

Kvinneres troverdighet og den tomme graven

Martin Jakobsen

Timelærer, NLA Mediehøgskolen Gimlekollen

martinjakobs1@gmail.com

I denne artikkelen viser jeg at kvinnes rolle i gravfortellingene kan brukes som et argument for den tomme gravs historisitet. Dette er ikke et nytt argument, men tidligere forsøk på å formulere et slikt argument har ikke lyktes fordi man ikke har tatt høyde for to viktige distinksjoner. Først må man skille mellom kvinners troverdighet i juridisk og i religiøs sammenheng. Deretter må man skille mellom to ulike forståelser av hvordan fortellingen kan ha blitt konstruert, som en apologetisk konstruksjon eller som en utviklet indrekirkelig tekst.

Nøkkelord: Apologetikk, oppstandelsen, den tomme graven, vitner.

I nyere tid har spørsmålet om den tomme gravs historisitet fått ny oppmerksomhet, både fordi fortellingen om den tomme graven ser ut til å ha formet den tidlige oppstandelsestroen,¹ men ikke minst fordi den tomme graven inngår som et viktig premiss i flere forskeres argumentasjon for Jesu oppstandelse.² Et argument for Jesu oppstandelse tar ofte utgangspunkt i ulike historiske fakta,³ og av disse faktaene er den tomme grav både mest om diskutert og mest kontroversiell.⁴ I denne artikkelen viser jeg hvordan det forhold at evangeliene fremhever kvinner som de første vitner til den tomme grav kan brukes som et argument for at Jesu grav faktisk ble funnet tom. Dette vil jeg gjøre ved å introdusere to viktige distinksjoner, først et skille mellom kvinners troverdighet i juridisk sammenheng og kvinners troverdighet i religiøs sammenheng, deretter et skille mellom to ulike forståelser av hvordan en tradisjonsfortelling⁵ kan ha blitt

konstruert.

Rudolf Bultmanns avvisning av den tomme gravs historisitet ser ut til å ha satt spor. Han avviste fortellingen om den tomme grav ved å betegne den som en apologetisk legende, en fortelling som ble skapt av de første kristne for å argumentere for Jesu oppstandelse.⁶ Nylig har også historiker Richard Carrier argumentert i liknende retning. Han ser for seg at disiplene trodde at de møtte Jesus etter hans død, og i forlengelsen av dette konstruerte fortellingen om den tomme grav.⁷ En slik fortelling skulle tjene som bevis for at det hadde skjedd en oppstandelse, og for at nevnte oppstandelse var en fysisk oppstandelse.⁸

William Lane Craig står frem som en av dem som har argumentert sterkt for den tomme gravs historisitet. Craig vender seg til evangeliens fortelling om den tomme grav, og noterer seg at alle fire evangelier fremhever at det var kvinner

som først fant graven tom. Det faktum at kvinner fremheves som vitner fremstår som svært oppsiktsvekkende, hevder Craig, og det taler direkte mot teorien om at gravfortellingene er skapt med det formål å tjene et apologetisk behov. Hans argument går som følger: Den jødiske kulturen hadde et lavt syn på kvinner. Craig viser til den Jerusalemske Talmud, hvor det står: "Blessed be God; for not creating me a pagan, nor foolish, nor a woman." (Berachos 60b).⁹ I tillegg forelå det et svært lavt syn på kvinner som vitner. Kvinner var ikke engang kvalifisert som vitner i rettssaker, skriver Craig.¹⁰ Det finner han uttrykt hos Josefus: "Let not the testimony of women be admitted, on account of the levity and boldness of their sex."¹¹ Kvinner ble altså regnet som mindre troverdige enn menn. Dette, skriver Craig, taler mot at fortellingen om den tomme graven er en oppdiktet apologetisk legende. For hvorfor ville noen med apologetiske motiver dikte opp en fortelling hvor man plasserte lite troverdige kvinner i rollen som vitner? Vitnenes manglende juridiske troverdighet i det første århundre taler dermed for gravfortellingens troverdighet i det tjueførste århundre. De kvinnelige vitnene tilsier at gravfortellingene ikke er oppdiktet med apologetiske hensikter, som Bultmann og Carrier hevder, og derfor bør vi heller tro at det faktisk var tilfellet at kvinnene fant en tom grav.¹²

Motargument: Kvinner kunne være vitner

Holder premissene i Craigs argument? Carrier mener at de ikke gjør det. For det første påpeker Carrier at kvinner kunne være vitner i rettssaker, og at de ofte ble brukt som vitner i rettssaker. Carrier viser til at Cicero tilkaller kvinnelige vitner til retten, samt at Valerius Maximus nevner

flere kvinner som selv tar sin sak til retten.¹³ Det var riktignok ikke normal praksis å gjøre bruk av kvinnelige vitner, innrømmer Carrier, men det hadde ingenting med kvinners troverdighet å gjøre. Han viser til en hendelse hvor Cicero tilkaller kvinnelige vitner i rettssaken mot den tidligere guvernøren Verres. For Verres oppleves dette svært ubehagelig. Hvorfor det? Ikke fordi kvinner ikke ble regnet som upålitelige, men fordi kvinner ikke hadde noe å gjøre i en offentlig rett. Lov og rett tilhørte det offentlige rom, og det offentlige rom var mennenes domene.¹⁴ Kvinners plass i rettssaker har derfor ikke noe med kvinners troverdighet å gjøre, påpeker Carrier, men kommer av synet på kjønnsroller. Det samme kan sies om Josefus, sier Carrier. Heller ikke han var negativ til kvinners troverdighet, men negativ til at kvinner skulle ha en rolle i den offentlige diskurs.¹⁵

For det andre mener Carrier at kvinner faktisk ble regnet som troverdige. Josefus stoler utelukkende på kvinner når han rapporterer fra slagene ved Gamala og Masada.¹⁶ Johannesevangeliet forteller at flere samaritanere kommer til tro på bakgrunn av kvinners vitnesbyrd.¹⁷ Samtlige evangelier forutsetter at kvinnes tale om den tomme grav faktisk ble trodd. Disse eksemplene viser at det ikke fantes en slik sterk skepsis til kvinners vitnesbyrd som Craig forutsetter.¹⁸

Hvor troverdige vitner?

Har Carrier med dette tilbakevist at de kvinnelige vitnene i gravfortellingen tyder på at fortellingen ikke er oppdiktet? Teologen Mike Licona gir Carrier rett i at kvinner kunne opptre som vitner i rettssaker. Indre-jødiske debatter tilsier at det var tilfellet, selv om hovedregelen var at kvinner ikke ble brukt i rettssaker.¹⁹ Licona korrigerer dermed Craig, som mener at kvin-

ner ikke kunne brukes som juridiske vitner. Samtidig fastholder han at kvinner ble regnet som dårligere vitner enn menn. Fra jødisk hold kan vi notere oss at Mishna, en rabbinisk tekst nedskrevet 200 e.Kr., tolker loven om vitnesbyrd (3 Mos 5,1) til bare å gjelde for menn.²⁰ Mishna slår også fast at en kvinnes vitnesbyrd bør regnes på linje med en kjeltrings påstander.²¹ Hva gjelder Josefus sin bruk av kvinnelige vitner, bør det merkes at han bare støtter seg til kvinnelige vitner når han ikke har noe annet valg. Det er kvinner som rapporterer fra slagene ved Gamala og Masada fordi de eneste gjenlevende var kvinner.²²

Hva gjelder rettspraksis og kvinnelige vitner, bør man være forsiktig med å gjøre for raske slutninger fra kvinnesyn til rettspraksis. Richard Bauckham, professor i Det nye testamentet, viser at det trolig har vært en forskjell på jødiske holdninger og rettslig praksis. Man må ikke for enkelt anta at den jødiske Mishna handler om hvordan lov og rett ble *praktisert*. Mishna gir ikke et bilde av rettspraksis, men av jødiske holdninger, skriver Bauckham. Her støtter han seg til historikeren Tal Ilan. Hun hevder at rabbinerne diskvalifiserte kvinner som vitner, men det juridiske systemet i den gresk-romerske perioden opererte ikke etter fariseernes preferanser og gjorde bruk av kvinnelige vitner.²³ Denne konflikten mellom gresk-romersk rettspraksis og jødiske holdninger gjør både Carriers og Craigs argumenter problematiske. Carrier lykkes ikke i sin argumentasjon når han bruker gresk-romerske kilder til datidens rettspraksis til å etablere et generelt bilde av jødiske holdninger til kvinnelige vitner. Craig lykkes heller ikke når han tar utgangspunkt i jødiske holdninger og bruker dem til å etablere et bilde av datidens rettspraksis.²⁴

Juridiske vitner eller religiøse vitner?

Ovenfor ble det klart kvinner riktignok ble ansett som dårligere juridiske vitner enn menn, men også at man kan ikke umiddelbart kan dra sammenhenger mellom datidens rettspraksis og datidens jødiske holdninger, slik både Carrier og Craig gjør. Dette gjør at man bør spørre seg hvorvidt det i det hele tatt er relevant å trekke inn kvinners troverdighet i en rettssal i spørsmålet om kvinnes troverdighet i gravfortellingene. Som teologen Bart Ehrman helt korrekt påpeker, foregår ikke gravfortellingene i en rettssal.²⁵ Derfor er verken datidens rettspraksis eller den del av jødisk lov (*halakha*) som omhandler lov og rett, som Craig argumenterer ut ifra, direkte overførbart til fortellingen om kvinnene ved graven.

Bauckham anerkjenner at kvinners troverdighet i en rettssal ikke er direkte overførbart til spørsmålet om kvinnes troverdighet i gravfortellingen. Av den grunn vil ikke Bauckham følge den rettslige linjen i spørsmålet om kvinners troverdighet, men den religiøse linjen. Ovenfor ble det klart at tekster fra Talmud og Josefus vitner om et svært lavt syn på kvinner.²⁶ Dette kvinnesynet førte på den ene siden til en jødisk skepsis mot kvinnelige vitner i juridisk sammenheng. En slik skepsis var ikke av absolutt karakter, men gjorde at menns vitnesbyrd var å foretrekke.²⁷ På den andre siden førte kvinnesynet med seg en skepsis mot kvinnelige vitner i religiøs sammenheng: I den gresk-romerske kulturen ble kvinner regnet som godtroende i religiøse spørsmål, lett overtroiske, overdrevne i religiøs praksis, samt mindre rasjonelle enn menn.²⁸ Nettopp dette, oppfatningen av kvinner som godtroende og lett overtroiske, er lettere overførbart til oppstandelsesvitnene enn til hvorvidt kvin-

ner kunne være vitner i en rettssak. Se for eksempel kristendomskritikeren Celsus sin polemikk mot Jesu oppstandelse. Han skriver:

[W]ho beheld this? A half-frantic woman, as you state, and some other one, perhaps, of those who were engaged in the same system of delusion, who had either dreamed so, owing to a peculiar state of mind, or under the influence of a wandering imagination had formed to himself an appearance according to his own wishes, which has been the case with numberless individuals.²⁹

Det er interessant å se at Celsus sitt angrep på det kvinnelige oppstandelsesvitne er et klart *ad hominem*, mens det eventuelle mannlige vitne (*tis allos* er maskulin) krever en forklaring.

Celsus sin polemikk viser at det i den gresk-romerske kulturen fantes en skepsis til kvinnelige vitner, hvor kvinner blir ansett som dårligere vitner enn menn, og at denne skepsisen treffer de kvinnelige oppstandelsesvitnene.

En slik skepsis mot kvinnelige vitnesbyrd ser også ut til å være demonstrert i selve fortellingen om den tomme graven. Det er påfallende hvordan de mannlige disiplene undergraver kvinnenens vitnesbyrd (Luk 24,11; Mark 16,11). Når kvinnene forteller om den tomme graven og om oppstandelsen blir de nysgjerrige nok til å undersøke, men tror ikke på dem ved mindre mannlige disipler har kontrollert og bekreftet at vitnesbyrdet er sant (Luk 24,22).³⁰ Den samme type mistro til kvinnenens vitnesbyrd om graven og oppstandelsen finner vi i det senere skriftet *Apostlenes brev*.³¹ I *Petersevangeliet*, et senere skrift med klart apologetisk siktemål, er de kvinnelige vitnene utelatt fra fortellingen.³² Vi finner heller ingen kvinnelige vitner i 1 Kor 15,3-7,³³ også dette et skrift med apologetisk agenda.³⁴ De kvinnelige vitnene

ser altså ut til å være apologetisk uegnet, hvilket også de tidlige kristne ser ut til å innse ved at de kvinnelige vitnene utelukkes fra tekster med apologetisk siktemål. Denne nedvurderingen av kvinners vitnesbyrd i religiøs sammenheng, fra både jødisk og gresk-romersk side, passer svært dårlig sammen med Carriers teori om gravfortellingen som en apologetisk konstruksjon.

Apologetikk eller indrekirkelig tekst?

Ovenfor ble det klart at de kvinnelige vitnene passer dårlig sammen med teorien om at gravfortellingene er intenderte forfalskninger med apologetisk motiv.³⁵ Kvinnelige vitner passer derimot godt sammen med teorien om at gravfortellingene stammer fra de første kristnes vitnesbyrd om funnet av en tom grav.³⁶ Dermed er det ikke uvanlig å argumentere for at de kvinnelige vitnene taler for den tomme gravs historisitet. Et slikt argument har imidlertid en betydelig svakhet ved seg. Ved å sette opp ”oppdiktet apologetikk” og ”troverdige vitnesbyrd” som de eneste alternativene, slik både Craig, Habermas og Dunn gjør,³⁷ har man oversett et tredje alternativ for hvordan en tradisjonsfortelling kan ha blitt til, nemlig ved en gradvis utvikling overfor en indrekirkelig målgruppe.

Tidligere ble det klart at kvinnenens manglende troverdighet, først og fremst i religiøs sammenheng, er et god argument mot at gravfortellingene er konstruert apologetikk. Men dette er ikke nok til å konkludere med at fortellingen reflekterer troverdige vitnesbyrd. Også Carrier kan være villig til å forkaste teorien om at gravfortellingene er oppdiktet som apologetisk utadrettede tekster, samtidig minner han om at fortellinger kan være oppdiktet med andre formål enn apologetikk.

Han mener at gravfortellingene først og fremst hadde en indrekirkelig målgruppe.³⁸ Det samme mener Ehrman,³⁹ og dette er også den vanlige oppfatningen blant forskere tilknyttet Jesus-seminaret.⁴⁰ Alle disse fremmer det syn at fortellingen har blitt til i den tidlige kirke, gjennomgått en betydelig utvikling i den tidlige kirke, og at målgruppen først og fremst var indrekirkelig.⁴¹ Et slikt syn på gravfortellingene gjør at argumentet fra kvinnenens manglende troverdighet fremstår som helt irrelevant, da fortellingen ikke har noe apologetisk siktemål.

Kvinnelige vitner som et religiøst ubehag

Hvis man skal lykkes i å argumentere for at de kvinnelige vitnene tilsier at gravfortellingenes tale om den tomme graven er troverdig, da må man både ta høyde for at fortellingene kan ha vært konstruerte apologetiske tekster og for at fortellingene kan ha vært indrekirkelige utviklede tekster. Ovenfor ble det klart at de kvinnelige vitnene representerte et apologetisk ubehag som taler mot at gravfortellingene er konstruert til apologetiske formål. Jeg vil nå vise at de kvinnelige vitnene også representerer to andre former for ubehag i denne fortellingen, og at dette taler mot at gravfortellingene har blitt til i den tidlige kirke som indrekirkelige utviklede tekster.⁴²

For det første representerer fortellingen et ubehag for kirkens første ledere. Disiplene trodde at kvinnenens vitnesbyrd bare var tomt snakk, og trodde ikke noe på dem (Luk 24,11). På den måten stilles disiplene i et dårlig lys: Det var kvinnene som både fikk være vitner og fikk motta en guddommelig åpenbaring, mens mennene står dumme og vantro tilbake. Fortellingen om den tomme grav gir et dårlig bilde av de mannlige disiplene, de kom-

mende kirkelederne. Dette taler mot at gravfortellingene er konstruert, og videre utviklet, av den tidlige kirke.⁴³

For det andre har denne fortellingen også et religiøst ubehag ved seg. Bauckham argumenterer for at det var en patriarkalsk antakelse at Gud prioriterte menn når han handlet i verden.⁴⁴ Han viser eksempelvis til Josefus, som minimerer kvinners rolle i åpenbaringer. I 1 Mosebok 25 spør Rebekka Herren om hvorfor hennes ufødte barn er så urolige, og hun får en åpenbaring som forklarer hvorfor. Når Josefus gjengir dette, er det mannen hennes, Isak, som ber og som mottar profetien fra Gud.⁴⁵ I gravfortellingene blir åpenbaringen gitt til kvinner, og kvinner blir gitt rollen som formidlere av åpenbaringen. At kvinner er de første til å motta en slik åpenbaring må ha fremstått som nærmest utenkelig, og svært ubehagelig, i en mannsdominert kultur.⁴⁶

Ifølge NT-professor Samuel Byrskog har dette siste poenget begrenset vekt, fordi åpenbaringen gitt til kvinnene ved graven ikke bærer den samme tyngde, eller de samme konsekvensene, som den åpenbaring som gis til de mannlige disiplene. De mannlige disiplene fikk etter hvert en direkte åpenbaring fra den oppstandne Jesus, hvilket tilsier at de ikke var avhengig av kvinnenens vitnesbyrd. I tillegg får mennene et mer omfattende oppdrag. Kvinnene skal bare formidle budskapet til disiplene, mens disiplene skal formidle det til alle folkeslag.⁴⁷ Byrskog har rett i at den endelige utsendelsen kan forstås som mer omfattende enn den kvinnene mottar ved graven. Men det er ikke gitt at kallelsen ved graven begrenser seg til kun å være en utsendelse til de mannlige disiplene. Det er gode grunner for å tro at kvinnene hadde en rolle som vitner også etter møtet med disiplene.⁴⁸ Videre kommer man ikke unna at fortellingen gir

kvinnene rollen som formidlere av guddommelig åpenbaring, og at kvinnene er de første til å selv motta åpenbaringen. At kvinner skulle gis en slik rolle ved en så sentral åpenbaring var neppe forenlig med kulturens patriarkalske oppfatninger, og det gir dårlig sammenknytning til teorien om at fortellingen er konstruert, og utviklet, av de første kristne.

Et revidert argument for den tomme grav

Ovenfor mener jeg å ha vist at kvinnes rolle i gravfortellingene kan brukes som et argument mot at fortellingen er konstruert, og det på en bedre måte enn hva eksempelvis Craig gjør. For å gjøre det må man være bevisst på hvilken måte en tradisjonsfortelling kan sies å være konstruert, enten som en apologetisk konstruksjon eller ved en indirekkelig utvikling. For det første taler kvinnes manglende troverdighet mot en apologetisk konstruksjon. Craig fokuserer på kvinners troverdighet i juridiske sammenhenger, men kvinners troverdighet i religiøse sammenhenger fremstår som mer relevant da det er lettere overførbart til selve gravfortellingen. Kvinner ble sett på som mindre rasjonelle enn menn, som godtroende og overtroiske i religiøs sammenheng. En slik holdning til kvinner synes å passe svært dårlig sammen med teorien om at gravfortellingene, religiøst ladet fortellinger som omfatter guddommelig åpenbaring, ble konstruert med et apologetisk mål for øye. Det faktum at fortellingen tar utgangspunkt i kvinnelige vitner taler derfor mot teorien om en apologetisk konstruksjon.

For det andre taler også kvinnes rolle i gravfortellingen mot teorien om at gravfortellingen ble til ved indirekkelig utvikling, slik Ehrman og Carrier hevder at den ble. Til dette punktet er riktignok det

apologetiske ubehaget irrelevant, men kvinnes tilstedeværelse taler likevel mot en slik teori. Patriarkalske oppfatninger slo fast at Gud først og fremst åpenbarte seg for menn, og slike oppfatninger passer dårlig sammen med teorien om gravfortellingene som et resultat av indirekkelig utvikling. Det ser ikke ut til å finnes grobunn for en slik tradisjonsutvikling, hvilket gjør at de kvinnelige vitnene passer dårlig inn i Ehrmans og Carriers teori.⁴⁹ De kvinnelige vitnene taler derfor også mot teorien om en indirekkelig tradisjonsutvikling.

Har man med dette etablert et argument for den tomme gravs historisitet? Ikke helt. Man har først og fremst argumentert negativt, mot at fortellingen er konstruert. Men dette kvinneargumentet kan snus til et positivt argument for den tomme gravs historisitet. De to teoriene om hvordan gravfortellingen har blitt konstruert kan settes opp mot et tredje teori, teorien om at gravfortellingen springer ut av de første vitnesbyrd om funnet av en tom grav. Dette synes å være en meget god teori, siden gravfortellingene i de fire evangeliene uttrykker en svært tidlig tradisjon, en tradisjon som har fått sin form forut for apologetisk refleksjon som: *Vi vil fortelle historier om Jesus som sto opp fra de døde. Hva kan best tjene våre apologetiske behov?*⁵⁰ Fortellingens opphav spores tilbake til de første vitnene, til det inntrykket det gjorde å finne en tom grav.⁵¹ De kvinnelige vitnene står ikke i spenning til en slik teori, men synes tvert imot å passe svært mye bedre inn enn i de to teoriene nevnt ovenfor. Kvinnene inkluderes i fortellingen nettopp fordi man husket kvinnene som de første vitner til den tomme grav – hvorfor skulle man ellers liste dem opp som vitner?⁵²

Med dette har man snudd kvinneargumentet fra å være et argument mot at

fortellingen er oppdiktet til å være et argument for den tomme gravs historisitet. Fortellingens vekt på de kvinnelige vitnene passer dårlig sammen med teorien om at fortellingen er en apologetisk konstruksjon, passer dårlig sammen med teorien om en indrekirkelig utvikling, men passer godt sammen med teorien om at

gravfortellingen springer ut fra de første vitnesbyrden om funnet av en tom grav. De kvinnelige vitnene støtter dermed teorien om at gravfortellingene uttrykker tidlige vitnesbyrd fremfor de to andre teoriene, og gir dermed grunn til å tro at Jesu grav faktisk ble funnet tom.

Noter

1. William Lane Craig, *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus* (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 1989), 414; N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, Christian Origins and the Question of God (London: SPCK, 2003), 689.
2. Eksempler på bidrag er Wright, *The Resurrection of the Son of God*; Gary R. Habermas, *The Risen Jesus & Future Hope* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Pub., 2003); Craig, *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus*.
3. Habermas lister opp tolv fakta knyttet til omstendighetene rundt Jesu død som blir akseptert av majoriteten av forskere som har uttalt seg om temaet. Av de tolv faktaene blir følgende fem oftest brukt til å argumentere for Jesu oppstandelse: (1) Jesus døde ved romersk korsfestelse, (2) Jesus ble gravlagt i en privat grav, (3) Jesu grav ble funnet tom, (4) Etter Jesu død hadde disiplene opplevelser som de mente var møter med Jesus, (5) De første kristne trodde at Jesus hadde stått opp fra de døde. Gary R. Habermas, *The Risen Jesus & Future Hope* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Pub., 2003) 9.
4. Mike Licona, *The Resurrection of Jesus* (Downers Grove, Ill. Nottingham: IVP Academic; Apollos, 2010), 461. Av den grunn unngår både Dunn og Licona å bruke den tomme graven som premiss i sin argumentasjon for Jesu oppstandelse. James D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, Christianity in the Making (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub., 2003); Licona, *The Resurrection of Jesus*.
5. Gravfortellingen kan kalles en tradisjonsfortelling fordi den har vært gjenstand for muntlig overlevering. Se Dunn for en oversikt over hovedoppfatninger av evangeliefortellingene som muntlig tradisjon: Dunn, *Jesus Remembered*, kap 8.
6. Rudolf Karl Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford: Blackwell, 1963), 290.
7. Richard Carrier, "The Spiritual Body of Christ and the Legend of the Empty Tomb," in *The Empty Tomb*, ed. Robert M. Price and Jeffery Jay Lowder (New York: Prometheus Books, 2005), 156. Carrier mener at disiplenes møter med Jesus var hallusinasjoner. Det bør nevnes at Carriers syn, at disiplene trodde på en oppstandelse før de trodde på en tom grav, møter på en rekke alvorlige problemer. William Lane Craig, *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus*, 414; Wright, *The Resurrection of the Son of God*, 689; James D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, kap.18.2-18.3.
8. Se også Barth Ehrman, *How Jesus Became God* (HarperOne, 2014), 168.
9. William Lane Craig, *Reasonable Faith*, Rev. ed. (Wheaton, Ill.: Crossway Books, 1994), 367. Jerusalem Talmud er en tolkning av den muntlige loven Mishna. Den Jerusalemske Talmud hadde ikke like stor autoritet som den Babylonske, men den er et tidligere skrift (fra 400-tallet) og gir derfor et bedre bilde av jødiske holdninger. Craig viser også til Sotah 19a og Kiddushin 82b. Oversettelsen er hentet fra Moses Schwab, *The Jerusalem Talmud. Vol 1. Berakhoth* (London: Williams and Norgate, 1886), 156. Det bør påpekes at det finnes en rekke senere jødiske tekster som viser et mer høyverdig syn på kvinner. Se Licona, *The Resurrection of Jesus*, 352. for eksempler.
10. William Lane Craig, "The Historicity of the Empty Tomb of Jesus" *New Testament Studies* 31 (1985); *Reasonable Faith*, 367.
11. Craig, "The Historicity of the Empty Tomb of Jesus"; *Reasonable Faith*, 367; Josefus, *Antiquitates Judaicae*, IV.8.15. Hentet fra Flavius Josephus, *Translation and Commentary*, trans. Steve Mason (Leiden: Brill, 1999).
12. Craig, *Reasonable Faith*, 367. Craig er ikke alene om å fremme dette argumentet. Se også Dunn, *Jesus Remembered*, 833; G.R. Habermas and M.R. Licona, *The Case for the Resurrection of Jesus* (Kregel Publications, 2004), 72; Atle Ottesen Søvik and Bjørn Are Davidsen, *Eksisterer Gud?* (Oslo: Cappelen Damm, 2013), 129; Licona, *The Resurrection of Jesus*, 349-53.
13. Cicero, *Against Verres*, 2.1.94; Maximus, *Factorum et Dictorum Memorabilium Libri IX*, 3.8.6; 8.2.3; 8.3 i Richard Carrier, *Not the Impossible Faith* (Lulu.com, 2009), 303.
14. Cicero, *In Verrem*, 2.1.94; 4.99; Richard Carrier, *Not the Impossible Faith*, 302-03.
15. *Ibid.*, 302-04.
16. Flavius Josephus, *Bellum Judaicum*, 7,339; 4,81.

17. Johannes 4,39. Carrier trekker frem dette som et eksempel på at kvinner ble trodd, selv om han mer at denne fortellingen er oppdiktet. Han kaller det "believable fiction." Carrier, *Not the Impossible Faith*, 301.
18. Ibid., 303-04. Carrier påpeker at det var en forskjell på hva en kvinne har sett, og hva hun har sluttet seg til at har skjedd. Antikt materiale som omtaler det siste kan ikke brukes til å undergrave kvinners troverdighet hva gjaldt førstehåndskunnskap.
19. Licona, *The Resurrection of Jesus*, 352.
20. Shabuot 4.1A. Dunn, *Jesus Remembered*, 833n28.
21. Rosh HaShshana 1.8. Licona, *The Resurrection of Jesus*, 350. Mishna er en nedskrivning av jødiske muntlige tradisjoner fra den andre tempelperoiden. Den kalles "Den muntlige toran", og er det viktigste jødiske skriftet etter Torah. Alle henvisningene til dette skriftet er hentet fra Jacob Neusner, *The Mishnah: A New Translation* (New Haven: Yale University Press, 1988).
22. William Lane Craig, *Did Jesus Rise from the Dead?* (Pine Mountain, Ga.: Impact 360 Institute, 2001), kap. 3.
23. Richard Bauckham, *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels* (Edinburgh: T & T Clark, 2002), 270; Tal Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (Peabody, MA.: Hendrickson, 1996), 227.
24. Også Dunn gjør denne feilen. Dunn, *Jesus Remembered*, 833n28.
25. Ehrman, *How Jesus Became God*, 166.
26. Josefus, *Ant.*, IV.8.15. Bauckham holder frem Josefus som et vitne om jødiske holdninger, ikke om praktiserende rett. Bauckham, *Gospel Women*, 270.
27. Ibid., 269-71.
28. Ibid., 270. Bauckham viser til Juvenal, *Sat.* 6511-91; Plutarch, *De Pyth.* 25; Fronto *apud* Minucius Felix, Octavius 8-9; Clement of Alexandria, *Paed.* 34.28, Strabo, *Geog.* 1.2.8; 2.Tim 3,6-7, samt historier i pseudo-Filon som viser at kvinner ikke blir trodd når de hevder å ha en guddommelig åpenbaring. Se også hvordan Lukas, Markus, Apostlenes brev og Petersevangeliet undergraver kvinnenens vitnesbyrd.
29. Origenes, *Contra Celsum*, trans. Henry Chadwick (Cambridge: University Press, 1965), 2,55.
30. Claudia Setzer, professor i NT, argumenterer for at Lukas følte en viss ambivalens ved å inkludere kvinnene som vitner. Claudia Setzer, "Excellent Women: Female Witness to the Resurrection," *Journal of Biblical Literature* 116 (1997): 268. Se også Bauckham, *Gospel Women*, 276-277.
31. Epistula Apostolorum 10. Hentet fra J. K. Elliott and Montague Rhodes James, *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
32. William Lane Craig, "The Guard at the Tomb," *New Testament Studies* 30 (1984). Petersevangeliet dateres vanligvis til andre halvdel av det andre århundre.
33. Licona siterer B. B. Scott på vegne av The Jesus Seminar: "[Mary is absent] in Paul's list of appearance witness in 1 Corinthians. In the view of the Seminar scholars, she would have been mentioned had she not been a woman." Licona, *The Resurrection of Jesus*, 352.
34. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, 325-26; 607.
35. Når teori og data "passer dårlig sammen" anses teorien som mindre koherent. Hvis en teori klarer å integrere data på en måte som gjør at de passer godt sammen anses teorien som mer koherent, og dermed som en bedre teori. Jeg forstår koherens som bestående av de tre aspektene konsistens, sammenknytning og omfang. Nicholas Rescher, *The Coherence Theory of Truth* (Oxford: Clarendon Press, 1973), 31-38; 168-75.
36. Dunn argumenterer svært godt for at disse fortellingene gjengir øyevitneskildringer: Dunn, *Jesus Remembered*, 831.
37. Ibid., 833; Habermas and Licona, *The Case for the Resurrection of Jesus*, 72; Craig, *Reasonable Faith*, 367. Dette skillet blir også tilslørt i Søvik and Davidsen, *Eksisterer Gud?*, 129.
38. Carrier, "The Spiritual Body of Christ," 165-67. Carrier ser for seg at gravfortellingene ble til som en refleksjon over salme 22-24 og Daniel 6. Ibid., 160; "The Plausibility of Theft."
39. <http://ehrmanblog.org/the-women-and-the-empty-tomb-for-members/> (Hentet 28.10.2013). Ehrman, *How Jesus Became God*, 167-68.
40. De som er tilknyttet Jesusseminaret forstår vanligvis oppstandelsesfortellingene som liturgi, sier John Shelby Spong, som selv identifiserer seg med Jesusseminaret. William Lane Craig and John Shelby Spong, "Debate at Bethel College: The Great Resurrection Debate," <http://www.youtube.com/watch?v=UY6IeU4iqho>.
41. For Ehrmans syn på tradisjonsformidling og -utvikling, se Ehrman, *How Jesus Became God*, kap. 3.
42. At en tekst fremsto som ubehagelig for den tidlige kirke regnes ofte som et autensitetskriterium, et kriterium som viser at teksten ikke har sitt opphav i den tidlige kirke. Slike autensitetskriterier brukes ofte i jesuforskningen, eksempelvis formkritikken, for å skille ut autentiske jesuord. Se John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* (New York: Doubleday, 1991), kap 6.
43. Licona, *The Resurrection of Jesus*, 352.
44. Bauckham, *Gospel Women*, 271-77.
45. Josefus, *Ant.*, 1:257; *ibid.*, 273.

46. Ehrman foreslår at kvinner kan ha konstruert og utviklet fortellingen om den tomme graven (Ehrman, *How Jesus Became God*, 166.). Han ser imidlertid ut til å overdrive kvinners innflytelse og troverdighet i menigheter og i tradisjonsformidling. For en bedre tradisjonsmodell enn den Ehrman presenterer (ibid., 91-93.), se Kenneth Bailey, "Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels," *Themelios* 20, no. 2 (1995); Samuel Byrskog, *Story as History - History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000); Dunn, *Jesus Remembered*, Kap 8; Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2006).

47. Byrskog, *Story as History - History as Story*, 82.

48. Bauckham argumenterer for at Maria Magdalenas sendelse går utover å være en "apostel for apostlene", og at kvinnene var til stede under sendelsen i Lukas. Bauckham, *Gospel Women*, 279, 83 og 85.

49. Teorien henger dårlig sammen, og har dermed liten grad av koherens. Se fotnote 35.

50. I tillegg tyder mangelen på teologisk og eksegetisk refleksjon på at gravfortellingen er en svært tidlig tradisjon, men det har ikke noe med kvinnes rolle å gjøre. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, 600-602; 608; Bauckham, *Gospel Women*, 287.

51. Se eksempelvis Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*; Dunn, *Jesus Remembered*, Kap 18; Bailey, "Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels."

52. Carrier forsøker å gi noen litterære grunner for at kvinner gis rollen som vitner, men ingen av dem ser ut til å holde mål. Martin Jakobsen, "Er Han Oppstanden? En Vurdering Av Richard Carriers Kritikk Av Argumentet for Jesu Oppstandelse" (Menighetsfakultetet, 2014), 38-40.

SUMMARY:

In this article I show that the role of the women in the empty tomb story can be used as an argument for the historicity of the empty tomb. This is not a new argument, but previous attempts to formulate such an argument have not succeeded because two important distinctions have not been taken into account. First, one must distinguish between women's credibility in legal context and women's credibility in religious context. Secondly, one must distinguish between two different ways a story could be constructed. It could be constructed for apologetic purposes, or it could be the result of legendary development through the formation of the tradition.

Keywords: Apologetics, resurrection, the empty tomb, witnesses.