

# Har Markus læst Romerbrevet?

Anne Vig Skoven

*Abstract:* B.W. Bacon once (1919) noted the importance of the theme of hardening in both Romans 9-11 and the Gospel of Mark. This observation led him to ask if Mark was actually familiar with Paul's letter to the Romans. Most scholars, however, have been skeptical of any kind of relationship between Paul and Mark. Nevertheless, modern investigations into the social character of literary activity in antiquity suggest that such a knowledge on the part of Mark is more likely than unlikely. Even if the two texts differ in genre and focus of time period, both Mark's choice of wording and the common theme of universal salvation brought about by God for Jews and Gentiles alike seem to point in the direction that Mark knew Romans. Mark seems to have been inspired by Romans 9-11 when he plotted the events leading to the death of Jesus in his gospel narrative. Based on the observation of important verbal overlaps between the two texts, the article seeks to compare the plot of Mark to Romans 9-11 in order to decide if the Gospel of Mark could actually be considered a rewriting of Romans 9-11.

*Key words:* The Gospel of Mark – Romans – Romans 9-11 – Hardening – “First Jews and then Greeks” – Gentile mission – narrative criticism

*Historien om et bebudet mord* er titlen på en roman af Gabriel García Márquez, der handler om de begivenheder, der leder op til mordet på en ung mand. På tilsvarende vis er Markusevangeliet en fortælling om de begivenheder, der leder frem til mordet på Jesus. Dette mord er, ligesom hos Márquez, et bebudet mord. Ikke alene er Jesus' lidelse bebudet i Skriften (Mark 9,12); hans død forvarsles også evangeliet igennem. Vi hører, at der skal komme dage, hvor brudgommen er taget væk (2,20), og i mere direkte form forudsiger Jesus sin død i evangeliets midterste del (8,31; 9,31; 10,33f). Hans død forvarsles imidlertid ikke bare i fortællingens forløb; den er også forudsat fra evangeliefortællingens begyndelse. Dette viser sig f.eks. i den relativsætning, som meget tidligt i evangeliet identificerer Judas som ”den, der overgav Jesus” (3,19). Selvom Markusevangeliet handler overordentlig meget om Jesus' liv, så er det altså hans død, der er udgangspunktet. Og hvad enten Markus havde historiske eller litterære kilder til sin fortælling eller ej, har han måttet tilrettelægge sit stof i et plot, der leder frem til Jesus' død – på samme måde som Gabriel García Márquez har skullet arrangere de begivenheder, der fører til det mord, der danner udgangspunkt for romanen.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

I romanen skal årsagen til mordet på (den muligvis uskyldige) Santiago Nasar findes i kulturens æreskodeks. I evangeliet er en sådan forklaring ikke tilstrækkelig; Jesus' død tjener nemlig tillige det guddommelige formål, at den kommer mennesker til gode.

Markusevangeliet er den første kendte nedskrevne fortælling, som forsøger at forklare, hvordan det egentlig kunne gå til, at Jesus, Guds søn, blev slået ihjel. Det er min tese, at Markus i tilrettelæggelsen af sit plot har kendt og anvendt den samme skabelon, som Paulus anvender i Romerbrevet kap. 9-11. Hermed lægger jeg mig ud med den udbredte opfattelse, at de synoptiske evangelier ikke viser nogen litterær afhængighed af Paulus' breve.<sup>1</sup> Dette synspunkt er dog ikke eneherskende. Vincent Taylor forestiller sig f.eks., at Markus muligvis levede i et paulinsk miljø og eventuelt kendte Romerbrevet og 1 Thessalonikerbrev. Der er dog ifølge Taylor ikke tale om nogen "deep influence"; Markus' gæld til Paulus bestemmes som "indirect and partial rather than direct and complete".<sup>2</sup>

Den umiddelbare iagttagelse ved en sammenligning mellem Markusevangeliet og Romerbrevet er da heller ikke lighederne, men ulighederne mellem de to tekster. Paulus og Markus benytter sig ikke alene af forskellige genrer; de fokuserer også på forskellige tidsperioder. Paulus skriver breve, mens Markus vælger fortællingen som medium. Paulus fokuserer på evangeliets forkyndelse i tiden *efter* Jesus' død og opstandelse, mens Markus skriver om *begyndelsen* på evangeliet: Jesus' liv og død. Sammen med redaktionskritikkens og den narrative kritiks interesse for de enkelte forfatters eller skrifers særpræg er disse åbenlyse forskelle sikkert en del af årsagen til, at relativt få forskere har interesseret sig for lighederne.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> "No method in literary study is more objective or more fruitful than the comparison of one work with another to determine the question of literary indebtedness – which one shows acquaintance with the other, use of it, and dependence upon it. It is a matter of great importance, for example, that the Synoptics show no acquaintance with the letters of Paul...", E. J. Goodspeed i forordet til A. E. Barnett, *Paul Becomes a Literary Influence* (Chicago: University of Chicago Press 1941), vii.

<sup>2</sup> Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, (London: MacMillan Press, 2. udg. 1980 [1952]), 127-128.

<sup>3</sup> Der er dog en voksende gruppe af forskere, der interesserer sig for teologiske (omend ikke nødvendigvis litterære) ligheder mellem Markus og Paulus. En moderne klassisk artikel er Joel Marcus, "Mark – Interpreter of Paul", *NTS* 46 (2000), 473-87, jf. W. Telford, *The Theology of the Gospel of Mark* (Cambridge: Cambridge University Press 2003), 164-69. Se også artiklerne af Troels Engberg-Pedersen og Henrik Tronier i *Frelsens biografisering*, red. Thomas L. Thompson & Henrik Tronier, Forum for Bibelsk Eksegese 13 (København: Museum Tusulanums Forlag 2005).

I det nedenstående vil jeg – med lån af en ide fra B.W. Bacon<sup>4</sup> – vove mig hinsides forskellene og genrekløften og sammenligne den teologiske diskurs i Romerbrevet kap. 9-11 med Markus' plot og struktur samt diskutere muligheden for, at evangelisten gjorde brug af en ide, han havde fra Paulus' brev til romerne. Ved sammenligningen af de to tekster vil jeg tage udgangspunkt i tre enkelte kriterier for litterær afhængighed, som er foreslået af Thomas B. Brodie:<sup>5</sup>

1. Tilgængelighed
2. Bemærkelsesværdige ligheder mellem to tekster, der ligger hinsides tilfældighed, bl.a. genre, tema, plot/handling, orden/rækkefølge, ordlyd/ordvalg
3. Forklaring af forskelle

### *Tilgængelighed*

Eftersom Markusevangeliet almindeligvis dateres til ca. 70 og de paulinske breve til midten af 50'erne, er det ud fra en tidlig betragtning ikke usandsynligt, at Markus kan have kendt et eller flere paulinske breve.

Hvis Markusevangeliet oven i købet blev skrevet i Rom, som det blev hævdet i dele af den patristiske tradition,<sup>6</sup> er det vel næppe sandsynligt, at Markus *ikke* skulle have kendt Romerbrevet – selvom den traditionelle kobling mellem Markus og Peter tilsyneladende har udelukket den mulighed.

Eksterne patristiske vidnesbyrd vejer imidlertid ikke så tungt, hvis ikke de støttes af interne vidnesbyrd. Flere forskere har i denne forbindelse peget på de mange såkaldte latinismer, f.eks. møntbetegnelserne denar (12,15) og kvadrans (12,42) eller vendinger som f.eks. ”at gøre vej” (2,23). Disse er blevet betragtet som indikation for, at Markusevangeliet må være blevet til i enten Rom eller Italia. På den anden side vil dette argument dog betyde, at også Talmud må anses

<sup>4</sup> *Is Mark A Roman Gospel?*, Harvard Theological Studies VII (Cambridge: Harvard University Press 1919).

<sup>5</sup> Thomas B. Brodie fra SBL-gruppen ”Markan Literary Sources” i hans paper ”Tracing Mark’s Sources” fra SBL Annual 2010, her i let redigeret form.

<sup>6</sup> Således Irenæus, Clemens, Origenes, Euseb, Epifanius og Hieronymus. Den patristiske tradition er imidlertid ikke entydig. Papias, Tertullian og Johannes Chrysostomos foretager ikke koblingen mellem Markusevangeliet og Rom (C. Clifton Black, ”Was Mark a Roman Gospel?”, *The Expository Times* 105 (1993), s. 36).

for at være affattet i Rom.<sup>7</sup> På basis af såvel eksterne som interne vidnesbyrd er det altså svært at komme længere end til den konklusion, at Markusevangeliets tilblivelse i Rom er ”om ikke bevist, så dog heller ikke usandsynlig”.<sup>8</sup>

Men sådan set afhænger Markus’ mulige kendskab til Romerbrevet egentlig ikke af, om evangeliet er blevet til dér. Både modtagelsen og frembringelsen af tekster havde en meget stærkere offentlig og social dimension i antikken, end hvad vi kender til i den moderne verden, hvor tavshed og isolation præger såvel forfatterens og læserens aktivitet med teksterne.<sup>9</sup>

Det er derfor nødvendigt at problematisere de snævre kriterier for litterær afhængighed, som anvendtes i redaktionskritikken. Litterær afhængighed kan ikke afgrænses til forestillingen om en forfatter, som har en anden forfatters tekst foran sig, mens han skriver. Den mulige afhængighed mellem Markusevangeliet og Romerbrevet må stadig anses for at være litterær, selv hvis Markus aldrig nogensinde har set, men kun hørt Romerbrevet.

I betragtning af den nære kontakt, der ser ud til at have været mellem de tidlige kristne menigheder, er det ikke utænkeligt, at Markus kendte Romerbrevet, også selvom han hverken boede i Rom eller tilhørte en menighed der. Der er mange måder at læse eller stifte bekendtskab med en tekst på. Begrebet ”at læse” dækker i antikken både det at læse op for andre, for sig selv og det at høre en tekst læst op.

Selvom en tidlig kopiering af de paulinske breve ikke er påvist, kan det ikke udelukkes, at breve fra Paulus er blevet kopieret og distribueret til andre menigheder.<sup>10</sup> I så fald kan Markus have været kopisten, eller han kan have haft adgang

---

<sup>7</sup> En tidlig indvending fra Gustav Volkmar, *Marcus und die Synopse der Evangelien nach dem urkundlichen Text und das Geschichtliche vom Leben Jesu* (Zürich: Verlag von Caesar Schmidt 1876), 646.

<sup>8</sup> C. Clifton Black 1993, 40.

<sup>9</sup> E.-M. Becker refererer til den antikke litterære tekstfrembringelse og -modtagelse som ”litterær aktivitet”. Dette begreb dækker både den sociale og kulturelle infra-struktur, inklusiv den mundtlige og (halv)offentlige oplæsning af litterære tekster kendt som *recitatio* (E.-M. Becker, ”Paul and Mark: Investigating Authors and Audiences”, under udgivelse).

<sup>10</sup> 2 Petersbrev, som almindeligvis dateres til 100 eller senere, viser kendskab til en brevsamling af Paulus (3,15-16). David Trobisch finder det sandsynligt, at allerede Paulus selv, i lighed med Cicero, tog det første initiativ til en brevsamling. Denne oprindelige samling skulle have bestået af Romerbrevet, 1 og 2 Korintherbrev samt Galaterbrevet (David Trobisch, *Paul’s Letter Collection: Tracing the Origins* (Minneapolis: Fortress Press 1994). Trobisch opfatter Rom 16 som en ”cover note” til samlingen, der havde

til en kopi. Han kan også have hørt brevet læst op i sin egen menighed, eller måske endda selv været oplæseren af det. Endelig kan det tænkes, at Markus har hørt brevet læst op under et ophold i Rom. A. E. Barnett finder det f.eks. ikke usandsynligt, at der udviklede sig en praksis, hvor brevet blev læst op på Paulus' dødsdag eller ved andre særlige lejligheder.<sup>11</sup>

Og det er umiddelbart svært at forestille sig, at nogen, som har hørt Romerbrevet læst op, skulle kunne glemme den diskurs, som føres i kap. 9-11, eller brevets generelle tema: at evangeliet åbenbarer Guds retfærdighed og er hans kraft til frelse for enhver, som tror – for jøde først, men så sandelig også for græker (1,16-17).

*Bemærkelsesværdige ligheder: Ordvalg*

Det er almindeligt anerkendt, at der er visse sammenfald i ordforråd mellem Paulus og Markus, f.eks. termen evangelium. En del af dette fælles ordvalg kan skyldes, at der er tale om almindelig udbredt tidlig kristen sprogbrug. Det røber derfor ikke nødvendigvis nogen litterær eller social sammenhæng mellem de paulinske breve/cirkler og Markus' evangelium/menighed.<sup>12</sup> På den anden side er der visse sammenfald, som er tankevækkende. F.eks. disse tre ord:<sup>13</sup>

---

menigheden i Efesos som adressat. Han forklarer dog ikke, hvorfor en sådan cover note optræder i slutningen af det første brev i samlingen.

<sup>11</sup> Det er dog Barnetts opfattelse, at der ikke er noget skrift i Ny Testamente, der udviser kendskab til de paulinske breve, førend Lukas-Acta (Barnett 1941, 1). Barnett betragter på traditionel vis 2 Petersbrev som senere end Lukas-Acta.

<sup>12</sup> At sammenfaldene skyldes almindelig tidlig kristen sprogbrug, er netop Martin Werners konklusion i monografien *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium*, BZNW 1 (Giessen: Töpelmann 1923), 209.

<sup>13</sup> Ordene er hentet fra en længere liste over verbale overensstemmelser mellem Paulus og Markus hos W. Schenk i "Sekundäre Jesuanisierungen von primären Paulus-Aussagen bei Markus", *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck*, vol 2, red. F. van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. van Belle, J. Verheyden (Leuven University Press 1992), 877-904. Udover at oplyste en række af ord, der er fælles for Markus og Paulus, angiver Schenk, om de pågældende ord er særegne for Markus og Paulus, eller om de desuden optræder i andre nytestamentlige skrifter. Jf. Taylor 1980, 126.

1. *Pôrôsis* (forhærdelse), som optræder i Markus 3,5, Romerbrevet 11,25 og Efeserbrevet 4,18<sup>14</sup>
2. Det tilsvarende verbum *pôroô* (forhærde), som optræder i Markus 6,52; 8,17; Romerbrevet 11,7 samt i 2 Korintherbrev 3,14 og Johannesevangeliet 12,40
3. Adverbiet *prôton* (først) i forbindelse med ideen om et jødisk fortrin, som optræder i Markus 7,27 og Romerbrevet 1,16; 2,9.10

Det er værd at bemærke, at ordene i NT kun optræder de angivne steder. *Pôrôsis* optræder altså alene hos Markus og i Romerbrevet, foruden i det deuteropaulinske Efeserbrev. Matthæus og Lukas undgår omhyggeligt at anvende termen.<sup>15</sup> Dette vidner om, at der ikke er tale om almindeligt sprog, men om en specifik terminologi. Yderligere påfaldende er det, at *pôrôsis* ikke optræder i LXX.<sup>16</sup>

Verbet *pôroô* er, på nær en enkelt forekomst i Job 17,7 ("mine øjne er blindet (*pepôrôntai*) af sorg"), ligeledes fraværende i LXX.<sup>17</sup>

De relativt få forekomster af *pôrôsis* og *pôroô* hos Markus og Paulus afspejler imidlertid ikke vigtigheden af tankegangen for Romerbrevet 9-11 og Markusevangeliet. I begge tilfælde optræder forhærdelsen som et gådefuldt fænomen, som får en afgørende betydning for historiens udvikling, og hvis ophav er sløret, indtil historien er fortalt færdig.

Den sparsomme brug af *prôton* i forbindelse med tanken om et jødisk fortrin afspejler heller ikke den rolle, som spørgsmålet om guddommelig udvælgelse spiller i begge tekster. Det er Romerbrevets omdrejningspunkt, at evangeliet er til frelse for enhver, *Ioudaiôî te prôton kai Hellêni* (1,16; jf. 2,9.10): for jøde, først, men så sandelig og i lige så høj grad for græker – en sætning, der på en og

<sup>14</sup> Det er besynderligt, men naturligvis fremmede for hans sag, at Martin Werner i Markus 3,5 erstatter *pôrôsis* med det langt dårligere bevidnede *nekrôsis* (Schenk 1992, 899).

<sup>15</sup> Både Matthæus og Lukas udelader *pôrôsis* fra deres version af Mark 3,1-6, dvs. de udlader Markus 3,5b (Matt 12,9-14; Luk 6,6-11).

<sup>16</sup> *Pôrôsis* optræder et enkelt sted i det pseudepigrave Levis Testamente: "ingen kan fratage den vise visdommen, undtagen gudløshedens blindhed og syndens forhærdelse (*pôrôsis*)" (TestLev 13,7). Citeret efter Benedikt Otzens oversættelse i *De gammeltestamentlige Pseudepigraver*, red. Hammershaimb, Munck, Noack, Seidelin (2. udgave, Det danske Bibelselskab 2001).

<sup>17</sup> Ikke desto mindre optræder *pôroô* hos Johannes i et citat fra Esajas 6,10. Schenk tager dette som indikation for Johannes' kendskab til Markus, jf. Es 6,9 i Mark 4,12 (Schenk 1992, 899).

samme tid anerkender og ophæver det jødiske fortrin (jf. 3,9;10,12). Romerbrevet er i øvrigt det eneste paulinske brev, der har denne vending.<sup>18</sup> Temaet er ikke begrænset til de steder, hvor vendingen optræder, men løber brevet igennem (f.eks. 3,1-4; 9-11; 15,8). I Markusevangeliet understreger mødet mellem Jesus og den syro-fønikiske kvinde (7,24-30) på dramatisk vis den samme frelseshistoriske nyorientering, og også her spiller udvælgelsestemaet en rolle hele vejen igennem.

*Bemærkelsesværdige ligheder: Plot/handling og rækkefølge*

I forbindelse med en sammenligning inden for kategorierne plot/handling og rækkefølge er det formålstjenligt kort at resumere diskursen i Romerbrevet 9-11 samt plottet i Markusevangeliet med fokus på ovennævnte temaer.

*Romberbrevet 9-11* har i de senere år været en slagmark for forskellige tolkninger af Paulus' forhold til jøderne, jødedommen og den mosaiske lov.<sup>19</sup> I nærværende sammenhæng er disse spørgsmål dog ikke så påtrængende som karakteren af den diskurs, der foregår i de tre kapitler. Rom 9-11 fremstår ikke som en systematisk argumentation, men som en teologisk refleksion med inddragelse af citater og tankegange fra Skriften.<sup>20</sup> Den fortættede samtale med imaginære interlocutorer, de romerske adressater og de jødiske skrifter såvel som den *pathos*, der investeres, adskiller disse kapitler fra det øvrige brev, skønt de er tæt forbundet rent tematisk. Af nogle fortolkere opfattes kapitlerne endda som brevets klimaks.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Som påpeget hos Bent Noack, "Romberbrevets hovedsag og tilgift", *Fra det eksegetiske værksted* (København: Gad 1992), 104. Selvom Noack finder, at Markus i 7,27 anvender *prōton* indholdsmæssigt parallelt med Paulus i Romerbrevet, mener han dog ikke, at Markusevangeliet er litterært afhængigt af Romerbrevet, men blot et udtryk for samme missionsprincip.

<sup>19</sup> Vedrørende kapitlernes fortolkningshistorie i det 20. århundrede, se Anne Vig Skoven "Romberbrevet kap. 9-11 som eksegetisk spejl og gåde", *DTT* 65 (2002), 15-39.

<sup>20</sup> Bent Noack opfattede Rom 9-11 som "Paulus' fortvivlede monolog, skrevet mens den førtes, med spørgsmål og svar, klage og trøst, indvendinger og forsikringer, bønner og taksigelse" (Noack 1992, 107). Selvom Noacks beskrivelse af kapitlerne er rammende, er opfattelsen af dem som et produkt af øjeblikket nok tvivlsom.

<sup>21</sup> Bl.a. J.C. Beker (*Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought* (Edinburgh: T&T Clark 1980)), J.D.G. Dunn (*Romans 9-16*, World Biblical Commentary (Dallas, Texas: Word Books 1988)) og J. Fitzmeyer (*Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 33 (New York: Doubleday 1993)).

Kapitlerne kan resumeres som følger: Efter at have udtrykt sin sorg over, at hans – ellers så privilegerede – landsmænd ikke deler troen på Jesus som Kristus (9,1-5), begynder Paulus en diskussion af Israel og ideen om guddommelig udvælgelse. Hele vejen igennem kapitlerne jonglerer Paulus med begrebet Israel, undertiden som en teologisk kategori (f.eks. 9,6), undertiden som hans jødiske landsmænd (f.eks. 9,6.30; 11,25) og undertiden som de Kristustroende blandt både jøder og hedninger (9,24).

Ikke alle fra Israel er Israel (9,6), siger Paulus, og ikke alle efterkommere af Abraham er hans børn (9,7). Det kødelige slægtskab har ingen betydning; det har Guds løfte til gengæld (9,8). Det er alene Guds barmhjertighed, der afgør, om nogen er børn af dette løfte (9,16), og Gud kan vise barmhjertighed mod hvem, han vil, eller forhærde, hvem han vil (9,18); eksempelvis Farao, som imidlertid, trods sin forhærdelse, blev et redskab til at forkynde Guds navn over hele jorden (9,17).<sup>22</sup>

Nu har Gud så kaldet ”os” – blandt både jøder og hedninger (9,24) – i overensstemmelse med profeten Hoseas’ orakler om hedningerne (9,25-26) og profeten Esajas’ tale om en rest blandt Israels sønner, der skal frelses (9,27f).

På dette stadium af diskursen ser det ud til, at Israel (jøderne) aldrig har været udvalgt af Gud som folk. Men i det følgende (9,30ff) er en sådan udvælgelse alligevel forudsat. Paulus bebrejder her Israel (jøderne) for at styre i den gale retning, der ikke leder til retfærdighed (9,31-32). Deres beklagelige situation skyldes altså ikke Guds manglende udvælgelse, men deres egen iver for at overholde loven (10,1-4) samt deres manglende Kristustro (10,9). Denne misere leder umiddelbart til en mistanke om, at Gud har svigtet sit folk. Det er imidlertid ikke tilfældet – Paulus er selv et vidnesbyrd herom (11,1-2). I kap. 11 bringer Paulus tankegangen fra kap. 9 tilbage (forhærdelse, kun en rest er udvalgt) og føjer den til perspektivet fra 9,30-10,13 (Israel (jøderne) er udvalgt). Dette munder ud i den umiddelbart paradoksale konklusion, at Israel (jøderne) ikke har opnået det,

---

<sup>22</sup> I Rom 9,17 anvendes ikke *pôroô*, men det meningsmæssigt beslægtede verbum *sklêrynô*, som er det verbum, der tillige anvendes i Exodus LXX. Det tilsvarende substantiv *sklêrokardia* (hårdhertethed) anvendes i Markus 10,5, hvor Jesus forklarer, at skilsmissebrevet er Moses’ eget påfund forårsaget af ”jeres hårdhertethed”. Markus 10,5 kan næppe forstås som en forklædt guddommelig passiv og tilhører ikke det forhærdelsestema, der i Markusevangeliet knytter sig til *pôrôsis*.



de søgte, men det har de udvalgte til gengæld, mens de øvrige er blevet forhærdet (11,7).<sup>23</sup>

Denne forhærdelse er forudsat i Skriften (øjne, der ikke ser, ører, der ikke hører (Deut 29,4); en dyb søvnns ånd (Esajas 29,10<sup>24</sup>)). Davids dom er hård: "Lad deres rygge være bøjet for evigt!" (11,9-10)

Ifølge Paulus er Israels "snublen" imidlertid ikke et fald. Det har afstedkommet, at frelsen er kommet hedningerne til gavn, og netop dette aspekt skal provokere jøderne, så de bliver misundelige (11,11-14). Hedningerne (som her tiltales direkte i 2. person) har som vilde olivengrene derfor ingen grund til at hovre, men bør være taknemmelige for at være blevet indpodet på det ægte oliventræ (11,17-24).

Endelig kan Paulus afsløre en overraskende hemmelighed (*mysterion*): Gud har forhærdet en del af Israel, *for at* hedningerne skulle blive frelst (11,25). Den delvise forhærdelse (*pôrôsis*) af Israel er altså ikke evig, men midlertidig, og den vil blive fjernet, når alle hedningerne er "kommet ind". Til sidst skal "hele Israel" nemlig frelses (11,26).

Hvad end "hele Israel" dækker over, så står det klart, at Israel (jøderne) alligevel var udvalgt fra begyndelsen af. Den nuværende beklagelige situation er kun midlertidig. Gud bruger forhærdelsen af Israel (jøderne) som sit redskab til at række ud til hedningerne og således afstedkomme universel frelse.

Paulus bringer altså følgende emner op i løbet af kap. 9-11: Jødernes afvisning af evangeliet, tanken om guddommelig udvælgelse og Guds barmhjertighed, kødets børn vs. løftets børn, Guds brug af forhærdelse som middel, Israels sammensætning (nu med hedninger), udvælgelsen af en rest; søgen efter retfærdighed gennem loven og ikke Kristus; forhærdelsen af Israel (jøderne) som en guddommelig strategi, som tjener til universel frelse. Væsentligt er det, at den guddommelige strategi udgør et skjult perspektiv, som først afsløres til sidst.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Dunn finder, at det ville være overraskende, hvis ikke Es 6,9-10 var i Paulus' tanker i Rom 11,7, selvom der ikke er nogen specifik allusion. Es 6,9-10 citeres i Mark 4,12 (Dunn 1988, 641).

<sup>24</sup> "en dyb søvnns ånd" er en markant afvigelse fra Deut 29,3 LXX. Dette udtryk findes i hele LXX kun i Es 29,10; samme kapitel, som Jesus citerer fra i sin diskussion med farisæerne og de skriftkloge i Mark 7,6 (Dunn 1988, 641). Man kan overveje, om ikke disciplenes søvn i Mark 14,37.40.41 udfolder denne tanke.

<sup>25</sup> Vedr. dynamikken i dette skjulte perspektiv, se Gitte Buch-Hansen, "Dobbeltperspektivet i Romerbrevet kap. 9-11. Et forsøg på med udgangspunkt i receptionshistorien at komme med et aktuelt bud på en eksegese af Rom 9-11", *DTT* 65 (2002), 81-107.

Paulus' diskurs om Israels frelse fokuserer på tiden for den evangeliske mission, fra Jesu opstandelse til parusien (11,26f). Selv om denne tidsperiode på ingen måde er fraværende i Markusevangeliet (f.eks. 13,10.26-27; 14,9), fokuserer Markus på en tidligere periode – begyndelsen på evangeliet om Jesus Kristus (1,1) op til hans død og opstandelse.

*Markusevangeliet* handler grundlæggende om Jesus' kamp for at udbrede Gudsriget. Dette projekt involverer den markinske Jesus i tre konflikter:<sup>26</sup>

1. Den apokalyptiske konflikt mellem Gud og Satan (eksplicit 1,12-13; 1,23-26)
2. Konflikten med autoriteterne (f.eks. 2,1-3,6; 11-15)
3. Konflikten med disciplene (fra kap. 4)

Den apokalyptiske konflikt kan siges at være de øvrige konflikters moder, idet det er denne, der også udspilles i de andre (jf. Mark 8,33 "Vig bag mig, Satan!"). Konflikterne udgør tre forbundne men forskellige hovedplot-linjer, som hver især leder til den uomgængelige begivenhed: Korset.

Det har været evangelistens særlige opgave at tilrettelægge disse plots. På den ene side er Jesus' død et resultat af et samspil mellem de religiøse autoriteters intentionelle aktivitet og manipulation samt disciplenes svigt og forræderi. På overfladen af fortællingen følger vi modstandernes mordplaner og rænkespil, der skal bringe Jesus i fedtefadet. Vi overværer den stadigt stigende isolation af Jesus i lidelseshistorien, hvor han svigtes af sine allierede – disciplene (kap. 14), skaren (15,6-14) og Gud selv (15,34). Men på den anden side arbejder Guds usynlige hånd under overfladen på den universelle frelse. Selv om den skæbne, som i evangeliet konstituerer Jesus som Messias, angiveligt er bebudet i Skriften (9,12; 14,27), foregår den guddommelige aktivitet ikke desto mindre skjult for alle andre aktører i evangeliet end den markinske Jesus. Ikke mindst Satan, som jo intetanende ødelægger sig selv, mens Jesus røver hans ejendele ved at dø på korset (jf. 3,22-27). Det er opstandelsen (16,1-8), som kaster lys over dette usynlige eller skjulte perspektiv og afslører, at Jesus' død ikke var en tragedie, men en sejr for Gud. Gennem forhærdelsen og forblindelsen af Israel (jøderne) har Gud (med Jesus' samtykke) frembragt den begivenhed, som tjener til universel frelse.

---

<sup>26</sup> Jf. Rhoads, Dewey and Michie, *Mark As Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Minneapolis: Fortress Press, 2. udg 1999 [1982]), 73ff.

Markus giver aldrig nogen udførlig begrundelse for betydningen af Jesus' død, bortset fra et par enkelte antydninger af, at den vil komme mange til gode (10,45; 14,24). Markus' primære anliggende er derfor ikke at give en specifik soteriologisk tolkning af Jesus' død, udover at understrege, at det hverken var et uheld eller en tragedie, men en sejr og resultatet af en guddommelig plan. Som den markinske Jesus selv meddeler sine disciple i den midterste del af evangeliet: *Det er nødvendigt (dei)*, at Menneskesønnen skal dø – og opstå efter tre dage (8,31, jf. 9,31; 10,33f).

#### *Tematiske ligheder: Udvælgelse*

Hvis man ser Markusevangeliet gennem Romerbrevet 9-11, opdager man den overraskende opmærksomhed, som er viet til temaet "udvælgelse". Det er f.eks. påfaldende, at Jesus' allerførste handling er en udvælgelse (1,16-20). Kaldelsen af de første fire disciple er, ligesom kaldelsen af Levi (2,13-14), ganske vilkårlig og kan ses som et eksempel på Guds frie udvælgelse eller uspecificerede barmhjertighed (Rom 9,6-13), uafhængig af menneskelig villen eller løben (Rom 9,16). Udvælgelsestemaet fortsætter evangeliet igennem, især i de mange bifigurer, som udviser tro (f.eks. Jairus og den blødende kvinde (5,21-43)). Disse bifigurer illustrerer rækkevidden af den guddommelige barmhjertighed.

Den nye udvælgelse gennem Jesus symboliseres ved grundlæggelsen af et nyt Israel med tolv nye patriarker (3,13-19). Efter grundlæggelsen defineres det nye Israel – ikke ved kødelig afstamning (*sarx*, jf. Rom 9,6-13), men ved Ånden (3,22-35). Den kødelige familie betyder ikke noget i denne sammenhæng, for slægtsskab defineres ved det at være "omkring Jesus" (jf. troens rolle i Rom 9,30-10,4). Afvisningen af *Blut und Boden* gentages og udvikles i 6,1-6. Skønt indbyggerne i Nazaret indledningsvis anerkender Jesus' visdom, fokuserer de alligevel straks på hans kødelige ophav (6,3). Det nye Israel viser sig at inkludere også hedninger, hvilket især den syro-fønikiske kvinde viser (7,24-30), dog foregrebet af geraseneren (5,1-20), og understreget af centurionen ved korset (15,39). Søen (eller havet, som Markus kalder den), som Jesus og disciplene gentagne gange krydser eller forsøger at krydse (4,35-8,21), optræder som en etnisk grænse mellem det jødiske og det hedenske land. Overskridelsen af denne grænse er et væsentligt element i udvælgelsestemaet i evangeliet.

#### *Forhærdelse*

Den nye udvælgelsehandling, som i praksis redefinerer Israel og omtolker dets traditionelle grænser, møder øjeblikkeligt modstand. Det gamle Israel, som ikke anerkender Jesus' autoritet, forsvarede de traditionelle regler (2,1-3,5; "menneske-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

budene” (7,7); *ta tôn anthropôn* (8,33), jf. ”deres egen retfærdighed” (Rom 10,3)). Allerede i forbindelse med sabbatsstriden i synagogen (3,1-6) hører vi, at modstanden imod Jesus skyldes forhærdelse (3,5), hvilket leder direkte til planen om at slå Jesus ihjel (3,6).

Det er B.W. Bacons fortjeneste at have påpeget, hvilken fremtrædende rolle forhærdelsestemaet spiller i Markusevangeliet.<sup>27</sup> En rolle, der langt overstiger de tre forekomster af *pôrôsis/pôroô* (3,5; 6,52; 8,17). Forhærdelsen vedrører nemlig ikke kun Jesus’ religiøse modstandere (3,5). I kraft af Esajascitatet i Markus’ såkaldte lignelsesteori (4,11-12) udfoldes dette tema som den generelle umulighed af at forstå Jesus.<sup>28</sup> Forhærdelsen gælder altså også den ellers positivt indstillede skare. Og hvad værre er: den viser sig at gælde disciplene – trods det, at de iflg. Jesus kender Gudsrigets hemmelighed (4,11). På trods af denne gave samt ekstra privattimer viser disciplene ikke fremgang i forståelsen – bortset fra det enkelte moment af klarsyn hos Peter, hvor han identificerer Jesus som Kristus (8,29). Selv om urene ånder og dæmoner gentagne gange anerkender Jesus’ sande identitet og autoritet, gør hverken disciplene eller nogen andre menneskelige aktører det. Selv da Jesus demonstrerer sine guddommelige kræfter gennem fire store undere og sejre over både storm, dæmonhær, håbløs sygdom og død (4,35-5,43), forstår disciplene ikke. Den gentagne mirakuløse bespisning hjælper dem heller ikke. Disciplenes hjerter er blevet forhærdet, som fortælleren forklarer (6,52), og Jesus gentager (8,17). Denne forhærdelse medfører ikke bare, at disciplene ikke forstår Jesus, men fører også i sidste ende til, at de enten forråder (Judas), svigter (de øvrige) eller fornægter ham (Peter) og således er afskåret fra at forhindre hans skæbne.

Verbet *pôroô* optræder i passiv, så det står helt indtil slutningen åbent, hvem der egentlig er subjektet bag denne forhærdelse. Det viser sig overraskende nok ikke at være Satan, men derimod Gud, som på snedig vis har anvendt forhærdelsen til at gennemføre sin frelsesplan, således som bebudet i Skriften (f.eks.14,27).

Forhærdelsen er, ligesom i Romerbrevet 9-11, ikke bestandig, men midlertidig. Helbredelserne af de blinde, der danner en *inclusio* omkring evangeliets

<sup>27</sup> Bacon 1919, 82.

<sup>28</sup> Bacon 1919, 83. Selvom Es 6,9-10 overtages og udvikles af såvel Matthæus og Johannes (Matt 13,14-15; Joh 12,37-43) som Lukas (Acta 28,26-27), er der ingen af dem, der breder forhærdelsestemaet ud over hele fortællingen. Esajascitatet, som anvendes i Markus 4,11-12 (Es 6,9-10; 29,10), er en parallel til Paulus’ Deuteronomium-citat i Rom 11,8 (Deut 29,3): øjne, der ikke ser; ører, der ikke hører.

midterste og læreprægede del, og som skal ses i forlængelse af det blindhedstema, der introduceres i 4,12, fungerer som et forvarsel om, at der er håb forude (8,22-26; 10,46-52). I disse fortællinger foregribes fjernelsen af den symbolske blindhed, der hindrer forståelsen i at komme i stand. Markusevangeliets overraskende slutning i 16,8 indikerer sammen med Jesus' profeti (14,28; jf. 16,7), at disciplenes forhærdelse vil blive fjernet og afløst af den indsigt, som gør det muligt overhovedet at fortælle evangeliet.

Ligesom Israels (jødernes) forhærdelse i Romerbrevet i sidste ende kommer til at tjene som bevis på Guds trofasthed, tjener disciplenes forhærdelse i Markusevangeliet til illustration af denne (14,28; 16,7). Gud forkaster nemlig ikke dem, han har udvalgt sig (Rom 11,2).

#### *Den syro-fønikiske kvinde (Markus 7,24-30)*

Det presserende aspekt i udvælgelsestematikken i Romerbrevet er, hvordan den gamle udvælgelse (Sinai) forholder sig til den nye (Kristus). Adverbiet *prôton* anvendes i tematiseringen af spørgsmålet om et eventuelt jødisk fortrin (Rom 1,16; 2,9.10). I Markusevangeliet anvendes det kun én gang (7,27), i en samtale mellem Jesus og en syro-fønikisk kvinde.

Mødet mellem Jesus og den hedenske kvinde indeholder mange interessante træk. Ældre kommentatorer har hæftet sig ved, at Jesus her for første gang udfører en fjernhelbredelse. Formkritikere har hæftet sig ved, at Markus blander en underberetning med en stridsamtale. Jesu liv-forskere har diskuteret sandsynligheden af, hvorvidt den historiske Jesus nogensinde opholdt sig i nærheden af Tyrus. Fra et narrativt perspektiv er disse træk dog ikke de mest iøjnefaldende ved mødet mellem Jesus og den fremmede kvinde med en dæmonbesat datter. Her er følgende punkter af større interesse:

- kvindens køn
- understregningen af kvindens etnisk/religiøse herkomst (*Hellênis*, syro-fønikisk, 7,26)
- kvindens eksemplarisk ærbødige holdning: at hun henvender sig til Jesus for at få hjælp, kaster sig ned foran hans fødder og tiltaler ham Herre (7,25-26-28)
- hendes overraskende evne til at forstå Jesu "parabolske" tale (7,28)
- at Jesus ændrer holdning (7,29)

Jesus optræder forbløffende afvisende i denne fortælling. Ikke alene forsøger han at skjule sig (7,24), han forsøger også at sende den syro-fønikiske kvinde væk med paraboliske og fornærmende ord om børnenes fortrin frem for de små hunde (7,27). Morna Hooker noterer rigtigt, at ”denne hændelse præsenteres som en afvigelse fra Jesu planer: udvidelsen af hans virke til en hedning behandles som en undtagelse og afvigelse, ikke som en del af hans intention”.<sup>29</sup>

Efter Jesus’ afvisning svarer kvinden imidlertid høfligt tilbage og tiltaler Jesus som Herre. Selv om dette var en almindelig høflig tiltale, ville læsere i det første århundrede (og senere?) uden tvivl blive mindet om bekendelsen, at Jesus er Herre (Rom 10,9; jf. 1 Kor 12,3) – ikke mindst fordi kvinden er den eneste, der tiltaler Jesus således i hele Markusevangeliet. Mere overraskende er imidlertid den kendsgerning, at hun overhovedet forstår Jesus’ ord. Den syro-fønikiske kvinde er den eneste person i hele Markusevangeliet, som forstår Jesu paraboliske tale og som selv kan tale dette sprog. I lyset af det generelle tema om forhærdelse, blindhed og manglende forståelse i Markusevangeliet er kvindens svar bemærkelsesværdigt. Hun har ikke brug for ekstratimer i hermeneutik sådan som disciplene (der dog alligevel ikke forstår). Ikke alene er hun ualmindeligt kvik efter markinsk standard; hun er også den eneste aktør i Markus, der vinder en stridssamtale med Jesus.

Jesus’ efterfølgende reaktion er mindst ligeså overraskende: På trods af sin oprindelige afvisning anerkender han kvindens ræsonnement og ændrer holdning.<sup>30</sup>

Markus 7,24-30 er tydeligt relateret til den historiske og teologiske problematik forbundet med missionen til hedningerne. I den litterære sammenhæng foregår mødet mellem Jesus og kvinden umiddelbart efter, at Jesus har erklæret al mad for ren (7,19) og dermed ophævet en afgørende socio-religiøs grænse mellem hedninger og jøder. Hans næste træk bliver et nyt bespisningsunder, denne gang på den anden side af søen (8,1-10), på det hedenske område. Tilhøreren/læseren genkalder sig, at Jesus allerede har bespist ”børnene” (6,32-44), og at adskillige levninger blev samlet ind – nok til, at også ”de små hunde” kan blive mætte. Det verbum, som i 7,27 anvendes om at blive mæt (*chortazô*) er det

<sup>29</sup> Morna D. Hooker, *The Gospel according to St. Mark*, Black’s New Testament Commentaries (London: Black 1997 [1991]), 181, min oversættelse.

<sup>30</sup> Joel Marcus’ indvending om, at det ikke er Jesus, der ændrer holdning, men kvinden, der består prøven (Marcus 2000, 468), tager ikke Jesus’ overraskende afvisning af kvinden tilstrækkelig alvorligt.

samme, som bruges i forbindelse med bespisningerne (6,42; 8,8). De eukaristiske overtoner, som klinger med, forstærkes af, at fortællingen er indlejret i den større sammenhæng 6,30-8,21, som handler om ”brød”. I hver ende af denne sektion findes motivet med forhærdelsen af disciplene (6,52; 8,17).

Der kan næppe være tvivl om, at kvinden med sin udførligt beskrevne etnisk-religiøse baggrund eksemplificerer hedningesiden af den problemstilling, som adresseres i Romerbrevet: at evangeliet er til jøder først, men også til hedninger (jf. Rom 1,16), mens Jesus repræsenterer det ”protoniske” jødiske synspunkt. Fortællingens pointe er imidlertid netop den paradoksale balancering af disse to synspunkter, som vi også kender fra Romerbrevet, i det ikke-skelnende, alt inkluderende *Ioudaioi te prôton kai Hellêni*.

Kvindens svar i 7,28 viser, at hun har tilegnet sig netop den attitude over for ”børnene”, som Paulus formaner de hedningekristne i Rom til at have over for de ægte grene på oliventræet (Rom 11,17-24). Selvom *pistis* ikke optræder i denne perikope, eksemplificeres det ved kvindens optræden. Hun er den perfekte hedningekristne.

Hendes bemærkelsesværdige evne til at forstå er imidlertid et unødvendigt overskud, såfremt hun alene skal repræsentere sin etnicitet. Som Hooker påpeger, er det kun den syro-fønikiske kvinde og den hedenske centurion (15,39), som i Markusevangeliet har den rette indsigt i Jesu identitet.<sup>31</sup> Kunne man, i lyset af de tematiske berøringspunkter mellem Mark 7,24-30 og Romerbrevet 9-11, forestille sig, at den syro-fønikiske kvindes klare perception er en narrativ konfiguration af Romerbrevet 11,14? Dvs. årsagen til den misundelse, som angiveligt skal bringe jøderne tilbage?

### *Forskelle*

Det tredje af Brodies kriterier var en redegørelse for og forklaring af forskellene mellem de to tekster. Vi har allerede nævnt de åbenlyse forskelle i genre og tidsfokus. Disse har dog vist sig ikke at være en hindring for, at der kan være tale om det samme skema i begge tekster. Selvom begge tekster benytter sig af ideen om en strategisk guddommelig forhærdelse, er der dog ydermere den forskel, at hvor Markusevangeliets konflikter og plot er præget af en dualistisk apokalyptisk kamp, med Satan som antagonist par excellence, så ruller frelsesplanen i Rom 9-11 afsted i kraft af en dialektik, som ikke kan bruge en sådan dualisme. Denne forskel skal ses i lyset af teksternes forskellige *Sitz-im-Leben*. I Rom 9-11 ville

<sup>31</sup> Hooker 1997, 183.

det decideret stride imod Paulus' ireniske intention at anskue konflikten mellem de hedningekristne og jøderne som udtryk for en apokalyptisk dualistisk kamp. På Markusevangeliets tid er denne konflikt ikke presserende.

### *Sammenfatning*

Trods ovennævnte forskelle er det ikke desto mindre de samme elementer, der strukturerer plottet i de to tekster: Guds barmhjertighed, ny udvælgelse/nyt Israel (med ny etnisk sammensætning), modstand og forhærdelse (en nøglefaktor), universel frelse, og især: det skjulte perspektiv, som ved at blive afsløret forandrer tilhørernes syn på virkeligheden. Bemærkelsesværdigt er det desuden, at struktureringen af begivenheder i Markusevangeliet stort set følger skemaet fra Rom 9-11.

Ved at genlæse/-høre Markusevangeliet kan tilhørerne værdsætte de træk, som bærer vidnesbyrd om det skjulte perspektiv: de guddommelige passiver og den dramatiske ironi.<sup>32</sup> Tilsvarende vil stampublikummet til Romerbrevet i kap. 9-11 opdage den guddommelige strategi længe før den overraskende afsløring i 11,25ff. I begge tekster er et tilsyneladende nederlag vendt til triumf gennem en narrativ transformation, som ikke kan rulles tilbage.<sup>33</sup>

Hovedformålet med artiklen har været at tage B.W. Bacons tese om forhærdelsestemaet som et vidnesbyrd om det mulige forhold mellem Markusevangeliet og Romerbrevet 9-11 op til fornyet overvejelse. Det har vist sig, at Bacons tese kan støttes af sproglige såvel som indholdsmæssige iagttagelser. Ligesom Taylor var Bacon ikke sikker på, at der var tale om en direkte litterær påvirkning.<sup>34</sup> Hvis de med denne formulering mente, om Markus havde en kopi af Romerbrevet foran sig, da han skrev, må vi – med tanke på karakteren af den litterære aktivitet i antikken – afvise denne definition på litterær afhængighed som for snæver. For når vi iagttager

<sup>32</sup> Herunder kongemetaforikken i lidelseshistorien jf. Niels Jørgen Willert, *Den korsfæstede konge. Kristologi og discipelbillede i Markusevangeliets passionsfortælling* (Århus: Aarhus Universitetsforlag 1997).

<sup>33</sup> Denne pointe udfolder Geert Hallbäck på semiotisk vis i forbindelsen med 7,24-30 i ”Teksten som transformator. En strukturel analyse af fortællingen om den syro-fønikiske kvinde, Mark 7,24-30”, *Om Markus. Analyser og fortolkninger* (København: Anis 2002), 23-37.

<sup>34</sup> Bacon 1919, 85.



- at den specifikke term *pôrôsis*, der optræder i både Markusevangeliet og Rom 9-11, ikke anvendes i andre evangelier eller ægte paulinske breve eller LXX, og derfor ikke kan tilskrives almindelig tidlig kristen sprogbrug
- at forhærdelsesmotivet spiller en afgørende rolle for plottet i begge tekster
- at spørgsmålet om udvælgelse og Israels sammensætning, med særligt fokus på hedninger, har en fremtrædende placering i begge tekster
- at den karakteristiske vending *Ioudaiôi prôton te kai Hellêni*, som alle kendes fra Romerbrevet, findes i narrativeret form i Markus 7,24-30

så tyder det på, at Markus faktisk kendte Romerbrevet, og at han var inspireret af tankegangen i kap. 9-11, da han skulle tilrettelægge Markusevangeliets plot. På trods af at der er tale om en ny genre og sammenhæng, kan en sådan fremgangsmåde forstås som en genskrivning, idet der er tale om en bærende teologisk struktur.