

Kapitel 3

GH: Som anført hører 3,1-6 med til den samling af stridssamtaler, som 2,1-3,6 udgør. Kapirelinddelingen, som er en senere konstruktion, adskiller her en sammenhæng, som bør læses ud i ét.

3,1-6. GH: Her berettes om den sidste konfrontation, før konklusionen nås i 3,6. Denne historie virker mere tilrettelagt og præcist udtænkt af forfatteren end de tidligere. Det er vanskeligt at forestille sig, at den har eksisteret uafhængigt af den sammenhæng tilbage til 2,1, som den indgår i. Snarere er den konstrueret til netop den sammenhæng. Det fremgår fx af, at problemet – en helbredelse på sabbatten – så at sige er formuleret på forhånd. Jesus er nu endnu en gang i synagogen i Kapernaum (3,1), hvor udtrykket 'endnu en gang' (græsk *palin*) må vise tilbage til 1,21. Her befinder sig også en mand med en vissen hånd (3,1). Og her ligger farisæerne så nærmest på lur for at se, om Jesus nu vil foretage en helbredelse på sabbatten. I så fald vil de nemlig kunne anklage ham (3,2). Konflikten er altså etableret på forhånd, og Jesus ved det godt, hvorfor han da også beder den syge komme "ind i midten", så alle kan følge med (3,3). Så er der klar til den egentlige historie, der begynder med, at Jesus henvender sig direkte til farisæerne med et spørgsmål (3,4).

I virkeligheden er der tale om to spørgsmål. Er det tilladt at gøre noget godt på sabbatten eller gøre noget ondt? Det er et moralsk spørgsmål, som det er svært at svare på. For hvis man svarer, at man ikke må gøre noget godt, betyder det så, at man må gøre noget ondt? Det ville i så fald givetvis medføre en moralsk fordømmelse. Altså må man godt gøre noget godt, eller hvordan? Det andet spørgsmål er af en anden karakter. Er det tilladt at frelse nogen fra at dø eller at slå ihjel på sabbatten? Det er et juridisk spørgsmål, og her var Moseloven sådan set klar nok: Man måtte selvfølgelig ikke slå ihjel (heller ikke på sabbatten!).

Og man *måtte* faktisk gerne frelse liv. Hvad Jesus så gør, er at overføre det sidste, klare spørgsmål til det første. Hvis man ikke må slå ihjel på sabbatten, men godt må frelse liv, så må man heller ikke gøre noget ondt på sabbatten, men derimod gerne noget godt.

Det er klart, at hvis farisæerne havde været lidt kvikke, så havde de kunnet sige til Jesus, at han da bare kunne vente til dagen efter, og at det at gøre noget godt ikke havde den samme akutte karakter som det at frelse liv. Men sådan en indvending tillader Markus ikke farisæerne at komme med. Jesus gør både godt *og* frelser liv i en noget mere omfattende forstand. Farisæerne derimod gør ondt, og som konsekvens heraf slår de også ihjel. Sådan skal man sikkert ifølge Markus forstå alle Jesu helbredelser: at de i den mere omfattende forstand frelser liv. I Jesu helbredelser er det, der står på spil simpelthen liv eller død.

TE-P: Det er mægtig godt. Jeg har nemlig altid hørt lidt mere i dette med at 'frelse liv' (*psychên sôsat*) end blot det at redde fra at dø (hvad det selvfølgelig betyder som del af Jesu argumentation). Der skyldes ikke mindst, at der trods alt tales om en 'sjæl' (*psychê*). Ganske vist kan det ord udmærket betyde blot og bart 'liv', fordi 'sjælen' så at sige er sædet for et dyrs eller menneskes liv. Men netop som indbegrebet af et levende væsens 'liv' er 'sjælen' dog noget særlig markant. Kort sagt: Når Jesus her taler om at 'frelse en sjæl' eller 'slå ihjel', hører jeg det som en henvisning til det, Jesus egentlig er kommet for at gøre: 'frelse' menneskene ved at give dem *evigt* 'liv'. Det er i sidste ende det, Jesu modstandere slet ikke har fanget, når *de* på deres side beslutter at slå ham ihjel.

GH: Med Jesu tale i 3,4 om at 'frelse liv' og 'slå ihjel' er grunden i hvert fald lagt for 3,6, som er et vers, der er af afgørende betydning for hele Markus-tekstens plot. Her siges det, at farisæerne nu sammen med 'herodianerne' lagde råd op mod Jesus om, hvordan de kunne slå ham ihjel. Hermed er den udvikling i modstandernes konfrontation med Jesus, som begyndte meget indirekte i 2,6, ført til sin helt eksplicite ende. Det sker på et meget tidligt tidspunkt i skriftet, hvorved rammen er lagt for, hvordan man skal forstå alt det efterfølgende. Bemærkelsesværdigt er det også, at det nu helt eksplicit er farisæerne, der er hovedmodstanderne, samt at de øjensynlig har indgået en alliance med 'herodianerne' om et komplot mod Jesus. Med 'herodianerne' menes folkene omkring Herodes Antipas, den romerske vasalkonge i Galilæa.

Jesu modstandere er dermed simpelthen magthaverne i Galilæa, enten de politiske (herodianerne) eller de religiøse (farisæerne).

2,1-3,6 som helhed. GH: Kigger vi tilbage på hele dette stykke, kan vi konstatere en del kendetegn ved teksten, som både knytter den sammen til en enhed, og også peger i retning af, at den er en markinsk komposition.

Af de fem historier, vi bliver præsenteret for, er den første (2,1-12) og sidste (3,1-6) bundet sammen af, at de begge foregår i Kapernaum, og begge handler om helbredelser, som afføder en konflikt. Første og anden (2,13-17) historie er bundet sammen af, at de begge handler om synd, og at Jesus henholdsvis tilgiver synd og kalder en 'synder' til efterfølgelse. Anden, tredje (2,18-22) og fjerde (2,23-28) historie er bundet sammen af, at de alle tre handler om at spise: enten et fællesmåltid eller et bryllupsmåltid, hvor der ikke kan fastes, eller simpelthen spisning, når man er sulten. Endelig er den fjerde og femte historie bundet sammen af, at de foregår på og vedrører håndteringen af sabbatten.

Karakteristisk for alle fem historier er det tillige, at de i modsærning til historierne i kap. 1, som var dæmonuddrivelser eller helbredelser, alle sammen har karakter af stridssamtaler – eller i hvert fald udvikler sig til at være det. Her skal det dog bemærkes, at stridssamtalen som litterær 'genre' først findes i ren form hos Markus i forbindelse med Jesu optræden i templet fra og med kap. 11. Her møder man en bestemt struktur, som endnu ikke findes i 2,1-3,6:

- Et spørgsmål fra modstanderne bliver besvaret af et modspørgsmål fra Jesus.
- Modstandernes svar på modspørgsmålet bliver så besvaret af Jesus på en måde, der besvarer det første, oprindelige spørgsmål fra modstanderne.

For denne struktur se fx historien om 'skattens mønt' (12,13-17). I 2,1-3,6 derimod *udvikler* historierne sig gradvis til at blive stridssamtaler på den måde, vi har set i de enkelte historier.

Den præcise karakter af 2,1-3,6, som lige er blevet skitseret, peger i retning af, at man må forstå det sådan, at denne tekst er komponeret af Markus selv, om end nok på grundlag af omvandrede historier om Jesus. Ganske vist har det været hævdet (med et lidt besynderligt argument), at den indre sammenhæng i stykket er så stor – at det

må have foreligget som en helhed forud for Markus. Herimod taler imidlertid først og fremmest den rolle, som stykket som helhed har i Markus-tekstens *overordnede* plot, centreret som det er om at udvikle den ramme for alt det følgende, som formuleres helt eksplicit i 3,6. 2,1-3,6 gengiver med andre ord et *forløb* med en indre *dynamik*, som peger helt frem mod Jesu død. Det er derfor meget svært at forestille sig, at der har foreligget en samlet tekst med lige præcis den pointe forud for og uafhængigt af Markus selv.

TE-P: Jeg er helt og aldeles enig – og kunne ikke have sagt det bedre.

3,7-12. GH: Her har vi så et såkaldt 'summarium', en samleberetning. Konkret bevæger vi os igen fra synagogen i Kapernaum ned til havet (3,7), altså til Genesaret Sø, hvor Jesus sørger for, at der holdes en båd klar til ham, fordi han er ved at blive mast af alle dem, der følger med ham (3,9). Båden skal bruges igen i kap. 4.

TE-P: Ja, og tænk, hvor mange spor denne lille markinske opfindelse har sat sig i kunsthistorien, hvor man igen og igen ser Jesus prædike stående i Markus' båd!

GH: Overordnet handler stykker om, at Jesu ry nu når ud over et meget større område end tidligere. Ikke blot kommer der folk til ham fra hele Galilæa (3,7), men nu også fra Judæa, Jerusalem mod syd, Idumæa endnu længere mod syd, landet hinsides Jordanfloden mod øst og oven i købet fra Tyros og Sidon mod nordvest – to ikke-jødiske byer, der også dukker op igen senere i beretningen (7,24 og 31). Grundlæggende kan man sige, at det område, der omtales, svarer til det gamle Davidsriges område eller interessessfære: Galilæa, Judæa og tilgrænsende områder.

TE-P: Hvorfor skal vi så høre om denne voldsomme udvidelse af Jesu ry lige her?

GH: Svaret er nok todelt: dels som et modstykke til farisæernes endelige beslutning i 3,6 om at gøre det af med Jesus, dels fordi der dermed lægges op til 3,13ff, hvor der udnævnes rolv disciple, der på en eller anden måde skal 'regere' over hele dette område.

Det er i øvrigt et lille sprogligt problem om, hvordan de forskellige områder i det græske skal knyttes til de to verber, der nævnes i 3,7 (*ékoulouthêsen*, "fulgte") og 3,8 (*êlthon*, "kom"). Det er klart, at subjektet for de to verber (*poly plêthos*, "en stor skare", 3,7) genoprages til sidst i

3,8 (*plêthos poly*). Og der er så to forståelsesmuligheder. (1) Man kan enten mene, at der et eller andet sted sker en overgang, så man går fra det første subjekt til det andet. I så fald er det nok mest naturligt at lade skiftet ske lige efter det første verbum i 3,7. På den måde hører man først afsluttende om den 'store skare' fra Galilæa, som man allerede kender, hvorefter man vender sig til det nye. (2) Eller også kan man mene, at sætningen sådan set fortsætter lige ind i en opregning af de nye områder, og at Markus derpå til sidst genoptager omtalen af den 'store skare' fra begyndelsen, da læseren ellers kunne være gået hen og have glemt den.

TE-P: Jeg stemmer afgjort for den første løsning, som dog redder sætningen fra det totale syntaktiske sammenbrud.

GH: I forbindelse med båden, der skal holdes klar (3,9), kan man notere sig en dobbelthed i hele samleberetningen. På den ene side vil den klart nok understrege, hvordan ryet om Jesus udbreder sig overalt. På den anden side får man indtryk af, at Jesus vil undgå, at folkeskarerne holder ham fast. Der er noget næsten klaustrofobisk over det pres, de lægger på Jesus, når de nærmest er ved at kvæle ham (3,9).

Indholdsmæssigt handler det hele dels om helbredelser (3,10), dels om uddrivelser af dæmoner (3,11). I forbindelse med de første bemærker man som hidtil, at det for de syge handler om at komme til at røre ved Jesus, så den kraft, han besidder, kan blive overført til dem. I forbindelse med de sidste bemærker man også som hidtil, at dæmonerne direkte henvender sig til Jesus med et "Du er Guds søn". Faktisk er deres 'kontakt' med Jesus så stor, at de blot behøver 'se' ham, før de kaster sig frem imod ham med deres henvendelse. Afslutningsvis (3,12) siges det så med et spil på Messiashemmelighedsmotivet, at Jesus "formandede dem indtrængende" om, at de ikke måtte gøre ham alment kendt (*phaneron*, evt. 'åbenbare' ham), nemlig *som* Guds søn. Her kunne man spørge, om alle da ikke kunne høre, hvad dæmonerne sagde. Men svaret må være, at det kunne de åbenbart alligevel ikke. Man må tro, at dæmonerne ikke får sagt det offentligt, men at det forbliver en hemmelighed.

TE-P: Eller også skal man måske slet ikke stille det spørgsmål! *Skal* det hele 'passe' konkret narrativt ...?

3,13-35. GH: Resten af kapitlet består af to sammenhængende historier, der tilsammen handler om, at Jesus nu vil grundlægge et nyt samfund. Dels indsætter han 'de tolv' som repræsentanter for et nyt folk (3,13-19), dels danner han en ny familie (modsat sin egen kødelige familie), som består af alle dem, der "gøt Guds vilje" (3,20-35).

3,13-19. GH: Her fortælles det, at Jesus gik op på "bjerget" (3,13). Der er nok nærmest tale om en slags 'teologisk lokalitet', som ikke nødvendigvis skal knyttes til noget bestemt bjerg (såsom Tabor-bjerget, som traditionelt nævnes i denne forbindelse). Snarere er der tale om, at 'bjerget' skal markere en myndigheds- og åbeubaringshandling fra Jesu side med rødder helt tilbage til Moses og Sinai bjerg. Bemærkes må det også, at det er Jesus, der kalder hen til sig "dem, han ville", og at de så selvfølgelig følger trop. Men mere end det: Når det siges, at de "gik bort" til ham, skal det markeres, at det efterfølgende foregår alene mellem Jesus og de tolv. Ingen andre er til stede.

Jesus 'danner' så 'tolv' (3,14). Her er der lidt tekstvanskeligheder. Et enkelt håndskrift indføjer, at han "dannede tolv *disciple*", hvilket ville passe godt med beskrivelsen af formålet: "for at de skulle være sammen med ham". Men denne tekst er dårligt bevidnet og sikkert ikke den oprindelige, hvorfor 'disciple' med rette må udelades. Det er også usikkert, om sætningen "som han også kaldte apostle" er del af den oprindelige tekst. Den svarer til den anden del af beskrivelsen af formålet: "for at han kunne sende dem ud osv.". Ser man på, hvilke håndskrifter der medtager sætningen "som - apostle", er det dog overvejende sandsynligt, at den faktisk hører med til den oprindelige tekst.

Her er det værd at overveje betydningen af ordet 'apostel' hos Markus i forhold til den kristne tradition i øvrigt. Der er tale om en betydningsudvikling fra (1) *apostolos* i betydningen 'udsending', fx menighedsudsending, over (2) *Kristi* 'udsending' i betydningen 'missionær', et ord, der på latin svarer til det græske *apostolos*, og så endelig til (3) de tolv apostle forstået som en særlig gruppe. Hos Markus virker det ikke, som om 'apostel' opfattes som nogen klart defineret 'titel' (som under 3). Man må snarere forstå det sådan, at brugen af ordet i sætningen "som - apostle" *defineres* af den efterfølgende beskrivelse af deres formål eller funktion. Ordet *apostolos* bruges altså her som et såkaldt

'verbalsubstantiv', hvor det verbale indhold af substantivet stadig er meget levende: udsendinge.

TE-P: Enig. Det understøttes dels af, at ordet ikke er særlig hyppigt hos Markus, dels af en tekst som 6,30, hvor det siges, at "apostlene (*hoi apostoloi*, udsendingene) kom tilbage til Jesus". For det vers griber direkte tilbage til 6,7, hvor der står, at Jesus "begyndte at 'udsende' (*apostellein*)" de tolv. Her betyder 'apostlene' altså nærmest 'de udsendte'.

GH: Om de tolv opgaver er det vigtigt at notere sig, at de ud over at 'forkynde' – nemlig formodentlig Guds riges nærhed – først og fremmest får magt og myndighed (*exousia*) til at uddrive dæmoner. Der står ikke noget om helbredelsesaspektet af Jesu egen virksomhed. Det understreger, hvad vi allerede har set: at det er dæmonuddrivelserne, der er det vigtige – hvilket sandelig også bliver klart lidt senere i kapitlet.

I 3,16-19 beskrives gruppen af de tolv så nærmere. Her skal man i 3,16 givetvis medtage sætningen "Og han dannede de tolv", som udgiverne af den græske tekst ellers er usikre på. Specielt skal man bide mærke i artiklen (*tous*): *de* tolv, som både viser tilbage til og viderefører "Og han dannede tolv" i 3,14 og også markerer, at '*de* tolv' netop fra nu af skal forstås som en fasttømret gruppe. Tallet tolv er netop afgørende, da der tydeligvis et tale om, at Markus' Jesus nu vil grundlægge et helt nyt folk, hvor 'de tolv' skal repræsentere Israels tolv stammer i en ny udgave. Jesus tager så at sige konsekvensen af farisæernes beslurning i 3,6 om at tilintetgøre ham. Bruddet er nu totalt, og Jesus bevæger sig nu et helt andet sted hen.

Opregningen i 3,16 begynder lidt skævt med, at Markus lader Jesus give Simon navnet Peter (3,16), hvorefter han fortsætter med en ren opregning (i akkusativ), der må lægge sig til 'de tolv' i den foregående sætning: Zebedæussønnerne Jakob og Johannes, hvoraf Jakob implicit beskrives som den vigtigste (han har patronymet eller 'fadernavnet' "Zebedæus' søn", hvorimod Johannes et "Jakobs broder"). Men så afbryder Markus denne opregning med at bemærke, at Jesus også gav de to Zebedæussønner et tilnavn, nemlig "Boanerges", hvilket han forklarer skal betyde "Tordensønnerne" (3,17). (Men hvad der så menes med dette sidste, er desværre helt uklart.) Først derefter fortsætter Markus så opregningen af de resterende 'tolv' (3,18-19).

TE-P: Ja, man forstår bedst listen, når man husker, at de opregnede navne i akkusativ skal tænkes at udfolde, hvem 'de tolv' fra vers 3,16 konkret er.

GH: I selve listen bemærker man, at den anden Jakob får et patronym med ("Alfæus' søn") for at skille ham fra Zebedæussønnen Jakob, og at den anden Simon får et tilnavn, "Kananæus", der på hebraisk betyder 'den ivrige', altså at han var en såkaldt 'zelot' (en særlig religiøs gruppering, der førte guerillakrig mod den romerske besættelse). Tilsvarende får Judas tilnavnet "Iskariot", som enten betyder 'manden fra Kerioth' (en by i Judæa) eller en *sicarius* (latin for 'dolkemand' eller politisk terrorist). Om ham siges det tillige, at det "lige præcis" (*kai*) var ham, der forråbte Jesus. Den pointe lades læseren aldrig i tvivl om.

For de resterende i listen kan man notere sig nogle ligheder og forskelle fra Matthæus- og Lukasevangelierne. (1) Er den i Mark 3,18 nævnte 'Matthæus' identisk med Levi, som man kunne tro, hvis man sammenlignede Matt 9,9 (Matthæus) med Mark 2,14 (Levi)? Markus siger det i hvert fald ikke. (2) Samme Levi hos Markus (Mark 2,14) er også "Alfæus' søn" – hvorimod det her i 3,18 er Jakob, der er det. (3) Endelig hedder Markus' "Thaddæus" i nogle håndskrifter "Lebbæus" – og er i Luk 6,16 udskiftet med en Judas, som er Jakobs søn. Pointen er, at nok er de fleste på listen de samme i de tre synoptiske evangelier, men der også er varianter. Ydermere gælder det, at vi ikke *ved* noget om dem, men at der selvfølgelig i tidens løb er opstået en række legender om dem. Det peger alt sammen i en jødekrysten retning (med eller uden oprindelige rødder tilbage til Jesu egen tid), hvilket vil forklare, at mere håndgribelige vidnesbyrd om dem er forsvundet. Under alle omstændigheder er det heller ikke så meget de enkelte medlemmer af gruppen, der betyder noget, som der er selve eksistensen af gruppen af 'tolv' med den ovenfor nævnte repræsentative funktion.

3,20-35. GH: Så begynder der en ny historie. Jesus er igen hjemme i Kapernaum, og som sædvanlig stimler skaren sammen om ham – så meget, at Jesus og disciplene end ikke har tid til at spise (3,20)!

TE-P: Ja, hvad er nu pointen af det? Er det ligesom med Markus' lille båd i 3,9: et forvarsel om senere tekster, hvor brød spiller en central rolle?

GH: I 3,21 kommer der i hvert fald en ny aktør på banen, nemlig Jesu egen familie, som er draget af sted hjemmefra for at 'indfange' og dermed neutralisere ham. De mente nemlig, at han var fra sans og samling og dermed kastede skam over dem.

Mere bliver der ikke sagt om familien her, idet vi først får resten af historien i 3,31-35. Her ser vi Markus for første gang bruge den 'sandwich-teknik', som bliver så karakteristisk for ham. Pointen må klart nok være, at læseren skal overveje sammenhængen mellem de to historier, der præsenteres på denne særlige måde: 3,21 + 31-35 og 3,22-30. Det vender vi tilbage til.

I 3,22 kommer der så endnu et nyt sæt af aktører på banen. Her er det nogle skriftkloge, der er kommet til Kapernaum fra Jerusalem. Så langt er ryet om Jesus altså nået (jf. 3,7-8), og tanken må være, at de lokale skriftkloge nu ikke længere er tilstrækkelige til at håndtere Jesus. Alt postyret omkring ham har nu tilkaldt eksperterne fra Jerusalem, som har en mere autoritativ status. De gør da også straks indsigelse mod Jesus og erklærer, at han er besat af Beelzebul, og at han, når han uddriver dæmoner, står i ledtog med denne dæmonernes leder. Det er simpelthen ved hans hjælp, han uddriver dem.

Om Beelzebul er der at sige, at det var navnet på en gammel guddom hos filistrene. Han optræder i to udgaver, dels som 'Beelzebul', hvilket betyder 'boligens Herre' (hvor 'Beel' står for 'Baal', Herre), dels som 'Beelzebub', hvilket betyder 'fluernes Herre'. Det sidste er sandsynligvis et med vilje forvrænget navn, der skal spotte ham – hvilket har gjort tilstrækkeligt indtryk på William Golding til, at han brugte dette navn som titel på sin roman *Fluernes herre*.

Tanken bag de skriftkloges påstand er, at Jesus enten må være i ledtog med Gud eller med Satan. Når nu dæmonerne adlyder Jesus, må det være, fordi Satan taler gennem ham. På den måde kan de undgå at indrømme, at Jesus uddriver dæmoner med Guds kraft.

I alt dette skal man holde to konflikter adskilt. (1) Der er for det første en konflikt mellem Gud og Satan. Her står Jesus og repræsentanterne for det jødiske 'establishment' på samme side: Guds. Jesus slår ikke i denne tekst sine jødiske modstandere i hartkorn med Satan (heller ikke i 3,28-30), og sådan skal man ifølge Markus heller ikke generelt forstå dem. (2) Så er der en anden konflikt, der udspiller sig mellem Jesus og de jødiske myndigheder. Den handler om, hvem der

legitimt kan føre den fælles kamp mod Satan. Hvem har så at sige 'den teokratiske legitimitet'? Det er denne konflikt, der gennemspilles i 3,22-30.

Jesu svar bliver givet 'i lignelser' (*en parabolais*, 3,23). Det er første gang, vi møder denne term, som jo bliver central senere (kap. 4 osv.). Her bruges den dog til at begynde med nærmest til at udtrykke en 'sammenligning'. En stat, der er 'delt' eller i splid med sig selv, kan ikke bestå (3,24). Og en familie, der er i splid med sig selv, kan det heller ikke (3,25). På samme måde gælder det, at hvis Satan uddrev sine egne dæmoner, så ville det være ude med ham (3,26). Her er det så selvfølgelig underforstået, at der (desværre) endnu ikke er ude med Satan. Satan har bestand; altså er der ingen splittelse i hans rige; altså er der ikke 'ved Satans hjælp', at Jesus uddriver dæmoner.

Så tager argumentationen imidlertid en ny vending, idet Jesus nu gør brug af et rigtigt billede, som endda kalder på en allegorisk fortolkning. Ingen kan gå ind i 'den stærkeres' hus og røve hans 'ejendele' eller 'husholdningsgenstande' (*skeuê*), medmindre han først har bundet 'den stærkere' (3,27). Med andre ord: Ingen kan – som Jesus – fjerne de dæmonbesatte fra Satans rige, medmindre han først har sat Satan ud af spillet. Her er forudsætningen altså – modsat i 3,23-26 – at Satan er besejret. Der synes altså næsten at være et paradoks i teksten, når det både forudsættes, at Satan består, og at han er besejret. Modsætningen mellem de to dele af argumentet løses nok bedst ved at understrege den skarpe modsætning, der bringes til udtryk med det første ord i 3,27: *alla*, som her passende kan oversættes med et 'Derimod' (gælder det, at) ...? (Dette fanger DO1992 desværre slet ikke.) Pointen er altså, at Jesus med sine dæmonuddrivelser er ved at sætte Satan helt ud af spillet, da det sidste netop er forudsætningen for, at det første kan lykkes.

En lille interessant detalje i dette vers er brugen af ordet 'den stærke' om Satan. Den opmærksomme Markus-læser kommer måske her til at tænke på Johannes Døberens forudsigelse i 1,7 af 'den stærkere' (nemlig Jesus), der skal komme efter ham selv, og oven i købet være en person, der skal døbe folk, ikke med vand, men med hellig ånd (1,8). Denne 'stærkere' har vi nu set i aktion på en måde, som viser, at han på sin side kan overvinde selv 'den stærke' (altså Satan).

At ånden er relevant i hele denne sammenhæng, fremgår så af slutningen på historien i 3,28-30. Her er der tale om en slags metakom-

mentar til det foregående i form af et 'profetisk domsord'. Normalt fungerer sådan et ord som en advarsel. Her derimod fungerer det nærmest retrospektivt: De skriftkloge *har* jo faktisk talt gudsbespotteligt mod helligånden (i 3,22, jf. 3,30) og kan derfor være sikre på aldrig at få nogen tilgivelse. De vil for altid være skyldige i synd. Underforstået: og det vil de så på dommedag få deres straf for. De er med andre ord udelukket fra den kommende frelse, og den meget juridiske sprogbrug indicerer, at de vil blive dømt.

Det er klart, at Jesu meget markante afvisning af de skriftkloge skal ses i sammenhæng med 3,6. *Dér* gjaldt det, at repræsentanterne for det jødiske 'establishment' endegyldigt afbrød enhver mulig forbindelse med Jesus: Han skulle slås ihjel. Tilsvarende afbryder Jesus nu enhver mulig forbindelse med de skriftkloge fra Jerusalem (og dermed hele det jødiske 'establishment'): De kan *aldrig* få tilgivelse. Hvor bruddet dengang var totalt fra modstandernes side, er det her totalt fra Jesu side.

Tilbage står det centrale spørgsmål, hvorfor det lige er helligånden, som er det eneste, man ikke må bespotte. Der er mindst tre gode svar. (1) For det første skal det passe ind i sammenhængen. Konflikten handler om, hvem der er ophav til Jesu kraft til at uddrive dæmoner. Og hvad der her står over for hinanden som muligheder, er som nævnt Satan og Gud – men i det sidste tilfælde med helligånden som det direkte udtryk for Guds kraft. Det var jo også den, Jesus modtog ved sin dåb (1,10), og den, *han* skulle døbe med (1,8). (2) For det andet er helligånden altid en tvetydig størrelse; man kan aldrig være sikker på, om en handling stammer fra helligånden eller måske fra Satan. Derfor er der et ekstra behov for at få den beskyttet på den måde, Jesus gør med sit (i *denne* sammenhæng) advarende domsord. (3) Endelig kan man jo også helt generelt sige, at helligåndens handlinger er det sted, hvor Gud selv er tættest på. Her handles der næsten direkte med Guds egen hånd.

En lille detalje er også værd at bemærke vedr. ordet 'Gudsbespottelse' i 3,28. Den opmærksomme Markus-læser vil sikkert tænke tilbage til 2,7, hvor ordet også optræder. Her var det de *lokale* skriftkloge, der beskyldte Jesus for Gudsbespottelse – og i øvrigt netop fordi han tilgav synder. Hvad mere er: Det var her første gang, nogle modstandere af Jesus overhovedet kom på banen. I 3,28 derimod er vi ved slutningen

af det forløb, og her er det Jesus, der beskylder de skriftkloge *fra Jerusalem* for Gudsbespottelse – og erklærer, at *de* aldrig skal få tilgivelse!

Er der så tilmed tale om, at Markus' Jesus implicit erklærer, at de skriftkloge i konflikten mellem Gud og Satan hører til på Satans side, at de altså (som *Johannesevangeliet* udvikler det til: se Joh 8,44) har Satan som deres 'fader'? Næppe. Hos Mark er der snarere tale om en delegitimering af de skriftkloge som kæmpende på Guds side. I konflikten om, hvem der har 'den teokratiske legitimitet' (se ovf.), har de skriftkloge mistet deres status. Den har alene Jesus.

TE-P: Hvad lige det sidste angår, er jeg nok uenig. Der er to forhold omkring 3,28-30, der gør, at jeg vil opløse den adskillelse mellem de to konflikter, som du indførte tidligere. Det ene forhold er, at 3,28-29 giver *lige præcis og alene* bespottelse af helligånden en særlig katastrofal konsekvens. Det andet er, at det jo er impliceret, at Jesus *har* 'den hellige ånd' og dermed helt og fuldt repræsenterer Gud. Hvis konsekvensen så er, at de skriftkloge, som *har* bespottet helligånden i Jesus, vil være hjemfaldne til 'evig synd' (og – må man tro – straf for synden), ja, så synes jeg faktisk, de er godt på vej til at glide over på Satans side i den samlede ligning. Det fotekommer mig svært at undgå den konklusion, at konflikten mellem de skriftkloge og Jesus ifølge denne tekst (og specielt 3,28-30) udvikler sig til direkte at *være* en konflikt mellem Satan og Gud. Og jeg tror personligt, at Johannes har *læst* denne tekst på den måde.

GH: Jeg vil nu alligevel fastholde skellet mellem de to konflikter, fordi de angår forskellige ting. Konflikten med Satan angår magten i verden – og i den kommende verden. Konflikten med de skriftkloge derimod angår, hvem der med rette kan føre den strid – altså en teokratisk konflikt.

I 3,31-35 vender vi tilbage til Jesu familie. Hans mor og brødre er kommet til stede og befinder sig nu 'udenfor', hvorfra de sender bud ind til ham for at kalde ham ud til sig (3,31). Vi kan her notere os, at der ikke nævnes nogen far. Hvis vi ikke havde Marthæus- og Lukasevangelierne, ville vi ikke vide noget om en far til Jesus – bortset fra et par steder i *Johannesevangeliet*, hvor han nævnes (Joh 1,45; 6,42). Der afspejler nok noget historisk: Der har simpelthen ikke figureret nogen far i Jesu nabolag. Derimod har der altså været en mor, nogle brødre og også nogle søstre, som nævnes i vores tekst i 3,32, hvor de af tekstlige

Årsager uden tvivl skal tages med, selv om ndgiverne af den græske tekst antyder en vis usikkerhed i den henseende. (Sml. også omtalen af Jesu søstre i 6,3.)

TE-P: Hvad tekstbevidnelsen angår, forstår jeg nu sandelig godt udgiverens usikkerhed. For de bedste håndskrifter medtager jo ikke omtalen af søstre. (1) Er det så en omtale, der er stoppet ind af nogle andre håndskrifter, fx på grundlag af 6,3 eller for at skabe en parallel mellem Jesu egen familie og den 'Jesus-familie' (som natnrligvis *har* rummet 'søstre'), som Jesus går over til at omtale i 3,35? (2) Eller har de bedste håndskrifter omvendt udeladt en oprindelig omtale af nogle søstre, fordi der ikke nævnes søstre i 3,31 og 3,34? Personligt vil jeg nok stemme for den første løsning, så omtalen af Jesu søstre må udelades her.

GH: Ja, derom kan man jo så strides. Hvad der imidlertid uomtvisteligt sker i teksten, er, at Jesus bryder med sin familie (3,33). *Hans* 'familie' består af dem, der sidder i en kreds omkring ham (3,34), ja, enhver, som "gør Guds vilje", er Jesu bror, søster og mor (3,35). Dermed har Jesus etableret en anden familie – som selvfølgelig peger direkte frem mod de Kristustroende på Markus' egen tid. Vi kan derfor sige, at Jesus i denne tekst gennemfører et brud i den private sfære, der er helt parallelt med bruddet med de skriftkloge i den offentlige sfære i den lige foregående tekst. Det er netop denne parallelisme, der skal bringes til udtryk ved hjælp af Markus' 'sandwich-teknik'.

TE-P: Netop. Når vi nu snakker om Markus' fortælleteknik, er det også værd at bemærke, hvordan han i 3,31-35 gør brug af en slags filmisk montage-teknik, hvor fokus på aktørerne til stadighed skifter i 'klip' på en måde, man kender fra film. Først 'ser' vi Jesu mor og brødre komme, stå udenfor og sende nogle folk ind til Jesus (3,31). Så 'ser' vi Jesus sidde med en skare omkring sig (3,32a). Så 'ser' vi nogle i skaren sige til ham, at hans mor, brødre og søstre er udenfor og leder efter ham (3,32b). Så 'ser' vi Jesus svare dem osv. (3,33) Faktisk er det sådan, at det lille ord på græsk, der først i 3,33 oversættes "svarede", hos Markus ofte har en lidt anden valør end bare at handle om at 'besvare' et spørgsmål. Det skal snarere udtrykke netop et skift i fokus: Nu er det Jesus, vi skal se på, Jesus, der gør noget. Man kan derfor ofte oversætte det med "tog ordet". Markus kendte selvfølgelig ikke til film.

Men han har set det for sig på den måde – og vil have, at hans læser skal se det på samme måde.

GH: Ja, Markus skriver eller tænker ofte meget filmisk.