg tre oversettelser: Patterson *et al.*'s *The Fifth Gospel: The Gospel of Thomas Comes of Age* (1998), Einar Thomassens oversettelse i *Apokryfe Evangelier* (2001) og Marvin Meyers oversettelse i *The Nag Hammadi Scriptures: The International Edition*. (2007). Disse gir enkelte kommentarer ved problemer ved oversettelser i fotnoter, men dette er ikke deres primære fokus.

²¹ Williams, A. «New Approaches to the Problem of Translation in the Study of Religion», i *New approaches to the study of religion*. Redigert av Antes, P., R. R. Warne og A. W. Geertz. 13-44. Berlin: Walter de Gruyter, 2004. Side 14.

²² Thomassen, E. «Hva en hver student i religionsvitenskap trenger å vite om filologi» i *Metode i religionsvitenskap*. Redigert av Kraft, S. E. og Natvig, R. J. 72-88. Oslo 2006. Side 76.

²³ *Ibid.*

²⁴ Thomassen, E., and O. E. Haugen. *Den Filologiske Vitenskap*. Oslo: Solum, 1990. Side 143.

De grammatiske hjelpemiddelene jeg bruker er Thomas O. Lambdins *Introduction to Sahidic Coptic* (1983), Bentley Laytons grammatikker: *A Coptic Grammar* (2004) og *Coptic in 20 Lessons – Introduction to Sahidic Coptic With Exercises & Vocabularies* (2007) og Walter C. Tills *Koptische Dialektgrammatik* (1961) og *Koptische Grammatik* (1966). Disse, med unntak av Layton (2004), gir også korte ordlister. Ordbøkene jeg støtter meg til er Richard Smiths *A Concise Coptic-English Lexicon* (1983) og W. E. Crums *A Coptic Dictionary* (1939).

Filologi handler om å kritisk analysere en tekst for å avdekke hva teksten kan fortelle oss. Det er ikke teksten i seg selv som er av interesse, men hva teksten kan utdype.²⁵ I dette prosjektet er det de religiøse forestillingene om frelse som står sentralt og hvordan logiaene som har barnemetaforer kan belyse dem.

Mitt arbeide startet med å bestemme utvalget av hvilke logia som skulle analyseres. Først så jeg på semiotikken til de konkrete ord for «barn» som blir brukt på koptisk ved å konsultere Crum.²⁶ Deretter foretok jeg et kvantitativt utvalg av logiaene ved å slå opp i Stephen Emmels ordregister over *Thomasevangeliet*.²⁷ Her finner man hvilke steder de forskjellige ordene forekommer. Jeg stod da igjen med logion 3, 4, 21, 22, 28, 37, 46, 50, 105, 106. Så foretok jeg en kvalitativ innsnevring for å luke bort de stedene hvor barn ikke fremstår som en metafor for noe annet. Dette ble gjort fordi ikke alle tekststedene som inneholder «barn» i *Thomas* som belyser barns rolle i forhold til frelse, noe som er essensielt for denne oppgaven. Jeg har da sett bort fra logiaene 3, 28, 50, 105 og 106, da ingen av dem referer direkte til barn. Logion 3 og 50 referer til de frelste som «Vi er Dets barn og vi er

²⁵ Thomassen, E. «Hva en hver student i religionsvitenskap trenger å vite om filologi» i *Metode i religionsvitenskap*. Redigert av Kraft, S. E. og Natvig, R. J. 72-88. Oslo 2006. Side 73 og 77.

²⁶ Crum lister ord for barn: Crum, W. E. *A Coptic Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1939. Side 101b, 468b, 563b, 564a, 584b ff og 631a.

²⁷ Emmel, S. «Indexes of Words, Catalogues of Gramatical Forms» i *Nag Hammadi Codex II, 2-7: together with XIII, 2*, Brit. Lib. Or.4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655. Gospel According to Thomas, Gospel According to Phillip, Hypostasis of the Archons, and Indexes*. Redigert av Layton, B. 263-336. Leiden: Brill, 1989. Side 261.

utvalgt av den Levende Faderen»,²⁸ logion 28 og 106 referer til «menneskets sønner», altså mennesket selv²⁹ og logion 105 referer til «sønn av en hore».³⁰

Jeg har ikke transkribert de koptiske sitatene til det latinske alfabetet. Det finnes ikke en utbredt ensartet praksis for å transkribere koptisk til latinske bokstaver. Å transkribere til latinske bokstaver, mener jeg, vil føre til større forvirring hos en leser som kan koptisk og som må sette seg inn i transkriberingssystemet, enn for en leser som ikke kan koptisk og som ikke vil få mer ut av de koptiske ordene, enten de står med koptiske eller latinske bokstaver. I selve teksten kommer jeg også til å benytte koptisk med en norsk oversettelse ved siden av for å øke leservennligheten for dem som ikke har koptiske språkkunnskaper.

1.3 En regnbue av aspekter

Jeg ser på flere aspekter i analysen, syv er særlige viktige: (a) Tekstkritikk, (b) tekstarkæologi, (c) «å studere teksten ut fra seg selv», (d) leseren(e), (e) rammefortelling, (f) kontravisdome og (g) entymemer. I det følgende skal jeg ta opp disse aspektene og ta stilling til dem i forhold til dette prosjektet.

[...]Jesus sa: når dere kler av dere deres skam og tar deres klær og legger dem under deres føtter slik som bitte små barn og (dere) tramper på dem, da skal dere se Den Levendes Sønn og dere skal ikke frykte.
Logion 37

1.3.1 (a) Tekstkritikk

Tekstkritikkens formål er å oppdage hvilke endringsprosesser teksten har vært gjennom. Tekstkritikk foregår ved to metoder, henholdsvis konjunktur og sammenligning med andre tekstvitner. Konjunktur er en «kvalifisert gjetning» om at teksten *opprinnelig* skulle være

²⁸ Logion 3: ⲛⲱⲏⲣⲉ ⲛⲡⲉⲓⲱⲧⲧⲉⲧⲉⲛⲉ: «Sønner av Den Levende Far» 33⁰³. Logion 50: ⲁⲛⲟⲛ ⲛⲉⲓⲓⲱⲏⲣⲉ ⲁⲓⲱ ⲁⲛⲟⲛ ⲛⲥⲱⲧⲡⲓⲛⲡⲉⲓⲱⲧⲉⲧⲉⲛⲉ: «Vi er Dets barn, og vi er Den Levendes utvalgte.» 42⁰³⁻⁰⁴.

²⁹ Logion 28: ⲛⲱⲏⲣⲉ ⲛⲣⲱⲙⲉ: «Menneskets sønner» 38²⁵. Logion 106: ⲛⲱⲏⲣⲉ ⲛⲡⲣⲱⲙⲉ: «Menneskes sønner» 50²¹.

³⁰ Logion 105: ⲡⲱⲏⲣⲉ ⲛⲓ ⲡⲟⲣⲏⲏ: «sønn av en hore» 50¹⁹.

annerledes, som resulterer i en emendasjon: En «tekstforbedring».³¹ Dette kan være bokstavendringer som retter opp ordfeil eller hele uttrykk som forandres fordi «Man gjetter at det opprinnelig må ha stått noe annet, som vil gi bedre mening i sammenhengen».³² I transkripsjonen bruker jeg forskjellige tegn som ikke er i den koptiske teksten for å tydeliggjøre arbeidet med den. Dette illustreres godt i overgangen mellom logion 22 og 23 (se Appendiks Fig. 4 for faksimilen av 37²²):

37 ³⁵	[22][...]ΤΟΤΕ ΤΕΤΝ'ΑΒΩΚ' ΕΞΟΥΝ [ΕΤ]Μ̄[ΤΕΡ]Ο'	da skal dere gå inn i [riket.]
38 ⁰¹	[23] ΠΕΧΕ ΙϢ ϢΝΑ.ϢΕΠΠ ΤΗΝΕ ΟΥΑ ΕΒΟΛ	[23] Jesus sa, jeg skal velge en ut av

Tegnene i transkripsjonen:

- 37³⁵ Nummer etterfulgt av nummer i superscript indikerer sidetall og linjenummer. Side 37, linje 35.
- [22] Hakeparentes med nummer viser hvilket logion som siteres.
- [...] Hakeparentes med tre punktum betyr at her er noe av teksten som er utelatt.
- ' Morfem-delere eller apostrofer finns i *Thomas*. Layton skriver «One of the salient characteristics of the orthography of Codex II is use of morpheme dividers or apostrophes [...] Also noteworthy is the lack of any logical og rhetorical punctuation such as we find in most of the other Nag Hammadi codexes».³³
- [ΕΤ] Hakeparentes betyr (hull i teksten), hvor bokstavene ikke kan leses. Hakeparentesene kan komme med og uten tekstforslag. Forslagene som jeg setter inn i teksten gjort i diskusjon med de støtteoversettelsene jeg benytter.
- ⲙ Prik under bokstaver viser at litt av bokstaven kan leses og at den tolkes som bokstaven som vises.
- () Noen steder i oversettelsen putter jeg inn klammer som viser at jeg har ført til et ekstra ord som ikke står i den koptiske teksten, men som gir den norske oversettelsen bedre flyt.

1.3.2 (b) Tekstarkeologi

Tekstarkeologi dreier seg om å skille ut de enkelte bestanddelene i en tekst for å finne deres ulike opphav.³⁴ Disse enkelte bestanddelene kan man sette opp i en *stemma* for å øke

³¹ Thomassen, E. «Hva en hver student i religionsvitenskap trenger å vite om filologi» i *Metode i religionsvitenskap*. Redigert av Kraft, S. E. og Natvig, R. J. 72-88. Oslo 2006. Side 77.

³² *Ibid.*

³³ Layton, B. «Introduction» i *Nag Hammadi Codex II, 2-7: together with XIII, 2*, Brit. Lib. Or.4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655. Gospel According to Thomas, Gospel According to Phillip, Hypostasis of the Archons, and Indexes*. Redigert av Layton, B. 1-18 Leiden: Brill, 1989. Side 14.

³⁴ Thomassen, E. «Hva en hver student i religionsvitenskap trenger å vite om filologi» i *Metode i religionsvitenskap*. Redigert av Kraft, S. E. og Natvig, R. J. 72-88. Oslo 2006. Side 80.

bevisstheten om hvor teksten kommer fra og hvilke intertekstuelle elementer den deler med andre.³⁵ Ved hjelp av stemmaen kan man enklere få et overblikk over redaksjonshistorien.

Redaksjonshistorien til *Thomasevangeliet* er omdiskutert. Teksten ble funnet sammen med 47 andre tekster fordelt på 13 kodekser. Noen har samlet disse tekstene. Hvem har gjort det og hvorfor? Dette er spørsmål man må stille seg, men som vi mest sannsynlig ikke vil få noen endelige svar på. Det er mulig at det har eksistert et slags klostervesen som har gjemt unna tekster som kirkefedrene har vært på jakt etter. Ble *Thomasevangeliet* brukt alene eller ble det brukt sammen med de andre tekstene, og har rekkefølgen på tekstene noe å si? Det er også en pågående debatt om *Thomasevangeliet* er «gnostisk» eller ikke. Dette kan ses i lys av hvilke tekster det er funnet sammen med og hvorfor de er lagt sammen. Hvis man ser på de andre «gnostiske» tekstene og tenker seg at de bevisst er samlet, så kan man tolke at *Thomasevangeliet* også er «gnostisk». Hvis man derimot ser på dette som selvstendige tekster som er tilfeldig plassert sammen, har man større belegg for å si at det ikke er «gnostisk». Uansett hvem som har samlet tekstene, kan *Thomasevangeliet* ha blitt brukt i forskjellige kontekster til forskjellige tider og på forskjellig sted. Forfatteren, oversetteren(e), redaktøren(e) og leseren(e) kan alle ha ilagt teksten forskjellig betydning.³⁶

1.3.3 (c) Å studere teksten ut fra seg selv

I dette studiet av *Thomasevangeliet* vil jeg ha en noe annerledes innfallsvinkel enn det andre forskere har hatt. Jeg vil først og fremst *studere teksten ut fra seg selv*. Å studere en tekst ut fra seg selv definerer jeg som et studium ut fra tekstens egne premisser: Teksten er en

³⁵ En modell som synliggjør «genene» til teksten. Stammer nettopp fra den genealogiske metoden, og viser mulige slektskap til andre tekster (Thomassen, E. og O. E. Haugen. *Den Filologiske vitenskap*. Oslo: Solum, 1990. Side 155).

³⁶ Selv om, som Gilhus sier, at det er hovedoppgaven til religionsforskere å sette tekster inn i en historisk kontekst og se på hvilke religiøse og kulturelle prosesser som omgir tekstene, kan dette være vanskelig eller umulig å vite når det gjelder alle leddene som *Thomasevangeliet* har gått gjennom (Gilhus, I. S. «Metodisk Mangfold: Utforskningen av en Religiøs Tekst.» i *Metode i religionsvitenskap*. Redigert av Kraft, S. E. og Natvig, R. J. 89-105. Oslo 2006. Side 91).

selvstendig ytring. I denne oppgaven vil det si at jeg vil se på hvordan barne-logiaene i *Thomas* korresponderer med de andre logiaene, og jeg tar utgangspunkt i teksten slik den foreligger i kodeks II. Dette gjør jeg fordi noen mest sannsynlig har forholdt seg til akkurat denne teksten, med den ordlyden den fremstiller. I filologien har det vært en tendens til å lete etter tekstens opprinnelige form og/eller knytte teksten til andre tekster. Dette har også vært tilfellet med *Thomas*. DeConicks fokus er for eksempel å finne den opprinnelige kjernen i *Thomasevangeliet* satt i et syrisk miljø:

[...] reconstructing of the earliest version of the Gospel [...] The translation and reconstruction of the Kernel should not be understood as the exact 'original' *Thomas*, only the best approximate possible given the source and method available.³⁷

I wish for, it is an attempt to read the *Gospel of Thomas* as a text echoing early Syrian religiosity instead of a Gospel written by and for some shadowy Gnostics.³⁸

Plisch på sin side har som mål å kartlegge parallellene mellom *Thomas* og NT, og han setter *Thomas* i en gresk avstamning: «The *Gospel of Thomas* is extremely interesting regarding the hypothetical source of Matthew and Luke sayings».³⁹ Både DeConicks og Plisch' innfallsvinkler er interessante, men ikke fokuset for dette prosjektet. Deres synspunkter trekker jeg inn i min analyse, men i den grad deres tolkninger faller utenom mitt perspektiv, å studere teksten ut fra seg selv, vektlegger jeg dem ikke i dette prosjektet.

Å lese barne-logiaene i *Thomasevangeliet* med utgangspunkt i seg selv mener jeg er en berikelse i forhold til studiet av teksten. Dette er fordi leseren(e) av *Thomas*, eller en annen tekst, vil alltid prøve å få en sammenheng i teksten han har foran seg før han trekker inn andre tekster eller forsøke å spore tekstens «opprinnelig opphav». Det kan diskuteres om jeg også bør se på resten av kodeks II, når det gjelder barnesymbolikk. Her kan man trekke inn

³⁷ DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel*. London: T&T Clark, 2007 side ix.

³⁸ *Ibid.*, side 4.

³⁹ Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 9.

diskusjonen om kodeks II er et bibliotek eller en bok. Skal tekstene leses i lys av hverandre eller hver for seg? En ting er sikkert, tekstene har blitt plassert sammen. Av hensyn til oppgavens lengde vil jeg imidlertid ikke diskutere barnemetaforer i *Thomas* mot resten av kodeksen, men bare påpeke at dette kan være en interessant vei å gå videre.

Å sammenligne en tekst med andre tekstvitner er det Thomassen kaller «det filologiske feltarbeid».⁴⁰ I arbeidet med det koptiske *Thomasevangeliet* er vi så heldige å ha et funn fra om lag 50 år før Nag Hammadi-funnet. Da ble det oppdaget greske papyrusfragmenter, som senere viste seg å inneholde deler av *Thomasevangeliet*, i den antikke egyptiske byen Oxyrhynchus, 200 km sør for Nag Hammadi.⁴¹ Fragmentene har blitt datert til det tidlige tredje århundret.⁴² Selv om Oxyrhynchus-fragmentene (heretter P.oxy) ikke er sentrale i mitt studie av *Thomas* ser jeg likevel nærmere på dem der de kan belyse barn og frelsesproblematikken videre.

1.3.4 (d) Leseren(e)

Å finne ut hvilke(n) *leser(e)* *Thomas* kan ha hatt, henger sammen med tekstarkeologien, redaksjonshistorien og aspektet å studere teksten ut fra seg selv. Siden jeg tar utgangspunkt i en eller flere lesere av *Thomas* som har lest den koptiske teksten fra kodeks II, er det viktig å inkludere det sosialhistoriske perspektivet som leseren(e) kan ha hatt.⁴³ Grunnen til dette er for å unngå det Thomassen kaller «et imperialistisk forhold til teksten man arbeider med»: Man skal ikke legge sine egne forståelseshorisonter og egne perspektiver inn i teksten for da mister teksten sin autenticitet.⁴⁴ Selv om det ikke er fullt ut mulig å fri seg fra sin

⁴⁰ *Ibid.*, side 77.

⁴¹ P.oxy 1, 654, 655.

⁴² Patterson, S. J., J. M. Robinson og H.-G. Bethge. *The fifth Gospel: the Gospel of Thomas Comes of Age*. Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998. Side 36.

⁴³ Det er en egen diskusjon om tekstens funksjon har hatt lesere eller tilhørere i en forsamling. Jeg går ikke inn på den diskusjonen her.

⁴⁴ Thomassen, E. «Hva en hver student i religionsvitenskap trenger å vite om filologi» i *Metode i*

egenforståelses horisont, må man være denne bevisst. Her kommer man inn på det etiske aspektet ved filologien: For å ha respekt for studieobjektet må man oversette og analyserer på en kildekritisk måte slik at man tar hensyn til leseren(e)s forståelseshorisont.

Leseren(e) av evangeliet kan regnes som inngruppen i *Thomas*. Dette er fordi de får tilgang til teksten og muligheten til å forstå Jesu ord. *Thomasevangeliet* er middelet for å oppnå frelse. På denne måten kan det trekkes en parallell mellom leseren(e) av *Thomas* og disiplene i teksten. Både leseren(e) og disiplene er uvitende og står uten kunnskap om frelse, men søker denne kunnskapen. Leseren(e) får tilgang til Jesu ord via evangeliet og disiplene fra Jesus.

Williams hevder at det kan ikke ha vært flere enn fem millioner mennesker i Egypt i det fjerde århundret.⁴⁵ Dette er tidsrommet som *Thomas* er datert til, og det er fra denne perioden i Egypt jeg tar utgangspunkt i at leseren(e) befant seg. Dette gjør at vi kan sette leseren(e) inn i tid og sted, noe som medfører at vi kan diskutere de sosiale forholdene lesern(e) vil ha forholdt seg til. Williams regner med at halvparten av disse fem millionene er kristne og at ca 20.-30.000 var interessert i tekster som befant seg i NHC. Williams understreker at disse tallene kun er «mental exercises, but, in the absence of any more certain data, they may help to bring some perspective to the problem of imagining the context for a group of writings such as the Nag Hammadi codices».⁴⁶ Selv om dette bare er tall basert på «mental exercises», gir det oss en pekepinn på hvor mange som kan ha befattet seg med slike tekster.

«Myth is not a map of the social location. Rather the social situation gives a clue of the function of the myth» skriver Risto Uro.⁴⁷ Det er vanskelig å definere leseren(e) ut fra selve

religionsvitenskap. Redigert av Kraft, S. E. og Natvig, R. J. 72-88. Oslo 2006. Side 77.

⁴⁵ Williams, M. A. *Rethinking "Gnosticism": an argument for dismantling a dubious category*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996. Side 241.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Uro, R. «The Social World of the *Gospel of Thomas*» i *Thomasine traditions in antiquity: the social and cultural*

teksten fordi vi ikke vet hva slags motivasjoner *Thomasevangeliet* har gitt en leser. Forskjellige lesere eller tilhørere kan ha hatt og fått forskjellige motivasjoner i forbindelse med evangeliet. Et eksempel Uro gir er Patterson, som bygger på Gert Theisens teori. Patterson diskuterer en vandrende Thomas-bevegelse som begrunnes blant annet ut fra logion 55 som han mener oppfordrer til å hate sin familie, logion 14 som snakker om vandring og 42 som sier «vær dere som går forbi!».⁴⁸

Et relevant spørsmål å stille seg angående leseren(e), er: Var de både kvinner og menn? Dette er relevant fordi leseren(e)s kjønn kan ha hatt innvirkning på hvordan evangeliet ble lest. Ved å se på tallene som Williams gir, ser vi at det er ca. 20.-30.000 mennesker som kan ha beskjeftiget seg med disse tekstene. Hvor naturlig var det at hele gruppen bestod av bare et kjønn? Ved å se på hvordan evangeliet behandler temaet kvinner, kan vi tenke oss til hvor sannsynlig det er at teksten kan ha hatt kvinnelige og mannlige lesere. I *Thomas* er kvinner (kun) nevnt ved et noen få anledninger. I logion 21 og 61 stiller henholdsvis Maria⁴⁹ og Salome spørsmål, mens i logion 79 kommer «en kvinne i folkemengden» med en velsignelse til Jesus. Det siste logionet i *Thomas*, logion 114 er kanskje det logionet som har vært mest diskutert i forhold til evangeliet og kvinner:

51 ¹⁸	[...] [114] πεχε σιμων πετρος	[...] [114] Simon Peter sa
51 ¹⁹	ναυ δε μαρε μαριζαν ει εβολ νεητην	til dem: La Maria forlate oss,
51 ²⁰	δε νεζηομε ηππα αν' ηππωνε πεχε ισ	for kvinner er ikke verdige livet. Jesus sa:
51 ²¹	δε ειςζηητε ανοκ' ηναςωκ' ημοσ δε	Se! Jeg skal lede henne slik at
51 ²²	καασ ειναασ νεροογτ' ωινα εснаωω	jeg gjør henne mannlig, for at hun også blir
51 ²³	πε ρωωσ νογτινα εφονε εφεινε η	en ånd som lever og ligner
51 ²⁴	μωτην νεροογτ δε εζημε ηιμ' εснаασ	dere menn. For en hver kvinne som gjør seg
51 ²⁵	νεροογτ' снавоκ' ερογн ετηνητερο	mannelig skal gå inn i
51 ²⁶	ηηπηγε	himmelriket.

world of the Gospel of Thomas. Redigert av Uro, R., A. D. DeConick, J. M. Asgeirsson og Society of Biblical Literature Thomasine Traditions Group. 19-38. Leiden: Brill, 2006. Side 20.

⁴⁸ *Ibid.*, side 22 – 26.

⁴⁹ Det er uvisst om dette er Jesu mor eller Maria Magdalena, men man kan anta det er Maria Magdalena som fremstilles som en disippel.

Simon Peter vil at Maria skal forlate gruppen fordi hun er kvinne. Jesus derimot, sier at han skal hjelpe Maria på tross av at hun er kvinne. Løsningen er å gjøre henne «mannlig» først, før hun kan bli en levende ånd. Logion 114 viser at teksten ikke ekskluderer kvinner, og derfor er det naturlig å tenke seg at kvinner kan ha vært potensielle lesere av NHC og *Thomas*. Det at kvinner skal gjøres til menn og så til levende ånder for å gå inn i himmelriket bør ikke tolkes bokstavlig, men som en metafor. Det er funnet en kvittering i kodeks VII som bærer mansnavnet Pachomius, noe som kan tyde på at eieren av i alle fall denne kodeksen har vært en mann.⁵⁰ Hvis man baserer seg på tallene Williams presenterer (ca 20.-30.000 mennesker som kan ha hatt tilgang til tekster som *Thomas*) og at evangeliet stiller seg positive til kvinner kan vi altså tenke oss at leseren(e) av *Thomas* kan ha vært både menn og kvinner. Det er likevel rimelig å anta at menn har utgjort den største gruppen av leserne.

Det er særlig interessant å diskutere leseren(e)s sosiale kjønn i samtiden når vi videre skal se at det kan ha hatt en innvirkning på hvordan man analyserer teksten. En kvinnelig leser av *Thomas* i det fjerde århundret vil for eksempel kunne ha hatt et annerledes tolkningsperspektiv på barnemetaforer enn en mannlig leser. Selv om dette ikke er en oppgave om faktiske barn i antikken, vil leseren(e) av *Thomas* ha forholdt seg til barn som en sosial kategori ut fra sin egen status i samfunnet. Dette vil ha vært med å danne leseren(e)s forståelseshorisont i møte med barnemetaforer. På grunn av dette vil jeg undersøke barn som sosial kategori i det senantikke samfunnet, der det i analysen vil være hensiktsmessig å få med det sosialhistoriske perspektivet.⁵¹ Et eksempel på hvor kjønn på leseren kan ha hatt en innvirkning på barnemetaforer, er når barn fremstilles som diende. Jeg skal argumentere for hvordan dette kan ha latt seg tolke forskjellig ut fra et mannsperspektiv og ut fra et kvinneperspektiv (se kapittel 4.1, logion 22).

⁵⁰ Williams, M. A. *Rethinking "Gnosticism": an argument for dismantling a dubious category*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996. Side 224.

⁵¹ Risto Uro er sammen med Jon. Ma. Asgeirsson og April D. DeConick redaktør for artikkelsamlingen «Thomasine Traditions Group. Thomasine Traditions in Antiquity: The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas» (2006). Denne tar for seg den sosiale og kulturelle verden til Thomasevangeliet.

1.3.5 (e) Rammen

Jeg analyserer *Thomasevangeliet* ut fra seg selv med utgangspunkt i det jeg kaller *rammen*. At det ikke finnes narrativer som klart binder evangeliet sammen til en helhetlig historie, vil ikke si at det ikke finnes en helhet i *Thomasevangeliet*. Jeg mener leseren(e) vil skape en helhet i leseprosessen. Han eller hun vil forsøke å skape sammenheng i teksten og vil da bruke «en rekke referanseknagger», som jeg kaller rammen for å få dette til. Rammen i *Thomas* dannes når leseren(e) forholder seg til persongalleriet som blir presentert og temaene som blir tatt opp. Evangeliet starter med å henvise til Didymos Judas Thomas som forfatteren av teksten, og avslutter med overskriften: «*Evangeliet etter Thomas*».

32 ¹⁰	[Intro.] $\mu\alpha\iota\ \nu\epsilon\ \bar{\nu}\omega\lambda\epsilon\ \epsilon\theta\eta\iota\ \epsilon\pi\tau\alpha\bar{\iota}\varsigma\ \epsilon\tau\omega\eta$	[Intro.] Disse er de skjulte ordene som den levende Jesus
32 ¹¹	$\lambda\omicron\omicron\upsilon\gamma\ \lambda\gamma\omega\ \lambda\upsilon\varsigma\epsilon\lambda\iota\varsigma\omicron\upsilon\gamma\ \bar{\nu}\beta\iota\ \delta\iota\lambda\gamma\mu\omicron\varsigma$	sa, og som Didymos Judas Thomas skrev ned.
32 ¹²	$\bar{\iota}\omicron\gamma\lambda\alpha\varsigma\ \epsilon\theta\omega\mu\alpha\varsigma\ [1]\ \lambda\gamma\omega\ \mu\epsilon\lambda\lambda\alpha\upsilon\ \chi\epsilon\ \mu\epsilon$	[1] Og han sa: Den
32 ¹³	$\tau\alpha\lambda\epsilon\ \epsilon\theta\epsilon\rho\mu\eta\eta\epsilon\iota\alpha\ \bar{\nu}\eta\epsilon\epsilon\iota\omega\lambda\epsilon\ \psi\eta\alpha$	som finner meningen med disse ord, skal
32 ¹⁴	$\lambda\iota\ \tau\mu\epsilon\ \lambda\eta\ \bar{\eta}\pi\mu\omicron\gamma\prime\ [\dots]$	ikke smake døden. [...]
51 ²⁷	$\mu\epsilon\gamma\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\omicron\eta$	Evangeliet
51 ²⁸	$\mu\kappa\alpha\tau\alpha\ \epsilon\theta\omega\mu\alpha\varsigma$	etter Thomas

Ved å binde starten og slutten sammen med skikkelsen Thomas vil leseren(e) ramme inn evangeliet som en helhetlig tekst. Hvert logion har også den fellesnevneren at de er tilskrevet Jesus. I tillegg vises Thomas frem som en autoritetsperson i logion 13 ved å være den som Jesus betror noe til fremfor de andre disiplene.

I begynnelsen av evangeliet får man også presentert en tematikk som tas opp i løpet av hele teksten. Temaet går på forandring, man skal forandre seg slik at man får kunnskap: «Den som finner meningen med disse (skjulte) ord, (som presenteres i evangeliet) skal ikke smake døden (men frelses)». *Thomasevangeliet* presenterer her veien til frelse ved $\epsilon\theta\epsilon\rho\mu\eta\eta\epsilon\iota\alpha$: forståelse av Jesu skjulte ord, og ikke via å tro på Jesus som offer for menneskeheten og hans død på korset. Denne tematikken blir presentert via at man skal søke

etter⁵² og finne⁵³ den skjulte kunnskapen i ordene.⁵⁴ Dette gjør man ved å se⁵⁵ eller erkjenne⁵⁶ dette skjulte, og det skal åpenbares eller avsløres.⁵⁷ Ved denne forståelsen blir man frelst og funnet verdig.⁵⁸ Denne tematikken knyttes også til en rekke andre temaer i evangeliet, blant annet forestillinger om Faderen⁵⁹ og himmelriket eller paradiset.⁶⁰ Frelsen tas opp som å være levende,⁶¹ og det motsatte av død.⁶²

Thomasevangeliet nevner ikke syndefallet eksplisitt, men dette kan tolkes ut av logion 85 hvor Adam sies å ikke være verdig. Hvis man ser denne formuleringen i tråd med logion 18–20, så ser man at endetiden lignes med tiden ved verdens skapelse: *Den prelapsariske perioden* (tiden før syndefallet).⁶³

1.3.6 (f) Kontravisdom

Siden evangeliet presenterer skjulte ord som man må forstå for å frelses, ligger nøkkelen til analysen av barn og frelsesymbolikk akkurat i forståelsen av disse skjulte ordene som *Thomas* presenterer. Det er her begrepet *kontravisdom* kommer inn. *Thomas* snur konvensjonell

⁵² «Søke etter» eller «lete etter»: logia: 2, 24, 38, 59, 60, 76, 92 og 94.

⁵³ «Finne»: logion: introduksjon, 1, 2, 27, 38, 58, 64, 68, 77, 80, 92, 94, 110 og 111.

⁵⁴ «Det som er skjult», «skjulte ord», underforstått hemmelige «ord» og «kunnskap» i logia: introduksjon, 1, 5, 6, 13, 17, 19, 32, 38, 39, 43, 62, 79, 108 og 109.

⁵⁵ «Se» eller «å være blind» logia: 26, 27, 28, 34, 37, 52, 59, 83, 84, 111 og 113.

⁵⁶ Logia som dreier seg om å «kjenne», «erkjenne» eller «tyde» skjult kunnskap: 3, 5, 18, 19, 51, 56, 67, 78 og 91.

⁵⁷ «Åpenbare» eller «avsløre»: logia: 5, 6, 30, 37, 50, 83 og 108.

⁵⁸ «Verdig»: logia: 55, 56, 62, 80, 85, 111 og 114.

⁵⁹ «Faderen»: logia: 3, 15, 27, 40, 44, 50, 57, 61, 64, 69, 76, 79, 83, 96, 97, 98, 99 og 113.

⁶⁰ «Himmelriket» eller «paradis»: logia: 3, 6, 11, 19, 20, 22, 27, 44, 46, 51, 54, 57, 64, 82, 91, 96, 97, 98, 99, 107, 109, 111, 113 og 114.

⁶¹ «Å leve», «å være levende» eller Jesus og Faderen som «den levende»: logia: introduksjonen, 3, 4, 11, 37, 50, 52, 58, 59, 61, 111 og 114.

⁶² «Død» eller «ikke smake døden»: logia: 1, 11, 18, 19, 52, 56, 59, 60, 63, 65, 70, 84, 85, 98 og 111.

⁶³ DeConick gir en tematisk oversikt over *Thomasevangeliet* i *Recovering the Original Gospel of Thomas – A History of the gospel and its Growth* (2005). Her tar hun for seg temaer som spørsmål og svar, dialoger, karakteristisk vokabular og karakteristiske temaer.

middelhavsvisdom på hodet slik at det blir kontravisdom.⁶⁴ Et eksempel på dette, som vi skal se videre på i logion 4 (se kapittel 2), er den konvensjonelle visdommen hvor barn søker kunnskap hos voksne mennesker. Når denne visdommen forvrenges til kontravisdom får man, som i logion 4, en gammel mann som søker kunnskap hos et lite barn på syv dager og ikke omvendt. Vernon K. Robbins skriver:

In the midst of negative formulations that present conventional wisdom, Q, synoptic tradition, and the Gospel of Thomas contain assertions that invert and divert conventional wisdom. An example is the assertion that "Nothing is covered up that will not be revealed, or hidden that will not be known" (Q 12:2). Conventional wisdom asserts that some things that are hidden will be lost and never found. This saying inverts conventional wisdom, perhaps through analogy with a person's inability to hide his or her deceptions or evildoing, which has given rise to sayings like, "Your sins will find you out." In this essay, wisdom that inverts conventional wisdom is called "contrawisdom." With certain topics, Q, synoptic tradition, and Thomas move away from conventional wisdom into contrawisdom. At these points an interpreter sees aspects of the ideological texture of this tradition that set it in opposition to conventional Mediterranean wisdom.⁶⁵

Some sayings in the gospel tradition present conventional wisdom. Others present contrawisdom. It will be important in the future to identify the topics that various arenas of tradition develop according to conventional knowledge and according to contrawisdom. The preliminary analysis presented in this essay shows that Q/synoptic tradition contains both conventional wisdom and contrawisdom. Only future analysis can tell us the proportions of conventional and contrawisdom in this tradition. It appears that the Gospel of Thomas features more contrawisdom than conventional wisdom as it builds its system of thought through the logia attributed to Jesus.⁶⁶

Robbins hevder her at det virker som *Thomas* har flere logia med kontravisdom enn med konvensjonell visdom, og at kontravisdom står i motsetning og opposisjon til den konvensjonelle middelhavsvisdommen.

Den kvalitative utvelgelsen av barne-logiaene, er som tidligere nevnt blitt gjort på bakgrunn av at barna ble brukt som en metafor for noe annet. Som vi skal se i analysen, blir

⁶⁴ Robbins, V. K. «Enthymeme and Picture in The *Gospel of Thomas*» i *Thomasine traditions in antiquity: the social and cultural world of the Gospel of Thomas*. Redigert av Uro, R., A. D. DeConick, J. M. Asgeirsson og Society of Biblical Literature Thomasine Traditions Group. 175-207. Leiden: Brill, 2006. Side 180.

⁶⁵ Robbins, V. K. «1998 Enthymemic Texture in the Gospel of Thomas» i *Society of Biblical Literature Seminar Papers*. 343-366. Atlanta: Scholars Press, 1998. Side 345 .

⁶⁶ *Ibid.*, side 365.

barn fremhevet som kilde til frelse og noe man skal strekke seg mot. Dette i seg selv er kontravisdom, siden barn ellers i det antikke samfunnet var langt nede på rangstigen. En indikasjon på at noe fremstår som kontravisdom er at informasjonen som blir gitt virker kontraintuitivt. Kontraintuitive rollebytter, som vi skal se som et tema i denne analysen, kan da også ses på som «kontravisdom».⁶⁷

Robbins behandler en rekke logia⁶⁸ i sine to artikler «Enthymeme and Picture in the Gospel of Thomas»⁶⁹ og «Enthymemic Texture in the Gospel of Thomas».⁷⁰ Robbins teorier om kontravisdom er noe jeg vil applisere på de logiaene jeg analyserer. Som så mange andre begreper innenfor religionsvitenskap, er også kontravisdom problematisk. I en generell middelhavs-kontekst vil kontravisdommen i *Thomas* være kontraintuitivt, men for en leser av *Thomas* vil dette ses på som *skjult visdom* i stedet. Hvis man leser *Thomas* ut fra en middelhavskontekst vil ikke begrepet kontravisdom være problematisk. Siden dette analytiske begrepet derimot skal brukes på et materiale som analyseres ut fra et leserperspektiv, kan uttrykket sies å skape større avstand til studieobjektet enn det som strengt tatt er nødvendig. Dette er fordi kontravisdom her faktisk innebærer skjult visdom. Herunder kommer diskusjonen om begreper bør være *emic* eller *etic*.⁷¹ Paden definerer kategoriene emic og etic slik:

In anthropological terminology, emic categories represent terms entirely specific to a culture and its insiders.

⁶⁷ «Kontravisdom» er ikke et begrep som kun Robbins benytter seg av. Uttrykket brukes både som «inverse-wisdom», «subversive wisdom» eller på dansk «modvisdom» (Larsen, K. B. «Junior/Senior: Thomasevangeliet i visdomslitteraturens klassiske dilemma» i *Den apokryfe litteratur*. Aarhus: Aarhus Universitet, Collegium Biblicum årsskrift, 2004. side 29).

⁶⁸ Av disse er det kun overlapp av logion 4 i forhold til mitt prosjekt.

⁶⁹ Logia: 4, 5, 13, 14, 16, 18, 19, 20, 33, 45, 47, 54 og 57.

⁷⁰ Logia: 2, 4, 5, 6, 13, 14, 16, 18, 19, 20, 45, 47 og 57

⁷¹ Emic og etic har vært omdiskutert, både i sosialantropologien og i religionsvitenskapen. (Paden anbefaler Hedland, T. N, K. L. Pike og M. Harris *Emics and Etics: The Insider / Outsider Debate*. Newbury Park, CA: Sage, 1990 (antropologi) og McCutcheon, R. T. «Redescribing 'Religion' as Social Formation: Toward a Social Theory of Religion» i *What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*. Studies in the History of Religions, vol 81. Redigert av Idinopulos, T. A, og B. C. Wilson. 51-71. Leiden: E. J. Brill, 1998 (religionsvitenskap) (Paden, W. E. «World» i *Guide to the study of religion*. Redigert av Braun, W. og R. T. McCutcheon. 334-347. London: Cassell, 2000. Side 335)).

Etic categories, in contrast, represent the scholar's own concepts that have been formed by generalization and comparative analysis.⁷²

Hvis vi bruker kontravisdom, som faller inn under kategorien etic, så fjerner vi oss fra studieobjektet og deres syn på teksten, hovedgrunnen til at evangeliet er studieobjektet i det hele tatt. Hvis vi derimot benytter en annen term, som skjult visdom, havner vi nærmere kategorien emic og står i fare for å gjøre det Donald Wiebe uttrykker som «enchanted» og som er utenfor religionsvitenskapen: «[...] a study of religion is a cognitive undertaking rather than a religious quest, and it operates only within a “disenchanted” rather than an “enchanted” universe».⁷³ Jeg velger å bruke kontravisdom som analytisk kategori, men vil samtidig understreke at dette ikke ble sett på som kontravisdom for leser(e) av *Thomas*, men som skjult visdom og veien til frelse.

1.3.7 (g) Enthymemer

Enthymemer er i følge Robbins utbredt i diskurstradisjoner i tidlig kristendom og finnes også i *Thomas*.⁷⁴ Enthymeme kommer av de greske ordene ἐνθυμέομαι: «think about; think» og ἐνθύμησις: «(inmost) thought, idea; imagination».⁷⁵ Et enthymeme er et logisk argument som bygger på en uuttalt oppfatning. Den uuttalte oppfatningen vil si at et av premissene ikke er eksplisitt til stede i teksten, det vil si en del av argumentasjonen er underforstått.⁷⁶ Thore

⁷² Paden, W. E. «World» i *Guide to the study of religion*. Redigert av Braun, W. og R. T. McCutcheon. 334-347. London: Cassell, 2000. Side 335

⁷³ Donald Wiebe «Modernism» i *Guide to the study of religion*. Redigert av Braun, W. og R. T. McCutcheon. 351-364. London: Cassell, 2000. Side 363.

⁷⁴ Robbins, V. K. «Enthymeme and Picture in The *Gospel of Thomas*» i *Thomasine traditions in antiquity: the social and cultural world of the Gospel of Thomas*. Redigert av Uro, R., A. D. DeConick, J. M. Asgeirsson og Society of Biblical Literature Thomasine Traditions Group. 175-207. Leiden: Brill, 2006. Side 177.

⁷⁵ The Greek New Testament – Dictionary, Stuttgart, Tyskland: Deutsche Bibelgesellschaft, D-Stuttgart, 2001. Side 61a.

⁷⁶ For å ta et velkjent eksempel fra filosofiens grunnsteiner: Syllogisme: a) alle mennesker er dødelige, b) Sokrates er menneske, c) Sokrates er dødelig. I et enthymeme vil en av disse delene være utelatt og underforstått. For eksempel: Enthymeme b) (logisk forklaring) Sokrates er menneske, c) (påstand) Sokrates er dødelig. Underforstått: a) (resultat) alle mennesker er dødelige.

Roksvold forklarer et enthymeme som en ufullstendig syllogisme.⁷⁷ Han hevder at det underforståtte i enthymemer er overflødig og ikke tilstede i resonnementet fordi: «Det ville bli en ineffektiv kommunikasjon om vi hele tida skulle passe på å få med alle detaljer vårt resonnement bygger på».⁷⁸ I *Thomasevangeliet* kan man si at det utelatte får en ekstra funksjon: Ved å holde tilbake noe av informasjonen i de logiske resonnementene vil teksten, sammen med rammens tema og forutsetning: å forstå skjulte ord,⁷⁹ gjøre at en leser vil anstrenge seg for å forstå hva som ligger bak ordene. Ved å gjøre bruk av enthymemer i *Thomas* kan man si at frelsen gjennom evangeliet ikke kommer enkelt, men at man må aktivt arbeide med forståelsen av ordene.

I *Thomas* er det en spesiell utfordring å forstå enthymemene, mener Robbins, fordi de forskjellige delene (*påstand*, *logisk forklaring* og *resultat*) kan være bygget opp av bilder i teksten. For å forstå argumentasjonen må man derfor først forstå de enkelte bildene eller metaforene. Robbins metode for å avdekke argumentasjonsrekken består i å se på funksjonene til hvert enkelt bilde som det logiske argumentet består av. Robbins skriver: «The *Gospel of Thomas* contains an inner network of enthymematic logia built upon conventional Mediterranean wisdom».⁸⁰ Når *Thomas* bygger sine enthymemer på konvensjonell middelhavsvisdom, vil det si at i noen tilfeller vil dette være allment akseptert kunnskap og i andre tilfeller vil dette være *kontravisdom*. Ved å sette oss inn i kontravisdommen og enthymemenes logiske oppbygning kan vi ytterligere drøfte oss frem til det som er utelatt i enthymemene, det som står mellom linjene og belyse barn og frelsessymbolikken som blir presentert i logiaene.⁸¹ Bruker man enthymeme-modellen når man analyserer, kan man få

⁷⁷ Roksvold, T. «Truverdighet mellom linjene» i *Geographies of communication. The spatial turn in media studies*. Redigert av Falkheimer, J. og A. Jansson. 31-43 Göteborg: Nordicom, 2006. Side 32.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Logion 1.

⁸⁰ Robbins, V. K. «Enthymeme and Picture in The *Gospel of Thomas*» i *Thomasine traditions in antiquity: the social and cultural world of the Gospel of Thomas*. Redigert av Uro, R., A. D. DeConick, J. M. Asgeirsson og Society of Biblical Literature Thomasine Traditions Group. 175-207. Leiden: Brill, 2006. Side 178.

⁸¹ Roksvold, T. «Truverdighet mellom linjene» i *Geographies of communication. The spatial turn in media*

utdypet meningen av hva som står i de enkelte logiane. Slik sett kan de delene i barne-logianene som ikke omhandler barn være med på å belyse barne- og frelsessymbolikken videre.

Jesus sa: Fra Adam til Johannes døperen, av dem som er født av kvinner er det ingen som står over Johannes døperen, slik at hans øyne ikke slås ned. Men jeg har sagt: den av dere som blir (som) et lite barn, han skal kjenne kongeriket og han skal bli større enn Johannes.

Logion 46

2. Logion 4

33 ⁰⁵	[...][4]πεχε ιϛ̅ ϕηα.χναγ δη	Jesus sa: Mannen gammel av dage
33 ⁰⁶	νη̅ι πρωμε̅ η̅ρ̅λλο ρ̅η̅ νεφροογ̅ ε.χ.με	vil ikke nøle med å spørre
33 ⁰⁷	ογκογει̅ η̅ω̅ηρε̅ ω̅ηη̅ εφρ̅η̅ σαω̅ι̅	et lite barn på syv
33 ⁰⁸	η̅ροογ̅ ετβε̅ πτοποσ̅ η̅πω̅νε̅ δγω̅	dager om livets sted og
33 ⁰⁹	ϕηαω̅νε̅ χε̅ ογ̅η̅ ρα̅ρ̅ η̅ω̅ρη̅π̅' η̅α̅ρ̅ ρα̅	han skal leve. For mange som er først skal bli
33 ¹⁰	ε̅ δγω̅ η̅σεω̅ω̅πε̅ ογα̅ ογω̅τ̅ [...]	sist og de skal bli én.

I dette første analysekapittelet skal jeg først ta for meg begrepet «livets sted» fordi dette knyttes opp mot barnet. Videre går jeg inn på forholdet mellom den gamle mannen og det lille barnet. Her vil jeg se nærmere på betydning av at barnet er syv dager gammelt. Deretter vil jeg gå inn på resten av logionet og drøfte dette i forhold til barnet og frelsessymbolikk. Dette gjør jeg fordi jeg til slutt vil undersøke hvordan hele logionet tolkes som en helhet ut fra et enthymemeperspektiv.

Logion 4 presenterer et utsagn av Jesus som begynner med at en gammel mann skal spørre et lite barn på syv dager om livet sted. Videre står det at han (den gamle mannen) skal leve og at mange som er først skal bli sist og at de skal bli én. De fleste knytter dette utsagnet til paradiset, men det finnes også forskere som tillegger utsagnet en annen betydning. Plisch hevder at når en gammel mann skal spørre et lite barn om livets sted, så er det fordi livets sted er så viktig at man ikke skal legge noen restriksjoner på hva man skal gjøre for å finne det, man skal snu hver stein og til og med spørre et lite barn.⁸² Selv om denne tolkningen kan være plausibel, så vil jeg se nærmere på om logionet kan innby til andre tolkningsmuligheter også.

⁸² Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 45.

2.1 Livets sted

Det lille barnet på syv dager blir presentert i logion 4 som en som har kunnskap om «livets sted». Hvis man skal forstå hva slags sted dette er, må man se nærmere på ordvalget. Uttrykket πτοπος ἡπωνη: «livets sted» benytter ordet πτοπος, av gresk τόπος. Dette begrepet har et betydningsmangfold som ikke kan presist oversettes med kun «sted» på norsk.

The Greek New Testament gir denne leksikalske betydningen:

τόπος, ου m place, location, region, vicinity, spot (κατὰ τοπους in various place; κατὰ τὸν τ. To that place Lk 10.32); station, position, office, chance, opportunity; (Jerusalem) temple; passage (of Scripture); Seaport (Ac 27.2).⁸³

Bergs *Oldgræsk-dansk ordbog* har denne forklaringen:

τόπος, ό, Sted, Landstrøg, Egn, Land, ο τ. τῆς χώρας, Landets stedlige Beskaffenhed; - Σαλαμίνος τόποι, omskrivende for Salamis; - ἀνὰ τόπον, paa Stedet, strax; - οvh. Plads; - τόπον διδόναι τινί, gjøre Plads for En el. Nog.; τόπον ἔχειν, være paa sin Plads, *Att. O. A.* – Særl. a) Sted i et skrift, *Xen. O. A.* – b) et Skrifts Stof, *Isok.*; - pl., Kilder, hvorfra en Taler kan hente Beviser, ogs. Almensætninger, *loci communes, Sld.*⁸⁴

Ut fra dette kan vi si at πτοπος ἡπωνη: «livets sted» ikke nødvendigvis ses på som et fysisk, geografisk anlagt sted, men også kan brukes for abstrakte steder. τόπος kan sies også å bety «emne» og uttrykket blir da «livets emne». Hvis man oversetter slik, kan betydningen av πτοπος ἡπωνη bli i retning av det som angår livet og da ikke nødvendigvis knyttes til frelse. For å ytterligere plassere «livets sted» kan vi se på resten av adjektivuttrykket ἡπωνη: «livets». Å leve presenteres i rammen av *Thomas* (se kapittel 1.3.5), som det som skjer når man oppnår kunnskap om Jesu ord og frelser. Når det å leve sidestilles med frelse, kan vi tolke «livets sted» synonymt med kongeriket. «Livets sted» som kongeriket er vanskelig å

⁸³ *The Greek New Testament – Dictionary*, Stuttgart, Tyskland: Deutche Bibelgesellschaft, D-Stuttgart, 2001. Side Side 183b

⁸⁴ Berg, C. *Oldgræsk-dansk ordbog*. Copenhagen: Gyldendal, 2003. Side 822b ff

lokalisere klart i *Thomas*. Dette er fordi det antydes at kongeriket både er innenfor og utenfor deg selv og lokalisert i verden⁸⁵ og for å se det må man får øynene opp for det ved å forstå Jesu ord.⁸⁶ Det blir også trukket linjer fra endetiden, frelsen og kongeriket tilbake til den prelapsariske perioden.⁸⁷ For å søke «livets sted», må man ikke nøle med å spørre «et lite barn på syv dager» som innehar kunnskap om dette. Hva slags barn er dette som har kunnskap om kongeriket «livets sted»?

2.2 Forholdet mellom barn og gammel mann

Logionet skaper en kontrast mellom barnet på den ene siden og den gamle mannen på den andre. Når vi ser nærmere på ordvalgene i den koptiske teksten, ser man at det er forsøkt å gå til ytterpunkter for å skape en skarpere kontrast. Uttrykket πρωμε̅ ν̅ε̅λλο̅ ρ̅ñ̅ νε̅ϩρο̅ο̅ϩ̅ betyr «Mannen gammel av dage», men i ordet ρ̅λλο̅ ligger det en mening som strekker seg utover selve aldersperspektivet og som også innebærer enkelte positive kvaliteter ved å være gammel. ν̅ε̅λλο̅ er her et adjektiv, men når ordet blir et substantiv, ρ̅λλο̅, gir Lamdin betydningen: «old person, elder; esp. an older monk»⁸⁸ og Walter C. Till den leksikalske meningen «Greis, erwürdiger Eremit».⁸⁹ Videre henviser Till til Crum som blant annet lister steder hvor ρ̅λλο̅ er brukt i oversettelser av πρεσβύτης: «en eldre», gjerne religiøst i kristen og jødisk kontekst og ἀρχιμανδρίτης: «høyere stående biskop». Crum noterer også at unge helgener ofte blir kalt ρ̅λλο̅ på grunn av sin fromhet.⁹⁰ Samlet sett ligger det mange positive kvaliteter i et uttrykk for en gammel mann, blant annet fordi han blir sett på som vis. I kristen kontekst strekker dette seg i tillegg utover ved at ordet ρ̅λλο̅ får en religiøs autoritet.

⁸⁵ Logion 3.

⁸⁶ Logia: 22, 70, 77, 89, 91 og 113.

⁸⁷ Logia: 18, 19 og 49.

⁸⁸ Lambdin, T. O. *Introduction to Sahidic Coptic*. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1983. Side 327.

⁸⁹ Till, W. C. *Koptische Grammatik: (saidischer Dialekt): mit Bibliographie, Lesestücken und Wörterverzeichnis*. Leipzig: Veb Verlag Enzyklopädie, 1966. Side 341.

⁹⁰ Crum, W. E. *A Coptic Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1939. Side 669b.

Som kontrast til «mannen gammel av dage» finner vi οὔκοεγει ἡωηρε ωηη. Betydningen av dette er ikke kun «et barn» ωηρε eller «et lite barn» ωηρε ωηη, men et «lite, lite barn» eller et «bitte lite barn» κοεγει ἡωηρε ωηη. Det presiseres videre at barnet er 7 dager gammelt, og på grunn av dette velger jeg kun å skrive «et lite barn på syv dager» og ikke «et bittelite barn på syv dager». Denne spesifikke aldersbestemmelsen på 7 dager gjør det i tillegg i realiteten umulig at et barn kan svare den gamle mannen tilbake. Kontrasten i logionet forsterkes gjennom å sette *et lite spedbarn* mot *en gammel vis mann* og ikke bare sette *barn* mot *voksen*.⁹¹

Handlingen mellom de to går ut på at den gamle mannen skal stille det lille barnet spørsmål. Tatt i betraktning barns lave status i det fjerde århundret kan handlingen, at den gamle mannen skal spørre et lite barn om noe så viktig som «livets sted», virke uforståelig. Kontrasten skapes ved å ha kunnskapen og barnet i den ene enden og den gamle mannen og ikke-kunnskap i den andre. Fordi man har et slikt utradisjonelt rollebytte med forskyvning av kunnskap fra voksen til barn, blir barnets maktposisjon forsterket nettopp på grunn av dette ukjente samfunnsmønsteret. Handlingen, hvordan den gamle mannen spør et lite barn om et viktig tema, er kontraintuitivt og faller da innenfor kategorien kontravisdrom.

En av hensiktene ved å snu opp ned på rollene voksen/barn kan være fordi man ønsker å skape en tankevekkende effekt. Hvis en gammel mann skal stille et lite barn, som ikke er i stand til å svare, spørsmål om så viktige temaer som livets sted, må logionet leses på en annen måte enn bokstavelig. Små barn kan da tillegges andre egenskaper enn det man øyeblikkelig tenker på med små barn og kan da ses på som en metafor for personer som har denne kunnskapen om livets sted. Slike personer kan tenkes å være de som allerede har forstått meningsinnholdet i *Thomas*, siden målet i evangeliet er å finne dette og da «ikke smake

⁹¹ Det kan diskuteres om man kunne oversette «mannen gammel av dage» med «olding» for å klarere gjengi kontrasten på norsk.

døden».⁹² Ved at det er de små barna som skal oppsøkes i forbindelse med en søken etter den skjulte kunnskapen om «livets sted», er det altså rimelig å anta at de små barna er innvidde i kunnskapen som *Thomas* presenterer.

2.3 Betydningen av syv dager

Hvorfor det presiseres at barnet er syv dager kan ha flere grunner. Tallet syv er et mye omtalt tall i forskjellige religiøse retninger på grunn av dets bakenforliggende betydning – dette gjelder også innenfor kristendommen. I forhold til logion 4 vil jeg diskutere at jødiske barn ble omskåret på sin åttende dag, barnet som liminalt vesen og verdens skapelse i 1. Mosebok på syv dager i forhold til barnet på syv dager.

2.3.1 Uken etter fødsel som liminal periode

Syv dager i antikken var ikke fullt ut en uke, siden måten å regne dager på var annerledes enn det er i dag, åtte dager var en uke. På den åttende dagen foretok jødene omskjæringen av guttebarn. Dette ser man blant annet i Luk 2:21, hvor Jesus blir omskåret. Jon M. Asgeirson, blant andre, knytter det syv dager gamle barnet i logion 4 til et ennå ikke omskåret barn.⁹³ At man da skal spørre et barn som er under denne alderen, kan tyde på at man tar avstand fra jødiske praksiser som omskjæring. Dette støttes av logion 53 hvor Jesus sier at: «Hvis den [fysiske omskjæring] var nyttig, ville fedre avle barn omskåret fra deres mor». Om denne tolkningen stemmer, betyr det ikke automatisk at presiseringen av «syv dager» ikke kan romme flere tolkninger.

⁹² Logion 1.

⁹³ Asgeirsson, J. M. «Conflicting Epic Worlds» i *Thomasine traditions in antiquity: the social and cultural world of the Gospel of Thomas*. Redigert av Uro, R., A. D. DeConick, J. M. Asgeirsson og Society of Biblical Literature Thomasine Traditions Group. 155. Leiden: Brill, 2006. Side 156.

I de syv dagene før omskjæringen kan man diskutere at barnet var i en liminalfase fordi det ikke var tatt opp av familien før etter omskjæring. At barn i antikken ble sett på som liminale noterer også Aasgaard i sin referanseartikkel om barn i antikken og tidlig kristendom: «Children were also very often viewed as liminal beings. As not-fully-human they were seen as beings on the threshold of another world, who in their purity were able to mediate truths from the gods.»⁹⁴ I følge Arnold Van Gennep og Victor W. Turner er liminalfasen den fasen hvor mennesker beveger seg fra en tilstand over til en annen i ritualer. Dette kan knyttes til for eksempel overganger ved fødsel, fra barn til voksen, giftemål eller død.⁹⁵ Van Genneps tre faser i *rite de passage* er: Adskillelsesfasen, terskelfasen og integrasjonsfasen.⁹⁶ Adskillelsesfasen knytter barnet til overgangen fra stedet eller tilstanden det har kommet fra, som i logion 4 kan leses som «livets sted», siden dette ses på som både den prelapsariske perioden og endetiden.⁹⁷ Barnet kommer i integrasjonsfasen på den åttende dagen, hvor det omskjæres – før dette er barnet i terskelfasen, eller liminalfasen. Denne fasen er preget av, i følge Turners begrep, å være «betwixt and between», verken det ene eller det andre. Videre hevder Turner at symboler rundt liminalfaser ofte blir forbundet med menneskelige biologiske prosesser. Den liminale personen blir knyttet til død på den ene siden, og et foster og fødsel på den andre siden.⁹⁸ På bakgrunn av dette kan det være rimelig å tolke barnets alder i logion 4 som en indikasjon på en liminal status. Om den liminale personen skriver Turner: «[D]uring the intervening liminalperiod, the state of ritual subject (the “passenger”) is ambiguous; he passes through a realm that has few or none attributes of the past or coming state». Dette passer ikke helt med det vi leser i logion 4 hvor det lille barnet har kunnskap om livets sted. Det som derimot passer med Turners teori, er at i den liminale perioden oppnår det rituelle subjektet

⁹⁴ Aasgaard R. «Children in Antiquity and Early Christianity: Research History and Central Issues» i *Familia* No. 33, 24-46. Salamanca: Universidad Potifica de Salamanca, 2006. Side 31

⁹⁵ van Gennep, A. *Rites De Passage, Overgangsriter*. Oslo: Pax, 1999. side 131.

⁹⁶ Gilhus, I. S. «Forord» i *Rites De Passage, Overgangsriter*. van Gennep, A. (Redigert av Endsjø, D. Ø.) 9-19. Oslo: Pax, 1999 side 9.

⁹⁷ Logia:18 og 19.

⁹⁸ van Gennep, A. *Rites De Passage, Overgangsriter*. Oslo: Pax, 1999. Side 133-4.

«gnosis».⁹⁹ Ved å se på barnet som et liminalt vesen, et vesen som er verken eller og har tilknytning til den prelapsariske tiden og da også frelsen, vil man kunne se barnet som en kilde til kunnskap. Dette er fordi barnet på syv dager har kontakt med en førtilstand, samtidig som det er av denne verden, hvis vi følger Van Genneps modell. Den gamle mannen, som kun tilhører denne verden, vil da ha muligheten til å oppnå livets sted ved å søke råd hos det lille barnet. Siden mannen skal spørre et så lite barn om «livet sted», tyder det på at Turner og van Genneps teorier kan kaste lys over dette logionet.

2.3.2 Syv dager i Paradis

Tallet syv knyttes gjerne til skapelsen av verden på syv dager i 1. Mosebok hvor syndefallet ennå ikke har forekommet. Det lille barnet kan slikt sett knyttes til skapelsen og tiden før fallet fordi det holder seg innenfor disse syv dagene. Det kan da være naturlig at den gamle mannen, som er langt fra denne tilstand, skal spørre det lille barnet til råds. Denne tolkningen blir støttet av DeConick. Hun trekker direkte paralleller til 2. Mos 2-3: «Den sjuende dagen hadde Gud fullført hele sitt verk. Og Gud hvilte den sjuende dagen etter at han hadde gjort alt dette». DeConick sammenligner det lille barnet med Adam og peker på at de troende, symbolisert ved den gamle mannen, må bli som det perfekte barn for å komme til den prelapsariske sfæren.¹⁰⁰ Denne tolkningen er jeg enig i. Barnet på syv dager kan assosieres med skapelsen og tiden før syndefallet.

⁹⁹ Gilhus, I. S. «Gnosticism – a Study in Liminal Symbolism» i *Numen*, Vol. XXXI, Fasc. 1. 106-128. Leiden: Brill, 1984. Side 107.

¹⁰⁰ DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel*. London: T&T Clark, 2007. Side 56.

2.4 De første skal bli det siste, men skal de siste bli de første?

ⲁⲈ ⲟϣ̅ⲛ̅ ϣⲁⲗ̅ ⲛ̅ⲟⲩⲟⲣⲓ ⲛⲁⲣ̅ ϣⲁ Ⲉ: «[f]or mange som er først skal bli sist» er en velkjent tekstpassasje som man finner igjen både i P.oxy¹⁰¹ til logion 4 og hos synoptikerne.¹⁰² Forskjellen mellom P.oxy og synoptikerne på den ene siden, og den koptiske *Thomas* på den andre, er fortsettelsen på setningen. P.oxy og synoptikerne fortsetter: «[f]or mange av de første skal være de siste og de siste de første». Hvorfor «og de siste de første» ikke er med i den koptiske versjonen av *Thomas* er et usikkert og åpent spørsmål. Det kan være utelatt enten av redaksjonelle grunner, fordi oversetteren av *Thomas* ikke fulgte godt nok med i den greske teksten da han oversatte, eller fordi skriveren av teksten ikke ville ta det med. Den utelatte delen kan være en del av et underforstått meningsinnhold, siden andre kristne tekster som benytter dette, kan ha vært kjent for leseren(e) av den koptiske *Thomas*. Slik sett ville den utelatte delen kunne passe inn i et entymeme som jeg setter logion 4 opp som mot slutten av kapittelet. April DeConicks mener at den som har nedtegnet den koptiske teksten, har utelatt «og de siste de første» ved en feiltakelse. Hun går så langt at hun til og med gjør en emendasjon i sin versjon i *The Original Gospel of Thomas in Translation*, dog med to

¹⁰¹ P.Oxy. 654.21-27: Transkripsjon av Attridge, H. W. «Appendix, The Greek Fragments» i Layton, B. Nag Hammadi Codex II, 2-7: together with XIII, 2*, Brit. Lib. Or.4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655. Gospel According to Thomas, Gospel According to Phillip, Hypostasis of the Archons, and Indexes. Leiden: Brill, 1989.

²¹	[λέγει Ἰη(σοῦ)ς]	[Jesus sier:]
²²	οὐκ ἀποκνήσει ἄνθ[ρωπος παλαιὸς ἡμε-]	Et menneske gammelt av dage skal ikke nøle
²³	ρῶν ἐπερωτῆσε πα[ιδίον ἑπτὰ ἡμε-]	med å spørre et barn syv dager gammelt
²⁴	ρῶν περὶ τοῦ τόπου τῆ[ς ζωῆς, καὶ ζή-]	om livets sted og han* skal leve;
²⁵	σετε· ὅτι πολλοὶ ἔσσονται π[ρῶτοι ἔσχατοι καὶ]	for mange av de første skal være de siste
²⁶	οὶ ἔσχατοι πρῶτοι, καὶ [εἰς ἓν καταντήσου-]	og de siste de første og de skal bli én.
²⁷	σιν.	

* Den greske teksten kan tolkes til «og dere skal leve», men på grunn av mulige uttalelser i antikken kan «dere» og «han» ha blitt uttalt likt. Grunnen til at jeg velger «han» er fordi det korresponderer med teksten og peker tilbake på «Et menneske gammelt av dage».

¹⁰² Matt 19.30: «Men mange som er de første, skal bli de siste, og de siste skal bli de første».

Matt 20.16: «Slik skal de siste bli de første, og de første de siste.»

Mark: 10.31: «Men mange av de første skal bli de siste, og de siste skal bli de første.»

Luk: 13.30: «Da skal noen som er de siste, bli de første, og noen som er de første, bli de siste.»

klammer.¹⁰³ Siden vi ikke finner «og de siste de første» i den koptiske utgaven, og ikke med sikkerhet vet at leseren(e) har kjent til utelatelsen, tar jeg utgangspunkt i at leseren(e) har lest teksten slik den foreligger. Dette gjør jeg også fordi *Thomas* har en annen avslutning enn synoptikerne: «og de skal bli én».

I denne siste delen av logion 4, hvor de første skal bli de siste, snus det opp ned på en logisk rekkefølge. Først skal ikke lenger være først, det skal være sist. Dette er et kontraintuitivt rollebytte og kan ses på som en kontravisdom. Noe lignende skjer tidligere i logionet med det lille barnet og den gamle mannen: Den gamle mannen skal henvende seg til det lille barnet i sin søken etter svar, ikke omvendt. Rollebytte er altså et gjennomgående tema i dette logionet. Tolkning av at «[f]or mange som er først skal bli sist» leses uten «og de siste de første», bygger på at ordlyden, slik den står, er bevisst og at utelatelsen er meningsfull. Det vil si at vi må tolke frasen i sammenheng med det som er fortsettelsen av utsagnet i den koptiske versjonen av *Thomas* i stedet for å tolke den mot andre tekster.

2.5 Og de skal bli én

Den koptiske versjonen av *Thomas* har etter delen «[f]or mange som er først skal bli sist» fortsettelsen: ⲁϣⲱ ⲛⲉⲙⲱⲡⲉ ⲟϣⲁ ⲟϣⲱⲧ: «og de skal bli én».¹⁰⁴ Dette ser vi ikke hos synoptikerne. P.oxy's versjon av logion 4 er så fragmentarisk at den siste delen er en lakune i linje 26. I Linje 27 har man derimot deler av et ord som slutter på «-σιν». Av dette har man restituert teksten på grunn av den koptiske versjonen og fått «καὶ [εἰς ἓν καταντήσου]σιν»: «og de skal bli én». For å finne ut betydningen av hva det vil si at «[f]or mange som er først

¹⁰³ DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel*. London: T&T Clark, 2007. Side 57.

¹⁰⁴ Oversettelsen av ⲟϣⲁ ⲟϣⲱⲧ til «én» står i motsetning til Einar Thomassens (Thomassen, E. «Thomasevangeliet» i *Apokryfe evangelier*. Redigert av Moxnes, H. og E. Thomassen. 26-57. Oslo: De norske bokklubbene, 2001. Side 30) oversettelse til «en eneste», men slik jeg ser det, ikke innholdsmessig. Grunnen til at jeg har oversatt det til «én» og ikke «en eneste» er fordi jeg mener oversettelsen lyder bedre slik. ⲟϣⲁ betyr en og ⲟϣⲱⲧ betyr alene. Å skrive «en enkelt» vil dekke dette, men det vil også kun å skrive én.

skal bli sist og de skal bli én», må man finne ut hvem som skal bli én. For å få svar på dette, må vi se nærmere på hva det vil si å være én.

At man skal bli én, går igjen flere steder i *Thomas*.¹⁰⁵ Hva som ligger i uttrykket ογα ογωτ er omdiskutert. Karen King påpeker at det kan bety å leve i sølibat.¹⁰⁶ Dette kan stemme hvis man leser ογα ογωτ som et fullstendig synonym med μοναχός.¹⁰⁷ Michael Allen Williams peker på problematikken rundt det koptiske uttrykket ογα ογωτ i forhold til det greske låneordet μοναχός.¹⁰⁸ Selv om grunnbetydningen til μοναχός betyr «solitary»/«å være en»/«en eneste», har ordet også fått en teknisk betydning som «munk».¹⁰⁹ Den tekniske munke-betydningen til μοναχός ble utvidet i det fjerde århundret og ble brukt om asketiske kristne munkere som levde alene. Problemet omkring det koptiske ογα ογωτ er spørsmålet om begrepet har samme teknisk betydning som μοναχός eller om det kun betyr *en eneste/å være én*. Siden man fra det fjerde århundret, som *Thomas* er fra, benytter μοναχός som en betegnelse på å være munk, kan det være nyttig å knytte ογα ογωτ til denne asketiske munketilværelse-betegnelsen i logion 4. Dette mener Philip H. Sellew og Risto Uro,¹¹⁰ som påpeker at enhetstanken i *Thomas* hører hjemme i et syrisk asketisk miljø. Sellew skriver: «[R]eaders are called repeatedly to be or become 'solitary' to 'make two one,' terminology which in turn is very much at home in Syrian ascetic movements (e.g., *Gos. Thom.* 4; 22-23; 49)».¹¹¹

¹⁰⁵ Logia: 4, 11, 16, 22, 23, 47, 48, 61, 75, 106 og 107.

¹⁰⁶ King, K. L. *What is Gnosticism?* Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2003. Side 196

¹⁰⁷ For mer diskusjon rundt ογα ογωτ μοναχός i resten av *Thomas* se underkapittelet: «Monachos sayings» i Patterson, S. J., J. M. Robinson og H.-G. Bethge. *The fifth Gospel: the Gospel of Thomas Comes of Age*. Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998. Side 152 og DeConick, A. D. *Recovering the original Gospel of Thomas: a history of the gospel and its growth*. London: T&T Clark Int., 2005. Side 98-99.

¹⁰⁸ Williams, M. A. *Rethinking "Gnosticism": an argument for dismantling a dubious category*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996. Side 145-146.

¹⁰⁹ Berg, C. *Oldgræsk-dansk ordbog*. Copenhagen: Gyldendal, 2003. Side 491b.

¹¹⁰ Uro, R. «Is Thomas an encratite gospel?» i *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas*. Redigert av Uro, R. 140-161. Edinburgh: T & T Clark, 1998. Side 157-158.

¹¹¹ Sellew, P. H. «Jesus and The Voice from Beyond The Grave: *Gospel of Thomas* 42 in the Context of

Risto Uro skriver at selv om *Thomas* snakker om separasjon fra familie og kritiserer barnefødsler, snakker ikke teksten nedsettende om giftemål. Siden teksten ikke snakker nedsettende om giftemålet, så er det ikke like naturlig å forbinde teksten med seksuell askese. Han tar for seg *Thomas* og seksuell askese og trekker frem tre punkter han diskuterer: Logia som fremmer anti-familie ideer, logia om «å bli én» eller hvor «to blir én» og logia som snakker om «enhet».¹¹² Uro forklarer at det å bli én i logion 4 ofte blir sammenlignet med det han kaller «asexual Primordial Man» som er basert på 1. Mosebok, slik det også er hos DeConick. Uro knytter igjen tolkningen med Adam, enhetstanken og den prelapsariske tankegangen mot logion 22, hvor det står at mannlig og kvinnelig skal gjøres til ett alene for å komme inn i riket:¹¹³

37 ²⁸	[...] ἀγὼ φῖνα εἶτε	[...] og slik at dere
37 ²⁹	τῆλειρε ἴφο'οὔτ' ἡν̄ τςριμε ἴπιουα	gjør mannlig og kvinnelig til ett.
37 ³⁰	οὔωτ' δεκαας νε φοοὔτ' ῖ ροοὔτ' ἴτε	Slik at det mannlig ikke gjør mannlig og
37 ³¹	τςριμε ῖ ρριμε [...]	kvinnelig ikke gjør kvinnelig ¹¹⁴ [...]

Å være ett alene er i motsetning til å være to eller flere. Denne tankegangen kan knyttes til en androgyn kjønnsstatus. Når man er én, er dette i motsetning til den seksuelle kjønnetheten voksne mennesker har. Ideen om to seksuelle kjønn finner vi sammenheng med ideen om syndefallet. I paradiset før syndefallet hadde man to kjønn, mann og kvinne, men det var ikke før etter at Adam og Eva spiste av Kunnskapens tre at de fikk kunnskap om sine seksuelle kjønn, skammet seg og dekket seg til. De to kjønnene og deres samvirke i tiden før syndefallet vises klarere i 1. Mos 1:27 som definerer kjønnsrollene til mann og kvinne og 1. Mos 2:24 som sier: «Derfor skal mannen forlate sin far og sin mor og holde seg til sin hustru, og de to

Funerary Epigraphy» i *Thomasine traditions in antiquity: the social and cultural world of the Gospel of Thomas*. Redigert av Uro, R., A. D. DeConick, J. M. Asgeirsson og Society of Biblical Literature Thomasine Traditions Group. 19-38. Leiden: Brill, 2006. Side 43.

¹¹² Uro, R. «Is Thomas an encratite gospel?» i *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas*. Redigert av Uro, R. 140-161. Edinburgh: T & T Clark, 1998. Side 143.

¹¹³ *Ibid.*, side 150.

¹¹⁴ For mer diskusjon rundt logion 22 se kapittel 4.

skal være ett». Etter syndefallet ble Adam og Eva mer bevisst sin kjønnsdifferensiering. Forskjellen på kjønnene ble nå mer todelt enn hva den hadde vært før syndefallet.

Når man tolker lesningen «å være én» som en aseksuell tilstand, kan dette skape en motivasjon for askese, påpeker Uro.¹¹⁵ Betydningsforskjellen om man tolker inn askese eller ikke i «og de skal bli én», er hvordan leseren(e) vil oppfatte veien til frelse. Skal man følge en asketisk vei eller skal man ikke? Leseren(e) kan ha tolket inn en kritikk mot ritualer i *Thomas*. Dette kan leseren(e) gjøre i lys av logion 53, som tar avstand fra omskjæring, og logion 24, som sammenligner faste, bønn og almisser med synd, å bli fordømt og ta skade på ånden. Ser man disse utsagnene i lys av rammen for evangeliet, som blant annet går på forståelse av Jesu ord og ikke på praksis, kan dette gjøre at leseren(e) ser på disse utsagnene som ikke forenelig med askese. Uro understreker at praktiske handlinger ikke kan ses på som en direkte konsekvens av tolkninger av et logion.¹¹⁶

2.6 Logion 4 som entymeme

Ved å sette opp logion 4 som et entymeme, kan vi klarere forstå barnets plass i forhold til resten av utsagnet. Robbins trekker frem *påstanden* «[f]or mange som er først skal bli sist». *Den logiske forklaringen* på dette blir her presentert ved *kontravisdom* med en gammel mann som skal spørre et lite barn på syv dager om livets sted. *Resultatet* eller målet av dette blir ifølge Robbins beskrevet i setningene: «og han skal leve» og «og de skal bli én». Resultatet for den logiske forklaringen og påstanden blir da det samme og de må sidestilles: Å leve blir det samme som å bli én. Siden å leve er utelukkende positivt i *Thomas*, blir også å være én en fordel. Dette oppsettet gjør logion 4 mer håndgripelig og redegjør for de forskjellige delene,

¹¹⁵ Uro, R. «Is Thomas an encratite gospel?» i *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas*.

Redigert av Uro, R. 140-161. Edinburgh: T & T Clark, 1998. Side 150.

¹¹⁶ *Ibid.*, side 152-153.

ikke bare hver for seg, men også opp mot hverandre som jeg nå skal vise nærmere. Oppsettet av logion 4, som jeg baserer på Robbins, blir da som følger:

Enthymeme:	
Påstand: For mange som er først skal bli sist»	Resultat av påstanden: og de skal bli én
Logisk forklaring: Mannen gammel av dage skal vil ikke nøle med å spørre et lite barn på syv dager om livets sted	Resultatet av den logiske forklaringen: og han skal leve

For å finne ut av hvem som er *først*, hvem som er *sist* og hvem som skal bli *én*, må vi begynne med de to samsvarende resultatene i modellen. Livets sted er målet som leseren(e) av *Thomasevangeliet* oppfordres å søke. Dette er, i følge Robbins lese måte, det samme som å være én. For «å leve» oppgis det en løsning i den logiske forklaringen: «Mannen gammel av dage vil ikke nøle med å spørre et lite barn på syv dager om livets sted». Leseren(e) av *Thomas* vil da kunne forbinde seg selv til mannen gammel av dage ved å selv søke frelsen. Når den gamle mannen ikke nøler med å spørre et lite barn om livets sted, så vil han leve, som er det samme som å bli én. Den gamle mannen er på det vi kan kalle det første stadiet, stadiet før han oppnår kunnskap og frelse. For å få den kunnskapen må han gjøre en forandring, spørre det lille barnet, for å leve eller for å bli én. Her ser vi at å spørre et lite barn om livets sted blir brukt som et middel for å nå dette målet.

Siden den logiske forklaringen med barnet og mannen, forklarer påstanden, så kan vi bruke samme argumentasjon for påstanden som for den logiske forklaringen. «*For mange som er først*» skal gjennomgå en forandring og «*skal bli sist*». Når denne forandringen har skjedd, skal de «*bli én*». Likt for begge disse, påstanden og den logiske forklaringen, er at det første stadiet må tilbakelegges for å nå resultatet. Både mannen og de første må forandre seg for å leve/bli én:

Første stadium uten frelse	Forandring mot frelsen	Resultat – frelse
Mannen gammel av dage	Vil ikke nøle med å spørre et lite barn	Å leve/ livets sted
For mange som er først	Skal bli sist	Og bli én

Rollebytte er et gjengangertema i dette logionet. Det som tradisjonelt er positivt, å være først og å være gammel, blir snudd til noe negativt, mens det tradisjonelt negative, å være et lite barn og å være sist, er nøkkelen til «å leve» og være «én». Den gamle mannen blir det samme som «[f]or mange som er først» og «et lite barn på syv dager» blir «(de) sist(e)» (middel for å forandre seg og bli én/leve). At «mannen gammel av dage» tilsvarer «[f]or mange som er først», kan belegges med at han er først ut i verden, før det lille barnet – som er det siste mennesket ut i verden. Som sist ut i verden og nær det prelapsariske har barnet kunnskap om akkurat denne perioden, som vi har sett tidligere. Den gamle mannen kommer i kontrast til barnet, fordi han er langt fra denne perioden.

2.7 Barnet i logion 4

Barnet er knyttet til frelessymbolikk i logion 4. Dette skjer ved at barnet blir brukt som et middel til en forandring som er nødvendig for å oppnå frelse; altså til å nå målet som er livets sted (å bli én). Barnet kan tillegges denne funksjonen ved at det kan assosieres med Adam og den prelapsariske perioden, som ytterligere belyst ved van Genneps og Turners liminalfase-teori. Siden frelsen ligger i å forstå Jesu ord, og det lille barnet kan spørres om hjelp for at man skal frelles, går det også an å tolke barnet som en person som allerede har forstått «de skjulte ordene» det henvises til i rammen til *Thomasevangeliet*. Det kan innebære at man skal oppsøke slike personer som har kunnskap, som liminale barn, for å finne veien til å bli én, frelse og livets sted.

3. Logion 21

36 ³³	[...][21] (1)πε	[...][21] (1)
36 ³⁴	δε μαριζαμ νῑτ̄ δε ενεκμαθ̄η	Maria sa til Jesus: Hvem ligner dine disipler på?
36 ³⁵	[τ]η̄ς εῑνε ν̄νιμ' πεχααϑ' δε εγε̄ῑνε -	Han sa: De ligner
37 ⁰¹	νη̄νη̄ρη̄ε ω̄η̄μ' εγ[σ]ελιτ' ᾱγ̄ω̄ω̄ε ετω̄	små barn som har slått seg ned på en åker som
37 ⁰²	ογ̄ αν̄ τε ροτᾱν εγ̄ω̄αῑ ν̄βῑ ν̄χο̄εῑς	ikke er deres. Når åkerens herrer kommer
37 ⁰³	ν̄τ̄ω̄ω̄ε σε̄νᾱχο̄ο̄ς δε κε̄ τε̄ν̄ω̄ω̄ε	vil de (åkerens herrer) si: gi oss åkeren vår
37 ⁰⁴	ε̄βολ̄ νᾱν ν̄το̄ο̄ῡ σε̄κᾱκᾱρη̄η̄ μ̄πο̄ῡ' μ̄	(tilbake) til oss. (Da) kler de (små barna) seg nakne foran dem (åkerens herrer)
37 ⁰⁵	το̄ ε̄βολ̄ ε̄τρο̄ῡκᾱᾱς ε̄βολ̄ νᾱγ̄ ν̄σε̄τ̄ το̄ῡ	for at de (små barna) gir det (klærne) til dem (åkerens herrer) og at de (åkerens herrer) gir deres
37 ⁰⁶	ω̄ω̄ε νᾱγ̄(2)ᾱιᾱ το̄ῡτο̄ †̄χω̄ μ̄μο̄ς δε̄ ε̄ϑ̄'	åker til dem (de små barna). (2) Derfor sier jeg at: Hvis
37 ⁰⁷	ω̄ᾱεῑμε̄ ν̄βῑ π̄χε̄ς̄νη̄εῑ δε̄ ϑ̄νη̄η̄ ν̄βῑ	husets herre forstår at tyven er på vei.
37 ¹⁰	π̄ρε̄ϑ̄χῑο̄ῡε̄ ϑ̄νᾱρο̄εῑς ε̄μ̄πᾱτε̄ϑ̄' εῑ ν̄ϑ̄τ̄ν̄	vil han være på vakt før han kommer, og vil ikke tillate ham
37 ¹¹	κᾱᾱϑ̄' ε̄ω̄ο̄χ̄τ̄' ε̄ρο̄ζ̄η̄ν̄ ε̄πε̄ϑ̄η̄εῑ ν̄τε̄ τε̄ϑ̄'	å bryte seg inn i hans hus på hans
37 ¹²	η̄ν̄τε̄ρο̄ ε̄τ̄ρε̄ϑ̄ϑ̄ῑ ν̄νε̄ϑ̄' σ̄κε̄ϑ̄ο̄ς ν̄τ̄ω̄τ̄ν̄	eiendom for å ta hans gods. Og dere
37 ¹³	δε̄ ρο̄εῑς ρ̄ᾱ τε̄ρη̄ η̄π̄κο̄ςμο̄ς μο̄ῡρ' μ̄	skal vakt dere i akt for verden, rust
37 ¹⁴	η̄ω̄τ̄ν̄ ε̄χ̄ν̄ νε̄τ̄ν̄†̄πε̄ ρ̄η̄νο̄ῡνο̄ς ν̄ᾱγ̄	deres lender med stor
37 ¹⁵	νᾱμ̄ῑς ω̄ῑνᾱ δε̄ νε̄ ν̄λη̄στ̄η̄ς ρ̄ε̄ ε̄ρη̄ν̄ β̄εῑ	kraft, slik at ikke røverne skal finne noen vei for å komme
37 ¹⁶	ω̄ᾱρω̄τ̄ν̄ ε̄πεῑ τε̄χ̄ρη̄ᾱ ε̄τε̄τ̄ν̄ω̄ω̄τ̄'	til dere, fordi det behovet (for dette dere ruster dere for) som dere forutser,
37 ¹⁷	ε̄βολ̄ ρ̄η̄τ̄̄ σε̄νᾱρε̄ ε̄ρο̄ς (3) μᾱρε̄ϑ̄ω̄ω̄πε̄	det vil inntreffe. (3) Må det være en
37 ¹⁸	ρ̄η̄ τε̄τ̄ν̄μη̄τε̄ ν̄βῑ ο̄ῡρω̄με̄ ν̄ε̄π̄στ̄η̄	kunnskapsrik mann blant dere.
37 ¹⁹	η̄ω̄ν̄ ν̄τᾱρε̄ π̄κᾱρ̄πο̄ς π̄ω̄ρ̄ ᾱϑ̄εῑ ρ̄η̄νο̄ῡ	Når fruktene modner, kom han hurtig
37 ²⁰	σε̄π̄η̄ ε̄πε̄ϑ̄ᾱς̄ ρ̄η̄ τε̄ϑ̄β̄ῑχ̄ ᾱϑ̄ρᾱς̄ϑ̄ (4) πε̄	med sigden i hånden og han høstet den. (4) Han
37 ²¹	τε̄ ο̄ῡη̄ μᾱᾱ δε̄ μ̄μο̄ϑ̄' ε̄σω̄τ̄ν̄ μᾱρε̄ϑ̄ω̄ω̄τ̄ν̄	som har ører å høre med, la ham høre.

Logion 21 er det nest lengste logionet i *Thomasevangeliet* og har blitt omtalt som det mest utfordrende å analysere. Dette er på grunn av språklige finurligheter og tilsynelatende sprikende tematikk. I motsetning til 64, som er det lengste logionet med en helhetlig tekst og

med en klar narrativ sammenheng, kan 21 sies å bestå av fire deler. Det finnes forskjellige måter å tolke logion 21 på, enten som separate temaer, eller som et helhetlig.¹¹⁷ Jeg velger å konsentrere meg om barnedelen, del (1), for å så se kort på hvordan de andre delene kan belyse denne. Først i del (1) argumenterer jeg for at $\bar{\nu}\omega\eta\rho\epsilon\ \omega\eta\mu$ skal oversettes med «små barn» og ikke med «slaver». Dette strides forskere om, og oversettelsen til «små barn» danner grunnlaget for hele dette kapittelet. Særlig går jeg inn på problematikken rundt hvordan man skal tolke hvordan de små barna handler i forhold til åkerherrene og deres status i forhold til dem. Deretter gjennomgår jeg hvordan åkeren kan tolkes og hvordan man skal se barna i sammenheng med å kle av seg. Til slutt bruker jeg, blant annet, enthymeme-modellen for å kort argumentere for at de andre delene i logion 21, som ikke omhandler barn, kan utdype barns funksjon i frelsesmetaforer.

3.1 $\bar{\nu}\omega\eta\rho\epsilon\ \omega\eta\mu$ - små barn eller slaver?

Det første problemet man møter på i utsagn 21 er i den andre setningen. Det finnes forskjellige synspunkter på hvordan man skal oversette $\bar{\nu}\omega\eta\rho\epsilon\ \omega\eta\mu\ \epsilon\gamma\beta\epsilon\lambda\iota\tau\ \alpha\gamma\varsigma\omega\omega\epsilon$. Forskjellen ligger i om man oversetter $\bar{\nu}\omega\eta\rho\epsilon\ \omega\eta\mu$ til «små barn» eller til «slaver» og hvorfor man gjør det. Jeg foreslår $\bar{\nu}\omega\eta\rho\epsilon\ \omega\eta\mu\ \epsilon\gamma\beta\epsilon\lambda\iota\tau\ \alpha\gamma\varsigma\omega\omega\epsilon$ som «små barn som har slått seg ned på en åker» og begrunner dette i hovedsak med en kombinasjon av ordforståelse og ordets sammenhengen i teksten. Einar Thomassen og April DeConick benytter seg også av «barn» istedenfor «slaver» og oversetter med henholdsvis «små barn»¹¹⁸ og «little children».¹¹⁹

¹¹⁷ Fordi inndelingen av logiaene er blitt gjort av forskere i senere tider, kan det diskuteres hvilke deler som hører sammen.

¹¹⁸ Thomassen, E. «Thomasevangeliet» i *Apokryfe evangelier*. Redigert av Moxnes, H. og E. Thomassen. 26-57. Oslo: De norske bokklubbene, 2001. side 35.

¹¹⁹ DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel*. London: T&T Clark, 2007. Side 109.

Lambdin¹²⁰ og Meyer¹²¹ bruker begge «children», selv om Meyer påpeker i en fotnote at en mulig lesning kan være slaver.

Patterson *et al.* argumenter i *The fifth gospel, The Gospel of Thomas Comes of Age* for at ⲛⲟⲩⲣⲉ ⲟⲩⲏⲙ betyr «slaves». Dette knytter de til Matt. 14:2 og 2. Samuelsbok.¹²² De gir ingen videre begrunnelse for hvorfor de benytter «slaver» fremfor «små barn», så jeg kommer til å se på Uwe Karsten Plisch' begrunnelse for dette. «[...][I]n mehrfacher Hinsicht - problematischsten Sprüche im EvThom ist Spruch 21», skriver Plisch,¹²³ som han baserer problematikken «små barn» eller «slaver». Helt konkret velger ⲛⲟⲩⲣⲉ ⲟⲩⲏⲙ ⲉϥⲟⲗⲓⲧ ⲁϥⲟⲩⲟⲩⲉ til «slaves who are entrusted with a field».¹²⁴ Plisch kommer også med en alternativ oversettelse til den siste delen: «who have taken over a field».¹²⁵ Han argumenter slik:

The first problem is a Coptic term at the beginning of the second sentence that most scholars translate more literally as "small children". Yet in a parable about ownership of a field, small children or children in general seem rather incongruous. The translation as "slaves" presupposes the Coptic text rendering the Greek word *pais* that can mean "slave" as well as "child" or "son".¹²⁶

Schwierig ist bereits das Verständnis von HNShre Shm, was alle von mir herangezogenen deutschen und englischen Übersetzungen mit (kleine) Kinder/(little) children wiedergeben, was, da wortwörtlich, zwar nicht falsch ist, in dem gegebenen Kontext jedoch kaum zum Verständnis des Gleichnisses

¹²⁰ Lambdin, T. O «The Gospel According to Thomas» I *Gospel according to Thomas, Gospel according to Philip, Hypostasis of the archons and indexes, Nag Hammadi Codex II,2-7*. Vol one. Redigert av Layton, B. 52-93. Leiden: Brill, 1989. Side 63.

¹²¹ Meyer, M. «The Gospel of Thomas with the greek Gospel of Thomas» i *The Nag Hammadi scriptures: the international edition*. Redigert av Meyer, M., W. P. Funk, J. M. Robinson og P.-H. Poirier. 133-156. New York: HarperOne, 2007. Side 142.

¹²² Patterson *et al.* støtter «slave»-oversettelsen opp med ved å henvise til Matteus 14:2 og 2. Samuelsbok hvor ⲛⲁⲓϥ har blitt oversatt til «servant» eller «kongens menn» i den norske oversettelsen. Patterson, S. J., J. M. Robinson og H.-G. Bethge. *The fifth Gospel: the Gospel of Thomas Comes of Age*. Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998. Side 12.

¹²³ Plisch, U. K. «Probleme und Lösungen: Bemerkungen zu einer Neuübersetzung des Thomasevangeliums (NHC II,2)» I *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit*. Redigert av Emmel, S. og Krause, M. 523–528. Den 6. Internasjonale Koptologikongressen i Münster 20.-26. Juli 1996. Side 524.

¹²⁴ Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 81.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*, side 82.

beiträgt, denn kleine Kinder wirken in einem Gleichnis, in dem es um Feldbesitz geht, nun einmal fehl am Platze.¹²⁷

Plisch hevder at oversettelser som sier «små barn» er urimelige, selv om de ikke er ukorrekte. Hvorfor han mener at $\bar{\nu}\omega\eta\rho\epsilon\ \omega\eta\mu$ må leses som «slaver» og ikke «små barn» på åkeren, belegger han med at barn verken blir «entrusted»/«betrodd» en åker eller at de tar over en åker i betydningen av å arbeide på den.¹²⁸ Fordi dette er ulogisk, mener han at utsagnet må leses annerledes, altså oversettes med «slaver» istedenfor «barn». «Slaver» kommer han frem til ved å se på det greske ordet $\pi\alpha\iota\varsigma$ og dets forskjellige betydninger. $\pi\alpha\iota\varsigma$ har både konnotasjoner til «barn» og «slave» på gresk,¹²⁹ litt på samme måte som man har brukt ordet «gutt» på norsk i betydningen «løpegutt», eller som i den doble betydningen av «boy» på engelsk; «tjener» og «gutt».¹³⁰

April DeConick mener at *Thomasevangeliet* er av syrisk avstamning.¹³¹ Hun tar ikke opp problemet med $\omega\eta\mu\epsilon$ i betydningen «slave». Plisch derimot forutsetter at *Thomas* har blitt oversatt fra gresk til koptisk på grunnlag av funnet P.oxy.¹³² Plisch mener at $\bar{\nu}\omega\eta\rho\epsilon\ \omega\eta\mu$ er en feiloversettelse fra skriverens side, enten fordi oversetteren ikke har viet større tankearbeid til

¹²⁷ Plisch, U. K. «Probleme und Lösungen: Bemerkungen zu einer Neuübersetzung des Thomasevangeliums (NHC II,2)» I *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit*. Redigert av Emmel, S. og Krause, M. 523–528. Den 6. Internasjonale Koptologikongressen i Münster 20.-26. Juli 1996. Side 524.

¹²⁸ Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 82.

¹²⁹ Plisch peker her på at slaver også kan være innleid arbeidskraft som jobber på jordet (*ibid.*).

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel*. London: T&T Clark, 2007. Side 5-7.

¹³² Logion 21 har ingen greske fragmenter så Plisch har laget en retroversjon for å enklere kunne knytte den opp mot NT: $\epsilon\iota\pi\epsilon\nu\ (\text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma)\ \omicron\mu\omicron\iota\omicron\iota\ \epsilon\iota\sigma\iota\nu\ \pi\alpha\iota\sigma\iota\nu\ \omicron\iota\varsigma\ \pi\alpha\rho\epsilon\delta\omicron\theta\eta\ \alpha\gamma\rho\sigma\ \omicron\varsigma\ \omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \alpha\upsilon\tau\omega\nu$. (Plisch peker her på at slaver kan være innleid arbeidskraft som jobber på jordet (Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 80).

παῖς forskjellige betydninger, eller rett og slett fordi han ikke har vært god nok i gresk til å ha visst om ordets forskjellige konnotasjoner.¹³³

3.1.1 Fast uttrykk eller oversettelsesfeil?

Det er i hovedsak to spørsmål som reiser seg i forhold til oversettelsen av ⲛⲟⲩⲣⲉ ⲟⲩⲏⲙ med «slaver». Det første er rent språklig. Den koptiske teksten bruker ikke kun ordet for «barn»: ⲛⲟⲩⲣⲉ, men har adjektiv-konstruksjonen ⲛⲟⲩⲣⲉ ⲟⲩⲏⲙ. Adjektivet eller substantiv attributtet, som Layton kaller det, ⲟⲩⲏⲙ betyr «liten», «ung» eller «få». Adjektivuttrykk dannes som oftest med genitivspartikkelen ⲛ̄, med unntak av det Layton omtaler som «unmediated attributive».¹³⁴ Her viser han til noen faste uttrykk, som blant annet ⲟⲩⲏⲣⲉ ⲟⲩⲏⲙ og ⲟⲩⲏⲣⲉ ⲕⲟϥⲓ, som begge betyr «små barn».¹³⁵ I en diskusjon om logion 21 spurte jeg Plisch hvorfor han oversatte til «slaver» når det klart stod ⲛⲟⲩⲣⲉ ⲟⲩⲏⲙ («små barn») og ikke kun ⲛⲟⲩⲣⲉ («barn») som kan ha betydningen «slave».¹³⁶ Plisch hevdet at ⲟⲩⲏⲣⲉ ⲟⲩⲏⲙ har kommet til å bety kun «barn» og ikke spesifikt «små barn». At uttrykket ⲟⲩⲏⲣⲉ ⲟⲩⲏⲙ betyr kun «barn» begrunnet han med nytestamentlige studier han gjorde i forhold til uttrykket. Dette står i motsetning til Crum, hvor det gjøres en klar distinksjon mellom ⲟⲩⲏⲣⲉ, «child» og ⲟⲩⲏⲣⲉ ⲟⲩⲏⲙ «small child».¹³⁷ Dette gjør i hvert fall at oversettelsen «slaver» av ⲟⲩⲏⲣⲉ ⲟⲩⲏⲙ på ingen måte opplagt.

¹³³ Plisch, U. K. «Probleme und Lösungen: Bemerkungen zu einer Neuübersetzung des Thomasevangeliums (NHC II,2)» I *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit*. Redigert av Emmel, S. og Krause, M. 523–528. Den 6. Internasjonale Koptologikongressen i Münster 20.-26. Juli 1996. Side 524.

¹³⁴ Layton, B. *A Coptic grammar: with chrestomathy and glossary: Sahidic dialect*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2004. Side 92-93.

Layton, B. *Coptic in 20 lessons: introduction to Sahidic Coptic with exercises & vocabularies*. Leuven ; Dudley, MA: Peeters, 2006. Side 34.

¹³⁵ Layton, B. *A Coptic grammar: with chrestomathy and glossary: Sahidic dialect*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2004. Side 92-93.

Layton, B. *Coptic in 20 lessons: introduction to Sahidic Coptic with exercises & vocabularies*. Leuven ; Dudley, MA: Peeters, 2006. Side 34.

¹³⁶ Plisch: Pers.med: Nordic Nag Hammadi Network Seminar i Helsinki 10.-17. august 2008.

¹³⁷ Crum, W. E. *A Coptic Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1939. Side 584b.

3.1.2 Barn som har slått seg ned på en åker

Patterson *et al.* og Plisch nytter seg av «slaves who are entrusted with a field»¹³⁸ for ⲛⲟⲩⲏⲣⲉ ⲟⲩⲏⲙ ⲉϥⲃⲉⲗⲓⲧ ⲁϥⲱⲟⲩⲉ. Thomassen og Lambdin bruker «har slått seg ned»¹³⁹ og «settled»¹⁴⁰ for ⲉϥⲃⲉⲗⲓⲧ, slik som jeg har kommet frem til (se argumentasjon under). DeConick benytter «sojournning»¹⁴¹ og Meyer skriver «living».¹⁴² Argumentet til Plisch, som sier at ⲛⲟⲩⲏⲣⲉ ⲟⲩⲏⲙ må oversettes med «slaver»,¹⁴³ bygger på at barn ikke blir *betrodd* en åker. ⲃⲉⲗⲓⲧ, som Plisch oversetter til «entrusted»,¹⁴⁴ er et subachmimisk dialektord av ⲃⲟⲉⲓⲗⲓⲉ.¹⁴⁵ Hovedbetydningen til dette ordet er, i følge Crum, «dwell», «deposit», «assign» eller «entrust»,¹⁴⁶ men verbet skifter mening når det tar preposisjonen ⲉ, noe verbet gjør her. På dialekten sahidisk er det vanlig å få en vokalendring fra ⲉ -> ⲁ. I stedet for å skrive setningen ⲉϥⲃⲉⲗⲓⲧ ⲉ ⲟϥⲱⲟⲩⲉ får vi, i tillegg til vokalendring, en kontraksjon fra ⲉ->ⲁ + ⲟϥ = ⲁϥ, og får setningen ⲉϥⲃⲉⲗⲓⲧ ⲁϥⲱⲟⲩⲉ. Vi får da betydningen «dwell at», «visit».¹⁴⁷ Siden ⲃⲉⲗⲓⲧ er kvalitativ,¹⁴⁸ får vi da «har slått seg ned på» på norsk. Ved denne oversettelsen faller Plisch' argumentasjon i fisk, siden det ikke lenger er snakk om å bli betrodd en åker og arbeide på den.

¹³⁸ Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 81.

Patterson, S. J., J. M. Robinson og H.-G. Bethge. *The fifth Gospel: the Gospel of Thomas Comes of Age*. Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998. Side 12.

¹³⁹ Thomassen, E. «Thomasevangeliet» i *Apokryfe evangelier*. Redigert av Moxnes, H. og E. Thomassen. 26-57. Oslo: De norske bokklubbene, 2001. Side 35.

¹⁴⁰ Lambdin, T. O «The Gospel According to Thomas» I *Gospel according to Thomas, Gospel according to Philip, Hypostasis of the archons and indexes, Nag Hammadi Codex II,2-7*. Vol one. Redigert av Layton, B. 52-93. Leiden: Brill, 1989. Side 63.

¹⁴¹ DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel*. London: T&T Clark, 2007. Side 109.

¹⁴² Meyer, M. «The Gospel of Thomas with the greek Gospel of Thomas» i *The Nag Hammadi scriptures: the international edition*. Redigert av Meyer, M., W. P. Funk, J. M. Robinson og P.-H. Poirier. 133-156. New York: HarperOne, 2007. Side 142.

¹⁴³ Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 81.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ Crum, W. E. *A Coptic Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1939. Side 807b-809a.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ Kvalitativ (også kalt stativ) vil si at verbet er en avsluttet hovedform/durativ. Eksempel på norsk: durativ: å legge, stativ: å ligge (Crum, W. E. *A Coptic Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1939. side 807b-809a).

Peter Müller bemerker i sin semantiske analyse at det greske ordet παις («barn») kan ha betydningen δοῦλος («slave»), men at dette må leses ut fra konteksten.¹⁴⁹ Dette leder meg over til det andre spørsmålet jeg reiser i forbindelse med oversettelsen til «slaver»: Glemmer Plisch å sette seg inn i barns rolle i antikken? Det var ikke utenkelig på den tiden at barn oppholdt seg på, var betrodd eller hadde tatt over en åker, i betydningen at de arbeidet på den.¹⁵⁰ Vi må ha i bakhodet at hva det vil si å være barn i dag er forskjellig fra hva det innbar å være barn tidligere. Odd Magne Bakke bemerker at oppdragelsen i antikken, og hvordan et barn vokste opp i stor grad ble styrt av hvilket sosialt lag man tilhørte.¹⁵¹ Å få barn i den romerske verden var hovedfokuset når man giftet seg. Barna ble sett på som en investering i fremtiden.¹⁵² For de lavere sosiale lag var denne investeringen annerledes enn hos de høyere. I de høyere lag lå fokuset på å ha en uavbrutt arvelinje, barna skulle sørge for en verdig gravferd og holde minnet om foreldrene i live. Hos de lavere samfunnslagene var det viktigst at barn hjalp til med å dekke primærbehovene til familien; mat, klær, husly og så videre.¹⁵³ Bakke skriver at barn måtte hjelpe foreldrene med arbeidet så snart de var gamle nok til å være til nytte.¹⁵⁴ I monografien *Discovering the Roman Family* tar Keith R. Bradley for seg barn og arbeid. Han støtter seg hovedsaklig til litterære kilder som lover, innskrifter og lærlingdokumenter fra det romerske Egypt.¹⁵⁵ Man kan argumentere for Plisch sitt syn at barn

¹⁴⁹ Müller, P. *In der Mitte der Gemeinde: Kinder im Neuen Testament*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1992. Side 190.

¹⁵⁰ «slaves who are entrusted with a field». og «who have taken over a field» (Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 81).

¹⁵¹ Bakke, O. M. *When children became people: the birth of childhood in early Christianity* (Oversatt av McNeil, B.). Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2005..Side 33 ff.

¹⁵² *Ibid.*, side 24.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, side 53.

¹⁵⁵ Alderen på barna i lærlingdokumentene er ikke oppgitt, med unntak av et tilfelle hvor det dreier seg om en 14 år gammel jente, men i følge Bradley går det frem av konteksten at det dreier seg om unge mennesker (Bradley, K. R. *Discovering the Roman family: studies in Roman social history*. New York: Oxford University Press, 1991. Side 107) Han viser til en vever i Tebtunis i 42 evt som hadde sin sønn i lære i fem år. Når sønnen ble 14 så måtte hun betale skatt for å ha ham på opplæring, men ikke før. Dette blant annet gjør at Bradley argumenterer at lærlingetiden kan ha startet rundt 12-13 års alderen, men han påpeker at dette

ikke hadde betrodde roller og ikke arbeidet på åkre. Derimot kan man diskutere mot Plisch' motforestilling mot barn, ved å peke på at for leseren(e) av teksten i Egypt, Romas kornlager, hvor *Thomasevangeliet* ble funnet, var det ikke utenkelig at barn jobbet i landbruket. Man kan også snu Plisch' logikkargumentasjon mot ham, og spørre hvorfor slavene skulle kle av seg klærne på åkeren? Hvor er logikken her? Barn derimot kan kle av seg for å sorgfritt danse og leke rundt på klærne.

3.2 Hvem gjorde hva mot hvem?

De personlige pronomene er mange i logion 21. Det er ikke alltid like klart hvilket substantiv et pronomen peker tilbake på, og man kan ikke si hundre prosent sikkert hvilket pronomen som betyr hva. Jeg velger å oversette begynnelsen av utsagnet med slike referanser:

(Da) kler de (små barna) seg nakne foran dem (åkerens herrer) for at de (små barna) gir det (klærne) til dem (åkerens herrer) og at de (åkerens herrer) gir deres åker til dem (de små barna).

Disiplene er altså som små barn på en åker som ikke er deres. Når eierne av denne åkeren vil ha den tilbake, kler de små barna av seg klærne foran eierne og gir eierne klærne for å beholde åkeren. En annen mulig lesning, som blant annet Jack Finegan gjør, er:

Here the little children who live in the field are presumably the disciples who live in the world. When they give back the field to its owners they 'take off their clothes before them' which, in the present

er vanskelig å si sikkert og at det varierer fra tilfelle til tilfelle (*Ibid.*, side 108). Barn gjør en rekke forskjellige arbeid, ikke kun faglærte; Bradley nevner Aullus Gellius som skriver om en slavegutt som ikke er eldre enn åtte år og arbeider for et hushold (*ibid.*, Side 113-114). Widermann peker på at gutter fikk delta i en type lek eller sport som krevde styrke fra de var 7 – 12 år gamle. Av dette trekker han konklusjonen at de da var fysisk sterke nok til å arbeide også. (Wiedemann, T. *Adults and Children in the Roman Empire*. Padstow: T.J. Press, 1989. Side 153). Han hevder også at barn under 5 år ikke ville være mye til hjelp arbeidsmessig (*ibid.*, side 154). Bakke skiller mellom disse aldersgruppene: *paidon*, et lite barn frem til 7 år, *pais*, fra 7-14 år, *merirakion*, ung person fra 14-20 (Bakke, O. M. *When children became people: the birth of childhood in early Christianity* (Oversatt av McNeil, B.). Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2005. Side 1). Bradley gir en oversikt i tabell 5.1 på 30 dokumenter som omhandler barn og arbeid over tre hundre år (Bradley, K. R. *Discovering the Roman family: studies in Roman social history*. New York: Oxford University Press, 1991. Side 106).

context, must mean that they strip themselves of their bodies in death, an end, to the Gnostic, eminently desirable.¹⁵⁶

Hovedforskjellen i disse to oversettelsene ligger i hva som blir gitt til hvem: (a) Barna gir klærne til åkerherrene og åkerherrene gir åkeren til barna, (b) barna gir tilbake åkeren til åkerherrene. Man kan også se for seg et alternativ (c) hvor barna gir begge deler, klærne og åkeren, tilbake til åkerherrene. Hvilken oversettelse man bruker, vil klart henge sammen med hvilken tolkning man får av utsagnet, samtidig som hvilken tolkning man gjør av utsagnet vil påvirke hvilken oversettelse man bruker.

(b)/(c) Hvis man leser at barna forkaster åkeren ved å gi den til åkerherrene, kan man tolke åkeren som et bilde på en ond verden. Dette kan stemme overens med andre kristne forestillinger hvor verden er et dårlig sted og himmelen er målet. Derimot hvis vi leser dette utsagnet i lys av rammen til *Thomas* (se kapittel 1.3.5), er det ikke klart at verden skal forkastes: Logion 3 sier at «riket er inni dere og utenfor dere», logion 22 maner til «gjør innsiden som utsiden og utsiden som innsiden og det øvre som det nedre» og logion 113 sier at: «Faderens rike er bredt ut over jorden, og menneskene ser det ikke».

Målet i *Thomas* presenteres for leseren(e): Å få en viss kunnskap for å leve. πεταρε εοερμηεια ννεειωα.δε φνα.χι †πε αν ιπογ: «Den som finner meningen med disse ord, skal ikke smake døden».¹⁵⁷ Dette vil si at ved å få kunnskap får man tilgang på kongeriket, som er her og nå, man må bare forstå det først. Da ses ikke verden som et sted som skal forkastes, men et sted man må skape kunnskap om og forståelse for, for å oppleve. Derfor blir det vanskelig å velge lesning (b), hvor tolkningen blir at verden forkastes. Siden det ikke er opplagt hvordan leseren(e) av *Thomasevangeliet* ville ha forstått dette, og forskjellige lesere

¹⁵⁶ Finegan, J. *Hidden records of the life of Jesus: an introduction to the New Testament Apocrypha and to some of the areas through which they were transmitted, namely, Jewish, Egyptian, and Gnostic Christianity, together with the earlier Gospel-type records in the Apocrypha, in Greek and Latin texts [with] translations and explanations.* Philadelphia: Pilgrim Press, 1969. Side 254.

¹⁵⁷ Logion 1.

vil ha tolket evangeliet ulikt til forskjellige tider, velger jeg lesning (a) av denne passasjen: Barna gir klærne til åkerherrene og åkerherrene gir åkeren til barna, fordi det stemmer best overens med rammen.

3.3 De små barna og åkerherrene

Første del av 21 omhandler barna på åkeren. Logionet begynner med at Maria spør Jesus hvem han sammenligner disiplene med, han svarer «små barn».¹⁵⁸ Disse små barna er på en åker som ikke er deres, og når åkerens herrer kommer og vil ha den tilbake, kler barna av seg for å beholde den. Disse barna er altså et bilde på disiplene, men hvilken status har de? Er de helter eller er de skurker som befinner seg på en åker som ikke er deres? Eller har de en helt annen funksjon?

Siden det er disiplene de små barna lignedes med, høres det automatisk ut som om det er barna som er positive i utsagnet. Det kan være fordi vi i dag oppfatter både barn og disipler som positivt ladede begreper. Hvis de små barna er gode, må jo disiplene også være det og vice versa. Hvis barna er gode står de i motsetning til åkerherrene, siden barna og åkerherrene har en konflikt omkring åkeren. Spørsmålet som er nødvendig å stille er: Hvordan omtales og fremstilles disiplene i resten av *Thomas*, fremstilles de positivt eller negativt? Disiplene nevnes flere ganger, enten ved at de stiller spørsmål eller handler. Logia 13, 43, og, 114 er spesielt interessante for hvordan de blir fremstilt.

I logion 43 ligner Jesus disiplene med jøder som er beskrevet negativt i evangeliet,¹⁵⁹ noe vi også kan diskutere for i logion 14 og 52. I utsagn 13 blir disiplene bedt om å ligne

¹⁵⁸ Det er uvisst om dette er Jesu mor eller Maria Magdalena, men man kan anta det er Maria Magdalena som fremstilles som en disippel.

¹⁵⁹ Jødene og deres praksis fremstilles negativt i logion 53 hvor Jesus forklarer disiplene at praksisen med omskjæring er unyttig (Moreland, M. «*Thomas 52 as Critique of Early Christian Hermeneutics*» i *Thomasine traditions in antiquity: the social and cultural world of the Gospel of Thomas*. Redigert av Uro, R., A. D. DeConick, J. M. Asgeirsson og Society of Biblical Literature Thomasine Traditions Group. 75-91. Leiden:

Jesus med noe. Simon Peter, Matteus og Thomas gir hvert sitt svar, hvor ingen er fullgode. Logionet slutter med at Jesus forteller Thomas tre ord. Når de andre disiplene spør Thomas hva Jesus sa til ham, sier Thomas at hvis de får vite det, vil de steine ham og disiplene vil bli slukt av flammene som kommer ut av steinene. Selv om Thomas fremheves i dette logionet, så er han og restene av disiplene fortsatt *uvitende*.¹⁶⁰ Som gruppe kan disiplene ses negativt på fordi de ikke kan forstå det Jesus sier til Thomas.

I logion 114, derimot, blir disiplene stilt i et mer positivt lys: Simon Peter sier til Jesus at de må la Maria forlate dem, men Jesus svarer at han skal gjøre henne mannlig slik at hun også kan bli «en ånd som lever og ligner dere menn». Her snakker han til disiplene («dere menn») og vi ser at uttrykket «en ånd som lever» blir brukt om dem. Dette er utelukkende positivt sett i sammenheng med rammen og begynnelsen av *Thomasevangeliet*, hvor målet fremstilles som å forstå evangeliet og bli levende.

Disiplene blir følgelig ikke stemplet utelukkende negativt i *Thomas*, men heller ikke klart positivt. Disiplene fremstår tvetydige fordi de er uvitende. Uvitenheten består i å ikke ennå være frelst. Ved å være blant dem Jesus forholder seg til, kan de regnes i en inngruppe, (se kapittel 1.3.4) og kan dermed tolkes som gode. Fordi vi kan lese disiplene i en inngruppe, kan vi se på disiplene som positive, og siden disiplene blir lignet med barna, er følgelig også de positive.

For å videre underbygge at barna omtales positivt, kan man se på deres motsetning i konflikten om åkeren: Åkerherrene. Åkerherrene er i flertall: ἄκαιοι ἄκαιοι. Man kan tenke seg at å være herrer i flertall er noe som ikke er positivt i en kristen tekst. Grunnen til det er at de står i motsetning til Herren, Gud, som er i entall.¹⁶¹ Rammen i *Thomasevangeliet* legger

Brill, 2006. Side 87-88) .

¹⁶⁰ Her kan man også trekke linjer mellom de uvitende disiplene og barn, som i følge konvensjonell visdom og er uvitende. Slik sett kan også dette være ytterligere et argument for at oversettelsen skal være «barn» og ikke «slaver».

¹⁶¹ Når det gjelder arkontene som onde makter i opposisjon mot den ene Gud kan vi se til Herskermaktens natur

dessuten vekt på å bli én.¹⁶² Uwe-Karsten Plisch og Helmut Kubitza gjør oss oppmerksom på at man som regel bare hadde én eier i jordbruksmiljøet.¹⁶³ Derfor sier Plisch videre at det er mulig at åkerherrene i flertall kan vise til arkontene, verdensherskerne istedenfor faktiske åkerherrer.¹⁶⁴ Åkerherrene kan da tolkes som onde makter som står i motsetning til de små barna eller disiplene. Plisch sier videre at «herrer» i flertall er unikt og på grunnlag av dette vil han ikke diskutere mer rundt $\bar{\nu}\chi\theta\epsilon\iota\varsigma \bar{\nu}\tau\tau\omega\upsilon\epsilon$ som en allegori for noe annet.¹⁶⁵ Ved å trekke linjer til logion 47, hvor det eksplisitt vises til at herrer i flertall er negativt og får vi ytterligere et belegg på at leseren(e) av *Thomasevangeliet* ikke ville se på herrer i flertall positivt. Av samme grunn som Plisch, vil jeg ikke diskutere mer rundt betydningen av «herrer» annet enn å si meg enig i at man kan trekke en forbindelse til arkontene. Hvis herrene er skurkene, er det sannsynlig at barna blir heltene, for å skape en kontrast mellom disse to gruppene.

3.4 Åkeren og å kle av seg

Barna i logion 21 kan altså oppfattes positivt og åkerherrene negativt. De neste spørsmålene som reiser seg er: Hva er denne åkeren og hvorfor er de små barna på en åker som ikke er deres? Hvorfor vil både de små barna og åkerens herrer ha den? Åkeren tolkes på forskjellige måter av forskjellige forskere, og betydningen av den knyttes sterkt til hva man legger i å kle av seg. Hvorfor kler de små barna av seg og gir klærne til åkerherrene?

Hvordan man tolker innholdet i den første delen av logion 21 skiller seg først og fremst i hvordan man ser på åkeren og avkledningen. Hovedalternativene er: (1) Min tolkning

fra samme kodeks. NHC II'4.

¹⁶² Logion: 4, 11, 16, 22, 23, 47, 48, 61, 75, 106 og 107

¹⁶³ Det var vanligere med *eneie* enn *sameie* (Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 84, fotnote 4).

¹⁶⁴ *Ibid.*, side 81.

¹⁶⁵ *Ibid.*, side 84, fotnote 4.

er at åkeren er verden, barna kan være disiplene som misjonerer, klærne er uttrykk for misjonshandlingen. (2) Plisch ser på åkeren som kongeriket og å kle av seg innebærer å gjøre alt for kongeriket. Funk og Hoover presenterer tre tolkningsmuligheter for logion 21s åker og kles-motiv (her presentert som 3a, 3b og 4b): (3a) Åkeren er verden og kle av er enten forkastelse av kroppen (3b) og/eller dåp. Jonathan Z. Smith trekker paralleller til logion 37: (4a) Åkeren blir sett som Edens hage og kle av seg som dåp (4b) og/eller å vende tilbake til en prelapsarisk tilstand. Å se logion 21 tilknyttet en prelapsarisk tilstand er noe jeg støtter meg til. Vi skal se nærmere på de ulike alternativene.

3.4.1 (1) Åkeren, barna og klærne: Verden, disiplene og misjonshandling

Men de elleve disiplene dro til Galilea, til fjellet der Jesus hadde sagt han ville møte dem. Og da de fikk se ham, falt de ned og tilba ham; men noen tvilte. Da trådte Jesus fram og talte til dem: «Jeg har fått all makt i himmelen og på jorden. *Gå derfor og gjør alle folkeslag til disipler!* Døp dem til Faderens og Sønnens og Den hellige ånds navn og lær dem å holde alt det jeg har befalt dere. Og se, jeg er med dere alle dager inntil verdens ende.¹⁶⁶ (Min kursiv)

I Matteus 28:16-20 finner vi misjonsbefalingen. Med denne i bakhodet er det mulig å trekke paralleller mellom barna som har slått seg ned på en åker som ikke er deres og disiplene som går ut i verden for å tale det glade budskap. Dette kan støttes opp av logion 14. Logion 14 framstiller følgende scenario hvor disiplene vandrer til andre land og steder. Temaet i logionet omhandler det å avvise praksiser som faste, bønn, å gi almisser, men videre framstiller det et scenario:¹⁶⁷ Hvis disiplene går inn i et hvilket som helst land skal de spise det som blir tilbudt dem og helbrede de syke.¹⁶⁸ Rammen spiller på kunnskap som veien til frelse, noe som kan

¹⁶⁶ Matt 28:16-20.

¹⁶⁷ Dette kan man også tolke ut fra logion 104. Dette er en diskusjon jeg også tar opp i forbindelse med logion 46.

¹⁶⁸ DeConick deler dette logionet opp i flere deler og påpeker at det har hatt en tidligere mening før det ble satt sammen slik vi finner det i dag. Meningen i den versjonen som foreligger tolker hun til: «Its interpretation shifted so that it now was an injunction from Jesus, lifting the Jewish dietary restriction altogether and

korrelerer med misjonering. Derimot spesifiseres det at det denne kunnskapen er i form av «skjulte ord», og det er usikkert om dette kun referer til kontravisdrom som man må forstå, eller om det menes at Jesu skjulte ord kun er forbeholdt en elite.¹⁶⁹ Å ta av klærne kan i en misjonssammenheng ses på som selve misjonshandlingen, man gir noe av seg selv til andre, for eksempel når man skal helbrede de syke i logion 14. Både at de små barna og åkerherrene vil ha åkeren eller verden kan ses på som at fantes flere kristendommer som konkurrerte om samme grunn. I samme tolkning kan man diskutere om åkerherrene eier åkeren fordi de har større grep om den kristne verden: I de første århundrene etter vår tidsregning florerte forskjellige typer kristendommer som hver for seg hevdet at de var den rette lære og polemisererte mot hverandre i større og mindre grad.

3.4.2 (2) Åkeren og å kle av seg: Kongeriket og å gjøre alt for kongeriket

Plisch ser på logion 21 som en kongerike-lignelse på vidvanke på grunn av redaksjonelle feil.¹⁷⁰ Plisch mener at ⲛⲟⲩⲏⲣⲉ ⲟⲩⲏⲙ («slaver» for Plisch)s kler av seg for å gi alt for å beholde åkeren, og at åkeren da må ses på som kongeriket. Han trekker her en forbindelse til lignelsen om vingården i logion 65 og til de synoptiske parallellene.¹⁷¹ Jeg mener derimot at en slik

refocusing the discussion on ethical practices» (DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel*. London: T&T Clark, 2007. Side 89). Plisch tolker også logion 14 til å ta stilling om jødisk praksis, men går et steg videre og ser på misjons-temaet i logionet og problematikken rundt å helbrede de syke: «the expression in *Gos. Thom.* 14,4 is much more ambiguous (red.anm: enn Luk 10: 8-10). The coptic phrase can mean either “among them”, (that is, among those who welcome you), or “in them” (that is the sick in all the towns visited).» (Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 68). Logion 14 kan referere kun til å helbrede mennesker som er syke, men kan også ses på som en omvendelse av de som ikke tilhører samme «religiøse bevegelse». Ved å definere de som ikke er «korrekt» religiøse som syke, kan man spille videre på ramme-metaforen hvor frelse er lik liv og død lik forherdelse. Logion 14 ses i samband med logion 6, hvor disiplene stiller konkrete spørsmål om faste, bønn, almisser og regler for mat.

¹⁶⁹ Logion 1.

¹⁷⁰ Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 85-86.

¹⁷¹ Matteus 21:33-41, Markus 12:1-9 og Lukas 20:9-16 (Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 85-

tolkning motstrider logikken i logionet. Hvis det er en kongedømme-lignelse, gir det ingen mening at kongeriket *ikke* tilhører de små barna, eller slavene, som Plisch mener, men at det tilhører åkereierne. Dette er fordi, som Plisch selv peker på og som er nevnt tidligere, at herrer i flertall er negativt og kongeriket i kristne tekster har kun én herre, Gud. At åkeren med flere herrer skulle være kongeriket er da usannsynlig. I tillegg begrenses Plisch' tolkning på grunnlag av premissene for denne oppgaven: Ved å «studere teksten ut fra seg selv» innebærer det leseren(e)s fokus vil være å konstruere en sammenheng i teksten. Man skal også ta seg i vare og huske på at et av Plisch' fokus i boka *The Gospel of Thomas* er de synoptiske evangeliene og at han da trekker tette paralleller til NT,¹⁷² via logion 65, noe som gjør at han mener at logion 21 bør tolkes på en annen måte i forhold til lignelsen om vingården.

3.4.3 (3) Åkeren, og å kle av seg: Verden og (a) å forkaste kroppen og/eller (b) å døpes.

At de små barna kler av seg kan ses på som (3a) gnostikere som kvitter seg med den onde kroppen for å kunne tre inn i himmelriket.¹⁷³ «Å kle av seg» kan være en metafor for å forkaste kroppen, noe Funk og Hoover,¹⁷⁴ DeConick,¹⁷⁵ Grant og Freedmann,¹⁷⁶ Gerd Lüdmann¹⁷⁷ og Jack Finegan¹⁷⁸ er enig i. Dette kan også knyttes til (3b) dåpen. Denne måten

86).

Plisch, U. K. «Probleme und Lösungen: Bemerkungen zu einer Neuübersetzung des Thomasevangeliums (NHC II,2)» I *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit*. Redigert av Emmel, S. og Krause, M. 523–528. Den 6. Internasjonale Koptologikongressen i Münster 20.-26. Juli 1996. Side 524.

¹⁷² Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 9, 12, 35.

¹⁷³ Hoover, R. W. og R. W. Funk. *The five Gospels: the search for the authentic words of Jesus: new translation and commentary*. New York: Macmillan Pub. Co., 1993. Side 485.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel*. London: T&T Clark, 2007. Side 109.

¹⁷⁶ Grant, R. M. og D. N. Freedman. *The secret sayings of Jesus*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1960. Side 141

¹⁷⁷ Lüdemann, G., M. Janssen og F. Schleritt. *Jesus after two thousand years: what he really said and did*. Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2001. Side 601.

¹⁷⁸ Finegan, J. *Hidden records of the life of Jesus: an introduction to the New Testament Apocrypha and to some of the areas through which they were transmitted, namely, Jewish, Egyptian, and Gnostic Christianity*,

å lese utsagnet på, som Funk og Hoover,¹⁷⁹ hvor å kle av seg knyttes til dåp blir støttet opp av Lüdmann.¹⁸⁰

DeConick støtter seg til N. Perrin når hun peker på at *κακαζειν* har blitt oversatt feil fra syrisk, hvor den syriske termen «å kle av seg» også betyr «to renounce/ å fraskrive seg». Hun diskuterer videre i at den originale ordlyden i logion 21 kunne vært: «In their presence, they will give up the rights to the field in order to let them have their field back».¹⁸¹ Konklusjonen jeg trekker når det gjelder April DeConicks «syriske innfallsvinkel», er at selv om det åpenbart er spennende å diskutere i mulige lesninger av en tidligere tekst, er det mer matnyttig å bruke den versjonen hvor man faktisk har ordlyden «å kle av seg», siden de som har lest denne teksten har sett dette uttrykket på koptisk og tolket det med det som utgangspunkt.

April D. DeConick mener at i dette logionet finner man et uttrykk for *det ideelle* for disiplene, som er barna som oppholder seg midlertidig i denne verden (åkeren).¹⁸² Metaforen går ut på at når de kaster klærne, forlater barna denne verden og overlater den til åkerherrene (som hun tolker som regjerende demoner). Dette støtter hun opp med logion 37 og tidligere forskning: Å kle av seg og å trampe på klær er begge metaforer for kroppslig forkasting.¹⁸³ Selv om metaforene for å kle av seg kan knyttes til forkastelse av kroppen, vil jeg argumentere for at det er mer nærliggende å trekke paralleller til skam og den prelapsariske-tilstanden. Spesielt gjelder dette hvis man leser logion 21 i lys av 37 hvor barn kler av seg og

together with the earlier Gospel-type records in the Apocrypha, in Greek and Latin texts [with] translations and explanations. Philadelphia: Pilgrim Press, 1969. Side 254.

¹⁷⁹ Hoover, R. W. og R. W. Funk. *The five Gospels: the search for the authentic words of Jesus: new translation and commentary.* New York: Macmillan Pub. Co., 1993. Side 485.

¹⁸⁰ Lüdemann, G., M. Janssen og F. Schleritt. *Jesus after two thousand years: what he really said and did.* Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2001. Side 601.

¹⁸¹ DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel.* London: T&T Clark, 2007. Side 109.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ibid.*, side 153.

avkledningen knyttes eksplisitt til ordet *αἴτις*: «skam». Dette logionet kommer jeg til å gå nærmere inn på i kapittel 5.

Robert M. Grant og David Noel Freedman støtter seg til Matteusevangeliet når de ser på åkeren: «Åkeren er verden».¹⁸⁴ Hos Grant, Freedman og Finegan blir barna sett på som gnostikere som vil forlate verden, og verden for dem blir da et ondt sted. De velger å lese pronomene på en annen måte enn jeg argumenterer for. Slik jeg belegger lesningen av pronomene, vil barna beholde åkeren, og siden kongeriket er på alle steder, kan ikke verden være et sted man vil forkaste. Hvis man ikke ser på «å kle av seg» som en metafor på å forkaste kroppen for å forlate verden, er det vanskeligere å se på åkeren som en ond verden man prøver å forlate, slik Grant, Freedman og Finegan gjør.

3.4.4 (4) Åkeren og å kle av seg: Edens hage, (a) å døpes og/eller (b) prelapsarisk tilstand

Hvis vi godtar tolkningen av åkeren som verden, i lys av Matt 13:38 hvor Jesus forklarer lignelsen om ugresset i åkeren, og samtidig ser bort fra at åkeren er et ondt sted, må vi lese «å kle av seg» på en annen måte enn å forkaste kroppen og verden. I *Map is not Territory* forsøker Jonathan Z. Smith å plassere logion 37 inn i en kristen dåpskontekst ved å relatere logionet til 1. Mosebok 1.-3¹⁸⁵ (se kapittel 5). Her hevder han at motivet nakenheten ses i sammenheng med initiering av dåp som igjen er symbol på en ny fødsel.¹⁸⁶ For å belegge dette trekker han inn Filipsevangeliet hvor han mener det å kle av seg bestemt knyttes opp mot dåp og kritiseres, og til John 11:44, hvor Lasarus blir vekket opp fra de døde uten klær. Ved å trekke inn Filipsevangeliet og John 11:44 mener han vil si at uttrykket «å kle av» seg symboliserer dåpen siden dåpen betyr nytt liv.¹⁸⁷ Samme argumentasjon går det an å bruke på

¹⁸⁴ Matt 13:38. Denne delen handler om Jesus som forklarer lignelsen om ugresset i åkeren. Men hvis verden tilhører arkontene, er den da ikke ond – hvorfor vil barna da være der?

¹⁸⁵ Smith, J. Z. *Map is not territory: studies in the history of religions*. Leiden: Brill, 1978. Side 2.

¹⁸⁶ *Ibid.* side 22.

¹⁸⁷ *Ibid.* side 5.

logion 21 og metaforen «å kle av seg», men det reiser seg et spørsmål i forbindelse med dåpstolkningen i 21 og 37. Prinsippet med overgangsritualet dåp, i følge Thomassen og Rasmussen, er å gå inn i en ny tilstand: fra «det gamle livet til det nye, fra døden til livet».¹⁸⁸ Dåpen som ritual finner man ikke igjen i *Thomasevangeliet*. Som tidligere nevnt, oppnår man frelse ved å forstå de skjulte ordene, ikke ved en viss praksis. «Å kle av seg» kan da bety noe annet enn en henvisning til det mer tradisjonelle fysiske dåpsritualet. Hvis vi tar en titt på logion 53, ser vi at omskjæring fysisk sett ikke er en positiv handling. Jesus skiller mellom fysisk omskjæring og en åndelig omskjæring. Den åndelige omskjæringen omtaler han som «den sanne omskjæringen i ånden, den er blitt til nytte fullt og helt». Hvis man skiller mellom en fysisk dåp og en mer åndelig dåp, kan man argumentere for at Smith har rett. Hvis man derimot tenker seg en fysisk tradisjonell dåp, kan dette komme i konflikt med logion 53 og selve rammen for evangeliet.

Å knytte lesningen av logion 21 opp mot 1. Mosebok og en prelapsarisk tilstand som Smith gjør, er den tredje måten å lese «å kle av seg» på. Funk og Hoover mener man kan tolke «å kle av seg» som en metafor for å oppnå en androgyn-status.¹⁸⁹ At de små barna tar av seg klærne sine kan ses på som en motsetning til syndefallet hvor Adam og Eva kler på seg etter at de har spist av kunnskapens tre.¹⁹⁰ Dette kan vise til at disiplene er som små barn som ikke eier skam, kler av seg og som tilbakeføres inn i en prelapsarisk tilstand. Dette kan bygges opp hvis man ser på en alternativ lesning av ordet *ⲙⲁⲓⲁ*, som kan bety «hage» i tillegg til «åker». Ordet blir presentert av Crum om et ikke-urbant miljø med trær og busker og bør ikke helt forveksles med det man tenker på som en hage i dag.¹⁹¹ Man kan da diskutere om ordet kan henspille på hage og Edens hage. Edens hage nevnes ikke eksplisitt i *evangeliet*, men

¹⁸⁸ Rasmussen, T. og E. Thomassen. *Kristendommen: en historisk innføring*. Oslo: Universitetsforlag, 2002. Side 48.

¹⁸⁹ Hoover, R. W. og R. W. Funk. *The five Gospels: the search for the authentic words of Jesus: new translation and commentary*. New York: Macmillan Pub. Co., 1993. Side 485.

¹⁹⁰ 1. Mos 3:7

¹⁹¹ Crum, W. E. *A Coptic Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1939. Side 377a.

παράδεισος, «paradiset» nevnes med fem trær i logion 19. Hvorfor akkurat barn blir brukt i denne metaforen, kan begrunnes med at barn ennå ikke har blitt bevisst sin kjønnsidentitet på samme måte som voksne. Når barn da kler av seg, er de kjønnsløse og uten skam, som Adam og Eva før syndefallet, mens hvis voksne slaver kler av seg, vil de derimot vise sin kjønnsidentitet.

Åkeren kan ses på som verden. Kongeriket blir sett som allestedsnærværende i verden ved å være innenfor og utenfor, ovenfor og nedenfor. Når man ser åkeren som verden og kongeriket er overalt i verden, er ikke verden et ondt sted. Åkeren kan også tolkes som kunnskap. De små barna er på en åker som ikke er deres fordi de ennå ikke har forstått Jesu budskap. Ved å ta av seg klærne sine, for å deretter gi de til åkerherrene og kan man tolke inn at man foretar en åndelig dåp og knytte det til en prelapsarisk tilstand vil barna forstå ordene til Jesus. Rammen i *Thomas* går ut på å forstå de skjulte ordene til Jesus. I logion 21 kan dette knyttes til åndelig dåp og å oppnå en prelapsarisk tilstand. Når de små barna gir klærne til åkerherrene, kan denne handlingen også ses i sammenheng med tradisjonen man finner i «Jakobs første apokalypse»¹⁹² og i logion 50:¹⁹³ Man skal oppgi et «passord» for å oppnå frelse, et bevis på at man har forstått kunnskapen.

Hvordan så tolke logion 21 (1)? Min tolkning er at barna tolkes positivt og åkerherrene negativt. Logionet kan settes inn i en misjoneringskontekst ved å se på logion 14 og de små barna som disiplene som konkurrerer med andre kristendommer, åkerherrene, om det glade budskap. Det er vanskelig å si om de skjulte ordene i *Thomas* var forebeholdt en elite eller ikke. Å se på åkeren som kongeriket er vanskelig hvis man ser at åkeren har flere herrer, og dette strider mot enhetstanken i rammen av *Thomas* – og andre kristne tekster. Derimot at

¹⁹² Thomassen, E. «Is James Valentinian?». Konferansepaper til forskergruppen «Antikkens historie, kultur og religioner». Upublisert ms., 31. Mars 2008. Side 8.

¹⁹³ For et nærgående studie av logion 50 se kapittel III «The Triad of Questions in Logion 50 and Mystical» i DeConicks ph.D-avhandling (side 43-96): DeConick, A. *Seek to see him : ascent and vision mysticism in the Gospel of Thomas*. Leiden: Brill, 1996.

barna gjør alt for åkeren, selv om den ikke tolkes som kongeriket, ved å kle av seg, kan være mulig. Å se på åkeren som en ond verden man forkaster, blir også vanskelig når man leser logionet slik jeg gjør hvor barna vil beholde åkeren.

Åkeren kan tolkes som verden og kongeriket og kunnskap om frelsen dit. Dette kan gjøres ved at kongeriket og verden er et og det samme, men man må ha kunnskap om det for at det leder til forståelse og frelse. Slik sett kan å kle av seg tolkes som et passord, å lå logion 50, og et uttrykk for at man har kunnskap. Denne kunnskapen kan så knyttes mot den prelapsariske tilstanden ved at barn ses på som kjønnsnøytrale og ikke skammer seg når de kler av seg, som i logion 37. Avkledningen kan knyttes til en tradisjonell dåp, men jeg vil heller argumentere for at leseren(e) kan ha knyttet dette til en mer «åndelig» dåp, som går på kunnskap, fordi en fysisk tradisjonell dåp kan komme, slik jeg ser det, i konflikt med *Thomas'* ramme.

3.5 Logion 21 som enthymeme

I det følgende skal jeg ta for meg enthymeme-modellen for å belyse barn og frelsesmetaforen i forhold til de andre delene i logion 21. Dette gjør jeg fordi jeg vil argumentere for at de fire delene hører sammen i et logisk argument. Logion 21 kan stilles opp i enthymeme-modellen, som behandlet i kapittel 1.3.7, slik:

Enthymeme:	
Påstand (1) De (Jesu disipler): De ligner små barn som har slått seg ned på en åker som ikke er deres. Når åkerens herrer kommer vil de (åkerens herrer) si: gi oss åkeren vår (tilbake) til oss. (Da) kler de (små barna) seg nakne foran dem (åkerens herrer) for at de (små barna) gir det (klærne) til dem (åkerens herrer) og at de (åkerens herrer) gir deres åker til dem (de små barna).	Resultat: (3 forts.) Når fruktene modner, kom han hurtig med sigden i hånden og han høstet den.
Logisk forklaring (2) Derfor sier jeg at: Hvis husets herre forstår at tyven er på vei, vil han være på vakt før han kommer, og vil ikke tillate ham å bryte seg inn i hans hus på hans eiendom for å ta hans gods. Og dere skal vokt dere i akt for verden, rust deres lender med stor kraft, slik at ikke røverne skal finne noen vei for å komme til dere, fordi det behovet (for dette dere ruster dere for) som dere forutser, det vil inntreffe.	
Logisk forklaring som bunner ut i resultat -> (3) Må det være en kunnskapsrik mann blant dere.	

Del (1), bildet med barna som kler seg nakne, åkerherrene og åkeren blir presentert som en *påstand*. Over har vi kommet frem til at dette kan bety veien til frelse, med henvisning til den prelapsariske perioden. Det kan diskuteres om dette er en kontravisdom. For Plisch virker de små barna på åkeren helt malplassert, men jeg har argumentert for at det ikke behøver være det. Derimot kan det at barna er de som sitter igjen med åkeren etter å ha kledd av seg være en kontravisdom, siden barn ikke vinner eiendomstvister og i alle fall ikke ved å kle av seg. Del (2) og del (3) er logiske forklaringer som støtter opp om budskapet i påstanden del (1). I del (3) får vi også presentert resultatet. Del (4) settes ikke opp i enthymemet, da det ikke har en direkte funksjon i det logiske argumentet. «Han som har ører for å høre, la han høre». Dette kaller Plisch en «wake up call».¹⁹⁴ Funksjonen til «wake up call»-en kan være langs de linjer som DeConick hevder i sin argumentasjon: At brukeren av teksten skal stoppe opp for å bearbeide ordene som ble presentert. DeConick skriver at taleren tok en pause slik at publikum kunne tenke og reflektere over de ordene som ble sagt.¹⁹⁵ Denne delen knytter jeg sammen med hele rammen for evangeliet som går på forståelse: En oppfordring eller et ønske,

¹⁹⁴ Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 23.

¹⁹⁵ DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel*. London: T&T Clark, 2007. Side 71.

det som danner grunnlaget for å forstå Jesu skjulte ord, la ham forstå ordene som blir presentert.¹⁹⁶

3.5.1 Del (2)

37 ⁰⁶	[...](2)ΔΙΑ ΤΟΥΤΟ †ΧΩ ΜΗΜΟΣ ΧΕ ΕΦ’	[...] (2) Derfor sier jeg at: Hvis
37 ⁰⁷	ΩΔΕΙΜΕ Ν̄ΣΙ ΠΧΕΣΖ̄Ν̄ΗΕΙ ΧΕ ΦΝΗΥ Ν̄ΣΙ	husets herre forstår at tyven er på vei.
37 ¹⁰	ΠΡΕΦΧΙΟΥΕ ΦΝΑΡΟΕΙΣ ΕΜΠΑΤΕΦ’ ΕΙ Ν̄ΦΤ̄Ν̄	vil han være på vakt før han kommer, og vil ikke tillate ham
37 ¹¹	ΚΑΑΦ’ ΕΦΟΧΤ’ ΕΖΟΥΝ ΕΠΕΦΗΕΙ Ν̄ΤΕ ΤΕΦ’	å bryte seg inn i hans hus på hans
37 ¹²	Μ̄Ν̄ΤΕΡΟ ΕΤΡΕΦΦΙ Ν̄ΝΕΦ’ΣΚΕΥΟΣ Ν̄ΤΩΤ̄Ν̄	eiendom ¹⁹⁷ for å ta hans gods. Og dere
37 ¹³	ΔΕ ΡΟΕΙΣ ΖΑ ΤΕΖΗ Μ̄ΠΚΟΣΜΟΣ ΜΟΥΡ’ Μ̄	skal vakt dere i akt for verden, rust
37 ¹⁴	ΜΩΤ̄Ν̄ ΕΧ̄Ν̄ ΝΕΤ̄Ν̄†ΠΕ Ζ̄Ν̄ΝΟΥΝΟΣ Ν̄ΔΥ	deres lender med stor
37 ¹⁵	ΝΑΜΙΣ ΦΙΝΑ ΧΕ ΝΕ ΝΛΗΣΤΗΣ ΖΕ ΕΖΙΗ ΕΕΙ	kraft, slik at ikke røverne skal finne noen vei for å komme
37 ¹⁶	ΦΑΡΩΤ̄Ν̄ ΕΠΕΙ ΤΕΧΡΕΙΑ ΕΤΕΤ̄Ν̄ΩΦΩΤ’	til dere, fordi det behovet (for dette dere ruster dere for)
37 ¹⁷	ΕΒΟΛ ΖΗΤ̄Σ ΣΕΝΑΖΕ ΕΡΟΣ [...]	som dere forutser, det vil inntreffe. ¹⁹⁸ [...]

¹⁹⁶ «Wake up call»-en finner man i logia: 8, 21, 24, 63, 65 og 96.

¹⁹⁷ επεφηει ντε τεφμητερο «Hans hus til hans kongerike» direkte oversatt. Denne konstruksjonen er det DeConick og Plisch kaller «explicative genitiv». Dette går ut på at det ene ordet skal forklare og utdype det andre; hans hus på hans eiendom. DeConick oversetter dette med «his house, part of his estate» (DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel*. London: T&T Clark, 2007 Side 110.). Plisch oversetter med «his house, his domain». Plisch viser også til utsagn 103 hvor han også mener at τεφμητερο skal oversettes med «his domain». (Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 81-82). Meyer oversetter med «the house of his estate» (Meyer, M. «The Gospel of Thomas with the greek Gospel of Thomas» i *The Nag Hammadi scriptures: the international edition*. Redigert av Meyer, M., W. P. Funk, J. M. Robinson og P.-H. Poirier. 133-156. New York: HarperOne, 2007. Side 142), mens Patterson, *et al.* skriver «his house, his domain» (Patterson, S. J., J. M. Robinson og H.-G. Bethge. *The fifth Gospel: the Gospel of Thomas Comes of Age*. Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998. Side 12) og Lambdin oversetter med «his house of his domain» (Lambdin, T. O «The Gospel According to Thomas» I *Gospel according to Thomas, Gospel according to Philip, Hypostasis of the archons and indexes, Nag Hammadi Codex II,2-7*. Vol one. Redigert av Layton, B. 52-93. Leiden: Brill, 1989. Side 62). Thomassen nytter kun «huset sitt» (Thomassen, E. «Thomasevangeliet» i *Apokryfe evangelier*. Redigert av Moxnes, H. og E. Thomassen. 26-57. Oslo: De norske bokklubbene, 2001. Side 35).

¹⁹⁸ Det finnes liten konsesus i hvordan de forskjellige forskerne velger å oversette: επει τεχρεια ετετησωφωτ εβολ ζητς σεναζε ερος: «fordi det behovet som dere forutser, vil inntreffe». Hovedforskjellen ligger i hvordan man velger å oversette det greske låneordet χρεια, som jeg oversetter til «behov». Thomassen velger å bruke «For de *bekymringer* dere venter, skal komme» (Thomassen, E. «Thomasevangeliet» i *Apokryfe evangelier*. Redigert av Moxnes, H. og E. Thomassen. 26-57. Oslo: De norske bokklubbene, 2001. Side 35),

For å videre belyse barnedelen gir Jesus forklaringen om røvere og tyver:¹⁹⁹ En huseier våker slik at tyven ikke skal komme seg inn for å stikke av med eiendelene hans. Deretter kommer en anmodning eller oppfordring til å være forberedt slik at røverne ikke finner veien til disiplene.²⁰⁰ I motsetning til flertallet, åkerens herrer, i del (1) er huseieren i entall i del (2). Hvis vi støtter oss til at herrer i flertall er negativt og begrunner dette med enhetstanken, én gud og å bli én, kan huseieren i entall tolkes positivt.²⁰¹ Disiplene bes vokte seg for tyvene, og

Lambdin nytter «Arm yourself with great strength let the robbers find a way to com to you, for the *difficulty* which you expect will (surely) materialize.» (Lambdin, T. O «The Gospel According to Thomas» I *Gospel according to Thomas, Gospel according to Philip, Hypostasis of the archons and indexes, Nag Hammadi Codex II,2-7*. Vol one. Redigert av Layton, B. 52-93. Leiden: Brill, 1989. Side 63) og Meyer «Arm yourself with great strenght, or the robbers might find a way to get to you, for the *trouble* you expect will come.» (Meyer, M. «The Gospel of Thomas with the greek Gospel of Thomas» i *The Nag Hammadi scriptures: the international edition*. Redigert av Meyer, M., W. P. Funk, J. M. Robinson og P.-H. Poirier. 133-156. New York: HarperOne, 2007. Side 142). DeConick oversetter med «Arm yourself with great strenght so that the robber do not find a way to come to you, because the *possessions* you are looing after, they will find.» (DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel*. London: T&T Clark, 2007. Side 112). Plisch og Patterson *et al.* gjør bruk av «For the *necessities* for which you wait (with longing) will be found.» (Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008.. Side 81) Patterson *et al.* gir også alternative: «For the *possessions* you are guarding they will find.» (Patterson, S. J., J. M. Robinson og H.-G. Bethge. *The fifth Gospel: the Gospel of Thomas Comes of Age*. Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998. Side12). Som vi ser har χρεία har mange forskjellige betydninger og for å finne en passende oversettelse må man lese ordet ut fra sin kontekst. Først kommer i setningen ἐνει: «fordi». Dette greske ordet kan brukes for å lansere en selvstendig setning, men kan også brukes som en tidskonjugasjon (Berg, C. *Oldgræsk-dansk ordbog*. Copenhagen: Gyldendal, 2003. Side 249a), noe som gir teksten bedre flyt. Teksten lyder da som følger: «Og vokt dere for verdens forside, rust deres lender med en stor kraft slik at ikke røverne skal finne veien for å komme til dere, *fordi* τερχρεία som dere forutser *αεναρε ερος*». «αεναρε ερος» er en passiv konstruksjon som betyr «det vil inntreffe». I følge «The greek new testament» kan ordet «χρεία» blant annet bety «need»/«behov». (The Greek New Testament – Dictionary, Stuttgart, Tyskland: Deutche Bibelgesellschaft, D-Stuttgart, 2001. Side 198b ff). Denne oversettelsen av ordet passer godt inn i sammenhengen det står i når man ser på tidskonjugasjon «ἐνει»/«fordi» som binder setningene sammen: «Fordi det behovet (for dette dere ruster dere for) som dere forutser», Behovet her peker da tilbake på behovet til å ruste seg.

¹⁹⁹ Overgangen mellom del (1) påstanden (barnedelen) og del (2) det logiske argumentet, støtter opp argumentet om logion 21 som enthymeme. Denne overgangen blir presentert av setningen: 37⁰⁶⁻¹⁵ ΔΙΑ ΤΟΥΤΟ ΤΙΣΩ ΦΙΜΟΣ ΧΕ: «Derfor sier jeg det at». Denne «begrunnende setningen» med «derfor» binder del (2) klart sammen med del (1) for leseren: «Derfor sier jeg at» henviser tilbake til det som allerede er sagt og utdyper dette.

²⁰⁰ Første gang i logionet blir det presentert en «røver» er det i entall med et koptisk ord, andre gangen er det «røvere» i flertall og på gresk. Ut fra dette kan man diskutere om disse passasjene skal leses sammen eller ikke. Dette er en debatt som berører bevisstheten til leseren rundt greske låneord i det koptiske språket. Dette er ikke en debatt jeg skal gå inn på her.

²⁰¹ I tillegg trenger ikke en metafor i én del av et logion ha direkte kontakt med en metafor i neste del. Selv om

siden vi har etablert barna og disiplene som positive, vil tyven, som vil bryte seg inn være negativ.²⁰² Hvis vi leser del (2) i lys av del (1), er det naturlig å tenke seg at det som skal vernes er den skjulte kunnskapen til frelsen og det prelapsariske. Her peker Plisch i tillegg på kontrasten i ordbruken av ἐπεφνεῖ ἵτε τεφμῆτερο: «hans hus på hans eiendom» og «τεφη ἵπκοσμος»: direkte oversatt med «verdens forside», men kan konkret tolkes som «verden» og det som er fremmed og farlig ved den.²⁰³ DeConick viser til beskyttende forberedelser på dommedag.²⁰⁴ Det man da forbereder seg til, er å få kunnskap, frelsesmålet, som blir presentert i rammen. Man må beskytte seg mot det som står i veien for å få denne kunnskapen.²⁰⁵ Ved å forberede seg og få kunnskap knyttes denne logiske forklaringen til påstanden om barna som viser sin kunnskap ved å ta av klærne som sett over.

3.5.2 Del (3)

37 ¹⁷	[...] (3) μαρεφφωπε	[...] (3) Må det være en
37 ¹⁸	εἵ τετῆμῆτε ἵσι οφρωμε ἵεπιστη	kunnskapsrik mann blant dere.
37 ¹⁹	μων ἵταρε πκαρπος πωε αφει εἵνοφ	Når fruktene modner, kom han hurtig
37 ²⁰	εἵπη επεφασε εἵ τεφσιχ αφεασφ (4) πε	med sigden i hånden og han høstet den. ²⁰⁶ [...]

eierne i en del er negativ så trenger ikke eierne i neste del å være det: likeledes er det med «barne-okkupantene» og tyven. Hvis vi ser strukturalistisk på logionet, ser vi at både barna og huseieren er stasjonære, mens det er åkereierene og tyvene som «trenger seg på». Dette kan også underbygge at barna og huseieren tolkes positivt.

²⁰² εφωχτε εφουη επεφνεῖ betyr direkte «å kutte seg inn i huset hans». Dette var metoden man brukte for å bryte seg inn i hus. I dag gir ikke dette noen mening så derfor velger jeg å oversette det til «å bryte seg inn i huset hans».

²⁰³ Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 83.

²⁰⁴ DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel*. London: T&T Clark, 2007. Side 110 og 112-113.

²⁰⁵ Se logia 35 og 103 for flere «tyver».

²⁰⁶ Den tredje delen starter med en jussiv; «Må det være en kunnskapsrik mann blant dere». Denne konjugasjonen uttrykker enten en kommando, et ønske eller en forespørsel som enten er realistisk eller retorisk (Layton, B. A. *Coptic grammar: with chrestomathy and glossary: Sahidic dialect*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2004. Side 269).

Denne tredje delen uttrykker at hvis dere lar en kunnskapsrik mann komme til dere, så skjer resultatet: «Når fruktene modner, kom han hurtig med sigden i hånden og han høstet den». Dette kan knyttes til tematikken om kunnskap som tas opp i del (1) og (2) – og rammen i *Thomas*. Må en av dere forstå denne kunnskapen, eller la Jesus med den skjulte kunnskapen dele av seg - som er målet med evangeliet. Dette kan være Jesus som sender ut sine engler for å hente inn folk som har forstått det hele, eller et bilde på mannen som har blitt kunnskapsrik, fordi han har høstet kunnskap han er moden nok til å forstå. Den første tolkningen støtter seg på Matt 13:39-41 som sier at høsten er enden på denne tidsalderen og at høstefolkene er engler som Jesus har sendt ut. At høst og innhøstning assosieres med endedagene er noe både Plisch og DeConick viser til.²⁰⁷ Slik kan man si at den første lesningen stemmer bra overens med logion 21. Frelsen er derimot ikke avhengig av noe annet enn leseren selv og hans eller hennes forståelse. Dermed kan man velge den andre fortolkningen om at mannen er den kunnskapsrike som har høstet kunnskap. I begge tilfeller kan man se veien til frelse som en modningsprosess, som jo veien til kunnskap er.

3.6 Barnet i logion 21

At barna kler av seg, kan ses som en metafor for en åndelig dåp og for kunnskap om den prelapsariske sfæren. Ved at de kler av seg og oppnår kunnskap om den prelapsariske sfæren, blir barna et bilde på hvordan man skal nå frelsen. Ved å se på barn som kjønnsløse, betraktes de som allerede nærmere denne sfæren. Med handlingen å kle av seg, som kan tolkes som åndelig dåp, oppnår de denne tilstanden fullt ut. Dette ses på som en del av misjonshandlingen avhengig av hvordan leseren(e) tolker «de skjulte ordene» i forhold til allmennheten versus en elite. Del (1), barkedelen er påstanden. Denne delen forklares ytterligere ved del (2) og del

²⁰⁷ Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008.. Side 83.

DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel*. London: T&T Clark, 2007. Side 114.

(3). Del (2) og (3) går ut på å verne om kunnskap og la kunnskapen bli tilgjengelig for en selv via forståelse. Dette gir en god utdypelse på del (1). Disiplene vises veien til frelsen ved at de lignes med de små barna.

4. Logion 22

37 ²⁰	[22] ⲁⲓϯ ⲛⲁϥ ⲁϩⲏⲕⲟⲩⲉⲓ ⲉϥϫⲓ ⲉϣⲟⲩⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛ̅	[22] Jesus så små barn som dier melk. Han sa
37 ²¹	ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏϥ ϫⲉ ⲛⲉⲉⲓⲕⲟⲩⲉⲓ ⲉϥϫⲓ ⲉϣⲟ	til sine disipler at: Disse små som dier,
37 ²²	ⲧⲉ ⲉϥⲧⲏⲧⲟⲛ ⲁⲛⲉⲧⲃⲏⲕ' ⲉϩⲟϥⲛ ⲁⲧⲏⲏ̅	de ligner de som går inn i
37 ²³	ⲧⲉⲣⲟ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ' ϫⲉ ⲉⲉⲓⲉⲛⲟ ⲏ̅ⲕⲟⲩⲉⲓ ⲧⲏ̅	riket. De sa til ham: Er det som små vi
37 ²⁴	ⲛⲁⲃⲟⲕ' ⲉϩⲟϥⲛ ⲉⲧⲏⲏ̅ⲧⲉⲣⲟ ⲡⲉϫⲉ ⲓⲏϥ ⲛⲁϥ	skal gå inn i riket? Jesus sa til dem:
37 ²⁵	ϫⲉ ϩⲟⲧⲁⲛ ⲉⲧⲉⲧⲏ̅ⲩⲁⲣ̅ ⲡⲥⲏⲁϥ ⲟϥⲁ ⲁϥⲟ ⲉ	Hvis dere gjør to til én og
37 ²⁶	ⲧⲉⲧⲏ̅ⲩⲁⲣ̅ ⲡⲥⲁ ⲛϩⲟϥⲛ ⲏ̅ⲑⲉ ⲏ̅ⲡⲥⲁ ⲛⲃⲟⲕ	dere gjør innsiden som utsiden
37 ²⁷	ⲁϥⲟ ⲡⲥⲁ ⲛⲃⲟⲕ ⲏ̅ⲑⲉ ⲏ̅ⲡⲥⲁ ⲛϩⲟϥⲛ ⲁϥⲟ ⲡⲥⲁ̅	og utsiden som innsiden og
37 ²⁸	ⲧⲡⲉ ⲏ̅ⲑⲉ ⲏ̅ⲡⲥⲁ ⲙⲡⲓⲧⲏ̅ ⲁϥⲟ ⲩⲣⲓⲛⲁ ⲉⲧⲉ	det øvre ²⁰⁸ som det nedre, og slik at dere
37 ²⁹	ⲧⲏⲁⲉⲓⲣⲉ ⲏ̅ⲑⲟ'ⲟϥⲧ' ⲏ̅ⲏ̅ ⲧϥϩⲓⲙⲉ ⲏ̅ⲡⲓⲟϥⲁ	gjør mannlig og kvinnelig til ett.
37 ³⁰	ⲟϥⲟⲧ' ϫⲉⲕⲁⲁϥ ⲛⲉ ⲑⲟⲟϥⲧ' ⲣ̅ ⲩⲟⲟϥⲧ' ⲏ̅ⲧⲉ	Slik at det mannlig ikke gjør mannlig og
37 ³¹	ⲧϥϩⲓⲙⲉ ⲣ̅ ϥϩⲓⲙⲉ ϩⲟⲧⲁⲛ ⲉⲧⲉⲧⲏ̅ⲩⲁⲉⲓⲣⲉ	kvinnelig ikke gjør kvinnelig, ²⁰⁹ når dere gjør
37 ³²	ⲏ̅ϩⲏ̅ⲃⲁⲕ ⲉⲡⲏⲁ ⲏ̅ⲟϥⲃⲁⲕ' ⲁϥⲟ ⲟϥϩⲓⲕ'	øyne istedenfor et øye og en hånd
37 ³³	ⲉⲡⲏⲁ ⲏ̅ⲏⲟϥϩⲓⲕ' ⲁϥⲟ ⲟϥⲉⲣⲏⲧⲉ ⲉⲡⲏⲁ	istedenfor en hånd og en fot istedenfor
37 ³⁴	ⲏ̅ⲟϥⲉⲣⲏⲧⲉ ⲟϥϩⲓⲕⲟⲛ' ⲉⲡⲏⲁ ⲏ̅ⲟϥϩⲓⲕⲟ̅	en fot, et bilde istedenfor et bilde ²¹⁰ -
37 ³⁵	ⲧⲟⲧⲉ ⲧⲉⲧⲏ̅'ⲁⲃⲟⲕ' ⲉϩⲟϥⲛ [ⲉⲧ]ⲏ̅[ⲧⲉⲣ]ⲟ'	da skal dere gå inn i [riket.]

Analysen av logion 22 tar først for seg en diskusjon rundt metaforen «små barn som dier melk», hvor jeg diskuterer om man ser på barna som aktive eller passive aktører. Deretter ser jeg på logion 22 som et enthymeme for å belyse et mer nyansert bilde av «barn» i 22. Her kommer jeg inn på temaet forandring før jeg samler trådene opp mot problemstillingen: «Er barn i *Thomasevangeliet* knyttet til frelsesymbolikk, og i så tilfelle hvordan?»

Logion 22 er et av få logia som viser til en hendelse utover monologer og dialoger. Scenen vi får presentert er Jesus (og disiplene) som ser små barn som dier melk. Med utgangspunkt i dette sier Jesus: «Disse små som dier, de ligner de som går inn i riket».

²⁰⁸ ⲡⲥⲁ̅ⲧⲡⲉ: «det øvre» eller «oversiden» skrives på koptisk: ⲡⲥⲁ ⲛⲧⲡⲉ. Skriveren har satt en superlinjær strek over ⲥⲁ̅ for å indikere at det mangler en ⲛ, før han fortsetter på ordet på neste linje. Superlinjærestreker brukes for å kontrahere to bokstaver til en.

²⁰⁹ På koptisk skilles det på ⲣⲟⲙⲉ: «mann» og ⲩⲟⲟϥⲧ: «mannlig». Samme distingsjonen finner man ikke for kvinne og kvinnelig. Ordet ϥϩⲓⲙⲉ betyr både «kvinne og kvinnelig». Det kan da diskuteres at man kan oversette til: «kvinne ikke gjør kvinne». Jeg, derimot, mener at siden man bruker ⲩⲟⲟϥⲧ i logion 22 så er det en naturlig følge å skrive «kvinnelig» etter «mannelig».

²¹⁰ ⲟϥϩⲓⲕⲟ̅: «et bilde» skrives på koptisk: ⲟϥϩⲓⲕⲟⲛ. Skriveren har satt en superlinjær strek over ⲟ̅ for å indikere at det mangler en ⲛ. Superlinjærestreker brukes for å kontrahere to bokstaver til en.

Disiplene spør da Jesus: «Er det som små vi skal gå inn i riket?». Jesus svarer dem med en lengre monolog, som ikke tar for seg små barn, men som munner ut i «da skal dere gå inn i riket». Rent tematisk kan man dele dette logionet inn i to hoveddeler hvor den første delen omhandler små barn som dier melk og den andre delen tar for seg om svaret Jesus gir på disiplenes spørsmål.

4.1 Små barn som dier melk

Jesus kommer med utsagnet, «Disse små som dier, de ligner de som går inn i riket». Når å gå inn i riket ses som målet, er dette i tråd med en eskatologisk tankegang. I påstanden ser vi at de som skal komme inn i riket, ligner små barn som dier melk. Hva innebærer det å ligne små barn som dier melk? Som vi har sett i forbindelse med logion 4 og logion 21, kan små barn knyttes til den prelapsariske perioden ved at de er aseksuelle, som Adam og Eva før syndefallet, og de kan ses som liminale med kunnskap om den prelapsariske perioden (se kapittel 2 og 3). Barna kan knyttes til den prelapsariske perioden fordi *Thomas* legger opp til at endetiden er den samme som begynnelsen, som vi så i kapittel 2. Felles for barna i logiaene 4, 21 og 22 er altså at de kan tolkes prelapsarisk.

Det som skiller barna i logion 22 fra logion 4 og 21, er at barna i logion 22 dier melk. DeConick viser til A. Bakers tolkning om at barnet fremstilles som ungt, nettopp for å vise at det ennå ikke har syndet.²¹¹ At barnet i logion 22 drikker melk er altså en indikasjon på at det er veldig ungt, og det er mulig at aldersaspektet er det vesentlige ved denne beskrivelsen. Det samme så vi i logion 4, der barnet oppgis å være syv dager gammelt. Likevel er det verdt å se på om logion 22s bruk av melk som metafor videre kan belyse sammenhengen mellom barn og frelse.

²¹¹DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel*. London: T&T Clark, 2007. Side 116.

4.1.1 Barna som aktive eller passive aktører

«Å die» kan både ses som en aktiv eller passiv handling. I det følgende vil jeg se nærmere på hvilket aktivitetsnivå som vil være nyttig i tolkningen av *Thomas*. «Å die» er krevende for barn. De hjelpes av den som ammer, men det er barna selv som må jobbe for å ta til seg melken. Hvis man ser på «å die» som en aktiv handling fra barnas side, fordrer det at barna ikke anses som hjelpeløst – barna mottar ikke, men tilegner seg føden. I setningen ⲁⲚ̅ ⲛⲁϮ ⲁϩ̅ⲛⲕⲟϥⲉⲓ ⲉϮϫⲓ ⲉϣⲱⲧⲉ: «Jesus så små barn som diet melk», er ϫⲓ et transitivt verb, «å ta, tilegne seg eller akseptere», og det tar objektet ⲉϣⲱⲧⲉ: «melk».²¹² «Å die melk» i betydningen å aktivt ta melken gjør barnet til en aktiv aktør.

Hvis «å die» betraktes som en passiv handling, forstås barna som hjelpeløse aktører. Nyfødte barn er totalt avhengig av andre for å overleve, nettopp fordi de er hjelpeløse. Siden dette var prekäert i antikken, fordi mange uønskede barn ble satt ut, er tolkningen til passiv handling og barna som hjelpeløse aktører ikke bare holdbar, men også sannsynlig. Her må det tas en overveielse om det er en mer plausibel lesning at barna er aktive eller passive aktører. Selv om uttrykket er transitivt og da leses som en aktiv handling fra barnas side var hovedleseren(e) av *Thomas* (se kapittel 1.3.4) mest sannsynlig en mann. Menn i senantikken hadde ikke en rolle hvor det var naturlig å studere denne delen av barns oppfostring og på grunn av dette hadde de kanskje ikke så mye erfaring med hvordan barn blir ammet og hvor aktive barn er i die-prosessen. Det kan derfor tenkes at en mannlig leser, som ikke hadde kontakt med oppfostring av barn på spedbarnsstadiet, ville sett på barna som hjelpeløse og passivt i denne rollen, akkurat slik som Plisch²¹³ og Patterson *et al.* tolker det.²¹⁴ Dette er på

²¹² Crum lister ⲉⲓ ⲉϣⲱⲧⲉ som et fast uttrykk. (Crum, W. E. *A Coptic Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1939. Side 58b) Siden det er et fast uttrykk trenger det ikke å bli bundet sammen av preposisjonen ⲛ̅ (ⲛ̅ⲓⲛⲟ=). ⲉⲓ er Bohaisk av ϫⲓ (Till, W. C. *Koptische Dialektgrammatik: mit Lesestücken und Wörterbuch*. München: C.H. Beck, 1961. Side 152).

²¹³ Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 85.

²¹⁴ Patterson, S. J., J. M. Robinson og H.-G. Bethge. *The fifth Gospel: the Gospel of Thomas Comes of Age*. Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998. Side 13.

tross av at man i dag klassifiserer uttrykket som transitivt og aktivt. I lys av et perspektiv der barna betraktes som hjelpeløse, kan logion 22 forstås dit hen at man må etterstrebe en hjelpeløs tilstand for å komme inn i riket. En kvinnelig leser eller en mannlig leser, som tok seg av oppfostring av barn, kunne derimot hatt et annet syn på metaforen og lest den som en aktiv handling. Logion 22 kan da forstås slik at man aktivt skal ta seg inn i riket.

Kombinasjonen av «barn og melk» i en sammensatt metafor har vært brukt i flere kristne tekster. Disse metaforene har ikke vært entydig i bruk, men har vært tillagt forskjellig meningsinnhold. I Peters første brev blir nyfødte barn og melk omtalt som noe positivt. Her står det «lengt som nyfødte barn etter ordets rene melk, så dere ved den kan vokse til frelse».²¹⁵ I Brev til hebreerne, derimot, brukes spedbarn og melk som metafor på noe negativt.

Dere er blitt slike som trenger melk, ikke fast føde. For den som lever av melk, er et spedbarn og forstår seg ikke på budskapet om rettferdighet. Men fast føde er for de fullvoksne, de som ved å bruke sansene har øvd dem opp til å skjelne mellom godt og ondt.²¹⁶

Her ser vi to forskjellige tolkninger av metaforen rundt barn og melk og hvor man kan bruke metaforen positivt eller negativt. I *Thomas*, logion 22, blir de som går inn i riket lignet med små barn som dier melk og dette må da ses positivt. Hva kan melk bety i denne sammenhengen? Små barn må die melk for å kunne overleve. «Den som finner meningen med disse ord, skal ikke smake døden»,²¹⁷ heter det i logion 1. Forståelsen av ordene i *Thomas* er da en nødvendighet for alle som skal leve. På denne måten så kan man sidestille det «å die melk» med det å tilegne seg kunnskapen fra *Thomas*. Fra hvem mottas denne melken og denne kunnskapen? I senantikken ble barn ammet av ammer eller mødre som var ansvarlig for deres oppfostring.²¹⁸ Leseren(e) av *Thomas* har tilgang til og mottar Jesu ord i

²¹⁵ 1 Pet 2:1

²¹⁶ Hebr 5:12-14

²¹⁷ Logion 1

²¹⁸ I rike familier hadde man ressurser til ammer, mens under mer kummerlige forhold var det vanlig at mødre

Thomasevangeliet. Kunnskap om Jesu ord leder til frelsen og er nødvendig for å leve. «Å die melk» kan her henspille på å motta kunnskap via *Thomas*. Jesus er ammen som gir melken: *Thomasevangeliet*. Ved at Jesus/ammen gir kunnskapen/melken vil disiplene/barna frelses/leve. Hvorfor barna brukes i denne sammenhengen, kan være for å vise at man må inneha en tilstand som små barn, med alt det fører med seg (se kapittel 2). Dette er derimot ikke nok, ettersom man også må ta i mot melk fra en ekstern kilde – altså ta i mot kunnskapen fra *Thomas*. Slik blir metaforen flertydig ved å dra inn flere perspektiv ved barnet.

4.2 Logion 22 som entymeme

- (1) Jesus så små barn som diet melk. Han sa til sine disipler at: Disse små som dier, de ligner de som går inn i riket. De sa til ham: Er det som små vi skal gå inn i riket?
- (2) Jesus sa til dem: Hvis dere gjør to til én og dere gjør innsiden som utsiden og utsiden som innsiden og øyne istedenfor et øye og en hånd istedenfor en hånd og en fot istedenfor en fot, et bilde istedenfor et bilde - da skal dere gå inn i [riket.]

Thomasevangeliet er skrevet som en *scripta continua*, altså hel tekst uten tegnsetting eller avsnitt som skiller de forskjellige logia fra hverandre (se Appendiks fig. 3).²¹⁹ Inndelingen i 114 logion er ikke markert i teksten, men er en inndeling gjort av forskere på teksten, og det er bred konsensus om å lese teksten slik. Selv om dette er tilfellet, er det dermed ikke sagt at man ikke burde være oppmerksom på at logiaene kan deles inn på en annen måte. Om logion 22 kan regnes som to separate logia eller om det er et helhetlig, skal jeg diskutere i det følgende.

Logion 22 kan sies å binde sammen del 1 og del 2 med denne setningen, når den tolkes som et spørsmål: $\pi\epsilon\chi\alpha\gamma\ \eta\alpha\upsilon' \ \chi\epsilon\ \epsilon\epsilon\iota\epsilon\eta\omicron\ \bar{\eta}\kappa\omicron\upsilon\epsilon\iota\ \tau\bar{\eta}\ \eta\alpha\beta\omega\kappa' \ \epsilon\zeta\omicron\upsilon\eta\eta\ \epsilon\tau\eta\bar{\eta}\tau\epsilon\rho\ \pi\epsilon\chi\epsilon\ \bar{\eta}\eta\varsigma\ \eta\alpha\upsilon:$

gjorde denne jobben selv.

²¹⁹ Det finnes noen «apostrofer» i teksten. Se oversikt over tegnene jeg bruker i transkripsjonen under 1.3 1 Tekstkritikk.

«De sa til ham: Er det som små vi skal gå inn i riket?».²²⁰ Ut fra koptisken er derimot ikke sikkert om dette er definert som spørsmål eller ikke, men praksisen blant forskere er likevel å lese det som et spørsmål slik at man nettopp binder sammen første og andre del. Å lese dette som et spørsmål fra disiplene, som Jesus svarer på, er tenkelig fordi det er et sjangertypisk trekk at disiplene er uvitende og Jesus må videre forklare hva han allerede har prøvd å si. Dette poengterer også Plisch; det er vanlig å fremstille skjult kunnskap via uvitende disipler slik at Jesus må forklare betydningen av det han sa.²²¹

Sjangeren i logion 22 er lignelse. I første delen har vi metaforen med barn som dier og i siste del er det en forklaring i en metafor som går på forandring. Overgangen mellom disse to metaforene skjer gjennom spørsmål fra disiplene. Jesus ligner de som skal gå inn til riket med små barn som dier melk. Videre spør disiplene om de skal bli som slike for å gå inn i riket. Jesus svarer med en ny metafor på hva det vil si å kunne gå inn i riket.²²² Dette binder barnedelen og den etterfølgende teksten sammen og gjør at det siste kan tolkes som en forklaring på det første. Disiplene fremstår som uvitende og tolker bokstavelig at man skal bli

²²⁰ Dette spørsmålet innledes med εἰεἰνο. ε er sirkumstansialis i adverbialfunksjon og εἰε betyr hvis.

Oversettelsen blir da et spørsmål. I denne linjen så følger Layton Guillaumont *et al.*,) når han korrigerer teksten, dog med nøling, til εἰε ενο [...] «εἰ is understood as Greek εἰ by Leipoldt, but unlikely.» (Layton, B. *Nag Hammadi Codex II, 2-7: together with XIII, 2**, Brit. Lib. Or.4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655. *Gospel According to Thomas, Gospel According to Phillip, Hypostasis of the Archons, and Indexes*. Leiden: Brill, 1989. Side 62) . Hvis – eller: i så fall i sirkumstansialis betydning. Adverbialfunksjon.

²²¹ Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 85.

²²² Dette kan oppfattes som en sirkelargumentasjon, siden [ετ]μη[τερ]ο, «riket», er rekonstruert (se Appendiks Fig. 4). Denne rekonstruksjonen er akseptert av de aller fleste forskere. Det som er synlig av bokstavene i håndskriftet er den øverste høyre delen av en μ etterfulgt av en superlineær strek. På slutten av linjen ser man øverste høyre delen av det som kan være en ο. Siden det står skrevet foran dette: τοτε τετναβδκ' ερουν: «da skal dere gå inn i» er det nærliggende å tolke det som en parallell til første delen av utsagnet: ανετβηκ' ερουν ατμητερο: «De som skal gå inn i riket». Både Plisch og Lambdin rekonstruerer slik ε[τ]μη[τερ]ο (Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 84 og Layton, B. *Nag Hammadi Codex II, 2-7: together with XIII, 2**, Brit. Lib. Or.4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655. *Gospel According to Thomas, Gospel According to Phillip, Hypostasis of the Archons, and Indexes*. Leiden: Brill, 1989. Side 62), mens DeConick konstruerer slik: [ετμητερ]ο (DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel*. London: T&T Clark, 2007. Side 115).

som små barn for å gå inn i riket, slik at Jesus må komme med en videre forklaring som enklere kan vise at det er en metafor for hva det vil si å gå inn i riket.

Hvis man ser for seg at Jesus må utbrodere det han allerede har sagt på grunn av uvitende disipler, faller argumentasjonen om at det er to logia på grunn av forskjellig metaforbruk i del 1 og del 2. Denne argumentasjonen blir ytterligere svekket når man ser at metaforene går på forandring som tema.²²³ Hvis vi bruker enthymeme-modellen på logion 22 så får vi dette oppsettet:

Enthymeme:	
Påstand (1) Disse små som dier, de ligner de som går inn i riket	Resultat: Gå inn i riket.
Logisk forklaring (2) Hvis dere gjør to til én og dere gjør innsiden som utsiden og utsiden som innsiden og det øvre som det nedre, og slik at dere gjør mannlig og kvinnelig til ett. Slik at det mannlig ikke gjør mannlig og kvinnelig ikke gjør kvinnelig, når dere gjør øyne istedenfor et øye og en hånd istedenfor en hånd og en fot istedenfor en fot, et bilde istedenfor et bilde – da vil dere gå inn i [riket].	

Den første og andre delen av logionet bindes sammen ved et spørsmål fra disiplene. Jesus utdyper det han sa i første del med det han svarer på i andre del. Ved at del (2) er en logisk forklaring på del (1) viser logion 22, som et helhetlig logion, å passe inn som et enthymeme. Selv om logionet passer som et enthymeme, er det verdt å reflektere over hvilken mening man får av barnedelen hvis man leser det som to separate deler. Ser man del (1) alene kan man få samme tolkning av små barn som man får i for eksempel logion 4, men med den ekstra betydningen av å die: disiplene og leseren(e) må aktivt motta Jesu kunnskap for å frelses. Hvis man derimot leser det sammen, som et enthymeme, kan man få en utbrodering av del (1) i del (2). Å lese det som et enthymeme er det jeg gjør med støtte i Robbins som sier at

²²³ Et argument som kan bygge opp under argumentet å lese det som to logia er ut fra hvordan man skriver Jesus. Plisch peker på at i linje 21 skrives Jesus på denne måten $\overline{\text{IC}}$, mens i linje 24 skrives det på denne måte $\overline{\text{INC}}$. (Plisch, U. K. The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 86, fotnote 1).

enthymeme, som måte å uttrykke seg på, var utbredt i tidlig kristendom.²²⁴ I det neste kapittelet skal jeg gå nærmere inn på hva som ligger i det logiske resonnementet som kan ses på som en underliggende forutsetning for barna som dier.

4.3 Kunnskapsforandring

Temaet i logion 22 er forandring. De som går inn i riket lignes med små barn som dier melk. Disiplene misforstår og tror de skal forandre seg bokstavelig til små barn som dier melk. I stedet utdyper Jesus hva forandringen går ut på. Det er denne forandringen som er nøkkelen til å komme til riket. For å videre kunne belyse hva det ligger i «små barn som dier melk», vil jeg se på forskjellig tolkningsmuligheter av kontravisdommen som Jesus ytrer som logisk forklaring.

Den siste delen som Jesus ytrer, deler jeg inn i fire. (a) «Hvis dere gjør to til én og dere gjør innsiden som utsiden og utsiden som innsiden og det øvre som det nedre», (b) «og slik at dere gjør mannlig og kvinnelig til ett. Slik at det mannlig ikke gjør mannlig og kvinnelig ikke gjør kvinnelig», (c) «når dere gjør øyne istedenfor et øye og en hånd istedenfor en hånd og en fot istedenfor en fot, et bilde istedenfor et bilde» og (d) «da skal dere gå inn i riket». I både (a), (b) og (c) ligger fokuset på å forandre noe til noe annet og målet med handlingene er «da skal dere gå inn i riket», her kalt del (d). I likhet med den første halvdel av logionet må også (a), (b) og (c) tolkes metaforisk. Forandringen skjer ikke fysisk, akkurat som man ikke skal bli fysisk som små barn. Plisch hevder at forandringen må ses på som en dyd disiplene skal etterstrebe, noe jeg går videre inn på i avsnittene nedenfor.²²⁵

²²⁴ Robbins, V. K. «Enthymeme and Picture in The *Gospel of Thomas*» i *Thomasine traditions in antiquity: the social and cultural world of the Gospel of Thomas*. Redigert av Uro, R., A. D. DeConick, J. M. Asgeirsson og Society of Biblical Literature Thomasine Traditions Group. 175-207. Leiden: Brill, 2006. side 177.

²²⁵ Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 86.

4.3.1 (a) Hvis dere gjør to til én og dere gjør innsiden som utsiden og utsiden som innsiden

Det å gjøre to til én er en problematikk jeg tok opp i kapittel 2 om logion 4, hvor å være én er det samme som å leve. Å være én, i motsetning til to, kan tolkes som en aseksuell tilstand når det å være én blir knyttet til det prelapsariske og Adam. Å være én i den prelapsariske tilstanden knyttes til endetiden i *Thomasevangeliet*, når man ser hele evangeliet under ett. Ved å tolke at man skal gjøre innsiden som utsiden og utsiden som innsiden, og det øvre som det nedre, i lys av logion 3 og 113, kan dette tyde på at man må gjøre en forandring i tråd med hvordan kongeriket fremstilles og at denne forandringen må skje hos en selv for at man skal forstå at kongeriket er allerede her. Siden vi har sett at kongeriket i tiden før syndefallet og endetiden likestilles, kan barna, som er tilknyttet dette, belyse dette videre.

4.3.2 (b) og det øvre som det nedre og slik at dere gjør mannlig og kvinnelig til en og slik at ikke mannlig gjør mannlig og ikke kvinnelig gjør kvinnelig

Metaforbruken om at kongeriket er her og at man skal forandre seg i henhold til det kan også brukes på at man skal gjøre «det øvre som det nedre». Kongeriket er lik den prelapsariske perioden hvor man har en aseksuell tilstand. Dette utdypes når vi går nærmere inn på «det øvre som det nedre». I platonsk lære finner vi at det øvre er bedre enn det nedre. Med utgangspunkt i kognitiv lingvistikk, som hevder at språket og metaforer først og fremst orienteres etter kroppen, kan vi tolke det nedre som føtter, og det øvre som hodet.²²⁶ Hvis vi ser dette i lys av rammen av *Thomas* på det generelle, kan man tolke det nedre som kjønnsorganer. Dette gjøres ved at målet for frelsen er den prelapsariske perioden og at man skal gjøre seg én og androgynt kjønnsløs for å komme dit. Dette har vi blant sett av metaforbruk om barn i de foregående logiaene. Tolkningen av «det øvre som det nedre» er

²²⁶ Lundhaug, H. "There is a rebirth and an image of rebirth": a cognitive poetic analysis of conceptual and intertextual blending in the Exegesis on the soul (NHC II,6) and the Gospel of Philip (NHC II,3). Bergen: Faculty of Arts, University of Bergen, 2007. Side 38.

altså at man går over til en aseksuell tilstand når hodet og kjønnsorganene samstilles. Også resten av setningen kan tolkes på denne måten når man skal gjøre det «det øvre som det nedre, og slik at dere gjør mannlig og kvinnelig til ett. Slik at det mannlig ikke gjør mannlig og kvinnelig ikke gjør kvinnelig». Argumentasjon med å gjøre én er den samme som over, bare at her presiseres det at det er de to kjønnene som skal gjøres ett, noe som støtter tolkningen av «det øvre som det nedre». At det å være mannlig og kvinnelig skal oppgi sine kvaliteter ved å være mannlig og kvinnelig tolker jeg i denne konteksten i retning av å legge av seg sine seksuelle kjønn. Her kan man trekke inn 1. Mos 2:24: «[...]og de to skal være ett», beskrivelsen av Adam og Eva etter at Gud skapte Eva.

DeConick skriver at det som listes opp i den andre delen i logionet er forutsetningene og det som kreves for å tre inn i riket.²²⁷ Siden riket og endetiden i *Thomas* er det samme som den prelapsariske sfæren passer det at man skal bli aseksuell, som Adam, for å tre inn i riket. Plisch hevder at denne delen handler om å danne enheten, ved å reversere alt, og at til og med kjønnene opphører for å komme til riket.²²⁸ Her støtter jeg meg både til DeConick og Plisch: Man må gjøre en forandring for å nå kunnskap om frelse. Denne forandringen er å gjøre seg lik det prelapsariske bildet (og da og kongeriket) for å frelses.

4.3.3 (c) når dere gjør øyne på stedet til et øye og en hånd på stedet til en hånd og en fot på stedet til en fot, et bilde på stedet til et bilde

Denne delen har skapt debatt blant forskerne. Patterson *et al.*²²⁹ og Plisch²³⁰ peker på at $\chi\kappa\omega\nu$ av gresk $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$: bilde, også må referer til en kroppsdel, og de foreslår da ansikt. Plisch trekker

²²⁷ DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel*. London: T&T Clark, 2007. Side 115.

²²⁸ Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 86.

²²⁹ Patterson, S. J., J. M. Robinson og H.-G. Bethge. *The fifth Gospel: the Gospel of Thomas Comes of Age*. Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998. Side 13.

²³⁰ Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 87, fotnote 6.

inn parallellen til Mark 9:42-48 hvor kombinasjonen øye, hånd og fot forekommer. Han trekker også frem at begynnelsen av denne parallellen i Markus omhandler små barn. Videre, i følge Plisch, handler passasjen i Markus om å forsake kroppsdelene for å komme inn i riket. Dette er i motsetning til logion 22 som legger vekt på en forandring. Hvis vi ser på rekkefølgen ved kroppsdelene, kommer først øye,²³¹ hånd og så fot. Denne rekkefølgen er basert på kroppens utforming. Metaforen går igjennom kroppsdelenes plassering og begynner øverst. Først er øyet, så kommer hånden og nederst og til sist er foten. Denne kombinasjonen blir brukt flere steder, alene eller med andre kroppsdelene. En slik oppramsing av kroppsdelene er ikke ukjent i andre tekster. I 2. Mosebok 21:23-25 står det: «Men skjer det en ulykke, skal du bøte liv for liv, øye for øye, tann for tann, hånd for hånd, fot for fot, brannsåre for brannsåre, sår for sår, skramme for skramme». I 5. Mosebok 19:21 står det: «Du skal ikke vise skånsel. Her gjelder liv for liv, øye for øye, tann for tann, hånd for hånd, fot for fot». Her ser vi at det er tatt med en ekstra kroppsdel, «tann», men at det er plassert i riktig rekkefølge fra øverst til nederst. Kombinasjon av kroppsdelene finner vi også i logion 17 i *Thomas: Øyne, øre, hånd, hjerte*. Når man ser disse passasjene sammen, mener jeg det er enklere å kun se kombinasjonen av kroppsdelene som metafor for hele kroppen. Altså at det skal skje en total forandring. Når det gjelder den mulige oversettelsen av $\zeta\kappa\omega\upsilon\varsigma$ til ansikt og ikke til bilde, er jeg avveierende. Det er en mulig oversettelse, men hvis man ser rekkefølgen som kroppsdelene nevnes i, så er jeg ikke overbevist. Hvis siste delen av metaforen, $\zeta\kappa\omega\upsilon\varsigma$ – bilde, skulle referere til ansikt, så ville det bryte med mønstret som går fra øverst til nederst.

Ideen om at Gud skapte menneskene i sitt bilde i den prelapsariske perioden er en velkjent kristen idé, noe man også kan lese ut av logion 84 og 85. Ved syndefallet forandret menneskene seg. At mennesker skal etterstrebe å komme tilbake til den prelapsariske

²³¹ I teksten står det at man skal forandre (flere) øyne til et øye. Dette er i motsetning til at man skal forandre en hånd til en hånd, en fot til en fot og ett bilde til ett bilde. Det kan diskuteres om dette har en betydning for logionet. Jeg mener at det ikke er antallet som skal forandres som er viktig her, men heller at noe skal forandres.

perioden eller riket kan da sammenlignes med at de skal forandre et bilde til et annet bilde. Denne tankegangen passer bedre overens med at de som skal gå inn i riket er som små barn som dier, små barn som knyttes opp mot Adam og den prelapsariske perioden, enn at $\chi\kappa\omega\text{N}$ skal være et symbol for ansiktet. Her vil jeg støtte meg til DeConick når jeg konkluderer. Hun sier at forandring av kroppsdelen til andre kroppsdeler betyr at man må forandre alt ved seg selv. Dette må man gjøre for å bli som det originale bildet, $\chi\kappa\omega\text{N}$. Hun trekker frem Paulus 2. brev til Korinterne 3:18: «Og vi, som uten slør for ansiktet ser Herrens herlighet som i et speil, vi blir alle forvandlet til dette bildet, fra herlighet til herlighet, og dette skjer ved Herrens Ånd».²³² DeConicks tolkning gjøres aktuell ved å se på logion 83 hvor ordet $\chi\kappa\omega\text{N}$ brukes i forbindelse med Den levende Faderen og hans lys.

4.3.4 Den logiske forklaringen kaster lys over små barn som dier

De små barna som dier er lik i første rekke disiplene og i annen rekke leseren(e). Melken er lik kunnskapen som formidles i *Thomas*. I den logiske forklaringen i logion 22 utdypes det hva denne kunnskapen går ut på. Siden forklaringen til Jesus i andre del i logionet er en utdypelse av «små som dier, de ligner de som går inn i riket», skal jeg ta for meg betydningssammenhengen mellom de to delene:

(a) «Hvis dere gjør to til én og dere gjør innsiden som utsiden og utsiden som innsiden» knyttes opp mot en aseksuell førtilstand som også barnet er assosiert med. At kongeriket i *Thomasevangeliet* beskrives her og nå, knyttes blant annet til logiaene 3 og 113 og (a) ses da i tråd med dette: Man må ha kunnskap om det prelapsariske kongeriket for å ha dette som mal.

²³² DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel*. London: T&T Clark, 2007. Side 116.

b) «det øvre som det nedre, og slik at dere gjør mannlig og kvinnelig til ett. Slik at det mannlig ikke gjør mannlig og kvinnelig ikke gjør kvinnelig». Her fremheves det igjen at man skal være som aseksuelle mennesker og etterstrebe en prelapsarisk tilværelse.

c) «når dere gjør øyne istedenfor et øye og en hånd istedenfor en hånd og en fot istedenfor en fot, et bilde istedenfor et bilde». Denne delen oppsummerer de andre, man skal gjennomgå en total forandring for å nå kunnskap og bli som det originale prelapsarisk bildet som Gud skapte. Denne andre delen av logionet hjelper altså til å belyse hva som ligger i «små barn som dier melk». Fokuset ligger på å gjøre seg aseksuell og å forandre seg etter det prelapsariske bildet.

4.4 Barna i logion 22

De små barna i logion 22 knyttes sterkt til frelsessymbolikk når det sies at «små barn som dier ligner de som går inn i riket». Dette betyr ikke at leseren(e), for å gå inn i riket, må bli som et lite barn som dier melk, men heller ved å motta livsnødvendig kunnskap (melk) får leseren(e)/disipelene (barnet) tilgang til riket. Det kan diskuteres, som har blitt gjort over, om den andre delen av logionet skal knyttes til barnedelen. Når man tolker denne andre delen sammen med barnedelen, får man presisert fokuset om å gjøre seg aseksuell og i overensstemmelse med det prelapsariske bildet, en tanke som også barnedelen fremmer i seg selv.

5. Logion 37

39 ²⁷	[...] [37] πεχε νεφμαθητης δε αω ν̄	[37] Hans disipler sa: På hvilken
39 ²⁸	ροογ εκναογωνη εβολ ναν αγω αω	dag skal du åpenbare deg for oss og på
39 ²⁹	νηροογ εναναγ εροκ' πεχε ῑc δε ρο	hvilken dag skal vi se deg? Jesus sa:
39 ³⁰	ταν ετετ̄νωδακεκ τηγτ̄νη ερηγ̄ ν̄πε	Når dere kler av dere deres
39 ³¹	τ̄νωπε αγω ν̄τετ̄νηῑ ν̄νετ̄νωτην	skam og tar deres klær
39 ³²	ν̄τετ̄νηκααγ ρα πεχητ' ν̄νετ̄νωγερη	og legger dem under deres føtter
39 ³³	τε ν̄θε ν̄νικογεῑ ν̄ωρη ερημ' ν̄τε	slik som bitte små barn og
39 ³⁴	τ̄νηχοῑπ̄π̄ μ̄μοογ̄ τοτ[ε̄ τετ̄ναναγ]	(dere) tramper på dem, da skal dere se
40 ⁰¹	επωρη̄ μ̄πετονη̄ αγω τετ̄ναρ̄	Den Levendes Sønn og dere skal
40 ⁰²	ροτε̄ αν[...]	ikke frykte. [...]

Analysen av logion 37 vil til dels sammenfalle med analysen av logion 21 ettersom begge logiaene presenterer et bilde av små barn som kler av seg. Det som derimot er nytt med logion 37, er begrepet «skam» og at klærne skal trampes på. Videre får man introdusert målet å se Den Levendes Sønn og et håp om å ikke frykte. For å utdype frelsesymbolikken rundt barn, skal jeg først drøfte om dette logionet presenterer en eskatologisk vinkling. Deretter går jeg inn på oversettelsesproblematikken knyttet til avkledning og «skam» før jeg analyserer metaforen å trampe på klærne. Til sist, før oppsummeringen, diskuterer jeg hva det vil si å «se Den Levendes Sønn» og videre hva det vil si å «ikke frykte» i forhold til det å være barn.

5.1 Eskatologisk karakter

Logion 37 begynner med spørsmål fra disiplene rettet til Jesus. Spørsmålene er antagelig av eskatologisk karakter i det disiplene spør hvilken dag de skal se ham og når han skal åpenbare seg for dem. Svaret Jesus gir er: «Når dere kler av dere deres skam og tar deres klær og legger dem under deres føtter slik som bitte små barn og (dere) tramper på dem, da skal dere se Den Levendes Sønn og dere skal ikke frykte». Slik som dette logionet er satt opp, sammenfaller det at Jesus åpenbarer seg med å se Jesus/Den Levendes Sønn og ikke frykte. Dette vil ikke kun skje via en passiv handling fra disiplene, men gjennom at de kler av seg sin skam og

trækker på klærne som veldig små barn. Da sitter man igjen med spørsmålet: Vil dette skje den dagen disiplene snakker om eller misforstår disiplene? Disiplene fremstår ofte som utvitende også i *Thomas*, som vi så i forbindelse med logion 21 (se kapittel 3). Som jeg argumenterer for i kapittel 1.3.4, vil leseren(e) skape en ramme av tematikken og rollegalleriet i *Thomas*. Dette kan bety at leseren(e) vil tolke disiplenes spørsmål nok en gang som uvitende siden det også er et sjangertypisk trekk at disiplene spør basert på sin uvitenhet.²³³ Resten av *Thomas* legger vekt på at himmelriket er her og nå, det er bare forståelse som trengs for å oppdage det.²³⁴ I tidlig kristendom ble ikke eskatologi nødvendigvis sett på som lineær, noe som synes å være gjeldende for *Thomas*. Med dette mener jeg at det ikke finnes én endelig dommedag, men at frelsen kommer direkte til hver og en som forstår Jesu kunnskap.²³⁵ Ved at disiplene spør etter en spesifikk dag for frelsen korrigerer Jesus dem ved å forklare hvordan frelsen kommer.

5.2 Naken og uten skam

Det finnes to forskjellige måter å oversette logion 37 på:

1) ρΟΤΑΝ ΕΤΕΤἸ ὩΔΑΚΕΚ ΤΗΥΤἸ ἘΗΥ ἸΠΕ|ΤἸ|ὩΠΕ: «Når dere kler av dere *uten (deres) skam*».

2) ρΟΤΑΝ ΕΤΕΤἸ ὩΔΑΚΕΚ ΤΗΥΤἸ ἘΗΥ ἸΠΕΤἸ|ὩΠΕ: «Når dere kler av dere deres skam».

Den ene oversettelsen deler man inn slik: 1) ρΟΤΑΝ ΕΤΕΤἸ ὩΔΑΚΕΚ ΤΗΥΤἸ ἘΗΥ ἸΠΕ|ΤἸ|ὩΠΕ: «Når dere kler av dere *uten (deres) skam*». Dette er en oversettelse som Thomassen,²³⁶ DeConick,²³⁷ Lambdin,²³⁸ Meyer²³⁹ og Patterson *et al.*²⁴⁰ stiller seg bak. Plisch benytter også

²³³ Logion 13.

²³⁴ Logia: 1, 3, 5, 18, 19, 51, 56, 67, 78 og 91.

²³⁵ En ikke-lineær eskatologisk tankegang finner man igjen hos Paulus og i Johannes evangeliet.

²³⁶ Thomassen, E. «Thomasevangeliet» i *Apokryfe evangelier*. Redigert av Moxnes, H. og E. Thomassen. 26-57. Oslo: De norske bokklubbene, 2001. Side 39.

²³⁷ DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel*. London: T&T Clark, 2007. Side 151.

²³⁸ Lambdin, T. O «The Gospel According to Thomas» I *Gospel according to Thomas, Gospel according to*

denne oversettelsen, men gir i tillegg en annen oversettelse plass:²⁴¹ 2) ζοταν ετετ̄ν̄ ρακεκ τηγτ̄ν̄ εζηγ̄ ἄ|πετ̄ν̄|ϋπε: «Når dere kler av dere *deres skam*». Videre i logionet er det snakk om klær man legger under føttene, og det er nærliggende å tolke disse klærne inn i metaforen å kle av seg. Den første går ut på at man kler av seg (klærne) og når man gjør dette, skammer man seg ikke. I den andre tolkningen ligger det at når man kler av seg (klærne), så kler man av seg sin skam. I alternativ 1) er skammen, eller mangel på sådan, en tilstand man allerede innehar når man kler av seg, mens i alternativ 2) blir klærne symbolet på skammen, og det er denne skammen man kler av seg. Siden det videre presiseres at klærne trækkes på, er dette mer i samsvar med alternativ 1), hvor man kler av seg (klærne) uten skam, kontra alternativ 2). Grunnen til dette er at klærne «ikke eksisteres» i alternativ 2) siden man kler av seg skammen (og ikke klærne). Hvis man skulle ha skrevet setningen: «Når dere kler av dere deres klær», ville man kanskje skrevet: ζοταν ετετ̄ν̄ ρακεκ τηγτ̄ν̄ εζηγ̄ ἄ|πετ̄ν̄|ϋπε ἄ|νετ̄ν̄|ϋτην og slik sett er kanskje alternativ 2) «Når dere kler av dere deres skam» en bedre oversettelse. Begge disse oversettelsene er plausible og begge resulterer i at man er naken og uten skam.

Plisch trekker parallellen til Egypterevangeliet hvor det står: «When Salome asked when the things would be known that she asked about, the Lord said, ‘when you have trampled on the garments of shame and when two become one and the male with the female is neither male nor female’».²⁴² Plisch hevder at klærne, i logion 37, som barna tar lekent av seg fordi de ennå ikke forstår seg på skam, referer til faktiske klær i motsetning til i

Philip, Hypostasis of the archons and indexes, Nag Hammadi Codex II,2-7. Vol one. Redigert av Layton, B. 52-93. Leiden: Brill, 1989. Side 69.

²³⁹ Meyer, M. «The Gospel of Thomas with the greek Gospel of Thomas» i *The Nag Hammadi scriptures: the international edition*. Redigert av Meyer, M., W. P. Funk, J. M. Robinson og P.-H. Poirier. 133-156. New York: HarperOne, 2007. Side 144.

²⁴⁰ Patterson, S. J., J. M. Robinson og H.-G. Bethge. *The fifth Gospel: the Gospel of Thomas Comes of Age*. Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998. Side 16.

²⁴¹ Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 107.

²⁴² *Ibid.*, side 108.

Egypterevangeliet hvor han tolker klærne og skammen til kropp og kjønn.²⁴³ Dette er en tolkning han ikke begrunner og som jeg ikke stiller meg bak. Det er mulig at logionet vil vekke tanker om å praktisere avkledning uten skam for så å trække på klærne, men etter min mening bør dette uttrykket heller tolkes metaforisk.

Å kle av skammen følger samme argumentasjonsrekke som vi så i logion 21. Å kle av seg kan bli sett på som enten å forkaste kroppen eller som tradisjonell dåp. Begge disse tolkningene er rimelige tolkninger, selv om jeg velger en annen tolkning selv. Logion 37 presiserer at avkledningen er av skammen, i motsetning til logion 21 som ikke nevner dette aspektet. Som jeg skrev i logion 21, knytter jeg denne tolkningen av skammen til Jonathan Z. Smith og ideen om at Adam og Eva skammet seg etter å ha spist av kunnskapens tre.²⁴⁴ Å være naken uten skam er da et kriterium for å kunne se Den åpenbarte Levendes Sønn, Jesus. Dette har rot i 1. Mos 2:25 «De var nakne, både mannen og hans hustru, men de skammet seg ikke». Skammen er noe som kom etter at man var ulydige mot Gud.

Smith hevder i «The garments of shame» at det å kle av seg og være naken er en praktisk forordning når man skal døpes. Som vi blant annet så i kapittel 3 om logion 21, så blir ikke ritualet dåp omtalt i *Thomas*. Man kan lese inn en kritikk av praksis i logion 14 og i logion 53 får vi presentert at den fysiske omskjæringen ses ned på, mens den åndelige omskjæringen fremheves. På grunnlag av dette kan leseren(e) ha tolket avkledningen i logion 37 (og logion 21) som en åndelig dåp. Dette kan også ha vært basert på rammen av *Thomas* som fremmer tanker om forståelse av skjulte ord som veien til frelse, og som ikke presiserer ritualbruk. Det er selvsagt mulig at leseren(e) av *Thomas* har tolket denne passasjen i retning av en mer tradisjonell vanndåp og utført dette, men dette er vanskelig å diskutere siden man ikke kjenner leseren(e)s motivasjoner. Tolkningen at å kle av seg uten skam er et symbol på

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ Smith, J. Z. *Map is not territory: studies in the history of religions*. Leiden: Brill, 1978. Side 2.

Adam og Eva før skammen og syndefallet og en metafor for å oppnå androgynitet står fortsatt.

5.3 Legg klærne under føttene og tramp

Å kle av seg uten skam, som en egenskap ved det å være små barn, er ikke vanskelig å akseptere. Små barn skammer seg ikke over sin kropp og seksualitet i den grad voksne mennesker gjør. Å legge klærne under føttene å trampe på dem, er derimot ikke et typisk trekk ved det å være barn, noe også Plisch peker på.²⁴⁵ Dette sier jeg meg delvis enig i. Barn tar ikke bevisst av seg klærne for å trække på dem. Derimot kan barn, etter å ha tatt av seg klærne, sorgfritt danse og leke rundt oppå klærne. Siden man tilsynelatende bevisst skal kle av seg og trække på klærne, er denne passasjen vanskeligere å tolke, fordi den ikke har noen åpenbar parallell i den faktiske verden. Plisch' løsning på hvorfor man skal trampe på klærne som bitte små barn, er at denne barnedelen er en senere påføring som den opprinnelige meningen ikke synes å omfatte. Metaforen å kle av seg som barn uten bekymring, for Plisch, er ikke forenelig med den dominerende metaforen å trække på klærne. Det synes unødvendig av Plisch å nedprioritere tekstens verdi i seg selv når han skriver at det vil være mulig å kutte barna ut fra teksten uten å forandre meningen til teksten. Her støtter han seg til Egypterevangeliet som ikke har med at man skal kle av seg *som barn*. Det er klart det er mulig at barnedelen er lagt til senere, men jeg synes det er en for lettvinnt løsning å hevde at den er lagt til, som Plisch skriver, «for whatever reason».²⁴⁶ Leseren(e), som jeg argumenterer for i introduksjonen (1.3.4), vil skape en ramme av det som leses og ikke diskutere i hva som kan ha blitt påført ved redaksjonelle endringer. Min mening er altså at barneaktøren i logion 37 har vært lest med en bestemt mening. Et spørsmål man derimot kan stille seg, og som mest sannsynlig leseren(e) gjorde, er: Hvorfor er det et barn som skal trampe på klærne?

²⁴⁵ Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 108.

²⁴⁶ *Ibid.*, side 108-109.

Er metaforen den samme om bruker en annen aktør enn barnet eller fjerner barnet helt? Trampe på klærne er noe voksne mennesker virkelig ikke vil gjøre, fordi det strider mot all logikk.²⁴⁷ Hvis man har rene plagg, gjør man dem skitne, eller i verste fall ødelegger man noe. At små barn gjør denne handlingen vil bli sett ned på, men ikke i samme grad som hvis voksne gjør dette. Å trække på sine klær kan i så fall ses på som en opprørshandling mot det som er logisk og naturlig for voksne mennesker, men som samtidig kan ha en skjult mening for dem som forstår budskapet i *Thomas*. Siden det å trampe på klærne er et kriterium for å se Den åpenbarte Levendes Sønn, er dette noe utelukkende positivt. Funksjonen kan være å skape en sjokkerende effekt. Budskapet kan være kontravisdom altså det omvendte av vanlig visdom.²⁴⁸

Fossum og DeConick tolker det å trække på klærne i lys av tolkningen å kle av seg til å gi opp den fysiske kroppen. Ved å kaste av seg «[the] garments of skins» som mennesket pådro seg ved syndefallet forkaster man den fysiske kroppen,²⁴⁹ og ved å trække på klærne understreker man dette videre.²⁵⁰ Tankegangen om å si i fra seg kroppen, støtter jeg fortsatt ikke (se kapittel 3.4.3), men tankegangen med å ytterligere understreke at man kler av seg støtter jeg. Vi kan se på klærne som trampes på som en følgetafor. Hvis vi ser på klærne i seg selv, er de noe som opprettholder det som skammes over. Ved å ta dem av kommer man et steg på veien, men må i tillegg trampe på klærne for å oppnå full effekt ved å kle av seg. Den trampende handlingen kan da ses på som en forsterking av det man allerede gjør. Ikke

²⁴⁷ At voksne mennesker kler av seg kan skje, men vil først og fremst være assosiert med «krisetilstander» som for eksempel sorgreaksjoner, noe som ikke synes å være i samsvar med å se den åpenbarte Levende Jesus.

²⁴⁸ Det kan også diskuteres om barna tar av seg sine klær for å vise avstand til sin sosiale stand og verdslige goder. Barn kan gjerne leke på tvers av sosial stand og velstand, med mindre voksne griper inn. Bildet kan da muligens vise til at fattige og rike barn tar av seg sine klær – altså sine sosiale tilhørigheter og posisjon – og leker sammen uhemmet av samfunnets konvensjoner. Dette må i såfall diskuteres ytterligere med rammen av *Thomas* før man kan gi en tolkning som at disiplene bør oppgi sine goder og sosiale posisjoner.

²⁴⁹ DeConick, A. D. *Recovering the original Gospel of Thomas: a history of the gospel and its growth*. London: T&T Clark Int., 2005. Side 216.

²⁵⁰ DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel*. London: T&T Clark, 2007. Side 153.

skal man bare kle av seg uten skam, man skal endog sørge for at man ikke kan ta på seg klærne igjen. Man tar jo ikke på seg klær man har forulempet og møkket til. På samme måte går man ikke tilbake etter at man har sett «den Levendes Sønn» og ikke fryktet.²⁵¹

5.4 Da skal de se den Levendes Sønn og ikke frykte

Siste del av logion 37 som går på at man ikke skal frykte når man har kledd av seg uten skam kan knyttes til 1. Mos. Dette står i motsetning til Adam og Eva som kler på seg og gjemmer seg i Edens hage etter at de har funnet ut at de er nakne: 1. Mos 3:8-10: «Da hørte de Herren Gud som vandret i hagen i den svale kveldsvinden. Og Adam og hans hustru gjemte seg for ham mellom trærne i hagen. Men Herren Gud ropte på Adam og sa til ham: «Hvor er du?» Han svarte: «Jeg hørte deg i hagen. Da ble jeg redd fordi jeg var naken, og jeg gjemte meg».

Grunnen til at det presiseres at Jesus er «Den Levendes Sønn», er fordi «Den Levendes Sønn» kan henspille på flere referanser til rammen. Gud blir omtalt flere ganger gjennom *Thomas*, både som Den levende og som Faderen.²⁵² Den levende – å leve og ikke smake døden korrelerer med rammen av evangeliet. I tillegg, ved å være «Den Levende» er også «Den Levende Faderen» – «Faderen» til Sønnen. Den kristne ideen om Jesus som sønn av Faderen, er velkjent og en velbrukt relasjonskategori: Far-sønn. Ordet som brukes for «sønn» er det samme som ordet for «barn» i logion 37: $\omega\mu\pi\epsilon$. En mulig tolkning er at Faderen regnes som far til de små barna som kler av seg, spesielt når man ser på logion 3 hvor disiplene/leseren(e) blir omtalt som «Den levende Fars sønner». Tankegangen om kristne som Guds barn og kirken som Guds familie er ikke en fremmed idé.²⁵³

²⁵¹ Plisch hevder at frasen å putte noe under føttene og trampe på det kan knyttes til Gen 1:28 hvor den hebraiske teksten vil sidestille å trampe på noe med å «fyll jorden og legg den under dere» (Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 108).

²⁵² «Faderen»: Logia 3, 15, 27, 40, 44, 50, 57, 61, 65, 69, 76, 79, 83, 96, 97, 98, 99 og 113.

²⁵³ Bakke, O. M. *When children became people: the birth of childhood in early Christianity* (Oversatt av McNeil,

5.5 Barna i logion 37

Også i logion 37 kan man si at barn knyttes til frelsessymbolikk. Dette skjer ved at man lik små barn skal kle av seg skammen og trække på klærne for å nå endetiden, ikke frykte og dermed se den åpenbarte levende Jesus. Dette henspiller direkte på Adam og Evas tilstand før syndefallet ved å være en motsetning til deres skamfølelse i mangel på påkledning. Frykten for Faderen etter å ha spist av kunnskapens tre oppheves av denne handlingen, i tillegg til å reversere syndefallet. Ved å være veldig små barn kan frelsesymbolikken kanskje ytterligere knyttes til frelse gjennom det liminale og prelapsariske som i logion 4. I logion 37 brukes det retoriske grepet disiplene som «maser» om at noe skal skje, og Jesus må forklare hvordan ting gjøres. Man må selv gjøre et aktivt grep for å oppnå frelse ved at man kler av skammen/klærne og trækker på dem. Det at man skal stå til ansvar for egen frelse passer godt sammen med resten av evangeliet og understreke poenget med å «søke og finne» som det legges vekt på i *Thomasevangeliet*.²⁵⁴ De små barna i logion 37 kan også sies å knyttes direkte til Faderen i egenskap å være hans barn.

B.). Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2005. (Oversatt av McNeil, B.). Side 1. Aasgaard R. «Children in Antiquity and Early Christianity: Research History and Central Issues» i *Familia* No. 33, 24-46. Universidad Potifca de Salamanca, juli 2006. Side 28.

²⁵⁴ Se logia introduksjon, 1, 2, 27, 38, 58, 64, 68, 77, 80, 92, 94, 110 og 111

Asgeirsson, J. M. «Conflicting Epic Worlds» i *Thomasine traditions in antiquity: the social and cultural world of the Gospel of Thomas*. Redigert av Uro, R., A. D. DeConick, J. M. Asgeirsson og Society of Biblical Literature Thomasine Traditions Group. 155. Leiden: Brill, 2006. Side 173

6. Logion 46

41 ⁰⁶	[...][46]πεχε ιϛ χε χιν' αλαμ ωα ιωϑᾱ	[...][46] Jesus sa: Fra Adam til Johannes ²⁵⁵
41 ⁰⁷	νησ πβαπτιςτης ρη̄ ν̄χπο ν̄νηριουε	døperen, av dem som er født av kvinner
41 ⁰⁸	μη̄ πετχοσε ᾱιωϑαννης πβαπτι	er det ingen som står over Johannes
41 ⁰⁹	ςτης ωινα χε νογωσπ' η̄σι νεφβαλ	døperen, slik at hans øyne ikke slås ned.
41 ¹⁰	λειχοος δε χε πετναωωπε ρη̄ τηγ	Men jeg har sagt: Den av dere som
41 ¹¹	τη̄ εφο η̄κογει φνασογων τη̄ντ ε	blir (som) et lite barn, han skal kjenne kongeriket
41 ¹²	πο αγω φναχισε ᾱιωϑαννης[...]	og han skal bli større enn Johannes. [...]

I dette analysekapittelet om logion 46 blir ordet *κογει* problematisert og grunnen til at jeg tolker det som «et lite barn» lagt frem. Deretter vil jeg se nærmere på uttrykket «å kjenne kongeriket», og hva dette vil si for et lite barn. Funksjonen til Adam og Johannes Døperen i logionet drøftes. Deretter går jeg videre til det jeg betrakter som kontravisdommen: Her vil jeg diskutere hva det vil si å være større enn Johannes og hvordan frelsessymbolikken utdypes ved hjelp av dette.

6.1 Målet er å bli *κογει* - hva vil det si?

I logion 46 blir vi konfrontert med at den av dere som blir som *κογει*, han skal kjenne kongeriket.²⁵⁶ Ved å bli som en *κογει* når man altså frelse, målet med *Thomas*. Ordet *κογει* betyr «liten, små ting, barn, eller unge personer» når det er brukt som substantiv.²⁵⁷ Denne oppgavens formål er å se på barn og frelsessymbolikk, men for å ikke glemme at *κογει* kan ha flere betydninger, skal jeg diskutere andres tolkninger av ordet i logion 46. DeConick oversetter *κογει* med «child». Hun tolker det til «en jomfruelig sjel» gift med Jesus.²⁵⁸ Plisch

²⁵⁵ ιωϑᾱ]νησ. Navnet Johannes skrives på koptisk med to n-er. Skriveren har satt en superlinjær strek over ᾱ for å indikere at det mangler en n, før han fortsetter på ordet på neste linje. Superlinjærstreker brukes for å kontrahere to bokstaver til en.

²⁵⁶ πετναωωπε ρη̄ τηγτη̄ εφο η̄κογει φνασογων τη̄ντ ερο

²⁵⁷ Crum, W. E. *A Coptic Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1939. Side 92b ff.

²⁵⁸ DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English*

knytter $\kappa\omicron\upsilon\epsilon\iota$ i 46 til $\kappa\omicron\upsilon\epsilon\iota$ i logion 22, og oversetter til «little»,²⁵⁹ den samme oversettelsen som Patterson *et al.* bruker.²⁶⁰ Lambdin²⁶¹ og Meyer skriver «child»,²⁶² mens Thomassen gjør bruk av «lite barn» i forbindelse med $\kappa\omicron\upsilon\epsilon\iota$.²⁶³

«Liten», som Patterson *et al.*²⁶⁴ og Plisch²⁶⁵ oversetter $\kappa\omicron\upsilon\epsilon\iota$ med, er en mulig oversettelse, men hva betyr det, hva vil det si å være liten i *Thomasevangeliet*? Å være liten gir forskjellige assosiasjoner utover det å være barn; å være liten kan tolkes som å være ubetydelig eller ydmyk i forhold til noe. Plisch mener at logion 46 er sekundært i forhold til NTs paralleller i Matt 11:11 og Luk 7:28.²⁶⁶ Når han skriver om $\kappa\omicron\upsilon\epsilon\iota$, liten, trekker Plisch linjer til NT og hevder at *Thomas* viser høy aktelse for det å bli liten, og henviser videre til logion 22, hvor det å være liten er omskrevet med samme ordvalg:

Both the emphasis on *becoming* little, stressing the active participation of the addressees and the high regard for the “little ones” (cf. *Gos.Thom.* 22), as well as coming to know the kingdom are typical modifications [red.anm: i forhold til NT] in the *Gospel of Thomas*.²⁶⁷

I logion 46 hevdes det at hvis man blir som $\kappa\omicron\upsilon\epsilon\iota$ skal man kjenne kongeriket. Å ha kunnskap om kongeriket knyttes til frelsen, som er rammen for evangeliet. Hvis $\kappa\omicron\upsilon\epsilon\iota$ kjenner

translation of the complete Gospel. London: T&T Clark, 2007. Side 171.

²⁵⁹ Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 121.

²⁶⁰ Patterson, S. J., J. M. Robinson og H.-G. Bethge. *The fifth Gospel: the Gospel of Thomas Comes of Age*. Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998. Side 18.

²⁶¹ Lambdin, T. O «The Gospel According to Thomas» i *Gospel according to Thomas, Gospel according to Philip, Hypostasis of the archons and indexes, Nag Hammadi Codex II,2-7*. Vol one. Redigert av Layton, B. 52-93. Leiden: Brill, 1989. Side 71.

²⁶² Meyer, M. «The Gospel of Thomas with the greek Gospel of Thomas» i *The Nag Hammadi scriptures: the international edition*. Redigert av Meyer, M., W. P. Funk, J. M. Robinson og P.-H. Poirier. 133-156. New York: HarperOne, 2007. Side 145.

²⁶³ Thomassen, E. «Thomasevangeliet» i *Apokryfe evangelier*. Redigert av Moxnes, H. og E. Thomassen. 26-57. Oslo: De norske bokklubbene, 2001. Side 41.

²⁶⁴ Patterson, S. J., J. M. Robinson og H.-G. Bethge. *The fifth Gospel: the Gospel of Thomas Comes of Age*. Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998. Side 18.

²⁶⁵ Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 121.

²⁶⁶ *Ibid.*, side 122.

²⁶⁷ *Ibid.*

kongeriket, er det utelukkende positivt å være κοῦει. Kongeriket er et positivt sted, på samme måte som i annen kristen litteratur. I følge rammen og spesielt i begynnelsen av evangeliet er det lagt vekt på at kunnskap og erkjennelse er tilknyttet frelse og kongeriket (se kapittel 1.3.5). Logion 22 bruker kun betegnelsen κοῦει i betydningen «barn». Dette vet vi fordi de to første gangene de nevnes, fremstilles disse små ved at de dier melk. Den tredje gangen ordet κοῦει brukes, får vi ingen videre spesifisering; ordet for barn står alene.²⁶⁸ Ved å ta hensyn til at leseren(e) leser *Thomas* under ett, kan vi begrunne med at det er viktig å se hvordan ordet brukes i resten av teksten. Hvis vi går inn på hvordan ordene for barn har blitt fremstilt i de andre logiaene, ser vi en klar begrunnelse for hvorfor det er mulig å tolke κοῦει som barn. I logion 4 og 37 brukes κοῦει som adjektiv til ὄνηρε ὄνημ for å understreke at barnet er lite.²⁶⁹ Det er kun i logion 21 at vi ikke finner κοῦει sammen med betegnelsen ὄνηρε ὄνημ.²⁷⁰ Ut fra hvordan dette ordet er benyttet i resten av evangeliet, vil jeg hevde at det tyder på at det også her henvises til barn.

Lambdin²⁷¹ og Meyer²⁷² oversetter κοῦει som «et barn», mens Thomassen presiserer «et *lite* barn» (min kursiv).²⁷³ Betydningsforskjellene på disse oversettelsene er vanskelige å diskutere. Et problem ved å oversette ordet κοῦει til kun «barn» på norsk er at man mister «liten/små»-aspektet ved ordet. Det kan være man i logionet vil spille på metaforen «liten» kontra «stor». Et lite barn skal bli større enn noe som har vært størst av alle mennesker, nemlig Johannes. Under vil jeg gå nærmere inn på hva det vil si å være større enn Johannes. I

²⁶⁸ Logion 22: ἡκοῦει εὔχι ἐρωτε - små barn som dier melk og ἡκοῦει - små.

²⁶⁹ Logion 4: οὔκοῦει ἡὄνηρε ὄνημ ἐρηῖ σαωῖ ἡζοοῦ - et lite barn på syv dager.

Logion 37: ἡηκοῦει ἡὄνηρε ὄνημ.

²⁷⁰ Logion 21: ἡὄνηρε ὄνημ - små barn.

²⁷¹ Lambdin, T. O «The Gospel According to Thomas» i *Gospel according to Thomas, Gospel according to Philip, Hypostasis of the archons and indexes, Nag Hammadi Codex II,2-7*. Vol one. Redigert av Layton, B. 52-93. Leiden: Brill, 1989. Side 71.

²⁷² Meyer, M. «The Gospel of Thomas with the greek Gospel of Thomas» i *The Nag Hammadi scriptures: the international edition*. Redigert av Meyer, M., W. P. Funk, J. M. Robinson og P.-H. Poirier. 133-156. New York: HarperOne, 2007. Side 145.

²⁷³ Thomassen, E. «Thomasevangeliet» i *Apokryfe evangelier*. Redigert av Moxnes, H. og E. Thomassen. 26-57. Oslo: De norske bokklubbene, 2001. Side 41.

den diskusjonen er det viktig å se på spillet i metaforen mellom liten og stor i tillegg til at det presiseres at det dreier seg om et barn. Jeg velger derfor å oversette κοῦει til «*et lite barn*», fordi denne oversettelsen i større grad rommer betydningsforskjellene som det koptiske ordet gir, og man tar hensyn til hvordan ordet er brukt i andre logia i *Thomas*.

DeConicks formål, å finne kjernen i *Thomas*, gir utslag i hvordan hun ser på κοῦει. I motsetning til Plisch peker hun på at logion 46 kan ha vært en tidligere tradisjon enn det som har blitt bevart i Matt og Luk. I sin søken etter å spore kjernen i *Thomas* støtter hun seg til John D. Baker og Gilles Quispel. DeConick knytter seg til Bakers tolkning av den lille/barnet i teksten Pseudo-Macarius som en jomfruelig sjel når hun tolker logion 46.²⁷⁴ Denne jomfruelige sjelen i Pseudo-Macarius er gift med Kristus. DeConick underbygger argumentet ved å henvise til Quispel. Quispel mente at Macarius kjente til *Thomas*. Hvis man kan tolke inn den jomfruelig sjelen i Pseudo-Macarius, kan den også trekkes inn i *Thomasevangeliet*. Videre argumenterer DeConick med en tradisjon om Johannes Døperen som jomfru og at han på denne måte fremstår som et ideal også er gjeldene for *Thomas*. Dette mener hun stemmer overens med den syriske Thomastradisjonen hun argumenter for:²⁷⁵

According to G. Quispel, Macarius was aware of the version of the sayings as it appears in the *Gospel of Thomas* [...] Both *Thomas* and Macarius say that only the 'little one' or 'child' is greater than John whereas Matthew and Luke say the 'least' in the Kingdom are greater than John. D. Baker notes that, in fact, Macarius assumes that this 'little one', this 'child', is a virgin soul who is wedded to Christ (Hom. 28.6). There was an old tradition that John the Baptist was a virgin. This was understood to be the reason for John's superiority [...] This tradition, of course, fits well the encratic hermetic of the later Thomasine community and may well have represented the community's interpretation of this saying. If so, the hermeneutic would have assumed John's superiority and given deference to him due to his virginity while also challenging community to take up virginity themselves, to become children. Only in this capacity would they be able to be greater than John and to come to 'know' the Kingdom.²⁷⁶

²⁷⁴ Pseudo-Macarius, Hom 28.6 (DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel*. London: T&T Clark, 2007. Side 171-172.

²⁷⁵ Her henviser DeConick til Pseudo-Clementines, *De Virginitate* (Deikamp, *Patres Apostolici*, pp 9-10; Lerot, *Pères Apostoliques*, CSCO 135 p 33) Bucher der Einsetzung der Erzengel Michael und Habriel (Detlef and Mueller, CSCO 32, pp 35-36) (DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel*. London: T&T Clark, 2007. Side 171).

²⁷⁶ *Ibid.*, side 171-172.

Hvis man ble jomfru, tolker DeConick, ble man liten/barn, og dette var det Johannes oppfordret til. Det var den eneste muligheten til å kjenne kongeriket.²⁷⁷ Oppfordringen ligger i å bli jomfruelig som et barn/en liten for å frelses. På denne måten kan man knytte DeConicks tolkning av utsagnet opp mot en prelapsarisk periode ved at man skal avstå fra sex og bli kjønnsnøytrale som Adam og Eva var før syndefallet. Dette skal skje, ved å bli som et lite barn, som nå har betydningen å bli gift med Jesus. Dette er en mulig tolkning, men er den sannsynlig for leseren(e) av evangeliet? Det finnes ingen henvisninger til at man ser på Johannes Døperen som jomfru i *Thomas*. Logion 46 er det eneste stedet han nevnes. Det er vanskelig å følge argumentasjonen til DeConick når hun trekker inn tolkninger av Macarius. At denne sjelen skal være gift med Jesus kan være en mulig tolkning når man tar i betraktning logion 75 og 104, hvor man finner referanser til brudgom og brudekammer. Denne tolkningen er mulig, men man finner ikke en korrelasjon som knytter $\kappa\omicron\upsilon\epsilon\iota$ direkte til en forestilling om en sjel eller at denne sjelen er gift med Jesus i *Thomas*. Johannes er kun nevnt i dette logionet. Om evangeliet følger en tradisjon som anså Johannes som jomfruelig er vanskelig å diskutere, siden Johannes blir tolket ulikt i forskjellige retninger i kristendommen (se mer under).

Vi har nå slått fast at å oversette $\kappa\omicron\upsilon\epsilon\iota$ til «et lite barn» er en rimelig tolkning, fordi «et lite barn» rommer bedre betydningsmangfoldet i $\kappa\omicron\upsilon\epsilon\iota$. Denne oversettelsen utdyper oversettelsen til Plisch og Patterson *et al.* som kun oversetter til «liten», og DeConick, Lambdin og Meyers oversettelse til «barn». Videre har vi sett at tolkningen av dette barnet som en jomfruelig sjel kan være en mulig tolkning, men siden det er vanskelig å finne belegg for det i *Thomas*, velger jeg å diskutere andre betydninger.

Som vi har sett i forhold til logion 4, 21, 22 og 37, har det å ligne et barn blitt sett på som metaforisk, noe også jeg gjør her. Tolkningene har vært knyttet til frelse ved at det å være barn innebærer å være androgyn, og kobles til en før-syndefalls-tilstand. Dette kan man også se i logion 46 hvor «den av dere som blir (som) et lite barn, han skal kjenne kongeriket».

²⁷⁷ *Ibid.*, side 171.

Barnet har kunnskap om den prelapsariske sfære ved at det er kjønnsløst og liminalt. For å se om barn og frelsessymbolikken videre kan utdypes i logion 46, skal jeg nå undersøke hvorfor et lite barn tilsynelatende er bedre enn Johannes, hva Adam har med saken å gjøre. Til slutt vil jeg drøfte metaforbruken «liten» kontra «stor».

6.2 Adam og Johannes Døperen

I logion 46 får vi presentert to navngitte personer, Adam og Johannes Døperen. De fungerer som en innramming av en tidslinje med Adam, som det første mennesket, til Johannes: «Jesus sa: Fra Adam til Johannes Døperen, av dem som er født av kvinner er det ingen som står over Johannes Døperen, slik at hans øyne ikke slås ned». Både Adam og Johannes Døperen er kjente skikkelser fra kristne tekster.

Logion 85 er det eneste logionet som presenterer Adam ved navn. Det første mennesket var Adam, skapt av Gud, og med ham kom syndefallet. DeConick peker på hva som er fascinerende med logion 85 når hun svarer på spørsmålet om hvorfor leseren(e) av *Thomas* er mer verdig enn Adam: «*Because the believer has been able to regain the primordial state, perhaps through a vision of his or her heavenly counterpart.* (L. 84), overcoming 'death' as Adam was unable to do» (Min kursiv).²⁷⁸ Adam falt og smakte døden, mens leseren(e), som evangeliet henvender seg til her, fortelles at de er bedre enn Adam hvis de forstår Jesu ord. For leseren(e) av *Thomas* er det da mulig å unngå å smake døden og oppnå frelse.

DeConicks tolkning av hvordan frelsen muliggjøres i logion 85 er «perhaps through a vision of his or her heavenly counterpart».²⁷⁹ Dette støtter hun opp med tolkningen av logion 84:

²⁷⁸ *Ibid.* side 251.

²⁷⁹ *Ibid.*

The human being is said to have been made in God's image, a discussion common to first-century Jewish and Christian texts. This was interpreted by some to be a divine image of the person, not the human body. The discussion focused on Adam's fall which resulted in a loss of or separation from this eternal self image. Salvation was, understood in terms of the person regaining, in some way, this heavenly eternal self. Thus, the 'likeness' of the person differs from the 'image'. The likeness represents the human appearance which, when viewed, brings delight on the onlooker. Viewing the heavenly image, however, results in suffering since the person is coming face to face with his or her own perfection. This suffering may be the result of the physical transformation that the ancients believed occurred when the beholder gazed upon the beholder.²⁸⁰

Adam i logion 85 presenteres som en som er blitt uverdigg og har dødd. Døden, som vi har sett i kapittel 1.3.5, er en negativ tilstand i *Thomas* og står i motsetning til *å leve*, som er knyttet til frelse. Selv om DeConicks tolkning er mulig, er Plischs tolkning av hvorfor leseren(e) av *Thomas* er mer opphøyd og verdigg enn Adam mer i tråd med evangeliets rammeverk.

Because Adam had to "taste death" after his disobedience, the addresses, presumably the disciples or the faithful in terms of the *Gospel of Thomas*, are exalted over Adam, is a common early Christian notion [...] shared – in principle – by the *Gospel of Thomas*. "Not to taste death" is a major promise (also) of the *Gospel of Thomas* (*Gos. Thom.* 1; 18, 19); the way the *Gospel of Thomas* shows the realization of this promise, namely to find the meaning of Jesus' words (*Gos. Thom. 1.*), is its specific concept.²⁸¹

Logion 85 kan ses på som en indirekte referanse til 1. Mosebok og fallmyten. Adam erklæres som uverdigg, og leseren(e) etableres som verdigg og har muligheten til å ikke smake døden, som jeg tolker som frelse. Dette har en leser muligheten til fordi han eller hun har tilgang til Jesu skjulte i ord i *Thomasevangeliet*.²⁸²

Kasper Bro Larsen setter *Thomas* i en forlengelse av jødisk-kristen visdomslitteratur²⁸³ og Milton Morelans fremmer en teori om at «Thomasine Christianity apparently rejected any

²⁸⁰ *Ibid.* side 249.

²⁸¹ Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 195.

²⁸² Logion 1.

²⁸³ Larsen, K. B. «Junior/Senior: Thomasevangeliet i visdomslitteraturens klassiske dilemma» i *Den apokryfe*

attempt to link the community to the stories of the Hebrew past, excepting only the implicit reference to the Hebrew myths of cosmic origins».²⁸⁴ Dette støtter Morelans opp med blant annet logion 52. *Thomas* legger positiv vekt på tiden før syndefallet og tiden etter at man har tilegnet den skjulte kunnskapen, Den Levende Jesu ord, som *Thomasevangeliets* ramme presenterer (se kapittel 1.3.5). Tiden som har gått mellom Adam og Johannes er ikke positivt ladet i *Thomas*. Dette begrunner Morelans blant annet med logion 52, som taler mot de 24 profetene, som omtales som døde, og at Adam i logion 85 som omtales som død.²⁸⁵

Den negative tidsperioden begynner altså med fallet til Adam og avsluttes med Johannes Døperen. Hvem var Johannes Døperen for leseren(e) av *Thomas*? Johannes Døperen beskrives ulikt i tidlige kristne tekster. I noen tradisjoner ses Johannes på som en «helt», og hans handlinger som positive, mens i andre ses han på som en negativ skikkelse, en som villeder. To eksempler dette finner vi i NT og Sannhetens Vitnesbyrd.²⁸⁶ I følge NT forkynte Johannes folkets synder mot Gud, og for å unngå fortapelse døyte han de som ville i Jordan-elven – også Jesus.²⁸⁷ I Sannhetens Vitnesbyrd har man et negativt syn på Johannes Døperen. Det nevnes at han er født av en gammel livmor, mens Jesus var født av en jomfru. Johannes tolkes her klart sekundært og negativt i forhold til Jesus.²⁸⁸ Det presiseres også at frelseren ikke døyte sine disipler og at de som døyte, som Johannes Døperen, var besudlet av synd.²⁸⁹ Det er vanskelig å si noe konkret om Johannes Døperen i *Thomas*, siden det er kun logion 46 som omtaler ham. Det vi derimot vet, er at leseren(e) av *Thomas* leser at ingen mennesker fra

Litteratur. Aarhus: Aarhus Universitet, Collegium Biblicum årsskrift, 2004. Side 21.

²⁸⁴ Moreland, M. «*Thomas 52 as Critique of Early Christian Hermeneutics*» i *Thomasine traditions in antiquity: the social and cultural world of the Gospel of Thomas*. Redigert av Uro, R., A. D. DeConick, J. M. Asgeirsson og Society of Biblical Literature Thomasine Traditions Group. 75-91. Leiden: Brill, 2006. Side 87.

²⁸⁵ *Ibid.* side 87-88.

²⁸⁶ Sannhetens Vitnesbyrd, (NHC IX, 3).

²⁸⁷ Matt 3:1, Matt 11:11-13, Matt 14, Matt 16: 13-15, Mark 1:4-11, Mark 7: 27-29, Luk 7, Luk 9:18-20 .

²⁸⁸ Sannhetens Vitnesbyrd, (NHC IX, 3) 45⁰⁶⁻²².

²⁸⁹ *Ibid.*, 69⁰⁷⁻³².

Adams fall og frem til Johannes er bedre enn Johannes, og at alles øyne må vike for ham, noe som gjør Johannes til den mest positive figuren frem til da.²⁹⁰

Tidslinjen fra Adam til Johannes markerer en negativ periode. Adam presenterer starten på den negative tidslinjen fordi han la grunnlaget for syndefallet.²⁹¹ Både Adam og de

²⁹⁰ Videre står det $\eta\epsilon\gamma\omega\gamma\omega\sigma\pi\tau\prime \bar{\eta}\sigma\iota \eta\epsilon\gamma\upsilon\alpha\lambda$: «hans øyne ikke slås ned.» Denne delen i logion 46 er problematisk å oversette. Det nominale subjektet kan introduseres på forskjellige måter på koptisk, og blant annet bli introdusert etter $\bar{\eta}\sigma\iota$, det som Layton kaller «mediator of postponed subject». $\eta\epsilon\gamma\upsilon\alpha\lambda$: «hans øyne» er da subjektet i setningen. Eiendomspronomenet «hans» peker tilbake på Johannes Døperen i den foregående setningen. Verbet i setningen er $\sigma\gamma\omega\sigma\pi$ som ordrett betyr «å brette (transitivt), å bli brett (intransitivt)» (Layton, B. *A Coptic grammar: with chrestomathy and glossary: Sahidic dialect*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2004. Side 87, 202). I forbindelse med øyne på koptisk, handler det om, som vi vil si på norsk, «å slå øynene vekk», i forbindelse med autoriteter. Denne betydningen på koptisk peker både DeConick og Plisch på (DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel*. London: T&T Clark, 2007. Side 171) (Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 121). Meyer tar opp konseptet med å se noen i øyene eller ikke, og knytter det til Judasevangeliet og ærbødighet: Judas 35¹⁰⁻¹⁴: $\lambda\upsilon\sigma\mu \sigma\omicron\mu \mu\epsilon\bar{\eta}\nu [\epsilon]\varphi \rho\epsilon\rho\alpha\tau\bar{\epsilon}\varphi \bar{\eta}\mu\epsilon\varphi\bar{\eta}\tau\omicron \epsilon\upsilon[\omicron]\lambda: \bar{\eta} \mu\epsilon\varphi\sigma\mu \sigma\omicron\mu \Delta\epsilon \epsilon\sigma\omega\varphi\bar{\tau} [\epsilon\zeta]\delta\gamma\bar{\eta}\bar{\epsilon}\bar{\rho}\alpha\varphi \bar{\eta}\eta\eta\epsilon\varphi\upsilon\alpha\lambda: \lambda\lambda[\lambda\alpha \bar{\eta}]\tau\alpha\varphi \kappa\tau\epsilon \bar{\epsilon}\bar{\rho}\alpha\varphi \epsilon\pi\alpha\bar{\epsilon}\theta\omicron\gamma$: «Han maktet å stå foran ham, men han maktet ikke å se ham inn i øynene, så/men han snudde sitt ansikt bort» (Meyer, M. «The Gospel of Thomas with the greek Gospel of Thomas» i *The Nag Hammadi scriptures: the international edition*. Redigert av Meyer, M., W. P. Funk, J. M. Robinson og P.-H. Poirier. 133-156. New York: HarperOne, 2007. Side 145). (Transkribering: Kasser. R og G. Wurst. *The Gospel of Judas, Critical Edition: Together with the Letter of Peter to Phillip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos*. Washington, DC, USA: National Geographic Society, 2007. Side 189). Siden det allerede sies at Johannes er den største av alle – frem til det tidspunkt vil det være unaturlig at hans øyne skulle slås ned, og jeg forstår da η i $\eta\sigma\gamma\omega\sigma\pi$ til å være en negasjon, som følges av $\lambda\eta$. $\lambda\eta$ finner man ikke på slutten av denne teksten, men som flere forskere, blant annet Plisch og DeConick mener, kan det være en feil i selve teksten (Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 121) (DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel*. London: T&T Clark, 2007. Side 171). Patterson *et al.*: «so that his (John's) eyes need not be downcast». Det er mulig at teksten er korrupt, hevder de. I stedet for å forstå «the consecutive understanding of $\varphi\eta\eta\lambda$, a final (but hardly a causal) understanding is also possible. Consequently the literal translation would be: “so that his eyes do not get broken” eller “So that his eyes do not fail”» (Patterson, S. J., J. M. Robinson og H.-G. Bethge. *The fifth Gospel: the Gospel of Thomas Comes of Age*. Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998. Side 18) Lambdin: «John the Baptist, that his his eyes should not be lowered (before him). Literally, that his eyes not be broken.» Å se vekk med respekt er også et tegn på at Johannes er en positiv mann her mener DeConick (DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel*. London: T&T Clark, 2007. Side 171).

²⁹¹ Det bør særlig nevnes at det presiseres at menneskene i tidsrommet fra Adam til Johannes er født av kvinner. Ved å være produkt av seksuell handling står alle fra Adam til Johannes i motsetning til den androgyniteten som barn innehar i tilknytning til kongeriket: den prelapsariske som endetiden og frelsen.

24 profetene i logion 52 presenteres som døde, det motsatte av frelse. At Johannes fremheves som større og bedre enn de andre, gjør ham til en positiv figur i logion 46, men som Moreland påpeker: «In fact we learn that anyone who knows the “Kingdom” is better than John».²⁹² Dette skal jeg nå se nærmere på ved å se nærmere på metaforspillet som går på «liten» og «stor».

6.3 Å være liten er bra, da er man nemlig større enn å være stor

Som vi så tidligere, kan $\kappa\omicron\upsilon\epsilon\iota$ bety «barn» og «liten». Det er denne funksjonen som gir metaforen i logion 46 ekstra spillerom. «Den av dere som blir en liten, han skal kjenne kongeriket, og han skal bli større enn Johannes», men Johannes har allerede blitt etablert som å være størst i tidsrommet fra Adam til ham selv. Plisch sier det kort og godt når han skriver at det er bra å være stor, men det er enda bedre å være liten:

Accentuation the *little* ones in the second sentence also results in a contrast to the *single* great one in the first sentence: being “great” is good, but being “little” is even better.²⁹³

Denne informasjonen som logion 46 gir oss virker kontraintuitivt. At noe virker kontraintuitivt er en god indikasjon på at det ligger en skjult forklaring bak (se kapittel 1.3.6). Logion 46 presenterer altså en kontravisdom, å være liten er bedre enn å være stor. Hvorfor det? «Den av dere som blir (som) et lite barn [...] skal bli større enn Johannes». Hva har det å si for de som blir som et lite barn å være større enn Johannes? Hva sier det om Johannes, og hvordan utdypes frelessymbolikken ved hjelp av dette? For å svare på disse spørsmålene må vi se på hvordan logikken er bygget opp i logion 46.

²⁹² Moreland, M. «*Thomas 52 as Critique of Early Christian Hermeneutics*» i *Thomasine traditions in antiquity: the social and cultural world of the Gospel of Thomas*. Redigert av Uro, R., A. D. DeConick, J. M. Asgeirsson og Society of Biblical Literature Thomasine Traditions Group. 75-91. Leiden: Brill, 2006. Side 87-88.

²⁹³ Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008. Side 122.

Johannes har allerede blitt etablert som stor, og ikke bare stor, men den største fra Adam til ham selv. Ved å bli som et lite barn, gjør en det bedre enn Johannes. Dette er den ene egenskapen man får ved å være et lite barn. Den andre egenskapen man får er at man får kjennskap til kongeriket. Det er da naturlig å trekke slutningen at Johannes ikke kjenner kongeriket. Som vist i kapittel 1.3.5, vektlegges kunnskap i *Thomas* som det essensielle for å nå frelse. For de som blir som små barn vil dette klart si at dette leder til frelse. Dette kan baseres på, som sett i de tidligere logiaene, at barn knyttes til det prelapsariske bildet som Jesu ord fremmer og har derfor kunnskap om kongeriket. Siden Johannes ikke har kunnskap om kongeriket, må vi anta at han ikke er frelst. Hvorfor er da Johannes Døperen den største som har vært frem til da?

Per Bilde skriver i *Den historiske Jesus* at det fantes en Johannes-tradisjon som var samtidig med en Jesus-tradisjon, noe man også kan lese ut av NT.²⁹⁴ Bilde argumenter for at det fantes en gruppe av «samtidige eskatologiske profeter og messiasprætedenter».²⁹⁵ Siden leseren(e) får presentert at tidsperioden fra Adam til Johannes er negativ, men videre at Johannes er den beste, er det mulig å slutte at leseren(e) av *Thomas* vil tenke seg at Johannes har vært det nærmeste man kommer en frelseslære, men på et eller annet punkt har han ikke strukket til. Den rette frelseslæren kom ikke før med Jesu ord. Man må bli som et lite barn og som noe mer enn alle menneskene som har eksistert fra Adam til Johannes. For å bli bedre enn Johannes må man bli som et lite barn, da oppnår man frelse og kjenner kongeriket. Rammen for evangeliet opererer med forståelsen av Jesu ord som nøkkelen til frelse. Hvis man blir bedre enn Johannes og frelses, betyr dette at Johannes ikke er frelst og blir da negativ i forhold til frelsen.

Det kan argumenteres for at Johannes Døperen ses på som negativ på grunnlag at han er profet er støttet opp av logion 52 som stiller seg kritisk til profeter. Hvis vi følger

²⁹⁴ Matt 16:13-15, Mark 8:28 og Luk: 9:19.

²⁹⁵ Bilde, P. *Den historiske Jesus*. København: Anis, 2008. Side 21 og 84-85.

tradisjonen om at Johannes Døperen døpte folk med vann, kan man lese en videre kritikk av ritualer og dåpsritualer i *Thomas* i lys av det vi har sett i tidligere kapittel: Et åndelig ritual kan ses som positivt, mens et fysisk blir sett ned på (kapittel 2.3.1, 3.4.1, 3.4.4 og 5.2). Fordi Johannes stiller negativt i henhold til frelsen kan det tenkes at et tradisjonelt dåpsritual kan stride mot rammen av *Thomasevangeliet* som hevder at læren om frelsen skjer gjennom forståelsen av Jesu ord, ikke gjennom praksis.²⁹⁶ Selv om man søker etter frelsen, er ikke dette nok, man må forstå Jesu ord for å oppnå frelse: Johannes er positiv fordi han forkynner om kongeriket. Jesu forkynnelse derimot overgår Johannes fordi det er kun disse som leder til frelse. Å lese inn en mulig kritikk av tradisjonell dåpspraksisen i *Thomas* gjøres på grunnlag at leseren(e) kan ha tolket inn en kritikk av ritualer og heller sett på den sanne dåpen i en mer åndelig variant. Dette kan være en indikator på hvorfor Johannes ikke rakk helt opp til de små barna som knyttes til kunnskap og frelse.

6.4 Barnet i logion 46

Adam og Johannes brukes for å markere den perioden der frelse var håpløst, fordi man manglet Den Levende Jesu ord. Med forståelse av disse ordene, og ikke via ritualer (e.g. dåp), kan man bli som et lite barn, kjenne kongeriket og frelses. Å bli «et lite barn» i logion 46 skal ikke tolkes fysisk, men metaforisk. Ved å bli som et lite barn, har man tilgang på forståelsen av Jesu hemmelig ord. Ut fra konteksten av logion 46 og sett i lys av 4, 21, 22 og 37, kan man se på barn som androgyne som nøkkelen til en prelapsarisk tilstand. Denne tilstanden er lik å kjenne kongeriket/frelsen.

²⁹⁶ Logion introduksjon.

7. Konklusjon: Barn og *Thomas*

Første gang jeg kom i nærmere kontakt med *Thomasevangeliet*, på PROAKs seminar høsten 2006, fascinerte tekstens «skjulte ord» meg straks. Dette gjaldt spesielt de logiane som omhandlet barn. Hvordan hadde en leser av teksten tolket disse passasjene og dette evangeliet? Dette dannet grobunn for en undring som noen år senere skulle bli mitt masterprosjekt. I denne masteroppgaven har jeg forsøkt å se nærmere på problemstillingen: «*Er barn i Thomasevangeliet knyttet til frelsesymbolikk, og i så tilfelle hvordan?*» Som min analyse viser er barn i *Thomas* knyttet til frelsessymbolikk. Først i denne konklusjonen skal jeg samle trådene fra analysen for å nyansere bildet av hvordan frelsessymbolikken fremstilles i barne-logiaene. Deretter skal jeg plassere mitt studie i forhold til tidligere forskning, vise hvordan det jeg har gjort går inn i en ny retning i forskningen, hvilke veier det er interessant å gå videre og til slutt reflektere over hva mitt studie kan ha å si for forskningen av *Thomas*.

Jeg har brukt ulike aspekter som analyseinstrumenter. Særlig vil jeg nevne å *studere teksten ut fra seg selv*, som vil si at jeg leser teksten ut fra den koptiske versjonen i NHC II'2 uten å ville tilbakeføre den til tidligere lag i tradisjonen. Dette henger klart sammen med at jeg har forsøkt å ha *leseren(e)* i fokus med deres kulturelle forståelseshorisont i det fjerde århundret fra Egypt. Jeg har også studert teksten ut fra seg selv på bakgrunn av at jeg mener leseren(e) vil forsøke å danne en *ramme* rundt *Thomas* og lese teksten som helhet. Denne helheten beror på at det både finnes et fast persongalleri og en gjennomgående tematikk i hele evangeliet. I tillegg har jeg sett nærmere på Robbins teori om *kontravisdom* i *enthymemer* i *Thomas* og brukt disse teoriene på mitt materiale for å belyse problemstillingen ytterligere. Virkemiddelet *kontravisdom* er brukt i forskjellige sammenhenger i barne-logiaene, men jeg vil spesielt trekke frem at den bidrar til at betydningen av barns status blir omtolket, og at det er omtolkningen som gjør barne-logiaene i *Thomas* interessante.

Logiaene jeg har analysert er 4, 21, 22, 37 og 46: Logion 4 presenterer: «et lite barn på syv dager». Logion 21: «små barn som har slått seg ned på en åker» og som kler av seg.

Logion 22: «små barn som dier melk» og «ligner de som går inn i riket». Logion 37 viser også barn som kler av seg, men disse barna trækker i tillegg på klærne sine og logion 46 presenterer «et lite barn» som «skal kjenne kongeriket og [...] skal bli større enn Johannes».

Det er flere ord for å uttrykke barn på koptisk, ⲩⲏⲣⲉ og ⲕⲟⲩⲉⲓ benyttes særlig i *Thomas*. ⲩⲏⲣⲉ: «barn» blir ikke brukt i de utvalgte logiaene alene for å betegne barn: I logion 4 og 21 brukes uttrykket ⲩⲏⲣⲉ ⲩⲏⲙ: et lite barn. ⲕⲟⲩⲉⲓ: implisitt allerede «*lite* barn» brukes i logion 22 og 46. I logion 37 ser vi varianten ⲕⲟⲩⲉⲓ ⲛⲩⲏⲣⲉ ⲩⲏⲙ: «bitte små barn». I alle tilfeller er det presisert at det er et *lite* barn eller flere *små* barn. I logion 22 spesifiseres det at barnet er i die-alder og i logion 4 spesifiseres det i tillegg at barnet er syv dager gammelt. Som vi så i logion 4, kan barnemetaforen knyttes til Adam og til den kjønnsløse prelapsariske perioden. En interessant bemerkning her er at ordet ⲩⲏⲣⲉ i flertall er kjønnsløst, siden tolkningen knytter barnesymbolikken til en kjønnsløs og aseksuell tilstand.²⁹⁷

I logion 4 er barnet direkte koblet til «livets sted», som vi har sett er det samme som «kongeriket». Dette kan sies å stå litt i motsetning til logion 22, som knytter barnet til «kongeriket», via melken eller kunnskapen barnet tilegner seg. Forskjellen blir at man i logion 4 skal oppsøke et barn for å få kunnskap av dette barnet, mens i logion 22 er det barnet selv som oppsøker denne kunnskapen ved å die melk. Barna blir da både middelet og målet; barnet fremstilles som disiplene eller leseren(e) som mottar Jesu kunnskap, samtidig blir også barna knyttet til et prelapsarisk bilde. Ved å se bildet av barna som det prelapsariske bildet får vi en spesifisering av frelseslæren i *Thomas*.²⁹⁸

²⁹⁷ Ordet ⲩⲏⲣⲉ fungerer grammatisk kjønnsdifferensiert slik ordet for gutt/sønn/barn gjør på mange andre språk, blant annet latin og spansk. ⲛⲩⲏⲣⲉ betyr gutt/sønn, ⲧⲟⲩⲉⲣⲉ betyr jente/datter, ⲛⲩⲟⲩⲉⲣⲉ betyr jenter/døtre og ⲛⲩⲏⲣⲉ betyr 1) gutter/sønner og 2) gutter og jenter/sønner og døtre. Uansett hvor mange jenter det er tilstede, kommer det til en gutt, vil det bli ⲛⲩⲏⲣⲉ og ikke ⲛⲩⲟⲩⲉⲣⲉ.

²⁹⁸ Den gamle mannen i logion 4 kan også ses på som et ideal i det han oppsøker «et lite barn på syv dager».

Å oppsøke frelse aktivt bringer oss videre over i tematikken «søk og finne» kunnskap og ta vare på kunnskapen, en tematikk som går igjen i *Thomas* og også i barne-logiaene.²⁹⁹ Man skal ikke nøle med å aktivt oppsøke og spørre et lite barn for å finne frelse i logion 4. Dette ses i sammenheng med å tilegne seg kunnskap og frelse på samme måte som et barn som dier i logion 22 kan tolkes både som en aktiv og som en passiv handling. Således må barna i 22 kanskje tolkes noe mer aktivt for å være i tråd med resten av evangeliet. I logion 21 kler barna aktivt av seg for å bli skamløse og for å få kunnskap om tiden før syndefallet, som er det samme som kongeriket. Dette utdypes videre i de siste delene i logion 21 ved at man skal være på vakt og verne om kunnskapen fra utenforstående, og at man villig skal la en «kunnskapsrik mann» komme og hente inn de som har forstått. Barna kler også av seg i logion 37, men her trækker de i tillegg på klærne som en metafor for å forsikre seg om at den som er frelst ikke skal kunne returnere til en tilstand før frelsen. Man skal altså oppsøke frelsen aktivt gjennom Jesu ord. Dette presenteres i tråd med rammen av *Thomas*.

Hvor aktiv man skal være når det gjelder å frelses, ses i sammenheng med hvordan man tolker logion 21 og 37 og deres avkledningsmetafor i forhold til åndelig dåp. Argumentene for dåpsmetaforikken her er, i følge Smith, at nakenheten knyttet til Adam og Eva, ses på som en ny fødsel og altså da dåp.³⁰⁰ Motargumentet til dette er at andre praksiser som omskjæring, almisser, bønn, faste og andre matregler blir sett negativt på i *Thomasevangeliet*. Hvor langt denne avvisningen av ritualer strekker seg, kan man ikke si med sikkerhet. Hvis man trekker inn en mulig kritikk av tradisjonell dåpspraksis og Johannes Døperen i logion 46 og ritualekritikken i logiaene 14, er det ikke åpenbart at 21 og 37 viser til dåp. Dette betyr ikke at leseren(e) av *Thomas* ikke har benyttet seg av dåp, men kanskje de har sett dåpen i en litt annen form enn den mer tradisjonelle. Eksempelvis i *Thomas*, som støtter en «høyere» og «bedre» form av ritualer, ser vi blant annet i logion 53. Her blir fysisk

²⁹⁹ «Søk og finne»-tematikk finner man blant annet i logiane 27, 38, 58, 64, 68, 77, 80, 92, 94, 110 og 110.

³⁰⁰ Smith, J. Z. *Map is not territory: studies in the history of religions*. Leiden: Brill, 1978. Side 22.

omskjæring fremstilt negativt og «den sanne omskjæringen i ånden» blir presentert positivt. Det er da mulig å tenke seg en «sann åndelig dåp» med en litt annen tolkning enn en tradisjonell vanddåp.

Thomasevangeliet nevner ikke skapelsen, tiden før syndefallet og fallet i seg selv eksplisitt. Likevel kan vi lese slike tanker ut fra forskjellige logia. Paradiset nevnes i logion 19 og fallet kan avledes av logion 85 hvor Adam sies å ikke være verdig. Slik sett kan vi også knytte skammen, som tas opp i logion 37, og som vi også kan trekke inn i logion 21, i forbindelse med avkledningen til Adam og Eva. til tiden før syndefallet. Ved å kvitte seg med skammen og frelses (få en forbindelse til kongeriket), knyttes logion 37, og også logion 21 til 1. Mos 2:23-25. I 1. Mos 2:25 ser man videre forbindelsen til å være én (fremstilt i logion 4 og 22 i forbindelse med barn), og i lys av rammen av *Thomas* som kort kan oppsummeres fra logion 18: «[f]or der hvor begynnelsen er skal slutten være» .

7.1 Plassering av prosjektet og veien videre

Dette studiet skiller seg fra andres studier av *Thomasevangeliet* ved å undersøke alle barnelogaiene under ett, i tillegg ved at jeg forsøker å lese teksten i seg selv basert på leseren(e)s konstruering av en samlende ramme. Å studere en tekst på en slik måte føyer seg inn i en retning innen forskningen som er en respons eller reaksjon på det tidligere fokuset på å finne «tekstens opprinnelige versjon».³⁰¹ Slik sett skiller jeg meg fra de kommenterte *Thomas*-utgavene jeg støtter meg til: April DeConicks (*Thomas' opprinnelige kjerne og syrisk tradisjon*) og Uwe-Karsten Plisch' (*Thomas og NT*).

³⁰¹ Eksempler på dette kan blant finnes hos Christine Thomas (Thomas, C. M: *The Acts of Peter, Gospel Literature, and the Ancient Novel. Rewriting the Past*. New York: Oxford University Press, 2003) og Lars Øivind Lund (Lund, L. Ø. *Actus Vercellenses - Kristen identitet og konformitet i det 4. Århundret*. Bergen: Universitet i Bergen, 2008).

En interessant vei å gå videre fra denne studien er å bruke andre teorier på det samme materialet, for eksempel forskjellige metaforer. En spennende retning er da Hugo Lundhaugs bruk av kognitive metaforer i sin doktorhavhandling *There is a Rebirth and an Image of Rebirth*. Hvis en studie som tar for seg forskjellige metaforer etterfølges, kan man se om disse støtter opp om de tolkningene jeg har gitt. Samtidig vil det være interessant å studere hele eller andre deler av *Thomasevangeliet* for å se om frelsessymbolikken står i samsvar med min tolkning.

Spesielt fascinerende vil det være å se nærmere på en eventuell ritualekritikk og spesielt en kritikk av tradisjonell dåp. Dette kan ha en innvirkning på hvordan man skal plassere *Thomas* i en større kristen kontekst. Når det gjelder å plassere *Thomas* i en større kristen kontekst, er det i tillegg interessant å se videre på hvilken misjonspraksis leseren(e) av *Thomas* hadde. Det er vanskelig å si hvilke motivasjoner *Thomasevangeliet* kan ha gitt en leser i forhold til ritualer og praksis, og det er vanskelig å tolke *Thomas* klart i forhold til misjonering. På den ene siden er det kunnskap om «skjulte ord» som leder til frelse, og på den andre siden kan tolkninger av logion 21 via logion 14 åpne for misjonering. Problemet ligger i hvordan leseren(e) så på *Thomasevangeliet*. Er evangeliet for «en elite» eller for «den gemene hop»? Det vi kan si, er at *Thomas* oppfordrer til å oppsøke kunnskap om frelse, og misjonering kan i så fall ha vært mulig.

Det som også har en innvirkning på hvordan man plasserer *Thomas* i en større kristen kontekst, er hvordan man ser på *Thomas* i forhold til resten av kodeks II. I forhold til problemstillingen i denne oppgaven vil en interessant vei videre være å undersøke barnemetaforer i hele kodeks II fra Nag-Hammadi.

English Summary

This thesis is an analysis of the Coptic *Gospel of Thomas* in codex II from Nag Hammadi and its use of “children” in relation to the concept of salvation. The analysis concentrates on logion 4, 21, 22, 37 and 46. My approach to the *Gospel of Thomas* is to reconstruct the perspective of a reader or readers in the 4th Century. The way I approach this text can be seen as a response or reaction to the many attempts to find the “original text”.

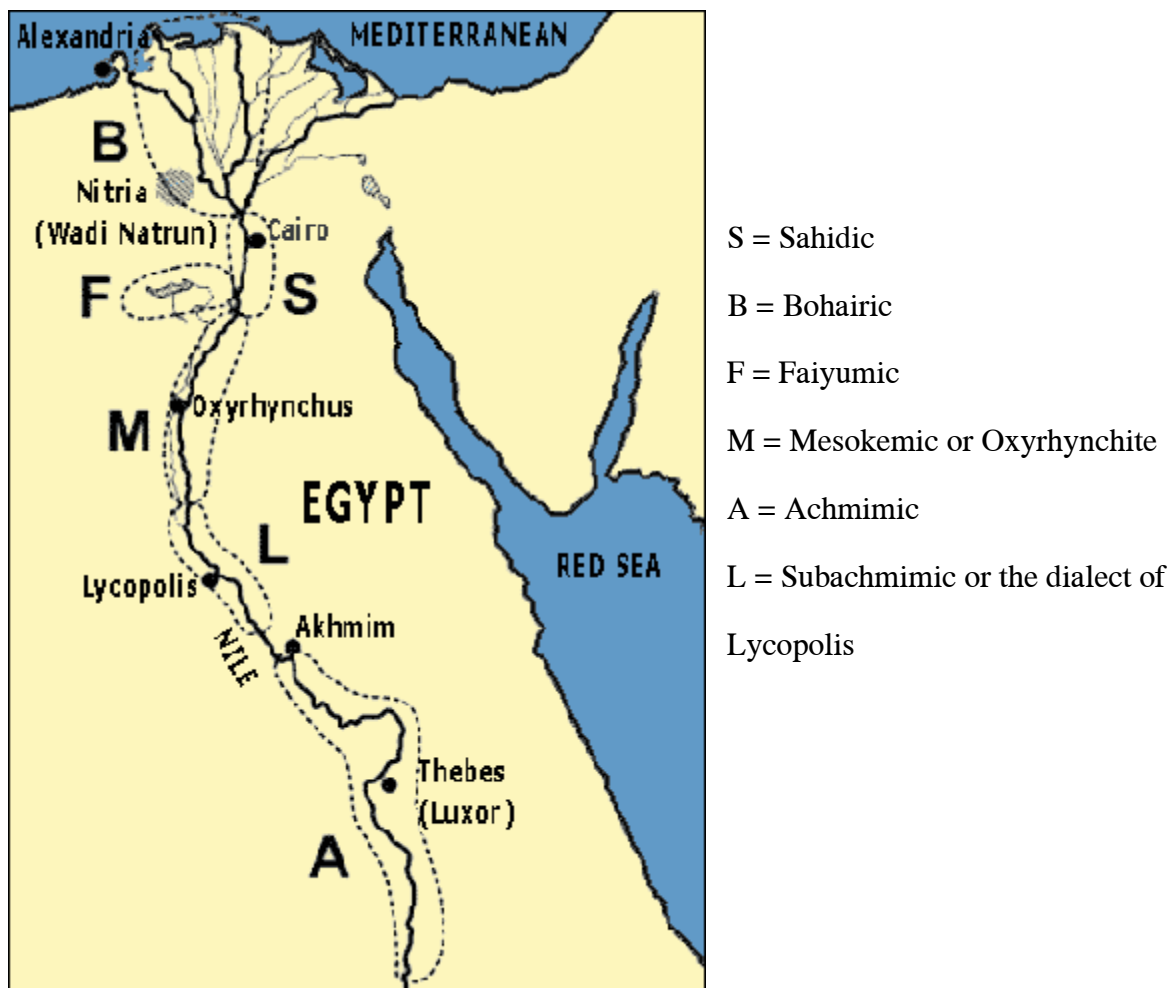
My point of view renders it possible to read any text as a whole, including the *Gospel of Thomas* which does not have narratives between the logia, because the reader(s) will create what I call a *frame*. This frame is based upon the gallery of characters and the general themes in the gospel. The main theme concerns how to reach salvation through knowledge of the word(s) of Jesus. Salvation is phrased along the lines of “to not taste death” and expressions that uses grammatical variations of “to live” and “life”. The prelapsarian period, before the Fall of Adam and Eve, is juxtaposed with “the kingdom”, the time and place after salvation.

As a theoretical tool kit I use the concept *enthymeme*. An enthymeme is an incomplete logical argument where not all of the premises are stated. When an enthymeme occurs in a logion, it helps us understand the relationship between the different parts of the logion. The *Gospel of Thomas* provides different images and metaphors built around Mediterranean wisdom, but sometimes transforms the conventional wisdom into *contrawisdom*. An example of conventional wisdom is a child that asks an old man an important question. The contrawisdom inverts this situation into an old man asking a child.

My study suggests that the child-logia in the *Gospel of Thomas* focus on an *active* pursuit of salvation and the return to a prelapsarian period, which transcends sex and gender. This is shown in light of Genesis. I also suggest that the gospel may form a critique of ritual and baptism. The child is seen both as a means to and as the goal of salvation: The image of a child functions as an image of the disciples and also of the readers. The child is presented as someone who seeks the secret knowledge which the *Gospel of Thomas* provides. At the same time the child is shown as a prelapsarian image which is part of the knowledge that the *Gospel of Thomas* contains.

Appendiks

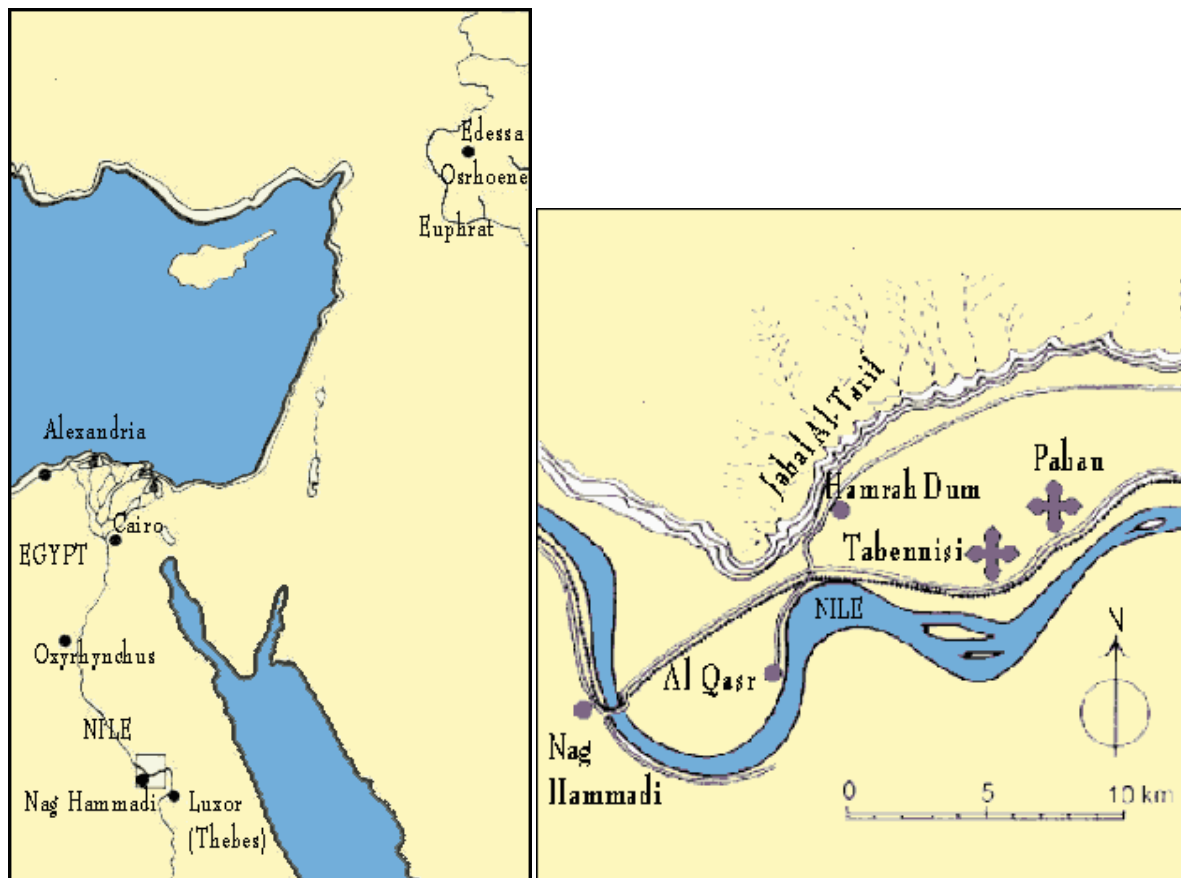
Fig. 1: Kart over Egypt som viser hvor de koptiske dialektene sentrerte seg i det tredje og fjerde århundret.



Maps, Gnosticism and Early Christian Culture.

http://www.helsinki.fi/teol/pro/gnosti/eng_maps/maps.html. Redigert av Uro, R. Department of Biblical Studies, Faculty of Theology, University of Helsinki. (Dato for nedlastning 9. april 2009).

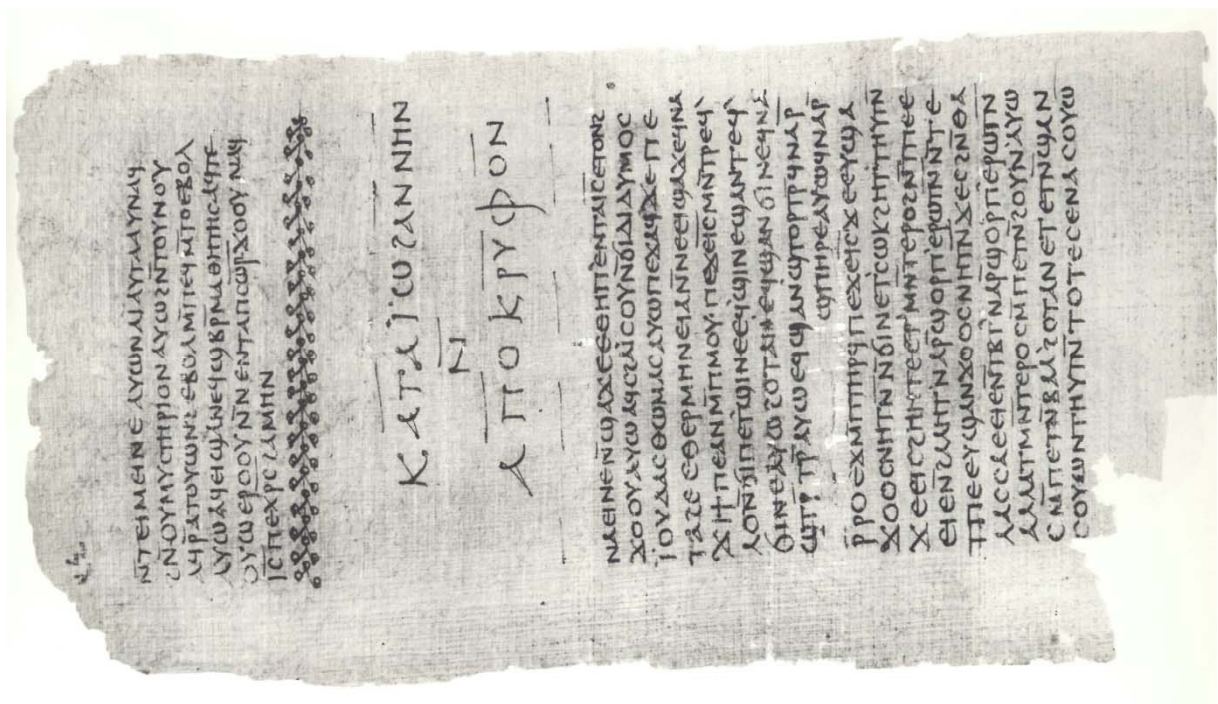
Fig. 2: Kart som viser hvor Nag-Hammadi-kodeksene ble funnet.



Maps, Gnosticism and Early Christian Culture.

http://www.helsinki.fi/teol/pro/gnosti/eng_maps/maps.html. Redigert av Uro, R. Department of Biblical Studies, Faculty of Theology, University of Helsinki. (Dato for nedlastning 9. april 2009).

Fig. 3: Første side i *Thomasevangeliet*, side 32 i kodeks II.



Robinson, James M., et al. *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices: Codex II*. Leiden: Brill, 1974. Side 32.

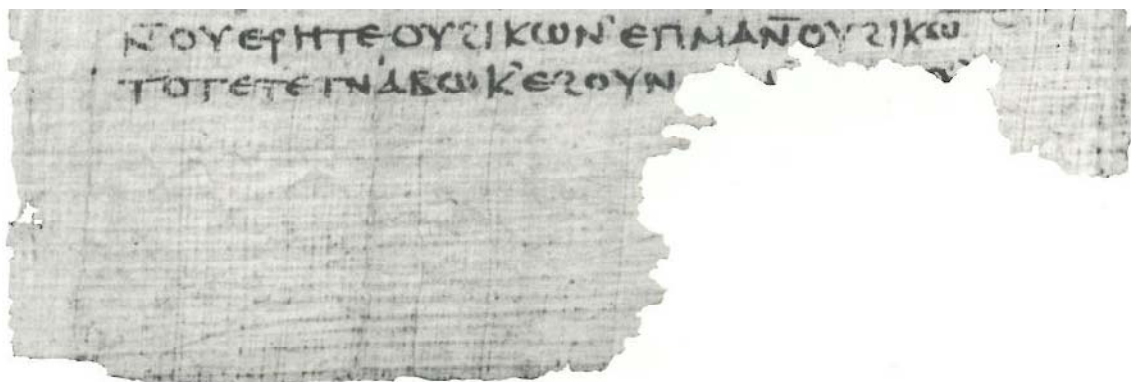
Fig. 4: Bildet er et utsnitt av 37³⁴⁻³⁵, logion 22, for å illustrere logionets forfatning.

37³⁴ ἄογερητε οὐρικῶν' ἐπὶ μᾶ ἄορικῶ

til en fot, et bilde på stedet til et bilde

37³⁵ τότε τετὴν ἄβωκ' ἐροῦν [εἰ] μὴ [τερ]ο'

da skal dere gå inn i [riket.]



James M., et al. *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices: Codex II*. Leiden: Brill, 1974. Side 37.

Litteraturliste

- Aasgaard, R. «Children in Antiquity and Early Christianity: Research History and Central Issues» i *Familia* No. 33, 24-46. Salamanca: Universidad Potifica de Salamanca, 2006.
- Antes, P., R. R. Warne og A. W. Geertz (red.). *New approaches to the study of religion*. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.
- Asgeirsson, J. M. «Conflicting Epic Worlds» i *Thomasine traditions in antiquity: the social and cultural world of the Gospel of Thomas*. Redigert av Uro, R., A. D. DeConick, J.M. Asgeirsson og Society of Biblical Literature Thomasine Traditions Group. 155-174. Leiden: Brill, 2006.
- Attridge, H. W. «Appendix, The Greek Fragments» i Layton, B. *Nag Hammadi Codex II, 2-7: together with XIII, 2*, Brit. Lib. Or.4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655. Gospel According to Thomas, Gospel According to Phillip, Hypostasis of the Archons, and Indexes*. Leiden: Brill, 1989.
- Bakke, O. M. *When children became people: the birth of childhood in early Christianity* (Oversatt av McNeil, B.). Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2005.
- Berg, C. *Oldgræsk-dansk ordbog*. Copenhagen: Gyldendal, 2003.
- Bilde, P. *Den historiske Jesus*. København: Anis, 2008.
- Bradley, K. R. *Discovering the Roman family: studies in Roman social history*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Braun, W. og R. T. McCutcheon (red.). *Guide to the study of religion*. London: Cassell, 2000.
- Bunge, M. J. *The child in Christian thought*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2001.
- Collected Commentary on the Gospel of Thomas:
<http://www.kunar.com/Gospel%20of%20Thomas/theGospelofThomasindex.htm>.
Redigert av Peter Kirby (Dato for nedlastning: 30. april 2009) 2002.
- Crum, W. E. *A Coptic dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1939.
- DeConick, A. D. *Seek to see him: ascent and vision mysticism in the Gospel of Thomas*. Leiden: Brill, 1996.

- DeConick, A. D. *Recovering the original Gospel of Thomas: a history of the gospel and its growth*. London: T&T Clark Int., 2005.
- DeConick, A. D. *The original gospel of Thomas in translation with a commentary and new English translation of the complete Gospel*. London: T&T Clark, 2007.
- Emmel, S. «Indexes of Words, Catalogues of Gramatical Forms» i *Nag Hammadi Codex II, 2-7: together with XIII, 2*, Brit. Lib. Or.4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655. Gospel According to Thomas, Gospel According to Phillip, Hypostasis of the Archons, and Indexes*. Redigert av Layton, B. 263-336. Leiden: Brill, 1989.
- Finegan, J. *Hidden records of the life of Jesus: an introduction to the New Testament Apocrypha and to some of the areas through which they were transmitted, namely, Jewish, Egyptian, and Gnostic Christianity, together with the earlier Gospel-type records in the Apocrypha, in Greek and Latin texts [with] translations and explanations*. Philadelphia: Pilgrim Press, 1969.
- van Gennep, A. *Rites De Passage, Overgangsriter*. Oslo: Pax, 1999.
- Gilhus, I. S. «Gnosticism – a Study in Liminal Symbolism» i *Numen*, Vol. XXXI, Fasc. 1. 106-128. Leiden: Brill, 1984
- Gilhus, I. S. «Metodisk Mangfold: Utforskningen av en Religiøs Tekst» i *Metode i religionsvitenskap*. Redigert av Kraft, S. E. og R. J. Natvig. 89-105. Oslo 2006.
- Grant, R. M. og D. N. Freedman. *The secret sayings of Jesus*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1960.
- The Greek New Testament – Dictionary, Stuttgart, Tyskland: Deutche Bibelgesellschaft, D-Stuttgart, 2001.
- Hedland, T. N, K. L. Pike og M. Harris. *Emics and Etics: The Insider / Outsider Debate*. Newbury Parsk, CA: Sage, 1990.
- Hoover, R. W. og R. W. Funk. *The five Gospels: the search for the authentic words of Jesus: new translation and commentary*. New York: Macmillan Pub. Co., 1993.
- Hägg, T (red.). *Kjetterne og kirken: fra antikken til i dag*. Oslo: Scandinavian Academic Press, 2008.

- Kasser, R og G. Wurst. *The Gospel of Judas, Critical Edition: Together with the Letter of Peter to Phillip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos*. Washington, DC, USA: National Geographic Society, 2007.
- Kee, H. C. «Becoming a Child' in the Gospel of Thomas» i *Journal of Biblical Literature*. Vol. 82, No. 3, 307-14. 1963.
- King, K. L. *What is Gnosticism?* Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2003.
- Kraft, S.-E. og R. J. Natvig (red.). *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax, 2006.
- Lambdin, T. O. *Introduction to Sahidic Coptic*. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1983.
- Lambdin, T. O «The Gospel According to Thomas» I *Gospel according to Thomas, Gospel according to Philip, Hypostasis of the archons and indexes, Nag Hammadi Codex II,2-7*. Vol one. Redigert av Layton, B. 52-93. Leiden: Brill, 1989.
- Larsen, K. B. «Junior/Senior: Thomasevangeliet i visdomslitteraturens klassiske dilemma» i *Den apokryfe litteratur*. Collegium Biblicum årsskrift. Aarhus: Aarhus Universitet , 2004.
- Layton, B. «Introduction» i *Nag Hammadi Codex II, 2-7: together with XIII, 2*, Brit. Lib. Or.4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655. Gospel According to Thomas, Gospel According to Phillip, Hypostasis of the Archons, and Indexes*. Redigert av Layton, B. 1-18 Leiden: Brill, 1989.
- Layton, B. *A Coptic grammar: with chrestomathy and glossary: Sahidic dialect*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2004.
- Layton, B. *Coptic in 20 lessons: introduction to Sahidic Coptic with exercises & vocabularies*. Leuven; Dudley, MA: Peeters, 2006.
- Lundhaug, H. “*There is a rebirth and an image of rebirth*”: a cognitive poetic analysis of conceptual and intertextual blending in the Exegesis on the soul (NHC II,6) and the Gospel of Philip (NHC II,3). Bergen: Faculty of Arts, University of Bergen, 2007.
- Lüdemann, G., M. Janssen og F. Schleritt. *Jesus after two thousand years: what he really said and did*. Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2001.

- Maps, Gnosticism and Early Christian Culture.
http://www.helsinki.fi/teol/pro/gnosti/eng_maps/maps.html. Redigert av Uro, R. Department of Biblical Studies, Faculty of Theology, University of Helsinki. (Dato for nedlastning 9. april 2009).
- McCutcheon, R. T. «Redescribing 'Religion' as Social Formation: Toward a Social Theory of Religion» i *What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*. Studies in the History of Religions, vol 81. Redigert av Idinopulos, T. A, og B. C. Wilson. 51-71. Leiden: E. J. Brill, 1998.
- Meyer, M. «The Gospels of Thomas with the Greek Gospels of Thomas» i *The Nag Hammadi scriptures: the international edition*. Redigert av Meyer, M., W.-P. Funk, J. M. Robinson og P.-H. Poirier. 133-156. New York: HarperOne, 2007.
- Meyer, M., W. P. Funk, J. M. Robinson og P.-H. Poirier. *The Nag Hammadi scriptures: the international edition*. New York: HarperOne, 2007.
- Moreland, M. «Thomas 52 as Critique of Early Christian Hermeneutics» i *Thomasine traditions in antiquity: the social and cultural world of the Gospel of Thomas*. Redigert av Uro, R., A. D. DeConick, J. M. Asgeirsson og Society of Biblical Literature Thomasine Traditions Group. 75-91. Leiden: Brill, 2006.
- Moxnes, H. *Constructing early Christian families: family as social reality and metaphor*. London: Routledge, 1997.
- Moxnes, H. og E. Thomassen. *Apokryfe evangelier*. Oslo: De norske bokklubbene, 2001.
- Müller, P. *In der Mitte der Gemeinde: Kinder im Neuen Testament*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1992.
- Det Nye og det Gamle Testamentet: <http://bibelen.no/>. Redigert av Bibelseksapet. (Dato for nedlasting: 7. mai 2009) NT 2005, GT 1988.
- Paden, W. E. «World» i *Guide to the study of religion*. Redigert av Braun, W. og R. T. McCutcheon. 334-347. London: Cassell, 2000.
- Patterson, S. J. *The Gospel of Thomas and Jesus*. Sonoma, Calif.: Polebridge Press, 1993.
- Patterson, S. J., J. M. Robinson og H.-G. Bethge. *The fifth Gospel: the Gospel of Thomas comes of age*. Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998.

- Pearson, B. A. *Ancient gnosticism: traditions and literature*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2007.
- Plisch, U. K. «Probleme und Lösungen: Bemerkungen zu einer Neuübersetzung des Thomasevangeliums (NHC II,2)» I *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit*. Redigert av Emmel, S. og Krause, M. 523–528. Den 6. Internasjonale Koptologikongressen i Münster 20.-26. Juli 1996.
- Plisch, U. K. *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Oversatt av Robinson G. S.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2008.
- Plisch, U. K. «Thomas in Babel: Verwirrung durch Sprache(n) im Thomasevangelium» i *Das Thomasevangelium: Entstehung, Rezeption, Theologie*. Redigert av Frey, J., J. Schröter, C. Jacobi og E. E. Popkes, 60-71 Berlin: De Gruyter, 2008.
- Rasmussen, T. og E. Thomassen. *Kristendommen: en historisk innføring*. Oslo: Universitetsforlag, 2002.
- Robbins, V. K. «1998 Enthymemic Texture in the Gospel of Thomas» i *Society of Biblical Literature Seminar Papers*. 343-366. Atlanta: Scholars Press, 1998.
- Robbins, V. K. «Enthymeme and Picture in The *Gospel of Thomas*» i *Thomasine traditions in antiquity: the social and cultural world of the Gospel of Thomas*. Redigert av Uro, R., A. D. DeConick, J. M. Asgeirsson og Society of Biblical Literature Thomasine Traditions Group. 175-207. Leiden: Brill, 2006.
- Robinson, J. M., et al. *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices: Codex II*. Leiden: Brill, 1974.
- Roksvold, T. «Truverdighet mellom linjene» i *Geographies of communication. The spatial turn in media studies*. Redigert av Falkheimer, J. og A. Jansson. 31-43 Göteborg: Nordicom, 2006.
- Sellew, P. H. «Jesus and The Voice from Beyond The Grave: *Gospel of Thomas* 42 in the Context of Funerary Epigraphy» i *Thomasine traditions in antiquity: the social and cultural world of the Gospel of Thomas*. Redigert av Uro, R., A. D. DeConick, J. M. Asgeirsson og Society of Biblical Literature Thomasine Traditions Group. 19-38. Leiden: Brill, 2006.
- Smith, J. Z. *Map is not territory: studies in the history of religions*. Leiden: Brill, 1978.

- Smith, R. *A concise Coptic-English lexicon*. Atlanta: Scholars Press, 1999.
- Thomassen, E. og O. E. Haugen. *Den Filologiske vitenskap*. Oslo: Solum, 1990.
- Thomassen, E. «Thomasevangeliet» i *Apokryfe evangelier*. Redigert av Moxnes, H. og E. Thomassen. 26-57. Oslo: De norske bokklubbene, 2001.
- Thomassen, E. «Hva en hver student i religionsvitenskap trenger å vite om filologi» i *Metode i religionsvitenskap*. Redigert av Kraft, S.-E. og Natvig, R. J. 72-88. Oslo 2006.
- Thomassen, E. «Is James Valentinian?». Konferansepaper til forskergruppen «Antikkens historie, kultur og religioner». Upublisert ms., 31. Mars 2008.
- Till, W. C. *Koptische Dialektgrammatik: mit Lesestücken und Wörterbuch*. München: C.H. Beck, 1961.
- Till, W. C. *Koptische Grammatik: (saiidischer Dialekt): mit Bibliographie, Lesestücken und Wörterverzeichnis*. Leipzig: Veb Verlag Enzyklopädie, 1966.
- Uro, R. «Is Thomas an encratite gospel?» i *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas*. Redigert av Uro, R. 140-161. Edinburgh: T & T Clark, 1998.
- Uro, R. «The Social World of the *Gospel of Tomas*» i *Thomasine traditions in antiquity: the social and cultural world of the Gospel of Thomas*. Redigert av Uro, R., A. D. DeConick, J. M. Asgeirsson og Society of Biblical Literature Thomasine Traditions Group. 19-38. Leiden: Brill, 2006.
- Uro, R., A. D. DeConick, J. M. Asgeirsson og Society of Biblical Literature Thomasine Traditions Group. *Thomasine traditions in antiquity: the social and cultural world of the Gospel of Thomas*. Leiden: Brill, 2006.
- Wiebe, D. «Modernism» i *Guide to the study of religion*. Redigert av Braun, W. og R. T. McCutcheon. 351-364. London: Cassell, 2000.
- Wiedemann, T. *Adults and Children in the Roman Empire*. Padstow: T.J. Press, 1989.
- Williams, A. «New Approaches to the Problem of Translation in the Study of Religion», i *New approaches to the study of religion*. Redigert av Antes, P., R. R. Warne og A. W. Geertz. 13-44. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Williams, M. A. *Rethinking "Gnosticism": an argument for dismantling a dubious category*.
Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996.

Wilson, R. M. *Studies in the gospel of Thomas*. London: A.R. Mowbray, 1960.