

Kapitel 4

4,1-2. GH: Kapitel 4 i Markusevangeliet er så lignelseskapitlet. I kap. 3 (3,9) hørte vi om båden, der skulle holdes klar til Jesus. Den bliver der så brug for nu, hvor det fortælles, at Jesus begyndte at "lære" eller undervise nede ved "havet", altså fortsat ved Genesaret Sø. Skaren af ivrige lyttere er nu så stor, at Jesus måtte gå om bord i båden og opholde sig ude på havet (om end selvfølgelig nok i vandkanten), hvorimod skaren befandt sig "ned mod" havet inde på jorden (4,1). Jesus taler nu til dem "i lignelser", og han "lærte" dem "meget" eller "længe" – bl.a. det, Markus så går over til at gengive (4,2).

4,3-9. GH: I denne første lignelse hører vi om en 'sædemand' eller 'sæer', der gik ud for at så (4,3). Lignelsen fortæller så om sædens forskellige skæbne, alt efter hvor den lander. I 4,4 er det "noget" (*hò men*), i 4,5 er det "noget andet" (*allo*), i 4,6 er det igen "noget andet" (*allo*), men i 4,8 er det "*andre*" (nemlig sædekorn; *alla*), det vil sige noget mere. Det kan man jo så glæde sig over, da det er den sæd, som det går godt. I de tre første tilfælde derimod går det galt. Noget falder helt tæt ved vejen, hvor det bliver spist af fuglene (4,4). Andet falder på et sted, hvor der ikke er meget jord, men klippe lige nedenunder (4,5). Og det bliver så brændt op af solen, fordi der ikke er plads nok til en rod (4,5-6). Noget tredje falder på et sted, hvor der er tidsler i jorden, som så vokser op og kvæler kornet (4,7). Og endelig er der så det, der falder i "den gode jord" og derfor giver et rigtig godt udbytte (4,8). Ja, faktisk tre slags udbytte: 30-fold, dvs. 30 gange så meget, 60-fold eller 100-fold.

TE-P: Menet du, at dette sidste er realistisk eller 'overrealistisk'?

GH: Det kan det være svært at svare på. I hvert fald er det jo noget godt. Selve trefoldigheden kan vel også modsvare de tre forskellige skæbner, som blev den sæd til del, der faldt i den dårlige jord. Og

tanken kan være, at der er forskellige typer af god jord, der altså har et forskelligt resultat. Man kan jo også spørge om, hvorfor man ikke skal have 30, 60 og 90, og her er svaret sikkert, at tilhøreren skal bemærke det ekstra spring fra 90 til 100, som understreger det ekstra gode ved det bedste. Lignelsen afsluttes så af et såkaldt 'Weckruf', der handler om at høre og forstå (4,9).

Er den måde at så på, som beskrives i lignelsen, nu fornuftig eller det modsatte? Her er svaret uden tvivl, at den er fornuftig: Sådan ville man gøre det. Man må forestille sig, at man ikke på forhånd kan se på jorden, om den er god, herunder om den kun ligger som et tyndt lag oven på klippegrund, eller om den er fuld af spirende tidsler. Tilsvarende vil man så også så helt op til vejen i håb om, at jorden også vil vise sig at være god dér. Det var altså en rationel og rigtig måde at så på i Palæstina. Men hvad er så pointen, hvis man tænker lignelsen helt løsrevet fra både sin sammenhæng og enhver udlægning, der senere måtte blive tillagt den? Svaret må være, at det gode resultat, der kommer fra den gode jord, *opvejer det spild*, der følger med, når man handler *for at opnå* det gode resultat. Med andre ord: Man opnår kun udbyttet gennem spildet. Såningen skal være uden forskel. Så vil forskellen vise sig i kraft af jorden.

TE-P: Hvor vil du egentlig hen med disse overvejelser?

GH: Jo, det er efter min mening meger vigtigt at forstå, at en lignelse skal forstås på to måder, som man må holde klart adskilt. En lignelse er i sig selv 'udkoblet' i forhold til sin kontekst på den måde, at den handler om andre personer og andre steder end dem, der indgår i konteksten. Det gælder jo også her: *Engang* gik en 'såer' ud for at så osv. Lignelsen må derfor i første omgang forstås *som* udkoblet. Man må i første omgang se helt bort fra den sammenhæng, den står i, og i stedet se på den, som den står helt rent og for sig selv – som en historie eller et billede. Først derpå, dvs. i anden omgang, må man se på, hvad den siger eller kommenterer i konteksten. Her *tilbagekobles* historien eller billedet altså til sin sammenhæng, og det er naturligvis også vigtigt at se lignelsen som led i denne sammenhæng. Der er altså tale om en dobbeltbevægelse i forståelsen af en lignelse, og selv om begge bevægelser er nødvendige, er det vigtigt at holde dem adskilt, så man ikke blander fortolkningen ind i forståelsen af selve billedet.

TE-P: OK. Og indtil videre lader du så lignelsen stå ufortolket, så at sige på trods af, at den slutter med et 'Weckruf'?

GH: Ja, for fortolkningen kommer jo senere.

4,10-12. GH: I 4,10 skifter scenen så. Jesus er nu alene, dvs. ikke længere sammen med skaren. Derimod taler han til ikke blot 'de tolv', men også andre, der "var rundt om ham", dvs. sandsynligvis den bredere tilhængerskare, der andre steder går under betegnelsen hans 'disciple'. Bevægelsen fra skaren til den snævrere tilhængerskare genfindes også i lignelseskapitlets afslutning (4,33-34), hvor størrelsen "hans egne disciple" (4,34) må tænkes at svare til gruppen af de tolv og dem, der "var rundt om ham" i 4,10.

Denne tilhængerskare "spørger" så Jesus "om lignelserne" (4,10) i det hele taget, dvs. mere generelt, og man må derfor forstå det sådan, at lignelsen i 4,3-9 så at sige står eksemplarisk som et eksempel på mange flere lignelser, Jesus fremførte, da han "lærte dem meget i lignelser" (4,2). Tilsvarende må man også forstå det svar, Jesus går over til at give, som en mere generel kommentar til det, at han taler i lignelser.

Svaret, som gives i 4,11-12, rummer der, man kan kalde 'Markus' lignelsesteori'. Den er på mange måder gådefuld, men den sonderer i hvert fald klart mellem disciplene og dem udenfor. Til de første "er Guds riges hemmelighed givet"; for de sidste derimod, som er udenfor, "sker alting i lignelser" (4,11), hvad mere er: Det sidste sker, *for at* de ikke skal forstå det osv. (4,12). Det sidste er jo umiddelbart noget underligt noget. Hvis *det* er formålet, så kunne Jesus jo lige så godt bare lade være med at sige noget til dem. Ikke desto mindre er der ikke noget at tage fejl af. Det er det, der står. Vi må senere vende tilbage til spørgsmålet om, hvad denne sære del af Markus' lignelsesteori mon kan tænkes at betyde.

TE-P: En lille detalje er, at Markus lader Jesus sige, at alt "sker" i lignelser for dem udenfor. Meningen kan være, at Markus ikke kun tænker på, hvad Jesus lige "siger", når han taler i lignelser, men at Markus også tænker på alt, hvad der sker i, hvad Jesus "gør". *Det hele* "sker i lignelser" for dem udenfor.

GH: Ja, det er jeg med på. Derimod er det, der først siges om disciplene, mere kryptisk. Dels er der spørgsmålet om, hvad der tænkes på med "hemmeligheden". Dels er der dette med, at de har fået hem-

meligheden "giver". Til det sidste kan man i hvert fald sige, at det er bedre at 'få', hvad det nu er, man får, end at det blot 'sker' for en. Men hvad ligger der i den mere direkte måde, der øjensynlig hentydes til med talen om at 'få giver'? Svaret på det spørgsmål må afhænge af svaret på det første spørgsmål om, hvad der menes med Guds riges "hemmelighed".

Her er der vel to muligheder. Enten er Guds rige en hemmelighed – i så fald har disciplene fået "giver" den hemmelighed, som Guds rige er. Eller også rummer Guds rige en eller anden hemmelighed, hvad den så end kan være. Den første forståelse er nok den mest uærliggende, fordi det er den enkleste. Meningen må så være, at man skal forstå Guds rige som en hemmelig realitet, der endnu ikke er åbenbaret, men er så nær, at man allerede kan mærke dens virkninger. Man kan her gøre brug af Greimas' sondring mellem aktualiseret og realiseret status. Guds rige er aktualiseret, men endnu ikke realiseret. I den forstand er det en 'hemmelighed'.

TE-P: Jo vel, men det er desværre en soudring, jeg aldrig har kunnet få ind i mit hoved. Og grundlæggende mener jeg, at det hele må handle om disciplenes tilstedeværende eller manglende forståelse. Guds rige er en 'hemmelighed', altså noget endnu ikke (fuldt) åbenbaret, som disciplene immervæk har 'fået giver'. Men har de forstået denne hemmelighed? Det tror jeg ikke. De har – til forskel fra dem udenfor – fået giver *forudsætningerne* for at forstå Guds riges hemmelighed, men har endnu ikke begrebet den. Men lad os følge dit ræsonnement.

GH: If. Greimas definerer et *subjekt* og et *objekt* hiuanden. De har ingen betydning hver for sig. Men de kan forholde sig til hinanden på to måder: Enten *har* subjektet objektet; så er relationen *realiseret*. Eller også *har* subjektet ikke objektet; så er relationen *aktualiseret*. Pointen er altså, at subjekter kan være defineret af et *manglende* objekt. Hvis Guds rige er en hemmelighed i betydningen 'endnu kun aktualiseret', hvad er så indholdet af dette 'Guds rige'? Hvad er det, der meget snart vil blive fuldt ud realiseret, men endnu kun er aktualiseret? Svaret må være: at Gud tager magten. Heri må der naturligt nok ligge en indirekte kritik af de jødiske magthavere, som vi i kap. 3 så repræsenteret af både farisæerne og herodianerne (3,6) og de skriftkloge fra Jerusalem (3,22-30). Hvis Gud *endnu ikke* har taget magten, men vil gøre det meget snart, ja så repræsenterer *de* i hvert fald ikke Guds magt.

Hvilken rolle har da *Jesus selv* i forhold til, at Guds rige bliver åbenbart (og ikke længere forbliver en hemmelighed)? I første omgang vil man vel sige, at han er en, der *forkynder* om dets nært forestående komme. Derudover kan man også sige, at han i sin ageren allerede *har* en adfærd, der svarer til Gudsriget. Det svarer til hans egen forkyndelse i 1,15 af, at folk skal "vende om" og allerede nu udvise en adfærd, der svarer til det kommende Guds rige. Det gør Jesus altså allerede selv. En tredje mulighed giver Jesus en noget mere unik rolle, der svarer til, at han ved dåben fik den særlige opgave at være Guds søn på den måde, som så udfoldes i løbet af hele evangeliet. Her kan man så muligvis se Jesus som en slags *kanal* for, at Gud tager magten. Og til denne funktion kunne man så henregne fx den virksomhed, hvori Jesus uddriver dæmoner (ved helligåndens kraft) og foretager helbredelser, og overhovedet den ganske særlige *exousia* (magt og myndighed), hvormed han optræder (se fx 1,22.27; 2,10).

TE-P: Her er jeg helt enig. Den 'Guds riges hemmelighed', som disciplene har fået åbenbart, men endnu ikke fuldt ud har forstået, drejer sig netop primært om *Jesu* rolle i forbindelse med Guds riges frembrud. Disciplene har fået givet hemmeligheden om den rolle – og dermed om, hvem og hvad Jesus er i forhold til Guds riges frembrud – i og med deres kaldelse, som Jesus jo har foretaget, og dermed i og med, at de er sammen med ham og følger ham. For selve indholder af Guds rige er allerede til stede i det, Jesus siger og gør, hvilket jo er noget, disciplene direkte oplever. Men desværre har de kun fået 'givet' hemmeligheden om Jesu rolle på en sådan måde, at de endnu ikke har forstået den fuldt ud. De har *muligheden* for at forstå den. De *skulle* forstå den. Men de forstår den ikke helt.

GH: Jeg synes, du lægger for meget vægt på Jesu rolle og på disciplenes manglende forståelse. Min pointe er, at Gudsrigets faktiske status er dets hemmelighed/aktualisering. Det *er* jo endnu ikke en realitet.

4,13-20. GH: Her får vi Jesu egen udlægning af den første lignelse, og ifølge 4,13 må vi forstå selve tolkningen som lige så eksemplarisk som selve lignelsen. Det vil sige, at den er et eksempel på, hvordan Jesus selv udlagde sine lignelser over for sine disciple, hvilket svarer godt til 4,34, hvor det eksplicit siges, at Jesus "forklarede" (eller 'udlagde') "det hele" for sine egne disciple (modsat skaren). Tilsvarende her: Hvis disciplene

ikke kan forstå sædemandslignelsen, hvordan kan de "så" (*kai*) forstå "alle lignelserne"?

Nøglen til hele udlægningen af sædemandslignelsen er 'ordet', jf. 4,14 ...

TE-P: Ja, og derfor bør det vers oversættes således: "Hvad sædemanden sår, er ordet."

GH: Men herefter præsenteres læseren for i hvert fald to mærkværdigheder. For det første må man sige, at i forhold til beskrivelsen i selve lignelsen, bliver forholdet mellem de dårlige modtagere af ordet og de gode forskubbet sådan, at de dårlige får endnu mere plads i udlægningen end i lignelsen selv. Opmærksomheden flyttes simpelthen i sammenligning med fordelingen mellem de ro i selve lignelsen. Det må man klart nok have med i den samlede forståelse.

Den anden mærkværdighed vedrører en uklarhed om, hvad det er, der bliver sammenlignet i udlægningen. I selve lignelsen var det, der blev sammenlignet, primært den jord, som kornet faldt i. I udlægningen derimod er det snarere sæden, der falder det ene eller det andet sted, der sammenlignes. Helt strikte skulle man i udlægningen sige, at den ene gruppe *er* området tæt ved vejen, den anden *er* klippegrunden, den tredje *er* jorden fyldt med tidsler, og den fjerde *er* den gode jord. I stedet bliver de fire grupper i udlægningen identificeret med den *sæd*, der falder det ene eller det andet sted. Heroverfor kommer selve jorden så snarere til at stå for de *livsbetingelser*, som de forskellige grupper af mennesker lever under. Det giver i sig selv god mening. For hvis de fire grupper af mennesker var identiske med hver deres type jord, ville de jo ikke kunne svare på den appel, der ligger i selve ordet. Ikke desto mindre må vi sige, at det, der sammenlignes, forskubbes fra i selve lignelsen at være jorden til i udlægningen at blive dem, der bliver sået på en ene eller den anden jord. Eller for at sige det med min gamle læremester Louis Marin: Der sker et skifte fra 'topologi' (i lignelsen) til 'typologi' (i udlægningen).

TE-P: Jeg forstår godt sontringen, men måske kunne man forstå omtalen af de fire ting i selve lignelsen sådan, at de ikke kun handler om de fire forskellige typer jord, men derimod om sæden, som er den samme hele vejen igennem, *for så vidt som* den falder på en ene eller anden type jord. Med den forståelse svarer lignelse og udlægning ret nøje til hinanden, eftersom de i udlægningen nævnte grupper af modtagere

af sæden, om hvem det siges, at de *bliver sået* det ene eller det andet sted, dér netop sættes lig med selve sæden, *for så vidt som* den falder på den ene eller den anden type jord. De nævnte grupper er dem, der er blevet "sået", dvs. dem, der har *modtaget* sæden, det ene eller det andet sted. Efter denne forståelse er det, der sammenlignes i udlægningen, den måde, hvorpå forskellige grupper af mennesker modtager ordet *i kraft af* deres respektive 'jordbund', dvs. den *karakter*, som de ud fra deres reaktion på ordet viser sig at have. At sætte jorden lig med den grundlæggende (moral)psykologiske karakter svarer også rigtig godt til den faktiske beskrivelse, der gives, fx af dem, der er *proskairoi* og ikke har nogen "rod", eller dem, hos hvem "bekymringer", "blændværk" og "begær" kvæler ordet.

Uanset, om man forstår logikken i udlægningen på den ene eller den anden måde, er det imidlertid klart, at udlægningen rummer en slags overskydende element i forhold til selve lignelsen, som består i udtrykkene "Disse er dem, der ...", der indleder 4,15 og 4,16, og som gentages i varieret form i 4,18 med et "Nogle andre er dem, der..." og i 4,20 med et "Og dem derovre er dem, der ...". Det er, som om Jesus har tegnet de forskellige grupper på en tavle og så nu peger dem ud en for en. I kraft af denne gennemgående parallelisme er det også bedst i den græske tekst til 4,15 at fjerne det traditionelle tegn efter *para tèn hodon* ("langs vejen") og i stedet sætte er punktum efter *ho logos* ("ordet"): "De her er dem langs vejen, hvor ordet bliver sået. Og når de har hørt det, kommer Satan straks osv."

GH: Af andte detaljer kan man i øvrigt bemærke sig brugen af det indledende *kai* ("og") i 4,17, der som så ofte skal udtrykke en modsætning og derfor oversættes bedst ved et "men" (således også DOI992). Udtrykket *proskairoi* i samme vers er også rigtig godt, men vanskeligt at oversætte: De her omtalte folk er nærmest "begeistrede i øjeblikket", men "falder fra" (*skandalizesthai*) med det samme, når de støder ind i den 'fælde', som den udefrakommende trængsel eller forfølgelse udgør for dem. Verbet *skandalizesthai* er dannet af substantivet en *skandalon*, som er en fælde, man kan snuble i. Afledt deraf har ordet flere betydningsnuancer, der går fra at blive 'bragt til fald' af en fælde til at blive 'forarget' ellet, som vi nu siger, 'skandaliseret'.

Hvad er så den samlede pointe af Jesu udlægning af lignelsen set i forhold til lignelsen selv? Svaret afhænger af, hvem man mener udlæg-

ningen henvender sig til. Hvis man forestiller sig, at den skal forstås sådan, at den på Markus' egen tid tænkte at henvende sig til 'skaren' (hvad den jo ikke gør på selve fortællingens niveau) forstået som menighedens almindelige medlemmer, bliver svaret, at udlægningen har karakter af en appel. Her bliver den nærmest at forstå som en advarsel mod at være *proskairoi* (4,16-17) eller mod at lade sig forstyrre af "verdens bekymringer, rigdommens blændværk og alle andre former for begær" (4,18-19). Denne forståelse passer netop godt med den forskydning i retning af fokus på alle de *dårlige* former for modtagelse, som vi bemærkede. Forestiller man sig derimod, at udlægningen på Markus' egen tid tænkte at henvende sig til missionærerne, så har den snarere karakter af en trøst. Nok vil der være et stort spild i deres aktiviteter med henblik på at nå et godt resultat, men det er en nødvendig omkostning. Den pointe ligger i mere direkte forlængelse af selve lignelsen og fokuserer dermed på det trods alt *gunstige* resultat af missionærernes virke.

4,21-25. GH: Dette stykke hænger overordnet set sammen, selvom stykket klart nok består af to parallelle stykker: 4,21-23 og 4,24-25. At der er tale om to parallelle stykker, understreges af, at de begge indledes med et "Og han sagde til dem", og at det første afsluttes med endnu et 'Weckruf'. Ydermere gælder det, at de har en ensartet opbygning. Først kommer der et billede, så et ordsprogsagtigt udtryk, der svarer til det, der skal udtrykkes i billedet.

I 4,21-22 er billedet, at man jo ikke har et lys for at sætte det under en 'skæppe', men derimod i en lysestage (21). En skæppe var en spand eller et rummål, som man anvendte til fx at måle korn med. Pointen er altså, at man ikke sætter et lys ind under en spand, som man har vendt bunden i vejret på. Lyset skal skinne, så det kaster sit lys ud over alt andet. Dette billede følges så af en begrundelse med et ordsprogsagtigt udtryk, der tilmed med en slags gammeltestamentelig *parallelismus membrorum* gentages to gange (22): *For* intet er skjult (anden gang: eller gemt bort) uden *med det formål*, at det skal blive synliggjort (anden gang: eller komme til syne). Nok siges det så også, at man skal lytte efter, hvis man har øret at høre med (23). Men hvad det hele egentlig skal betyde, er ikke uden videre klart.

TE-P: Nej, det kan man roligt sige. Personligt forstår jeg nok de to benægtende udsagn i 4,22 lidt anderledes. Jeg tror ikke, at det græske *hina* lige i denne sammenhæng betyder 'for at', men snarere udtrykker en følge: 'så at'. Intet er skjult, *så at det ikke* skal blive synliggjort, eller *uden at* det skal blive synliggjort. Kort sagt: Alt det skjulte skal blive åhenbaret. Og igen: Intet er gemt bort på anden måde (*all'*), end at (*hina*) det skal komme til syne. Kort sagt: Alt det bortgemte skal komme til syne. Det er efter min personlige mening et af de stærkeste udsagn i Bihelen. Men hvad det skal betyde i den konkrete sammenhæng, er selvfølgelig ikke umiddelbart klart.

GH: Nej, for hvad er lyset? Og hvad er det skjulte, der skal blive synligt? Man kan forstå det sådan, at lyset i 4,21 står for forkyndelsen, altså 'ordet' fra udlægningen af den første lignelse. Tilsvarende kan det skjulte, der skal blive synligt ifølge 4,22, være det, der bliver forkyndt *om*, altså Guds rige.

TE-P: Måske kunne man også bide mærke i det lidt sære udtryk i 4,21, at lyset ikke "kommer" for at blive sat under en skæppe. Udtrykket er så sært, at en del håndskrifter har rettet det til "bliver tændt". Afskriverne syntes altså, at "kommer" var sært, og rettede det derfor – hvilket så viser *os*, at "kommer" er den oprindelige læsemåde. Men hvad er det så, der 'kommer'? Det kan selvfølgelig godt være selve 'forkyndelsen', men med den meget konkrete betydning af at 'komme' er det dog vel mere sandsynligt, at det er Jesus selv, der 'kommer', om end rigtignok *med* forkyndelsen. Tilsvarende kunne det, der ifølge 4,22 skal "komme til syne" (igen altså noget med at 'komme'), være Jesus i hans sande og fulde betydning – den, der gradvis udfoldes i løbet af fortællingen, og som skal fremstå helt klart ved opstandelsen. Også her fornemmer jeg er lidt større fokus på Jesus selv end på Gudsriget.

GH: Men vi er dog i den del af evangelier, der handler om Jesu forkyndelse af Gudsriget, ikke af ham selv som Messias.

I 4,24-25 har vi igen et billede og en ordsprogsagtig forklaring. Umiddelbart kunne 4,24 lyde som en trussel, sådan som billedet fx optræder hos Matthæus (7,2). Men her i Markus' sammenhæng har det snarere karakter af et løfte. Det mål, som Jesu tilhørere måler med, skal de selv få tilmålt med – og endda endnu mere. Her er der altså tale om Guds eller Jesu generøsitet. Det forklares så i 4,25, hvor hovedvægten ligger på versets første del. Anden del derimod hører til en

anden logik, der er rettet til dem, der er udenfor. Derved får den i sig selv noget ulogiske tanke, at den, der intet har, skal blive frataget selv det, han har (men han havde jo ikke noget!), en yderligere, advarende kant. Men både i sin positive og sin negative udformning er det klart, at forklaringen (ligesom også selve billedet) handler om *forståelse*. Hvor 4,21-23 handlede om forståelsens *objekt*, som er forkyndelsen, ...

TE-P: Jeg ville sige 'Jesus selv' ...

GH: ... dér handler 4,24-25 snarere om forståelsen selv som en tilstand hos tilhørerne.

Herefter bør man så spørge sig, hvad 4,21-25 da skal udtrykke i forhold til hele den narrative situation, hvori disse vers optræder. Fra 4,10 var Jesus alene med sin disciple, og umiddelbart virker det, som om også 4,21-25 er henvendt alene til dem. Ser man så på 4,33-34, kan man imidlertid slutte, at Jesus på et eller andet tidspunkt i det foregående må være gået over til at henvende sig mere alment til alle tilstedeværende. Men hvor? Det mest sandsynlige svar er nok, at tilbageskiftningen til skaren sker i 4,26. For herfra taler Jesus igen direkte i lignelser af samme overordnede type som den første om sædemanden (4,3-9). I så fald er 4,21-25 henvendt til disciplene, og passagen skal udtrykke, at forkyndelsens indhold, dvs. Guds rige, skal blive synligt for disciplene, ...

TE-P: Eller altså: at Jesu egen identitet skal blive det ...

GH: Tilsvarende gælder det så, at når disciplene (eller på Markus' egen tid missionærene) allerede har den rette forståelse af Guds rige, så skal denne forståelse udbredes yderligere.

TE-P: Jeg tror jo fortsat, at det primært handler om den rette forståelse af Jesus selv – men selvfølgelig som 'initiator' af Guds rige. Derudover er det ikke min fornemmelse, at teksten forudsætter, at disciplene allerede *har* denne forståelse i dens fulde omfang. Det giver så også lidt bedre mening til logikken i 4,25, som du ellers med rette problematiserede. Da disciplene ikke har *den fulde* forståelse, risikerer de også at miste den forståelse, de immervæk har.

GH: Her er vi jo så ikke enige.

4,26-29. GH: Her får vi så den første af to vækstlignelser. Hovedpointen er klart nok, at efter at bondemanden har sået sæden på sin jord, så bærer jorden frugt *af sig selv* eller "automatisk", som der meget

markant står i begyndelsen af 4,28 – og altså uden at bonden behøver gøre noget ved det. Er det nu ikke noget helt naturligt? Eller er der noget særlig forunderligt ved det? Begge dele. I sig selv er det selvfølgelig naturligt nok. Men det er jo da også på sin vis ganske forunderligt!

TE-P: Hvad mener du?

GH: At jorden helt af sig selv frembringer kornet, er en gåde, et mirakel, som bondemanden ikke har nogen forklaring på.

Spørger man så om den videre pointe af historien, må svaret være, at den handler om missionærernes 'såen' af 'ordet' på Markus' egen tid. Og her tjener den som en form for trøst: Forkynd bare; så går hele resten bare af sig selv.

Bemærkes skal det dog også, at lignelsen ender med et eskatologisk udblik, der har en ret dramatisk karakter. Når frugten er ved at være moden, "udsender han straks sin segl" (ikke som i DO 1992 "går han [selv] straks i gang med seglen") – man ser den formelig komme hvirv-lende gennem luften – fordi høsten er "trådt nær". Den truende tone i dette er vanskelig at overhøre.

TE-P: Enig. Og netop derfor hører jeg igen lignelsen sådan, at den snarere handler om Jesus som sædemanden end direkte om missionærerne på Markus' egen tid. De kan jo da i hvert fald ikke udsende nogen segl.

4,30-32. GH: Her får vi så den anden af de to vækstlignelser og den tredje af kapitlets tre lignelser om at så og vokse. Hovedpointen ligger (i selve billedet) i modsætningen mellem det lille frø, der bliver sået, og den store busk, der vokser op, og dermed (i tolkningen) mellem den lille indsats og det store resultat. Igen henvender reksten sig sikkert til missionærerne på Markus' egen tid og taler om forkyndelsen og dens resultat. Ifølge en klassisk forståelse står fuglene, der kan bygge rede under sennepsbuskens store grene, for hedningerne, der altså kommer 'flyvende' ind i sennepsbuskens læ fra alle fire verdenshjørner. I så fald skulle den sidste del af 4,32 være en tilføjelse til en oprindelig Jesuslignelse. En sådan tolkning er mulig, men den kan egentlig ikke begrundes på nogen særlig måde. Udtrykket kan jo også forstås sådan, at det simpelthen understreger sennepsbuskens store størrelse.

Sprogligt er 4,31-32 karakteriseret af et såkaldt sætningsbrud ('anakoluti') mellem de to vers og tillige af, at det er lidt uklart, om der tales

om (senneps)frøet (som er hankøn på græsk) eller *senneppen* (som er intetkøn på græsk). "Det er ligesom et sennepsfrø, som, når det er sået på jorden – og så er den (nemlig senneppen) mindre end alle andre sædekorn på jorden – når det altså (*kai*) er sået, så vokser det op osv."

TE-P: Men netop når du med rette oversætter det græske *kai* i begyndelsen af vers 4,32 med et 'altså', er der jo sådan set ikke tale om noget regelret sætningsbrud. I stedet kan man sige, at Markus blot *genoptager* sætningen efter indskuddet om sennepens størrelse.

4,3-32. GH: Ser man tilbage på de tre så- og vækstlignelser i lignelseskapitlet, kan man (hvis man vil) hævde, at den første (4,3-9) handler om selve såningen, den anden (4,26-29) om perioden mellem såning og høst og den tredje (4,30-32) om resultatet af såningen. Under alle omstændigheder er der klart nok tale om en *tematisk* sammenhæng mellem de tre lignelser, som så betyder, at 4,10-25 i en eller anden forstand er 'sat ind' i denne gruppe.

4,33-34. GH: Her kommer så afslutningen på den direkte omtale af Jesu lignelser. Vi skal som allerede nævnt for det første forstå, at de foregående tre lignelser kun er eksempler på Jesu lignelsestale. For det andet får vi igen at vide, at Jesus talte i lignelser til "dem", dvs. skaren, "sådan som de kunne høre (og forstå) dem", dvs. fordi lignelsestale nu engang var den måde, hvorpå de kunne forstå, hvad Jesus sagde, om end kun delvis. De var altså ikke i stand til at forstå det fuldt ud, sådan som det gjaldt for disciplene. Til dem derimod talte han i klart sprog. Her "opløste" eller udlagde han det gådefulde (4,34).

Set i forhold til den indledende omtale af Markus' lignelsesteori i 4,10-12 kan vi konstatere, at det ikke længere i 4,33-34 siges, at Jesus talte i lignelser *for at* vildlede dem. Denne såkaldte forhærdelsestanke (se senere) fra 4,12 er udeladt her.

GH: Tilbage står da to overordnede spørgsmål: (1) Hvordan skal man forstå Jesu lignelser som kommunikationsform? Og hvorfor talte Jesus i lignelser? Disse to spørgsmål har forskningen i mere end hundrede år forsøgt at besvare i en række 'lignelsesteorier'. (2) Hvordan skal man forstå *Markus'* 'lignelsesteori', som den præsenteres i 4,10-12 og 4,33-34?

Jesu lignelser. GH: Den moderne lignelsesforskning tog sin begyndelse med *Adolf Jülicher*s flerbindsværk om Jesu lignelser fra 1888-1899. Ifølge Jülicher skulle man sondre ultraskarpt mellem 'lignelse' og 'allegori'. (1) Rent teknisk gjaldt det for det første, at lignelsen var en i sig selv hvilende historie, hvor det så gjaldt om at finde ét og kun ét sammenligningspunkt – selve sammenligningspunktet (kaldet *tertium comparationis*) – mellem billede og sag. I allegorien derimod var der overensstemmelse punkt for punkt mellem billede og sag. Her måtte man så finde en 'nøgle', der kunne lukke op for denne omfattende overensstemmelse. For det andet gjaldt det, at lignelsen fortalte om noget helt naturligt, hvorimod allegorien var en kunstig historie, der var nøje kalkuleret over sagen. Pointen var så den, at da Jesus jo naturligvis agerede helt naturligt, ja så var det en fuldstændig misforståelse at forstå hans lignelser som allegorier. (2) Også i mere kategorial henseende var sondringen mellem lignelse og allegori ultraskarp. Hvor lignelsen var at forstå som 'egentlig tale' og simpelthen havde karakter af en 'udvidet sammenligning', dér var allegorien 'uegentlig tale' og havde karakter af en 'udvidet metafor'. Hvad Jülicher drøftede i alt derte, var ikke så meget lignelserne, som de optræder i de synoptiske evangelier, men snarere Jesu *egne* lignelser, og hele Jülicher's projekt handlede da også om at rekonstruere den historiske Jesus – det var med andre ord et *Leben Jesu*-projekt på linje med så mange andre på Jülicher's egen tid. Hvad der imidlertid stod tilbage i den almindelige bevidsthed fra Jülicher's analyse var dette: Man må endelig ikke forstå Jesu lignelser som allegorier!

Blandt de væsentlige stadier i lignelsesforskningen efter Jülicher skal her korr nævnes *C.H. Dodds*' lignelsesteori (1935) og *Joachim Jeremias*' lignelsesteori (1947). Hvor Jülicher mente, at billedet var historisk, hvorimod selve sagen kunne være aktuel, dér anlagde såvel Dodd som Jeremias en konsekvent historisk fortolkning af både billede og sag. Forskellen mellem dem var så, at Jeremias hele vejen igennem forstod lignelserne som polemiske kampmidler. De var overalt at forstå som del af en polemisk situation. Jeremias' elev *Eta Linnemann* (1961) videreførte Jeremias' historiske forståelse ved at betone det situationsbestemte ved Jesu lignelser med det formål at sikre indforståethed af Jesu pointer hos hans modstandere. Linnemann talte imidlertid, inspireret af *Ernst Fuchs* (1959), også om lignelserne som en 'sprogbevægelse'

(*Sprachereignis*). Med Eberhard Jüngel (1962) nåede man frem til at betone, at Jesus talte i lignelser, fordi det var den eneste måde, man kunne udtrykke sagen på. Sagen *kunne* (og kan!) simpelthen ikke udtrykkes på nogen anden måde. Jüngels elev Hans Weder (1986) gik så skridtet videre til at beregne lignelserne som metaforer. Dermed var man endr i den stik modsatte grøft af udgangspunktet hos Jülicher, hvor allegori og metafor stod på samme side. Nu derimod var lignelserne u-erstattelige, da de var metaforet. Med må det dog her, at Weder forstod 'metaforer' meget forskelligt fra Jülicher, nemlig på linje med Paul Ricoeur (1975), for hvem den 'levende' metafor altid siger noget nyt. Jülicher derimod repræsenterer den klassiske forståelse af metaforen som et billedligt udtryk, der erstatter det 'naturlige' udtryk.

Ser man på andre forskningstraditioner end den tyske, kan man nævne John Dominic Crossans lignelsesteori (1973), hvor lignelsen forstås som det modsatte af 'myten'. Hvor den sidste fungerer som en støtte for samfundet ved bl.a. at overvinde indre modsætninger i samfundet, dér artikulerer lignelsen en modsigelse af det bestående. Den skal afføde et cbok for bevidstheden, der svarer til, at også Guds rige – i en slags permanent eskatologi – udgør et chok for bevidstheden.

Inden for den *strukturalistiske* lignelsesforståelse (*Groupe d'Entrevernes*) afviser man at rive lignelsen ud af den sammenhæng, hvori den står. Tværtimod må lignelsen netop forstås i sin litterære sammenhæng. Når det sker, vil man se, at lignelsen – ligesom enhver anden fortælling – ikke kun har én pointe (som hos Jülicher), men flere. Hvad lignelsen så gør, er at etablere en *klar* indholdsmæssig struktur, som også findes i virkeligheden, der imidlertid er uoverskuelig og kaotisk, og så at projicere denne struktur over på virkeligheden, der så kommer til at fremtræde med den samme klare struktur.

Endnu nyere lignelsesteorier som fx hos Lakoff og Johnson (1980) viderefører udviklingen i lignelsesforskningen i forbindelse med deres fokus på metaforets rolle i dagligsproget. Her forstås lignelsen så som en udvidet metafor.

Markus' lignelsesteori. GH: Hvordan skal man så forstå Markus' egen lignelsesteori, inkl. hans sære påstand, at Jesus talte i lignelser til skaren, *for at folk ikke skulle forstå?*

Et tentativt forslag er, at der er en nøje sammenhæng mellem lignelsesteorien og lignelsen om sædemanden, sådan som den udlægges i 4,13-20. I sædemandslignelsen bliver der sået forskelsløst, og det er først modtagelsen, der viser forskellen mellem, hvem der er indenfor og hvem udenfor. På samme måde gælder det generelt, at Jesus må tale i lignelser, fordi man ikke kan vide på forhånd, hvem der forstår, og hvem der ikke gør det. Lignelsestale er en nødvendig forudsætning for at finde ud af, *hvem* der forstår. Da der ikke er nogen, der *straks* forstår, bliver den måde, man *ikke* forstår på, det helt afgørende. Det svarer til, at selv disciplene hører noget, de endnu *ikke* forstår, hvorfor de så beder om en forklaring på det. De hører så at sige en mangel eller hemmelighed i lignelsen. Alt dette svarer også videre til ranken om Guds riges (endnu) ikke-*realiserede* tilstedeværelse. Her og nu, hvor Guds rige kun er '*aktualiseret*', må der tales om det i den uegentlige forståelsesform (lignelsen), som svarer til Guds riges kun uegentlige tilstedeværelse, men en forståelsesform, der peger frem mod en endelig tilstedeværelse ('*realiseret*') og en endelig forståelse.

TE-P: Det glæder mig, at du her også inddrager tanken om, at selv disciplene ikke forstår alt på trods af, at Guds riges hemmelighed jo egentlig *er* givet til dem. På den måde hænger Markus' lignelsesteori efter min mening sammen med det såkaldte Messiashemmelighedsmotiv hos Markus. Som jeg læser kap. 4, er 'Guds riges hemmelighed' netop fokuseret på hemmeligheden om Jesus som Messias – og *dermed* som 'initiator' af Guds riges indbrud. Den hemmelighed forstår heller ikke disciplene til fulde. Men alt dette kommer vi til senere.

GH: Ja, spørgsmålet om Messiashemmeligheden forudsætter, at disciplene har erkendt Jesus som Messias. Det sker først senere, så det venter vi med. Tilbage bliver under alle omstændigheder spørgsmålet om, hvorfor Jesus taler i lignelser, 'for at de *ikke* skal forstå'? Her må man sikkert tage den gammeltestamentlige 'forhærdelsestanke' til hjælp: Nogle forstår, nogle forstår ikke; og som det *faktisk* går, sådan *skulle* det også gå; Gud har altså 'forhærdet' hjerterne hos dem, der ikke forstår.

4,35-41. GH: Her begynder der en ny sammenhæng. Ganske vist knytter Markus an til der foregående ved, at selve situationen derfra videreføres: Jesus i båden langs havet osv. Og den nye historie udspil-

ler sig "samme dag, da det var blevet sent" (4,35). Men nu er tiden åbenbart moden til, at Jesus skal bevæge sig over til den anden bred, selv om det så viser sig, at tiden trods alt ikke er helt moden. Med 4,35 påbegyndes ydermere et sammenhængende stykke helt frem til 5,43, hvori indgår tre sammenhængende episoder (4,35-41; 5,1-20; og 5,21-43), der holdes sammen af Jesu rejser hen over søen. Og i forbindelse med alle tre episoder gælder det, som vi skal se, at Jesu kompetence som undergører bliver skruet et skridt højere op end tidligere.

TE-P: Jeg ville dog tilføje, at hvis lignelseskapitlet i øvrigt er så fokuseret på spørgsmålet om Jesu identitet som Messias, som jeg forestiller mig, så passer specielt 4,35-41 fortrinligt ind i den sammenhæng. Her viser det sig jo helt tydeligt, at disciplene *ikke* har forstået, hvem Jesus egentlig er. I den forstand fungerer 4,35-41 som en slags bro mellem 4,1-34 og 5,1-43.

GH: Men som vi har set, er jeg ikke helt enig i den forudsætning. Jeg vil snarere se 4,35-41 i sammenhæng med de andre sø-scener. Der er i alt tre sejladser i Markus (her, under vandringen på vandet i 6,45-52 og i 8,13-21), og i alle tilfælde er Jesus alene med disciplene. Alle tre sejladser tematiserer også disciplenes manglende forståelse af Jesus. Det er, som om hemmeligheden om, hvem Jesus er, kun kan drøftes her ude på vandet.

I den foreliggende historie spiller søen en dobbelttydig rolle som både grænse og passage. Den er på den ene side en grænse, der *tillader* passage, hvilket er noget godt. På den anden side er den også en passage, der truer med død, altså en *farlig* passage, hvilket er noget dårligt. Hvad historien så handler om, er, at Jesus udstikker et program: Lad os tage over på den anden side af søen (4,35-36), et program, som disciplene skal gennemføre, uden at Jesus blander sig i det (4,38). Men disciplene støder på en hindring (den i 4,37 skildrede storm og de voldsomme bølger, den forårsager), hvorved de kommer til at vise, at de ikke kan gennemføre programmet. De vækker derfor Jesus, som han lå og sov på en pude i agterstavnen, og spørger ham bebrejdende, om han da er ligeglad med, at de nu er ved at gå til grunde (4,38). 'Se nu bare, hvad du har bragt os ud i!' Så går Jesus i gang. Han 'truer ad' vinden (4,39 – med samme term som i 1,25, hvor han taler til en dæmon) og beder havet 'tie stille' og 'holde kæft' (4,39 – samme term er anvendt i 1,25, men dér oversat i DO1992 med et "Ti stille"). "Og vinden lagde sig, og

der opstod et stort blikstille" (4,39). Det er jo et fantastisk udtryk, der markerer, at der sker en slags udveksling mellem omgivelserne og Jesus. Hvor vind og hav først var i oprør, og Jesus var rolig, dér kommer han i oprør, mens vind og hav nu bliver fuldstændig rolige.

Jesus vender sig nu mod disciplene og spørger om, hvorfor de er bange, og om de da "endnu ikke" har den tro (4,40), der ville gøre dem i stand til at gøre, hvad Jesus kan: at udføre et under. Jesus konstaterer altså, at de ikke kunne klare situationen, sådan som de ellers havde fået til opgave.

TE-P: Egenlig kan jeg ikke se, at Jesus skulle være særlig oprørt over disciplenes mangel på tro. Men det er jo rigtigt, at han *bebrejder* dem deres manglende tro.

GH: Disciplenes reaktion viser så, at den tro, de mangler, også har noget med Jesus selv at gøre. Nu bliver de nemlig grebet af en ny – og stor – *angst*, som direkte vedrører Jesus: "Hvem er (dog) *han*, siden både vinden og havet adlyder ham?" (4,41; her kan man kontrastere med 1,27, hvor skaren i stedet spørger: "Hvad er (dog) *dette* ...?"). Med denne formulering viser disciplene, at de aner, at der er et eller andet at forstå vedr. Jesus selv, men at de jo altså ikke har forstået det endnu. Hermed er deres manglende *fulde* forståelse af Jesu identitet markeret som en central pointe i historien.

TE-P: Ja, netop.

GH: En anden central pointe er selvfølgelig selve det faktum, at Jesus altså er i stand til at betvinge havet, der her fremstår som en slags kaosmagt. I de gammeltestamentlige salmer (se Sl 89,10; 107,29) skildres betvingelse af havet som noget, specielt Gud kan foretage. Dermed får historien her også en mytologisk dimension vedr. Jesu identitet.

TE-P: Ja, og det er både denne guddommelige dimension af Jesu identitet og det forhold, at disciplene altså ikke begriber netop dette, der gør, at denne historie for mig at se hænger så tæt sammen med de foregående lignelser. Det kan jo være derfor, man traditionelt har ladet 4,35-41 afslutte lignelseskapitlet.