

# Evangeliet som helhed

## Markusevangeliets særtræk

TE-P: Jeg har tænkt, at vi skulle snakke om nogle af de såkaldte 'indledningsspørgsmål' til Markusevangeliet, som mest direkte handler om, hvad der er særligt ved derte evangelium: det, der gør det unikt. Her kan vi så forsøge at samle op, hvad der er kommet frem i den detaljerede gennemgang.

## Genren

TE-P: Hvad vil du sige om Markusevangeliets genre?

GH: Det første, der er at sige, er, at evangeliegenren som sådan efter min mening er en 'stor' genre, ligesom brevet er det. Dermed mener jeg, at den kan rumme andre mindre og mere specifikke genrer i sig, fx apokalyptik, formaning, gudstjenestelige tekster osv. Og grunden til, at den kan det, er, at den er en fortælling. Som fortælling skal den ses i forhold til, hvad der gik forud for den: Selve materialet stammer fra den forudgående mundtlige tradition. Og i denne tradition var det vigtige situationskonteksten, hvor fortælleren fortæller sin lille historie og regulerer den i forhold til konteksten, så den kunne tjene forskellige formål. Det betød så, at selve stoffet i den situation skulle være overskueligt og ikke måtte være for heterogent. Anderledes er det så i evangeliefortællingen ...

TE-P: Dvs. i den senere, nedskrevne fortælling.

GH: Ja, netop. Her kan det heterogene stof bringes sammen og fastholdes i en sammenhæng over længere stræk. Og situationskonteksten af det mundtlige stof erstattes her af en forløbsmæssig sammenhæng.

Det bliver nu placeringen i det samlede forløb, der giver den enkelte episode dens kontekst og mening. Forløbskonteksten erstatter altså situationkonteksten. På den måde kan det heterogene stof altså bringes sammen i den skriftlige fortælling.

En yderligere pointe vedrørende genren er, at de nytestamentlige genrer efter min mening forholder sig til tre bestemte problemstillinger. Den ene er spørgsmålet om den indre udvikling af en række forskellige autoritetstyper. Den anden er forholdet mellem det kristne og det ikke-kristne. Og den tredje er spørgsmålet om forholdet til tid. Og her er der sådan, at netop en kompleks genre som evangeliegenren forholder sig til alle tre problemstillinger.

TE-P: Kan du lige skitsere indholdet af de tre problemstillinger?

GH: Det, der er det mest karakteristiske for evangeliegenren i forhold til de tre problemstillinger, er genrens forhold til autoritetstypen. Hvornår opstår dette evangelium? Det opstår på overgangen fra den første til den anden generation af kristne, og dér vil man typisk i en ny religion også se en overgang fra den såkaldt *karismatiske* autoritetstype til den *traditionelle* autoritetstype ...

TE-P: Her tænker du på den tyske sociolog Max Webers sondring mellem en 'karismatisk', en 'traditionel' og en 'bureaukratisk' (eller 'institutionel') autoritetstype?

GH: Ja, og når jeg taler om dem, skal de selvfølgelig forstås som 'idealtyper' i Webers forstand. Det er jo ikke sådan, at man pludselig går fra én autoritetstype til en anden, men at den ene er den *dominerende* i den ene situation, hvilket så kan ændre sig i den anden situation. Det viser sig netop i evangeliet, hvor den traditionelle autoritetstype bliver den dominerende ved, at den handler om den *jordiske* Jesus. Her skal jeg måske lige indskyde, at jeg sondrer mellem den 'jordiske' Jesus og så den 'historiske' Jesus. Den 'jordiske' Jesus er den litterære figur, sådan som han fremtræder i fortællingen, som et menneske, der lever på jorden sammen med andre mennesker. Den 'historiske' Jesus derimod er et videnskabeligt projekt, hvor man forsøger at komme *bag om* disse tekster. Jeg mener så, at der er tale om en fuldstændig metodisk kortslutning, når man så at sige vil slutte fra det ene til det andet, altså fx fra beskrivelsen af det 'jordiske' Jesus hos Markus til den 'historiske' Jesus selv.

TE-P: En *fuldstændig* kortslutning?!

GH: Ja, fuldstændig! En fuldstændig *metodisk* kortslutning.

TE-P: Øh, ja ... og det betyder så, at man slet ikke kan sige noget om den historiske Jesus?

GH: Nej, man kan ikke sige noget om den historiske Jesus!

TE-P: ??

GH: Ja, det er der jo ellers mange, der gør. Skal vi tage det emne op?

TE-P: Nej, det lader vi ligge. Nu har du sagt det (jeg læser op): Man kan ikke sige noget om den historiske Jesus.

GH: Ja, det er min position.

TE-P: Godt, vi holder os så til Markus.

GH: Her er sammenbængen mellem den 'jordiske' Jesus og den traditionelle autoritetstype så følgende. Spørgsmålet om autoritetstypen handler om dette: Hvor får den, der udøver autoritet, sin legitimitet fra? Ved den karismatiske autoritetstype får karismatikeren sin legitimitet direkte fra noget guddommeligt eller himmelsk. Der er det den himmelske Kristus, der er afgørende. Det er fra den himmelske Kristus, at profeten eller tungetaleren får sin autoritet. Det er lige præcis det, der gør sig gældende i brevlitteraturen og hos Paulus, altså i den første generation. Ved den traditionelle autoritet gælder det, at autoriteten får sin legitimitet ved, at han *viderefører* noget, der *engang* blev sat ind i verden. Han har altså sin legitimitet fra sin forgænger. Han har lært noget hos sin forgænger, som lærte det af sin forgænger osv. Men det må jo på et eller andet tidspunkt have sin begyndelse, som vel at mærke er en begyndelse på det horisontale, jordiske plan. Den begyndelse ... det er så den jordiske Jesus. Og det er derfor, at evangeliegenren så at sige svarer til den traditionelle autoritetstype. Evangeliet handler om den jordiske Jesus, hvorfra den traditionelle autoritetsudøver har sin legitimitet. Det er derfor, det er lige præcis på dette tidspunkt af kristendommens udvikling, at der bliver vigtigt at vide noget om den jordiske Jesus. Det var sådan set ikke vigtigt for Paulus. Samtidig tror jeg også, at det bliver vigtigt at få det skrevet ned. Der har jo hele tiden været nogle mundtlige historier, men nu er de, der har været tæt på Jesus, ved at uddø, og så gælder det om at få det bevaret. Det kan man gøre ved at få det samlet, så det giver mening i denne fortælling.

TE-P: Jeg er helt med på, at der i evangeliet er et fokus på den jordiske Jesus, men jo ikke bare det. Jesus er jo også fortsat en 'himmelsk' skikkelse. Men det kommer vi måske til?

GH: Ja, det kommer senere. Det vigtige lige nu er at forstå, at når det drejer sig om evangeliegenren, så er det den jordiske Jesus, der står i centrum.

TE-P: Fint nok. Men hvordan forholder så alt det, du har snakket om – overgangen fra første til anden generation; overgangen fra én autoritetstype til en anden; overgangen fra mundtlig tradition til skriftlig fortælling – sig til, hvad man kunne kalde 'de eksisterende genrer' i den græsk-romerske verden?

GH: Ja, her drejer det sig først og fremmest om 'biografien'. Jeg vil mene, at Markusevangeliet faktisk er et eksempel på en biografi, efter antik målestok.

TE-P: Og hvordan skal den så defineres?

GH: Hvis man ser på det forskningshistorisk, var der en udtalt modvilje i formhistorien (ca. 1920-50) mod at forstå evangeliegenren som et eksempel på en biografi. Men det skal nok forstås som en reaktion mod den forudgående 'Leben-Jesu-Forschung', hvor man netop foretog den metodiske kortslurning, vi talte om for et øjeblik siden, og dermed læste evangeliet som en *historisk* biografi. Det, der er karakteristisk for den antikke biografi, er, at den først og fremmest fokuserer på ...

TE-P: personens 'doings and sayings' ...

GH: Ja, men det, der kommer allerførst, og som så kommer frem gennem disse 'doings and sayings', er naturen eller væsenet eller karakteren af den person, der biografiseres, altså noget stabilt. Den moderne biografi derimod vil gerne skildre personlighedens *udvikling*. Det er slet ikke det, den antikke biografi interesserer sig for. Derfor er den episodisk på den måde, som evangelierne også er det. Gennem de mange forskellige episoder ser man, hvad der er den stabile karakter af den skildrede person. Med til det hører også, at det netop er den offentlige person, der skildres, det er den offentlige persons 'doings and sayings', der fokuseres på, ikke hans privatliv eller hemmelige liv, som måske i den moderne biografi er dér, hvor man søger *forklaringen* på det offentlige liv. Sådant en sammenhæng var man slet ikke interesseret i i antikken, men derimod i det offentlige liv, og derfor er Markus jo også meget klar på det punkt. Det er perioden fra Jesu første offentlige

fremtræden og frem til hans offentlige død, der bliver fortalt. Det er simpelthen Jesu offentlige liv, der er emnet for evangeliet. På den måde mener jeg, at evangeliet passer ind i den antikke biografiske genre.

Her skal vi dog også have med – og det var jo en pointe i formhistorien – at evangeliet selvfølgelig er religiøs, forkyndende litteratur. Men det er der jo så megen anden antik biografi, der er. Så det er ikke et argument for, at evangelierne ikke skulle være en biografi.

TE-P: Enig. Men jeg ville lige spørge: Når du taler om 'antik biografi', tænker du så helt overordnet på græsk-romersk biografi, eller tænker du mere specifikt på en særlig jødisk biografisk tradition?

GH: Jeg tænker på den overordnede græsk-romerske biografi, altså på et 'vita' ('liv').

TE-P: Og vi kan ikke finde nogen tilsvarende jødiske biografier? Vi kunne jo fx tænke på Filon fra Alexandrias *Vita Mosis*, men det er vel lige præcis også en 'græsk-romersk biografi'.

GH: Ja, sådan ville jeg også forstå det.

TE-P: Så vi kan ikke finde noget tilbage i Det Gamle Testamente, der svarer til evangeliegenren?

GH: Nej, ikke på samme måde. På den måde er det den græsk-romerske kontekst, der er nødvendig for at forstå evangeliegenren, så at sige i det litterære system.

TE-P: Det, at evangeliet er religiøs og forkyndende litteratur, må vi vende tilbage til. For det rejser jo også spørgsmålet om, hvem det er henvendt til.

GH: Ja, men lige præcis på det punkt kan man jo nok sige, at der er en vis lighed mellem evangeliet som biografi og den moderne biografi. For evangeliet mener jo også, at der er en hemmelighed bag Jesu offentlige liv, som gør, at han er i stand til at sige og gøre det, han siger og gør.

TE-P: Men det er dog trods alt en 'hemmelighed' af en lidt anden karakter!

GH: Ja, det tør man nok sige. For hemmeligheden er jo, at Jesus også er guddommelig. Evangeliet handler grundlæggende om *mennesket* Jesus, men det her menneske er altså også samtidig guddommeligt, og det er selvfølgelig det sidste, der gør det til noget særligt.

TE-P: Jeg ved nu ikke helt om dette med 'grundlæggende'. Det er da ikke rigtigt at sige, at Markus *grundlæggende* handler om den jordiske Jesus ...

GH: Jo, om hans liv på jorden, om et menneske, der lever sammen med andre mennesker, som spiser og sover osv.

TE-P: Mig forekommer det nu, at man hele tiden skal læse teksten med en slags dobbelt bevidsthed om, at Jesus *både* er menneske *og* guddommelig – på trods af, at hele rammen selvfølgelig gælder den jordiske Jesus.

GH: Det kan du for så vidt have ret i, men hvis vi spørger om, hvad der er 'grundlæggende', så ville der jo være så mange andre måder at udtrykke det på, hvis man ville understrege Jesu guddommelige karakter. Så kunne man jo gøre brug af en hymne ligesom Filipperbrevshymnen, som netop ikke handler om den jordiske Jesus, men grundlæggende om den himmelske, som steg ned og op igen osv. Det er jo også det, der gør, at Johannesevangeliet kommer til at se noget anderledes ud end de andre evangelier. Dér ville jeg ikke være så sikker på at sige, at det 'grundlæggende' handler om mennesket Jesus.

TE-P: Men dér er der jo alligevel også et narrativt forløb. Faktisk er jeg selv tilhænger af den tanke, at det, vi ser i Johannesevangeliet, hvor den 'jordiske' Jesus hele tiden går rundt og direkte *fortæller*, at han (også) er himmelsk, sådan set allerede er fuldt til stede hos Markus, blot sådan, at Johannes så at sige vender vrangen ud af det, der hos Markus fremstår som en 'hemmelighed'. Det er selvfølgelig rigtigt, at Jesu guddommelige identitet i Markusevangeliet modsat Johannesevangeliet er en *hemmelighed*, men det er da en hemmelighed, som *læseren* kender fra første færd. Og det er så det, som Johannes så at sige løfter op i lyser, selv om det faktisk *er* til stede hele vejen igennem hos Markus.

GH: Det kan man sige, men når jeg insisterer på det andet, er det også, fordi jeg mener, det er forkert, hvad man plejer at citere fra Martin Kähler (1835-1912), nemlig at evangeliet genremæssigt er 'lidelseshistorien med en udførlig indledning'. Dér mener jeg simpelthen, at det er lige omvendt. Det er klart, at lidelseshistorien er en vigtig del af det hele, men det afgørende – mener jeg – er det liv, der gik forud for lidelsen. Lidelsen, Jesu død osv., er *konsekvensen* af det liv, han levede sammen med andre mennesker. Det er det liv, som evangeliet vil have

fortalt. At han døde og opstod derimod, dét kunne Paulus jo også sagtens fortælle. Men det er livet inden, der er afgørende for at forstå, hvem Jesus var, og for at forstå *betydningen* af, at han døde og opstod. Det mener jeg er noget nyt, der kommer til med evangeliet i forhold til tidligere genrer.

TE-P: Du har ret.

### Markus' kreativitet

TE-P: Så ville jeg gerne høre lidt om, hvordan du – i lyset af alt, hvad du har sagt – forestiller dig graden af Markus' produktivitet: Hvor meget har han selv lavet af det, der står at læse i teksten?

GH: Her mener jeg mindst fire ring. (1) Jeg mener, at Markus har lavet forløbet. For så vidt som denne fortælling giver de enkelte episoder deres mening via forløbskonteksten, må man sige, at han virkelig er en kreativ teolog, og vel at mærke en 'teolog', for det jo udtryk for en bestemt fortolkning af Jesus og hans guddommelighed. (Det er jo ikke, fordi jeg mener, at Jesu guddommelighed ikke er vigtig, snarere tværtimod; men den er vigtig set i forhold til hans menneskelighed.) Jeg mener altså, at det er Markus, der har konstrueret, lavet og skabt forløbet. Det er også ham, der har valgt at fordele stoffet på den måde, at der er en galilæisk periode og en jersalemitisk periode. (2) Jeg mener tillige, at det er ham, der lader Jesu guddommelige 'baggrund' træde frem nogle bestemte steder i forløbet, nemlig ved dåben, ved forklarelsen på bjerget og ved selve opstandelsen, altså i det 'mytologiske skelet', som jeg har kaldt det. Det er det også Markus, der har fundet på. (3) Jeg mener yderligere, at det er Markus, der har fundet på det, vi lige har talt om: at en skildring af Jesu jordiske liv var vigtig for at forstå, hvem han var. (4) Og så mener jeg til allersidst, at det er Markus, der har fundet på, at evangeliet i sit grundlæggende perspektiv skal handle om Jesus og templet.

TE-P: I forbindelse med Kähler er der jo en forestilling om, at der kunne foreligge en lidelseshistorie, der var nedskrevet forud for Markus ...

GH: Det tror jeg slet ikke på. Kap. 11-16 er også noget, Markus har konstrueret. På det punkt er jeg meget enig med Werner Kelber (1983), som også lægger stor vægt på det.

TE-P: Og jo også Burton Mack (1988) ...

GH: Netop.

TE-P: Hvordan så med 2,1-3,6?

GH: Dér er jeg mere tilbøjelig til at mene, at han kan have overtaget en 'klump', ikke mindst fordi det jo netop er tale om fortællinger af samme art. Men jeg tror også, at han – som vi har set – har redigeret kraftigt i det, så der er kommet et egentligt forløb ind i det. I sig selv er det en samling af stridssamtaler, og man kunne godt forestille sig, at der fandtes sådan en samling med forlæg i den mundtlige overlevering.

TE-P: Mener du en *skriftlig* samling af stridssamtaler, som Markus så har redigeret i? For det er jo det, der er blevet hævdet af nogle.

GH: Nej, det mener jeg ikke. Men der kan godt mundtligt have foreligget en lille samling af stridssamtaler. Så har Markus redigeret i den og skabt et forløb ud af det i forbindelse med hans skriftliggørelse af den mundtlige tradition.

TE-P: Så er jeg enig. Så passer det med, hvad du sagde om lidelses-historien.

GH: Ja, jeg forestiller mig en ret høj grad af *kompositorisk* kreativitet fra Markus' side. Derimod forestiller jeg mig, at han grundlæggende overtager de enkelte episoder fra den mundtlige tradition. Selve materialet har han sikkert fra den mundtlige overlevering.

TE-P: Og den mundtlige overlevering tænker du dig i grove træk ligesom formhistorikerne?

GH: Ja, det gør jeg.

TE-P: Det vil så sige, at du i din forståelse af Markus' kreativitet grundlæggende følger det forskningshistoriske skridt fra formhistorie til redaktionshistorie (ca. 1950-1970)?

GH: Ja, det gør jeg.

### Markusevangeliets målgruppe

TE-P: Så vil jeg gerne spørge: Med al denne kreativitet og skrevet i den og den situation – hvem er Markusevangeliet så henvendt til?



GH: Jeg tror bestemt, det er henvendt til kristne læsere. Det er ikke i den forstand et missionskrift. Det er henvendt til kristne læsere, som Markus synes bør vide noget om den jordiske Jesus. Men jeg forestiller mig sådan set også, at det opfylder et *behov* hos de læsere: Hvem var han egentlig? Alt det her, som vi nu fører videre, og hvort vi kan se tilbage på det som en fortid – hele dette perspektiv om tiden hører jo også med til genrebetragtningen – rejset spørgsmålet om, hvorfor det, der skete dengang, var så betydningsfuldt. Hvordan skal vi se os selv i forhold til den jordiske Jesus, som var engang? Evangelier er altså henvendt til kristne læsere, der har en ubevidst fornemmelse af, at de er i en anderledes situation, end de første kristne var.

TE-P: Kan man så ligefrem drage en linje til moderne tid, hvor det jo er en kolossal interesse for netop den historiske Jesus? Er det den samme parallelt-strukturelle interesse for noget fortidigt ...?

GH: Det ved jeg ikke. Nu ligger der jo mange ting bag den moderne interesse for den historiske Jesus. En af dem er en skepsis over for evangelierne ...

TE-P: eller kirken eller alt det traditionelle ...

GH: Ja, alt det traditionelle. Skulle det betyde, at Markus' læsere nærede en skepsis over for ... ja, måske kunne man godt sige, at ...

TE-P: Hvis der nu har været et *behov* hos dem for en eller anden fortidig forankring?

GH: Ja, så tror jeg, vi må gå tilbage og kigge på den karismatiske autoritetstype. For man kan jo spørge, hvorfor den ikke bare kunne fortsætte. Der mener jeg, at der i den autoritetstype er et *indbygget* problem – ligesom der i øvrigt også er i den traditionelle autoritetstype, som så fører videre til embedsautoriteten. Problemet i den karismatiske autoritetstype er, at lige præcis fordi det er ånden – eller den himmelske Kristus – der giver legitimitet, så ligger den uden for det rent menneskelige, dvs. man kan ikke kontrollere den. Den er netop det definition ikke menneskeligt kontrollerbar, fordi den er overmenneskelig i sit udgangspunkt. Det betyder så, at man aldrig kan være sikker på, om en eller anden profet nu taler på den himmelske Kristus' vegne, eller om han bare lader, som om han gør det ...

TE-P: Ligesom de pseudo-Kristus'er og pseudo-profeter, som Markus omtaler i kap. 13 ...

GH: Ja, ... eller om han ligefrem er besat af Satan. Det er jo en velkendt problemstilling også fra Det Gamle Testamente: Er det en sand profet? Eller er det en falsk profet? Man kan altså aldrig være sikker. Men i den første tid efter Jesu død var der en slags kontrolinstans i form af de mennesker, der havde kendt Jesus. Når de så var døde, faldt denne kontrolinstans bort, og så blev den karismatiske autoritetstype meger ukontrollabel og mistede noget af sin troværdighed. Så i den forstand kan man godt sige, at interessen for den jordiske Jesus er udtryk for et behov, der også rummer en skepsis over for den eksisterende autoritetsform, nemlig den karismatiske. På det punkt kan man måske godt se en slags parallel til den moderne interesse for den historiske Jesus – det kan jeg godt se.

TE-P: Og der er vel også noget om, at der et eller andet sted i den menneskelige psyke er en interesse for at finde tilbage til noget, der ligesom *baserer* det, man tror på.

GH: Ja, det tror jeg du har ret i.

### Geografien: stederne

TE-P: Nok om disse ydre spørgsmål: genre, forhold til traditionen, målgruppe. Kunne vi forsøge at tage fat lidt mere inde i selve det narrative, dels om Markusevangeliets to dele, Galilæa og Jerusalem, dels om hvilke roller de forskellige aktører spiller i de to sammenhænge?

GH: Ja, for det første må vi jo sige, at geografien er en af Markus' måder at skabe orden på. Helt grundlæggende gælder det forholdet mellem Galilæa og Jerusalem, men man kan jo også gå ind mere detaljeret, fx om, hvad forholdet er mellem synagoge og hus (i Galilæadelen) og sådan noget. Markus bruger simpelthen stederne til at skabe betydning.

TE-P: Det med synagoge og hus: Er der også et mønster her?

GH: Jo, der er et vist mønster i det. Man kan fx pege på den sidste gang, han er i en synagoge osv. Det har jeg vist med i min artikel om 'Jesus og stederne' i bogen *Om Markus*. Men der er jo også sådan noget som ørkenen, der kommer ind i prologen til evangeliet ...

TE-P: Ja, og så er der jo hedningeland og det modsatte ...

GH: Ja, og søen (Genesaret Sø), som spiller en kolossalt vigtig rolle netop i formidlingen mellem det jødiske og det hedenske. Søen har også noget med Jesu guddommelighed at gøre. For ham er der ingen forskel mellem sø og land, hvad der jo selvfølgelig er for menneskene. Vandet har en dobbelt karakter af at være en passage – er passage-*sted*: Det er ikke et sted, man opholder sig, men et sted, der bruges som passage mellem to steder, hvor man kan opholde sig. Men samtidig er det jo også farligt. Sådan er passager. De er farlige. Og det er vandet jo også, fordi man kan drukne i det. Så søen er også et vigtigt sted i forrællingen.

Men hvis vi skal holde os til forholdet mellem Galilæa og Jerusalem, så plejer man at sige, at samtidig med, at Markus kan få anbragt sit materiale i to store klumper, så sker der også en omvendning af den traditionelle værdi, som vi allerede har været inde på. Hvor Jerusalem er der positive sted, og Galilæa er det mere tvivlsomme sted set i den jødiske optik, bliver der her set i den markinske optik sådan, at Jerusalem er det negative sted, og Galilæa er det positive – på den måde (og her kan vi virkelig tale om Jesus-billedet, dvs. 'kristologien'), at man har talt om en triumf-kristologi i rilknytning til Galilæa, hvor Jesus fejrer sine sejre både i alle helbredelserne, som jo lykkes hver gang (nå ja, lige bortset fra Nazaret), og også i alle stridssamtalerne, hvor han vinder hver gang, og endelig i skarens interesse, hvor han bliver mere og mere interessant for skaren. Så i Galilæa er det hans helbredelser ...

TE-P: hvad han gør ...

GH: og hans lære over for modstanderne ...

TE-P: hvad han siger ...

GH: og så hans tilhængere, der står i fokus. Og så er det jo også dér, han får sine direkte rilhængere, dér, hvor han får skabt en kreds af disciple. Han får ikke nogen tilhængere nede i Jerusalem ...

TE-P: Nej, dér falder de tværtimod fra.

GH: Ja, netop. Men hvor man altså har en slags triumf-kristologi i Galilæa, dér har man så en lidelseskristologi i Jerusalem, hvor pointen er, at han lider nederlag og dør i Jerusalem.

Mange redaktionshistorikere har gjort meget ud af dette modsætningsforhold ...

TE-P: Altså fx Ernst Lohmeyer (1890-1946, se Lohmeyer 1937) og Willy Marxsen (1919-1993, se Marxsen 1956).

GH: Ja, lige præcis. Men her er det så værd at lægge mærke til, at redaktionshistorikerne forudsatte, at der er en konflikt mellem traditionen og redaktionen, dvs. at Markus' redaktionelle virksomhed skulle forstås som vendt mod den forståelse, der kom til udtryk i traditionen, og at det var derfor, 'redaktøren' greb ind og redigerede osv. Redaktionshistorikerne ledte altså efter en *konflikt*, og man så derfor modstillingen mellem triumf-kristologi og lidelseskristologi som en *polemisk* modstilling, som også var tænkt sådan af Markus. Spørgsmålet bliver så, hvad det er, der er polemisk mod hvad. Er det lidelseskristologien, der bliver bragt ind polemisk imod triumf-kristologien? Eller omvendt? Her mener jeg sådan set, at hvis man overhovedet skal gå ind på denne tanke om en polemik, så er det triumf-kristologien, der bliver ført i marken af Markus, og som faktisk også bliver ført igennem i selve lidelseshistorien. Her er det jo opstandelsen, som er det afgørende, selv om den ikke er direkte skildret. Når Jesus så at sige kan komme igennem lidelseshistorien, så er det jo, fordi han ikke bare er et almindeligt menneske, hvilket netop viser sig ved opstandelsen.

TE-P: Det er rigtig godt. Det betyder jo, at der sådan set slet ikke er nogen *polemik* ...

GH: Ja, lige præcis. Jeg vil nemlig også mene – frem for dette med polemikken – at det afgørende for Markus snarere er selve kombinationen, sådan at det, Markus vil have sagt med kombinationen, er, at man netop ikke kan nøjes med triumf-kristologi og heller ikke kan nøjes med lidelseskristologi.

TE-P: Jeg er helt enig og vil gerne understrege dette: at man ikke kan nøjes med lidelseskristologien. Også i forbindelse med Paulus synes jeg, det er helt uforståeligt, hvordan man har kunnet fokusere så meget på kors og lidelse, at man næsten har glemt opstandelsen. Det giver dog ingen mening, at korset skulle være noget (eller det hele) *i sig selv*.

GH: Nej, det er jeg helt enig i.

TE-P: Kors kan ikke stå alene.

GH: Nej, heller ikke hos Paulus.

TE-P: Og det gør det altså heller ikke hos Markus ifølge dig?

GH: Nej, det mener jeg bestemt ikke. Jesus mister sådan set ikke sin triumf-karakter i Jerusalem. Selvfølgelig er det en anden situation. Og han står også til dels over for en anden form for modstandere. Men han bevarer triumf-karakteren hele vejen igennem. Faktisk er det jo også

kun tilsyneladende, han lider nederlag i Jerusalem. Det er jo en del af det, han *skal*, en del af opgaven – det står jo skrevet.

### Aktørerne og forholdet til jødedommen

TE-P: Kan du også sige noget om de forskellige aktører, der spiller sådan en stor rolle i det narrative forløb?

GH: Ja, grundlæggende vil jeg mene, at der er tre aktør-grupper. (1) Der er disciplene, som omfatter flere end de tolv, og som følger ham på hans vagabonderende vej ...

TE-P: Inkl. nogle kvinder ...

GH: Ja, inkl. nogle kvinder. Dem får vi ganske vist først noget at vide om til sidst, men de har været med hele vejen. (2) Og så er der for der andet skaren, som jo både bliver tiltrukket af Jesu helbredelser – det sensationelle i dem – men som også samtidig ser pointen i dem og lovpriser Gud for dem. Man kunne jo have troet, at de ville lovprise Jesus, men de lovpriser Gud. Så de forstår godt Jesu forkyndelse og er tiltrukket af den. Det gælder også nede i Jerusalem, fx ved indtoget i kap. 11, hvor vi må forestille os, at den skare, der tales om, er *deu*, der er fulgt med ...

TE-P: Nåda. Du mener ikke, det er en skare fra Jerusalem?

GH: Nej, det er den skare, der er fulgt med fra Galilæa.

TE-P: Så der er altså tale om en slags galilæisk invasion?

GH: Ja, det tror jeg. Men skaren består af folk, der er positivt interesserede uden at være direkte tilhængere – og så får vi så også det her vigtige omsving til sidst. (3) Og så er der endelig som den tredje gruppe modstanderne. Oppe i Galilæa består den primært af farisæere og skriftrkloge. Og så er der også herodianerne, som netop hører til dér, for dér er Herodes (Antipas) jo stadigvæk ved magten.

TE-P: Hvilken sammenhæng har herodianerne med farisæerne?

GH: Jeg tror ikke, de har nogen anden sammenhæng, end at de har sammenfaldende interesse i at bevare magten oppe i Galilæa mod sådan en opkomling som Jesus. Når de nogle gange optræder sammen, vil jeg mene, at det simpelthen er udtryk for magthaverinteresse, ikke andet.

TE-P: Og hvad med de skriftrkloge i Galilæa?

GH: Dem kan man dårligt skille fra farisæerne, og de kaldes også undertiden 'farisæernes skriftkloge' eller de skriftkloge blandt farisæerne. Men så kommer der, som vi har set, undertiden nogle skriftkloge nede fra Jerusalem. De har en anden, mere autoritativ karakter og kommer for at sætte tingene på plads eller afgive et autoritativt svar. Det sker to gange, dels i kap. 3 (3,22), dels i kap. 7 (7,1) om rent og urent. Men ellers mener jeg, at når man læser evangeliet i det 'lokaltiske' perspektiv, så repræsenterer farisæerne og de skriftkloge de faste steder, som rummer modvilje mod Jesu vagabonderende liv, altså en modvilje mod det nye. De er udtryk for stedernes eller stedslighedens modstand mod Jesus. Og den modstand er på sin side et udtryk for en traditionel jødedom med vægt på loven osv.

TE-P: Kan man så sige, at Jesus i den galilæiske del bevæger sig uden for jødedommen?

GH: For det første er der jo en del 'halakha' i evangeliet, altså lovudlægning, og den er i hvert fald alternativ i forhold til den traditionelle jødedom. Det er den primært omkring sabbatten og omkring rent og urent.

TE-P: Men man plejer jo at sige, at den diskussion – i hvert fald vedr. sabbatten – var en diskussion, der både kunne foregå og faktisk foregik *inden* for jødedommen. Så Jesu lovudlægning på det punkt repræsenterer ikke nødvendigvis et genuint *alternativ* til jødedommen.

GH: Det er nok rigtigt, men det er jo nogle markante udmeldinger, han kommer med vedr. sabbatten, og som gør, at der ikke mindst er om sabbatten, at stridssamtalerne kommer til at foregå til at begynde med. Det er Jesu holdning til sabbatten, der primært viser, at han står for en *anden* udlægning af loven eller af Guds vilje end farisæernes.

TE-P: Men det er jo altså den jødiske 'Guds vilje' ...

GH: Jo, helt klart, og i den forstand foregår det stadigvæk inden for jødedommen. Derimod vil jeg mene, at Jesu håndtering af spørgsmålet om rent og urent i kap. 7 går så vidt, at han dermed overskrider jødedommen. Ophævelsen af forskellen mellem rent og urent, som både angår personen, og hvad man må spise, er så radikal, at det overskrider man jødedommen. Hvad der sker her, er en forskydning fra det rituelle til noget andet. Det rituelle er jo det, der er logikken i sondringen mellem rent og urent. Er man ren, kan man deltage i kulten. Er man uren, kan man det ikke. Det er jo ikke noget med, at man ikke må *blive*

uren, for det kan man ikke undgå at blive. Det afgørende er, at man så renser sig. Men denne kultiske tankegang i forhold til rent og urent bliver forskubbet eller forskudt til et moralsk register, hvor det handler om, hvad man gør og ikke gør. Den forskydning betyder, at man ikke længere kan sige, at der er tale om jødedom.

TE-P: Enig. Men er du så også parat til at sige – som jeg ville gøre det – at den forskydning afspejler Markus selv snarere end noget, der går tilbage til Jesus selv? Eller er det et skridt, du ikke vil tage?

GH: Jo, det tror jeg trods alt du har ret i. Jeg kan næsten ikke forestille mig, at den forskydning afspejler den historiske Jesus. Så den forståelse er jeg med på, hvis vi overhovedet skal bringe det spørgsmål ind.

TE-P: Det var dejligt!

GH: Jo, *hvis* vi overhovedet skal forestille os noget om den historiske Jesus, så må vi nok tro, at han forblev inden for jødedommen.

TE-P: Fint nok. Det var bare det, jeg ville have dig til at sige ...

GH: Ja, jeg er jo ikke meget for at sige det! Det kan vi egentlig ikke vide. På den anden side: Det offentlige billede af Jesus (hos Markus) ville nok have været helt anderledes, hvis han virkelig var trådt ud af jødedommen. Men fra Markus' side afspejler kap. 7 også *hans* kristendom i modsætning til hans egen samtids jødedom.

TE-P: Hvordan så med forholdet til jødedommen i Jerusalem-delen?

GH: Ja, dér bliver det jo i højere grad de jødiske magthavere, der kommer på banen. Her bliver det sat på spidsen, at historien om Jesus også er en politisk magtkamp, som handler om den teokratiske legitimitet. Hvem repræsenterer Gud? Er det Jesus, eller er der de jødiske myndigheder? Her handler det ikke kun om den traditionelle jødedom og stedernes modstand. Her handler det om dem, der faktisk udøver magten. Det er synedriet, ypperstepræsten og saddukæerne, der nu kommer på banen. Her viser der sig tydeligere noget, der også har været et underliggende motiv hele vejen igennem, men som altså peger frem mod detre opgør om den teokratiske magt. I den sammenhæng er det vigtigt at skelne mellem to typer af konflikter i Markusevangeliet, som vi også har været inde på i forbindelse med kap. 3. Jesus er jo sat på jorden for at bekæmpe Satan og hans dæmoner. Det er den grundlæggende strid, der er i verden, mellem Gud og Satan og mellem Jesus og dem, der er på hans side, og så dæmonerne. Det er i det lys, man skal se dæmonuddrivelserne; og også helbredelserne har noget satanisk over

sig. Konflikten med de jødiske magthavere er af en anden art. Det er også en drivende konflikt i fortællingen, men det er en konflikt internt på den side, der er *imod* Satan. Det er jo ikke sådan, at de jødiske myndigheder repræsenterer Satan. De repræsenterer selvfølgelig også Gud, men de gør det på en forkert måde, en ikke-virksom måde.

TE-P: Er der så dér tale om, at Jesus sprænger jødedommen?

GH: Nej, det synes jeg ikke man kan sige.

TE-P: Men det skal du da egentlig sige, når man tænker på hans opgør med templet, som magthaverne i Jerusalem jo hænger utrolig tæt sammen med.

GH: Jo, men selve det med, at der foregår en teokratisk magtkamp, mener jeg ikke går uden for det jødiske. Det kunne man sagtens forestille sig inden for jødedommen. Hvis Messias kommer, så er det selvfølgelig ham, der skal have magten, og ikke længere synedriet.

TE-P: Jo, men når han nu er der, og når de ikke vil *give* ham magten

...

GH: Ja, det er selvfølgelig rigtigt. Og når vi kommer til opgøret med templet, så peger det – *ligesom* ophævelsen af rent og urent – væk fra jødedommen. Men selve den teokratiske tanke og den teokratiske magtkamp er jødisk.

### Centrale temaer

TE-P: Kunne vi måske nu snakke om nogen centrale temaer: nærføventning, politisk holdning, etik, frelse? Det hele samler sig i dette spørgsmål: Hvad er det for en samlet forståelse Markus vil have at hans læsere *nu* skal have, en forståelse af *deres* liv set i lyset af den skildring, han giver af den jordiske Jesus?

GH: Her vil jeg gerne indføre spørgsmålet om tidsorienteringen. Jeg mener, som jeg delvis allerede nævnte, at evangeliet som genre er udtryk for en omvendning af tidsorienteringen. I den første tid var kristendommen fremtidsorienteret og eskatologisk. Det vil sige følgende: Der er mange ting her i verden, som vi ikke kan forstå, men det vil falde på plads i fremtiden, når Kristus vender tilbage, og de troende skal være sammen med Gud og Kristus osv. Så vil de jødiske tvetydigheder få deres oplysning eller forklaring, altså ude i fremtiden. Sådan har den



første generation af kristne været orienteret – mod fremtiden. Nu derimod bliver det sådan, at man ser sig selv i forhold til en fortid.

TE-P: Finder du også det allerede hos Markus?

GH: Ja, jeg finder det i selve genren, sådan som vi har talt om det. Hvor henter man forklaringen på sit liv? Hvor henter man det, der skal gøre tvetydighederne forståelige? Det gør man nu i fortiden. Det ligger efter min mening i selve genren. Men det er jo først Lukas, der *ser*, at det er sådan.

TE-P: Ja, netop.

GH: Og det er derfor han kan skrive sådan, at ikke bare Jesu liv er fortid set med læsernes øjne, men at også apostlenes tid er det. Den omvendning bliver derfor i hvert fald bevidst hos Lukas. Derimod tyder det ikke på, at den er blevet *bevidst* endnu for Markus. Her peger kap. 13 tværtimod i den modsatte retning. For dér fastholdes jo fremtidsorienteringen. Det er, som om Markus ved at skrive sit evangelium gør noget, hvis konsekvens han ikke har forstået. Så før Markus er tiden så at sige gået i stå. Der sker ikke noget nyt. Vi venter bare – nemlig på, at Kristus skal komme tilbage. Man befinder sig i et ridsmæssigt tomrum eller en ventetid.

TE-P: Men der sker dog skrækkeligere og skrækkeligere ting ifølge kap. 13. Der er da et voldsomt *crescendo* i det.

GH: Ja, det er klart. Men det er sådan set de samme ting, der sker, som også skete med Kristus. Ligesom han blev forhadet, sådan bliver også de forhadte. Anderledes er det hos Lukas. Dér sker der nogle ting i Apostlenes Gerninger, som er anderledes, end da Jesus var der. Fx får de kristne jo helligånden, som ikke var der, da Jesus var der. Og de ting er så igen anderledes fra, hvad der sker i den tid, som læserne er i *nu*. Hos Markus derimod (og i øvrigt også hos Matthæus) står tiden snarere stille. Der er altså en dobbelthed hos Markus mellem genren på den ene side, som skuer tilbage, og så hans eget bevidsthedsplan, der fortsat er eskatologisk, så at det er ved genkomsten, at alting vil falde på plads.

Hvis man så spørger om, hvorfor han skrev, og hvad han vil have sine læsere til at forstå, så er det, som om svaret skal findes på to forskellige planer. Det, der mest direkte gav stødet til, at han skrev, er sikkert templets fald. Det har været vigtigt for Markus at få fortalt, hvordan forholdet mellem Jesus og templers fald skal forstås. Det er

derfor, templet spiller den rolle, det gør i Markusevangeliet. Templet var nu blevet ødelagt. Hvordan hænger det så sammen med Jesus? Det handler Jesu egen historie om i fortællingen i Markusevangeliet, og det handler den eskatologiske forudsigelse i kap. 13 også om. Det er altså den aktuelle *anledning*. Og her er det vigtigt for Markus, at hans læsere ikke skal lade sig rive alt for meget med af det hysteri, som kunne komme på grund af templets ødelæggelse. På det mere langsigtede plan tror jeg, det er spørgsmålet om skiftet i autoritetstyper, som forklarer, hvorfor Markus skrev. Her drejer det sig om at få fortalt, hvem den jordiske Jesus var, sådan at man i stedet for at have de personer, som kendte Jesus og levede i den første generation, som målestok for, hvad der er sandt, og hvad der er falsk, nu havde selve fortællingen om den jordiske Jesus som denne målestok.

TE-P: Hvordan ligger det så med frelse ifølge Markusevangeliet? Hvis der er den spænding, du har afdækket mellem den bagudrettede og det fremadrettede i evangeliet, hvordan skal man så forstå frelsen, både her og nu og i fremtiden?

GH: Den fremtidige frelse hører vi jo om i kap. 13, hvor der står, at de udvalgte vil blive indsamlet af englene, som Kristus udsender til alle verdens hjørner.

TE-P: Det svarer vel til, hvad vi allerede kender fra 1. Thessalonikerbrev?

GH: Ja, det gør det. Og det vil sige, at frelse dér – hvis man skal sige noget om indholdet – er at være sammen med Gud og Kristus. Det er et nærvær med Gud og Kristus. Det svarer rigtignok til 1. Thessalonikerbrev, men det svarer jo også til Johannes' Åbenbaring og tanken dér om det himmelske Jerusalem. Det er altså en forestilling, som er stabil gennem Det Nye Testamente: Frelsen er at være sammen med Gud og Kristus, i deres sfære, i himlen eller 'i luften', som der står i 1 Thess 4,17.

TE-P: Og nutidigt?

GH: Dér er frelsen det at være en del af menigheden, at få en ny familie, sådan som det er skildret i kap. 3 om at få det hundredfold igen, som man har forladt. Det er det aktuelle udtryk for frelsen: menigheden som en ny familie eller en erstatningsfamilie.

TE-P: Hvordan harmonerer det så med skildringen af Jesus i Galilæa, altså med dæmonuddrivelserne, helbredelserne osv.?

GH: Jeg tror, at der i menighederne fortsat er foretaget dæmonud-drivelser og helbredelser m.v. Når helbredelserne spiller så stor en rolle i fortællingen, er det, fordi de stadig er en realitet i menighederne.

TE-P: Hvordan med rigdommen? Har den også en plads?

GH: Nej, på det punkt mener jeg, at Markus er meget skeptisk. Jeg tror ikke, han forestiller sig, at man kan være frelst og rig.

TE-P: Du forestiller dig altså, at menigheden i Markus' forestilling så at sige er modelleret over det sted i kap. 10, hvor Peter siger, at vi har forladt alt osv.?

GH: Ja, det gør jeg.

TE-P: Men hvordan har de så levet dette liv?

GH: Det er et godt spørgsmål, men der er måske noget om Gerd Theissens model-forestilling (se Theissen 1979) om, at der er nogle, der har levet som omkringvandrende prædikanter, ikke blot på Jesu tid, men også på Markus' tid – det kunne jeg godt forestille mig. Og så var der altså nogle, der var fastboende. Og dér ville jeg mene, at de fastboende er dem, der udgør den erstatningsfamilie, der tales om, for de omkringvandrende. Når de sidste har forladt deres egen familie, hvor kan de så gå hen, når de kommer til et nyt sted? Jo, dér bliver de modtaget af de fastboende.

TE-P: Hvordan med stykket om skilsmisse og børn i kap. 10? Det handler så om de fastboende?

GH: Ja, det handler om de fastboende. Derudover har vi jo disse belæringer om, hvordan magt skal udøves, også i kap. 10. Det handler også om menigheden og om en omvending i forhold til forholdene udenfor: Hvem er det, der skal bestemme i menigheden? Det er ikke en belæring, som undsiger magtudøvelse, men som handler om, hvem det er, der har *retten* til at gøre det.

TE-P: Hvis man skal opsummere, så kan man altså sige, at du i høj grad forstår den markinske menighed i forlængelse af Theissens beskrivelse af situationen i Jesusbevægelsen på Jesu egen tid?

GH: Ja, det gør jeg.

TE-P: Det billede bestyrkes jo også af, at noget lignende synes at fremgå af det lidt senere skrift *Didache*. Og egentlig kan man vel også sige, at det, hvis man går tilbage i tiden, ikke er så forskelligt fra, hvad man finder hos Paulus.

GH: Nej, det er det bestemt ikke.

TE-P: Hvis vi nu igen fjerner os lidt fra selve indholdet af Markus-evangeliet, ville jeg gerne høre noget om, hvordan det evangelium efter din mening adskiller sig fra de tre andre kanoniske evangelier.

GH: For det første er der den forskel, at Markusevangeliet hverken rummer nogen forhistorie om Jesus eller nogen beskrivelse af hans tilsynskomst som opstanden. Markus holder sig simpelthen til Jesu offentlige liv. Fødselshistorierne hos Matthæus og Lukas er der måske for at imødegå en uklarhed hos Markus. For hvornår bliver Jesus til Kristus? Sker det ved dåben, eller var han det allerede før? Hos Markus kan man forstå det på begge måder, men det kan man ikke, hvis han blev født som Messias. Men samtidig lægger både Matthæus og Lukas på hver deres måde vægt på, at barnet allerede ved dets fødsel sådan set er offentligt kendt. Så på den måde bliver offentlighedsprincippet så at sige ført med ind i fødselshistorierne. For Markus spiller spørgsmålet om Jesu fødsel ikke nogen rolle. Det samme gælder spørgsmålet om præeksistens, som vi jo har hos Johannes. Det er ikke, fordi Markus vil tage afstand fra noget af det. Det er bare ikke inden for hans horisont. Derfor kommer de andre evangelier ind på dette punkt som en slags præcisering, der lukker for de muligheder, de ikke ønsker skal ligge for en såkaldt adoptionskristologi – hvis man nemlig læser Markus' beskrivelse af Jesu dåb som det sted, hvor Gud 'adopterer' ham som Kristus.

TE-P: Og du mener altså ikke, at der *tydeligt* indgår en adoptionskristologi i den beskrivelse – et standpunkt, jeg selv kunne være fristet til at indtage?

GH: Nej, det gør jeg ikke. Den foreligger som en mulighed, som så bliver afskåret i de andre evangelier.

I den anden ende af Markusevangeliet har vi set, at Markus helt konsekvent gennemfører en fraværskristologi ved at slutte med den tomme grav, som var for meget for de andre evangelister.

Jeg vil så også for det tredje mene, at der er en forskel i forhold til spørgsmålet om tidsorienteringen. Hos Markus bliver nutiden bare til en slags ventetid, som vi så. Det samme gælder sådan set hos Matthæus, men med den forskel, at Jesus gennem sine lange taler, hvor han belærer sine tilhørere, får et nutidigt nærvær, som han ikke har hos

Markus. Hos Matthæus er Jesus stadig nærværende som lærer i selve evangeliet. Hos Lukas og Johannes er forholdet til tiden så helt anderledes, så at sige i hver sin ende af spektret. Lukas skriver det ud som et tidsforløb, mens Johannes rigtignok er opmærksom på spændingen mellem fortids- og nutidsorientering, men så klapper dem sammen i forestillingen om en 'realiseret eskatologi', hvor enhver form for tidsforskel bliver ophævet. Her er der *ingen* forskel mellem os og Jesu tid. Og det betyder jo så, at når vi læser Johannesevangeliet, så møder vi Jesus på samme måde, som figurerne i evangeliet møder Jesus.

TE-P: Og det er så de tre markante forskelle, du ser mellem Markusevangeliet og de tre andre: om Jesu oprindelse, om hans fravær og om tidsorienteringen?

GH: Ja, det er det.

TE-P: Nu kommer jeg så til det afgørende – det afsluttende og afgørende – spørgsmål: Hvem er det i moderne tid, som Markusevangeliet i særlig grad taler til? Hvem er det, der – som du og jeg – i særlig grad bliver optaget af netop det evangelium?

GH: Det er jo svært at sige, fordi man selv er involveret i det. Men der er noget markant ved, at Markusevangeliet på en måde bliver det evangelium, man vender sig til, når en ny metode trænger sig på. I litterærkritikken (fra det 19. årh. op til ca. 1920) blev Markus det vigtigste evangelium, fordi det var der ældste og også på mange måder det mest primitive (som man mente) – og dermed den bedste kilde til Jesus. Som historisk kilde – mente man – var Markusevangeliet bedre end de andre. I formhistorien mente man på samme måde, at det ofte var hos Markus, at de enkelte fortællinger (kaldet 'perikoperne') var mindst bearbejdet. Derfor var man tættere på den mundtlige overlevering hos Markus end i de andre evangelier. I redaktionshistorien fik Markusevangeliet prioritet, netop fordi det var Markus, der primært havde forholdt sig til den mundtlige tradition – altså sådan set helt i forlængelse af de to andre synsvinkler. Men derefter er det også Markus, der bliver prioriteret med den nye narrative metode, der følger efter redaktionshistorien, fordi det i højere grad end de andre er et rent narrativt evangelium. Selve det fortælle-mæssige forløb er i højere grad hos Markus end i de andre evangelier det sted, hvor vi finder evangelistens pointer. De andre evangelier bruger Markus' forløb, men forskubber det i forskellige retninger – hos Matthæus i retning af det

læremæssige, hos Johannes (hvis han har kendt Markus) i retning af at vende rundt på det hele, som du siger, så at det, der hos Markus er en hemmelighed, bliver til hele pointen hos Johannes. Så grunden til, at Markusevangeliet en overgang (i 1970'erne) var det, som alle beskæftigede sig med, er, at det er det mest direkte narrative evangelium.

TE-P: Men man kan vel ikke sige, at den samme prioritet også gælder for endnu nyere tilgange, fx 'post-colonial criticism', eller hvordan?

GH: Nej, det tror jeg heller ikke.

TE-P: Derimod gælder det faktisk for sådan noget som 'reader-response criticism', der fulgte efter den narrative kritik, og også i et vist omfang for 'deconstruction' à la Derrida. Også her var Markus tidlig inde i billedet. Men jeg kan heller ikke finde noget tilsvarende ved 'post-colonial criticism', hvor man snarere har vendt sig mod fx Johannes. Egentlig kan man måske godt forstå hvorfor. For dér er tingene løfter noget mere op til overfladen, så man har noget at gribe fat i. Hos Markus forbliver de i post-kolonial forstand politiske dimensioner i højere grad skjult.

GH: Ja, for mit eget vedkommende er det helt klart det narrative, der gør, at Markus har været særlig spændende: fordi Markus i den grad udtrykker sig gennem narration. Som jeg sagde: Markusevangeliet er det mest direkte narrative evangelium.

TE-P: Hvis man skulle spejle lidt ud i fremtiden, hvor kunne man så forestille sig, at Markus igen ville blive central?

GH: Her kunne man måske nævne de politiske læsninger, ikke så meget de post-koloniale som de imperiale om forholdet mellem kristendommen og det romerske imperium. Dér har fx Richard Horsley (2001) været tidligt ude og har netop brugt Markus som sit centrale evangelium.

TE-P: Måske kunne man dog lidt mere tentativt forestille sig, at netop temaet om Messias' skjulthed rummer et potentiale, som kunne give stødet til nye overvejelser i fremtiden af mere eller mindre eksistential karakter?

GH: Det er muligt. Men jeg synes ikke, jeg har så gode erfaringer med at spå om fremtiden. Så jeg vil holde mig til, hvad vi alletede har sagt.