

# “Se, jeg sender min engel foran dig”

## Elias-hemmeligheden i Markusevangeliet

*Daniel Brändle & Gitte Buch-Hansen*<sup>1</sup>

*Abstract:* The identity as well as the narrative function of the naked young man in Gethsemane (Mark 14,51-52) remains an enigma to Markan scholars. However, *Codex Sinaiticus* has an insertion into Luke’s Gospel (Luke 22,43-44) which is suggestive of early interpretations of Mark’s young man. In both gospels, Jesus prays to have the cup removed from him, but in Luke an early reader has introduced an angel into the story who encourages and strengthens Jesus. In this essay, we argue that also Mark’s figure is an angel. In her recent work, Christine E. Joynes argues that angelic figures play important roles in Mark’s Gospel. In “The Returned Elijah? John the Baptist’s Angelic Identity in the Gospel of Mark” (2005), she requests exegetes to reflect on how we are to understand Mark’s identification of the Baptist with Elijah *redivivus*. Joynes suggests that the reference to an *ἄγγελος* in the prophetic quotation in Mark 1,2 should be taken literally. The possibility of Elijah’s return is due to his pre-existence as angelic being. In fact, also Origen understood John the Baptist to be an incarnation of an angelic soul. In her 2012, article “Spot the Difference: Young Men, Angels and the Risen Christ at the Empty Tomb”, Joynes analyses representations of the empty tomb in early Christian art. She draws attention to the fact that angels were depicted as young men. Consequently, Mark’s story about Jesus is framed by two angelic messengers. Yet, Joynes does not identify the angel of the opening story with the messenger in the tomb. When John the Baptist is dead, his role in the narrative is over. However, in an exegesis of Mark, which pays attention

---

1. Denne artikel er resultatet af, hvad man kunne kalde undervisningsbaseret forskning. Ideen til artiklen opstod i forbindelse med et kursus på Det Teologiske Fakultet, Universitetet i Oslo 2010, som skulle introducere de studerende på professionsuddannelsens femte semester til Markusevangeliet og til den nytestamentlige eksegesi. Artiklen er skrevet i samarbejde mellem en af kursets studerende, Daniel Brändle, og holdets underviser, Gitte Buch-Hansen.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

to Elijah's figure, we argue that Elijah *redivivus* (alias the Baptist) accompanies Jesus until the very end.

*Keywords:* Elijah *redivivus* — John the Baptist — Angelology — Transfiguration — The empty tomb — Reception history

Der er spørgsmål, som det ligger lige for at stille, men som eksegetiske og dogmatisk forforståelser hindrer os i at tage op. Vi skal i denne artikel beskæftige os med to sådanne spørgsmål. Det første angår Johannes Døberen. I Markuseksegesen hersker der enighed om, at Døberen er den genkomne Elias. Men hvordan skal vi forstå identiteten hos Markus mellem Johannes Døberen og en gammeltestamentlig profet? Hvordan kan en person fra fortiden pludselig gå igen i en anden tid? Vi har her ladet os overbevise af Christine E. Joynes' forklaring, som tager en tråd fra oldkirken op. Ifølge Origenes var Johannes Døberen en engel, som frivilligt inkarnerede sig for at assistere Guds frelsesplan. Det andet spørgsmål angår opstandelsen. Hvordan har Markus forestillet sig opvækkelsen af den døde Kristus? Hvad skete der i graven? Inden dogmehistorien fik indhyllet svaret på dette spørgsmål i Guds utilnærmelige mysterium, har den evangelist, som omsatte Paulus' teologiske begrebslighed til narrative kategorier, stået over for spørgsmålet. Løsningen fandt han – ifølge den læsning, som vi skal præsentere her – i Det Gamle Testamente. Gudsmænd Elias kunne løse opgaven; for det første fordi han ifølge Kongebøgerne aldrig var død og derfor kunne komme igen; for det andet fordi han ifølge samme tradition havde tro og evne til at opvække døde. Johannes Døberen blev den skikkelse, som i Markusevangeliet kom til at lægge liv og krop til den præeksistente Elias – eller Elias *redivivus*. Johannes Døberen – *alias* Elias *redivivus* – og Jesus' veje krydses tre gange i Markusevangeliet: i Johannes' dåb, hvor Jesus, idet han stiger op af vandet, modtager Helligånden; i forbindelse med forklarelsen på bjerget, hvor den transfigurerede Jesus mødes med Moses og den nu genopstandne Elias; og endelig i graven. Mens læseren af den alvidende forfatter er inviteret med ved de to første møder, overlades begivenhederne under det sidste møde til læserens forestillingsevne.

### Indledning

Pete Doherty har gjort det. Bono fra U2 har gjort det – altså skrevet sange, der er inspireret af Markusevangeliets beretning om Johannes Døberens voldsomme død (Mark 6,14-29).<sup>2</sup> Dvs. det er ikke sikkert, at de selv har været klar over fortællingens oprindelige sammenhæng, for begge tager afsæt i det 19. århundredes *fin de siècle*-stemning, som vakte Herodias' datter til live og formåede at få hende til at genopH tage sin mystiske dans. I disse årtier gav Markus' makabre fortælling anledning til en veritabel *salomania* i den visuelle og den performative kunst, hvor Salomé's ønske om Johannes Døberens hoved på et fad blev emblemet på Freuds gåde og spørgsmål: *Was will der Weib?* (Glancy, 1994, 34). Det begyndte med Heinrich Heines romantiske digt *Atta Troll. Ein Sommernachtstraum* (1841), som inspirerede Oscar Wildes teaterstykke *Salomé* (1891), som igen leverede stof til librettoen til Strauss' opera med den berømte og berygtede opførelse af "De syv slørs dans" (1905) – alt dette, imens malerne fortolkede det kvindelige begær på deres lærreder (Anderson, 2008, 123-125). Fælles for alle disse repræsentationer af Salomé er, at de har tilladt fascinationen af den dansende datter at skubbe den egentlige hovedperson i Markus' fortælling, nemlig Johannes Døberen, ned fra scenen.

Også den moderne eksegese har projiceret fascinationen af fortællingen over på Markus' tekst (Anderson, 2008, 123; 125). Således lader Donahue og Harrington hånt om genrekonventionen og tillader deres kommentar til perikopen at fremstå som regibemærkninger til et teatermanuskript (her gengivet i forfatterens ordlyd):

The account of John's death in 6:21-29 ranks as one of the great stories in world literature. The cast of characters includes the *scorned* woman (Herodias), the charming and *seductive* young dancer (Herodias' daughter), the powerful and elite members of Galilean society, the righteous prophet (John), the weak-willed king (Herod Antipas), and the ruthlessly efficient executioner. (Donahue & Harrington, 2002, 201. Kursiv tilføjet)

Den moderne reception af Mark 6,14-29 har lagt et så tykt lag af fortolkninger hen over Markus' tekst, at det næsten er umuligt at trænge igennem til en mere oprindelig mening med at berette om Døberens død på så makaber en måde. Vi kender til Johannes Døberens død fra andre kilder, Josefus fx, men selve det forhold, at det afhuggede hoved skulle serveres på et fad, synes at være en detalje fra Markus' hånd. Hvad angår placeringen af fortællingen om Johannes Døberens død mellem

2. "Salomé" findes på Pete Dohertys solodebut *Grace/Wastelands* fra 2009. Bonos version fra 1992, "Shake It, Shake It, Salomé" findes på singlen *Even Better Than The Real Thing*.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

udsendelsen af de tolv og fortællingen om, hvordan Jesus bespiser fem tusinde mennesker, forekommer den nytestamentlige eksegesi at have stillet sig tilfreds med en nøgtern konstatering, som den vi finder i Adele Collins' kommentar, nemlig at placeringen giver læseren en oplevelse af, at der ligger et større tidsrum mellem disciplenes udsendelse og tilbagekomst (Collins, 2007, 295-96). Bortset fra dette er tekstens funktion i evangeliet forblevet en gåde for den moderne eksegesi.

Janice Capel Anderson læser beretningen om Døberens død under vinklen *feminist criticism*. Ved hjælp af den ældre billedkunst lykkes det hende at komme ned under den moderne virkningshistories fernis. Anderson bemærker, hvorledes moderne kunstneres besættelse af fortællingens erotiske potentialer er ganske fraværende i middelalderens, reformationens og modreformationens kunst. Til gengæld fokuseres der i disse billeder på det makabre måltid. Banketten i kong Herodes' palads skildres typologisk som en nadver, men hvor selskabet beværtet med den forkerte mad (Anderson, 2008, 134-35). Serveringen af Johannes Døberens hoved på et fad – dvs. som mad – foregriber således begivenhederne under den sidste nadver, hvor Jesus vil give sit legeme (brød) og sit blod (vin) til disciplene (Anderson, 2008, 140; Donahue & Harringtons, 2002, 202). Idet vi tager afsæt i Andersons sammenkædning af Johannes Døberens og Jesus' skæbne, vil vi i denne artikel argumentere for, at beretningen om Døberens endeligt er langt mere end en legende, som har fascineret – i første omgang – evangelisten; i anden omgang – dennes læsere inden for akademiet og i kunsten. I profetien i Mark 1,2-3 bestemmes Johannes Døberens rolle som den, der skal gå foran Herren. Men hvor den eksegetiske konsensus – og altså også Anderson – stopper analysen af de forbundne skæbner med Johannes Døberens død, mener vi, at parallellen mellem Døberens og Jesus' skæbne skal trækkes endnu længere. Vi ønsker at vise, hvordan Johannes Døbereren opfylder sin funktion som forløber ved at gennemgå Jesus' skæbne på *alle* de centrale punkter: profetisk kaldelse, uretfærdig død, transfiguration og (endnu en) genkomst. Vi vil tilmed foreslå, at Jesus' opstandelse afhænger af Elias *redivivus'* tilstedeværelse i graven. Møderne mellem Elias *redivivus* og Jesus rammer på denne måde hele Markus' fortælling ind. Vores analyse vil således kaste nyt lys både over Elias *redivivus'* rolle i Markusevangeliet og over Markus' kristologi. Markus har ikke bare en Messias-hemmelighed, men også en hemmelighed om Elias. Og som med et kryptogram må den ene gåde løses, førend den anden kan falde på plads – i dette tilfælde Eliashemmeligheden før Messias-hemmeligheden. Men når fortællingen om den genkomne Elias udgør nøglen til Messias-hemmeligheden, kommer opstandelsen til at fremstå som Messias-hemmelighedens egentlige omdrejningspunkt. Vores tolkning vil derfor være et korrektiv til den tradition, der har forstået Markusevangeliet som eksponent for korsteologien.

Artiklens analyse falder i tre dele. Indledningsvis (I.) giver vi en kort introduktion til de eksegetiske diskussioner af Messiashemmelighedens funktion i Markusevangeliet. Vi sætter her fokus på, hvorledes forskningstraditionen har orienteret sig i forhold til tekstens tre verdener. Dernæst (II.) ser vi nærmere på forståelsen af den rolle, som Elias-traditionen ifølge nogle nyere, centrale forskningsbidrag spiller i Markusevangeliet; det drejer sig om artikler af Eva-Marie Becker (2008) og Christine E. Joynes (1998, 2005, 2012). Atter vil der blive lagt særlig vægt på eksegeternes' metodiske indfaldsvinkel. Artiklens hovedafsnit (III.) består af vores eksegese af Johannes Døberens rolle i Markusevangeliet, som altså også omfatter referencerne til Elias *efter* Døberens død i Mark 6. Vi mener desuden med denne indfaldsvinkel til Johannes Døbereren – *alias* Elias *redivivus* – at have et velargumenteret bud på identiteten af de mystiske unge mænd, som dukker op i henholdsvis Getsemane (Mark 14,51-51) og i graven (Mark 16,5-6).

#### I. MESSIASHEMMELIGHEDEN REVISITED AND REVISED

I 1901 udgav William Wrede bogen *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, hvor han identificerede et særligt litterært motiv i Markusevangeliet: Jesus søger at holde sin messianske identitet hemmelig (Wrede, 1963, 22: *Selbstverhüllung*). Hemmelighedsmotivet bliver udfoldet i forskellige, men alligevel karakteristiske sætninger og motiver i evangeliet. Vi ser for det første, hvordan Jesus forbyder de dømoner, som kender til hans messianske identitet, at snakke om dette. Wrede tillægger disse forbud ganske særlig vægt, fordi dømonerne antages at have indsigt i kosmologiske – dvs. himmelske – forhold (23-24). Dømonernes forståelse står i et markant modsætningsforhold til Markus' beskrivelse af Jesus' disciple, som ikke begriber noget. På trods af at disciplene er vidner til Jesus' forkyndelse og helbredelser (101-103) og desuden får del i Gudsrigets hemmelighed gennem Jesus' eksklusive tolkning af lignelserne (Mark 4,11ff), evner de ikke at erkende Jesus' identitet. Et tredje delmotiv er Jesus' gentagne forbud mod, at vidnerne til de forskellige undere – inkl. disciplene – taler om disse (33-34).

Ifølge Wrede er hemmelighedsmotivet hos Markus udtryk for en spænding mellem det historiske faktum, at Jesus ikke forstod sig selv som den jødiske Messias og heller ikke af sin samtid blev forstået som sådan, og Markus' og hans menigheds tro på Jesus som den opstandne Kristus og Messias. Uundgåeligt førte opstandelsestroen til, at de tidlige menigheder forsøgte at finde tegn på den messianske identitet i Jesus' jordiske liv. Wrede ser en tendens til, at den begivenhed, fra og med hvilken Jesus var at regne som Messias, lægges tidligere og tidligere i hans liv (Wrede, 1963, 217- 218). Hos Paulus sker det i opstandelsen. Hos Markus sker det i dåben, men

den kosmiske begivenhed er i fortællingen skjult for omverdenen; kun Jesus oplever, hvad der sker. Spændingen mellem menighedens tro og den historiske tradition opløses ifølge Wrede ved, at Markus lader Jesus kende sin messianske identitet allerede i sit jordiske liv, men at hans Jesus – på trods af sit opsigtsvækkende virke – alligevel forsøger at holde sin identitet hemmelig, fordi åbenbaringen af denne først skulle ske gennem opstandelsen (228). Nøglen til denne forståelse finder Wrede i Jesus' påbud til disciplene efter transfigurationen om ikke at fortælle om det, de har set "før Menneskesønnen var opstået fra de døde" (Mark 9,9) (jf. Collins, 2007, 170).

Selv om ikke alle var og er enige i Wredes fortolkning, er det alligevel få, som benægter tilstedeværelsen af et hemmelighedsmotiv hos Markus. Motivet er dog blevet tillagt forskellige betydninger afhængig af eksegeternes fokus. Wredes tolkning af Messiashemmeligheden hører hjemme i den historisk-kritiske eksegesi, som finder tekstens mening i "verden *bag* teksten", dvs. i forfatterens verden. En anden fortolkning af hemmelighedsmotivet finder vi hos Ulrich Luz (1965), hvor løsningen på Messiashemmeligheden findes i "verden *i* teksten". Luz skelner mellem underhemmelighederne (*Wundergeheimnis*), som går på, at et under skal holdes hemmeligt, og selve Messiashemmeligheden, som skal holde Jesus' identitet hemmelig (1965, 17). Påbuddet om at tie ophæves først ved korset, som ifølge Luz skal ses som ét med opstandelsen (27). Ifølge Luz tjener hemmelighedsmotiverne til at omfortolke den jødiske messiasforventning i lyset af Jesus' lidelse og død. Luz ser altså Markus som korsteolog (29). En tredje fortolkning finder vi hos Hans Jürgen Ebeling (1939). Ebeling placerer løsningen på Messiashemmeligheden i "verden *foran* teksten". For Ebeling er det læseren, som må knække koden og derigennem lade sig tiltale af teksten.

Som hos Luz lægger også vi vægt på opfyldelsen af Jesus' forudsigelser af sin egen skæbne, men i modsætning til Luz ønsker vi at fremhæve, at disse ikke kun går på lidelsen, men også opstandelsen, som vi ser som en særskilt begivenhed forskellig fra korset. Vores tolkning af hemmelighedsmotiverne i Markusevangeliet ligger i forlængelse af Ebelings idé om, at læseren hos Markus forventes at tage aktivt del i udfoldelsen af tekstens mening. Som allerede antydnet mener vi, at løsningen af Messiashemmelighedens gåde er at finde i Johannes Døberens – dvs. den genkomne Elias' – skæbne.

## II. ELIAS REDIVIVUS I DEN NYERE MARKUSEKSEGESE

*Eve-Marie Becker*

De nytestamentlere, som har beskæftiget sig med forholdet mellem Johannes Døberen og Elias i Markusevangeliet, har først og fremmest været interesseret i spørgsmålet om, hvilke traditioner der kan have ligget til grund for Markus' fortælling. Således ser Eve-Marie Becker (2008) på oprindelse, udbredelse og funktion af *redivivus*-forestillinger i den græsk-romerske antik, i tidlig jødedom og i tidlig kristendom. Hendes undersøgelse sigter mod at kunne kategorisere Markusevangeliets forskellige fremstillinger af Elias *redivivus*-motivet. Med sin traditionskritiske tilnærmelse til Markusevangeliet arbejder Becker altså i ”verden *bag* teksten”.

Ifølge Becker har man inden for den tidlige jødedom *redivivus*-forestillinger, som er knyttet til Moses, Elias og David. Disse personers genkomst knyttes også til eskatologiske forestillinger om en forestående dom (2008, 37). I og med at de eskatologiske *redivivus*-forventninger til Elias kan tidsfæstes gennem omtalen i Mal 3,23, betyder dette, at disse forventninger har været at finde i tidlig jødedom, altså fra og med det 3. årh. f.v.t. Både i den tidlige jødedom og i den hellenistiske verden bliver *redivivus*-forestillingerne knyttet til særligt fremragende personer, men i modsætning til den jødiske brug af motivet findes der i de hellenistiske traditioner intet eskatologisk moment (37-39). Becker skelner mellem to forskellige funktioner af *redivivus*-forestillingerne: den *prospektive*, som varsler apokalyptiske kriser og konflikter og en ny verdensordens gennembrud, og den *identifikatoriske*, som tjener til at karakterisere og værdisætte samtidens fremragende personligheder (40). I sit materiale finder Becker tre forskellige typer af Elias *redivivus*-traditioner. Hun skelner for det første mellem en almindelig videreudvikling af traditionen omkring Elias' himmelfart (type 1), som fx er at finde hos Josefus og i den rabbiniske litteratur, og så de specifikt eskatologiske genkomstforventninger til Elias, sådan som de fx er bevidnet i Mal 3 (type 2). Endelig bliver Elias *redivivus*-traditionen også præget af de ikke-eskatologiske forestillinger om centrale personers genkomst (type 3), som man finder i den hellenistiske kultur, fx genkomst eller tilsynekomst af en gammel hersker (Nero fx), eller identifikation i positiv eller negativ forstand af levende personer med historiske figurer.

Becker finder *redivivus*-traditioner i fem Markustekster (6,14-16; 8,27-30; 9,2-5; 9,11-13; 15,33-37), som imidlertid repræsenterer forskellige traditionstyper (2008, 41-42). Indledningen til beretningen om Johannes Døberens død, hvor det fortælles om, hvordan kong Herodes reagerer på rygterne om Jesus (Mark 6,14-16), bliver karakteriseret som en almindelig *redivivus*-forestilling (jf. type 3), der alene tjener til at identificere Jesus gennem at sætte ham i forbindelse med andre historiske per-

soner. Forskellige muligheder foreslås: Jesus er Johannes Døbereren, Elias eller en anden profet på linje med de gammeltestamentlige profeter (Becker, 2008, 41). Det er de samme traditioner, som er på færde i Peters bekendelse, hvor det nu er Jesus, som spørger disciplene ud om den almindelige opfattelse af hans identitet (Mark 8,27-30). Omtalen af Elias' optræden ved transfigurationen (Mark 9,2-5) ser Becker som tilhørende Elias-traditionens virkningshistorie (jf. type 1), fordi Elias' optræden her alene er betinget af forestillingen om hans optagelse i himlen og altså ikke-eskatologisk. Hun påpeger desuden, at denne perikope udelukker Jesus' identifikation med Elias, således som de første to eksempler foreslog (41). Ifølge Becker er Mark 9,11 det eneste sted i evangeliet, hvor vi har at gøre med en egentlig eskatologisk Elias *redivivus*-forestilling baseret på Mal 3. Her er det Jesus selv, som aktualiserer traditionen, men samtidig føjes der en ny dimension til denne, i og med at Jesus også omtaler Elias' martyrdød. Becker hævder, at Markus med denne udvidelse modificerer traditionen om Elias *redivivus* på en sådan måde, at Elias' historie kan foregribe og spejle Jesus' lidelse og død (42). Endelig er der scenen ved korset i Mark 15,33-37, hvor Jesus' råb bliver misforstået af de tilstedeværende jøder. Ifølge Becker tilhører også denne scene Elias-traditionens virkningshistorie, siden en indgriben fra Elias' side er betinget af hans himmelfart (41 – jf. type 1). Det er altså kun i Mark 9,11, at vi finder en specifikt eskatologisk Elias *redivivus*-forestilling baseret på Mal 3. Becker kan derfor konkludere, at Markus' brug af *redivivus*-motiverne ikke er homogen, og at der fra Markus' side ikke er tale om et forsøg på en sammenhængende bearbejdelse af traditionens Elias-motiver og forventninger. Evangeliet giver således et billede af – og er i sig selv kilde til – mangfoldigheden af *redivivus*-forestillinger i det 1. årh. e.v.t. (Becker, 2008, 42).

#### Christine E. Joynes

Også Christine E. Joynes har i tre artikler (1998, 2005, 2012) analyseret og diskuteret spørgsmålet om Johannes Døberens identifikation med profeten Elias.

I de to første artikler gør Joynes opmærksom på det forhold, at mens Markusegesen primært har interesseret sig for forholdet mellem profeten Elias og Johannes Døbereren, afslører en nærlæsning af evangeliet, at Elias-traditionerne også spiller en rolle i Markus' forsøg på at få kristologien forhandlet på plads. Analyserne i de to første artikler ligger i forlængelse af hinanden. I den første artikel arbejder Joynes redaktionskritisk og ser på, hvordan forskellige Elias-traditioner forvaltes i Markusevangeliet. Denne analyse fører til en advarsel mod at samlæse disse traditioner, som også Joynes begrundes med traditionernes forskellige ophav, datering og gyldighed. I den anden artikel bevæger Joynes sig ind i tekstens litterære verden og



tillader sig – uafhængigt af traditionernes forhistorie – alligevel at kombinere litterære motiver i evangeliet til en narrativ helhed. Den litterære strategi søger svar på det spørgsmål, som analysen i den første artikel – og Markuseksegesen mere generelt – har ladet ubesvaret, nemlig *hvordan* Johannes Døberen overhovedet kan være den genkomne Elias. Målet er dog stadig, som vi skal se, at kaste lys over ”verden bag teksten”, nemlig ovennævnte kristologiske diskussioner. Ikke desto mindre er Joynes’ analyse i den anden artikel, hvor hun giver sig i kast med Markus’ englelære, af uvurderlig betydning for denne artikels anliggende. Vi skal derfor snart vende tilbage til Joynes’ analyse af englene og deres rolle i Markusevangeliet.

I både 1998- og 2005-artiklen insisterer Joynes på nødvendigheden af at være kategorisk præcis i analysen af de aktualiseringer af Elias-traditionen, som hun finder i rabbinsk jødedom, hos kirkefædre og i Det Nye Testamente. Hovedforskellen går mellem det, som hun betegner den typologiske brug, og de egentlige genkomstforestillinger. I 2005-artiklen beskriver hun, hvad hun forstår ved en typologisk brug af tradition, på følgende vis:

Typologi er en sammenstilling (*juxtaposition*) af personer, institutioner eller begivenheder, hvor relationen mellem type og antitype etableres ved hjælp af fællestræk mellem to eller flere fortællinger. Typen og antitypen er *ikke identiske* (Joynes’ fremhævelse). Eftersom typologien pr. definition beskriver en ting ved hjælp af en anden (*in terms of another*), kan type og antitype ikke referere til én og samme person, institution eller begivenhed. Korrespondancen mellem type og antitype indeholder derfor både ligheder og forskelle. Som tekstligt fænomen implicerer typologien ikke i udgangspunktet noget om en eventuel historiske referent (*establishing a typological relationship does not involve evaluation of the historicity of a text*). (2005, 459. Vores oversættelse)

Joynes kan derfor også beskrive den typologiske brug af Elias-traditionerne som metaforisk: Johannes Døberen er en profet *som* Elias. Den typologiske relation implicerer intet kosmologisk eller ontologisk bindeled mellem type og antitype. Over for typologien stiller Joynes de egentlige genkomsttraditioner, hvor Elias’ tilbagekomst kan antyde, at et himmelsk væsen har bemægtiget sig et andet menneskes sjæl og krop, hvorved dette menneske er blevet gjort passivt (1998, 18). Kun i det sidstnævnte tilfælde giver det mening at tale om Elias *redivivus* – eller rettere *reditus*, (’genkommen’). I den første artikel diskuterer Joynes, hvorvidt det overhovedet er passende at beskrive Johannes Døberen som Elias *redivivus*, når nu profeten Elias siges at være blevet taget op i himlen, uden at han døde. Teknisk set betyder dette,

at brugen af termen *redivivus* er forkert. I stedet argumenterer hun for at omtale profeten Elias som *reditus* eller blot som den *genkomne Elias* (1995, 16-17). Endelig nævner hun i den første artikel en tredje brug af Elias-traditionerne, som kan mediere mellem typologien og de egentlige genkomst-traditioner. Forbindelsen mellem Elias og en efterfølger kan også opfattes efter Elisa-modellen, hvor efterfølgeren modtager en ”dobbelt portion” af Elias’ ånd, sådan som vi hører om i 2 Kong 2,9-15. På denne måde lever Elias videre gennem overføringen af ånden, men altså ikke gennem en tilbagekomst efter at være blevet taget op i himlen (18). Disse tre variationer af Elias-traditionen mener Joynes ifølge sin analyse at kunne genfinde i fire relevante tekster fra Markusevangeliet, nemlig 1,1-15; 6,14-29; 8,27-9,13 og 15,33-39.

Den første tekst, som Joynes gennemgår, er Markusevangeliets indledning (Mark 1,1-15), hvor begyndelsen på de to hovedpersoners – Johannes Døberens (1,1-8) og Jesus’ (1,9-15) – profetiske karrierer flettes sammen. I disse vers er samtlige de tre ovenfor beskrevne eksempler på brug af Elias-traditionen til stede, men, påpeger Joynes, klassifikationen er ikke så enkel, som den nytestamentlige tradition kan give indtryk af. På den ene side er der ingen tvivl om, at Markus i de indledende vers associerer Johannes Døberen med Elias. Det kommer tydeligst til udtryk i det forhold, at beskrivelsen af Døberens klædedragt er identisk med Elias’. Joynes gør opmærksom på, at i Septuaginta er læderbæltet alene at finde på Elias (2 Kong 1,8) (2005, 460). Når denne forbindelse først er på plads, er det muligt også at se en parallel i det forhold, at både Johannes og Elias arbejder for en national omvendelse (1998, 19). Ingen af disse paralleller overskrider dog den typologisk/metaforiske brug af Elias-traditionen (2005, 460). Dette sker først i det øjeblik, hvor læseren/lytteren går fra den direkte citerede profeti fra Mal 3,1 til varslingen af Elias’ eskatologiske genkomst i profetbogens sidste vers (Mal 3,23-24), som Markus ikke citerer i denne sammenhæng. Først i Mark 9 alluderes der til traditionen fra Mal 3,23-24, og Markus’ brug af Elias-traditionen ændres fra den svage typologi til genkomstens stærke ontologi.

Mens allusionerne til Elias-traditionen er ukontroversielle i Markuseksegesen, når det gælder Johannes Døberens identitet, stiller det sig anderledes med de henrydninger til Kongebøgernes profettradition, som vi finder i præsentationen af Jesus. Ifølge Joynes er det den typologisk-metaforiske brug af Elias-traditionen, som er på spil i de antydende paralleller mellem Jesus og Elias i Mark 1,12-13, hvor Jesus af ånden drives ud i ørkenen (jf. Elias i 1 Kong 18,12 og 2 Kong 2,16) i en fyrre dages periode, og også i beskrivelsen af en engels omsorg (jf. Elias i 1 Kong 19) (Joynes, 1998, 19). Jesus skildres her som en profet på linje med Elias. Den tredje (medierende) måde at reaktivere Elias-traditionen finder Joynes i skildringen af Je-

sus' dåb, hvor himlen flænges, og Jesus får ånden (Mark 1,10). I 2 Kong 2,12-14 er det Elias' kappe, som flænges i det øjeblik, Elisa modtager den dobbelte portion af Elias' ånd. I dette afsnit fremstår forholdet mellem Kongebøgernes to profeter som en præfigurering af forholdet mellem Johannes Døberen og Jesus, men altså med Johannes Døberen som Elias, den første og største, og med Jesus som Elisa, den anden og den mindre (1998, 20).<sup>3</sup> Dette forhindrer dog ikke Markus i også at lave en typologisk analogi mellem Elias og Jesus, som det fx er tilfældet, når Jesus afvises i synagogen i sin hjemby Nazaret på samme måde, som også Elias blev afvist af sine landsmænd (1998, 22).<sup>4</sup>

Joynes undersøger dernæst fortællingen om Johannes Døberens død (Mark 6,14-29), hvor forskellige forståelser af Jesus' identitet indledningsvis præsenteres (6,14-17). Jesus sættes i forbindelse med Johannes Døberen (6,14), som Herodes har halshugget (6,16), med Elias og endelig med fortidens andre profeter (6,15). Ifølge Joynes peger den udtalte identifikation af Johannes Døberen med Jesus i retning af en sammenbinding af de to personers karakter og skæbne, ganske som det også var tilfældet med de to gammeltestamentlige profeter Elias og Elisa (1998, 21). En række lighedstræk mellem beskrivelsen af Johannes Døberens død og Jesus' lidelseshistorie peger ifølge Joynes i samme retning; begge arresteres, og for begges vedkommende udsættes deres henrettelse på grund af øvrighedens frygt (22). Her er det altså igen en Elias/Elisa-tradition, som er på spil, blot flyder rollerne nu frem og tilbage mellem Jesus og Døberen. Elias-kortet spilles tilbage til Døberen gennem den metaforiske brug af Elias-traditionen, som Joynes mener at se i parallellen mellem Herodias og Jezabel (23). Men hvor det ikke lykkedes Jezabel at få dræbt sin fjende Elias (1 Kong 21,5-29), fører en kombination af held og snilde til, at Herodias får halshugget Døberen (2005, 461). Til gengæld finder Joynes i beretningen om Døberens død ingen allusioner til identifikationen af Johannes Døberen med Elias *reditus*. I stedet præsenteres disse to figurer som *forskellige* tolkningsmuligheder af Jesus' person (1998, 23). Men hvor referencen til Johannes associeres med en op-

3. Hos Lukas kommer der imidlertid orden i relationen i og med, at det i Lukasevangeliet er Johannes Døberen, som associeres med Elisa ved at være "den, som skal gå foran i Elias' ånd" (Luk 1,17), mens – som Joynes også gør opmærksom på i sin 2005-artikel – Jesus overtager Elias' rolle og egenskaber: "It is only because John [the Baptist] is not Elijah that Luke is free to develop the exegetical analogy between Elijah and Jesus" (Wink, 1968, 44, citeret af Joynes 2005, 459).

4. Men der er i Markusevangeliet også grænser for analogien, fx foretager Markus' Jesus ingen dødeopvækkelser. Derimod lader Lukas sin Jesus opvække enkens søn i Nain (Luk 7,11-17). Der er tale om en begivenhed, som er modelleret over Elias' opvækkelse af enkens søn i Sarepta ved Sidon (1 Kong 17,17-24) – jf. Luk 4,25-26 – og Elisas opvækkelse af den sunemitiske kvindes søn (2 Kong 4,31-37).

standelse fra de døde, går henvisningen til Elias på forestillingen om en aldrig død persons genkomst (21). Ifølge Joynes er relationen mellem Jesus, Johannes Døberen og Elias på dette sted i Markusevangeliet endnu ikke helt afklaret. Dette sker først i forbindelse med transfigurationen (Mark 8,27-9,13), hvor der for første gang tydeligt skelnes mellem Jesus som Menneskesønnen og Johannes som Elias *reditus/redivivus* (1998, 26). Identifikationen af Døberen med den genkomne Elias får her en særlig vægt i og med, at den lægges i munden på Jesus (Mark 9,13).

Den sidste perikope, Joynes gennemgår, er korsfæstelsesscenen, hvor Jesus fra korset fortvivlet råber: "Eloí, Eloí, lamá sabaktáni?" (Mark 15,34). Jøderne, som er til stede ved korsfæstelsen, misforstår ordene og tror, at Jesus kalder på Elias, for at han skal komme og tage ham ned fra korset (15,35-36). Ifølge Joynes er disse replikker udtryk for, at der er blevet føjet et nyt element til Elias-traditionerne i og med, at Elias her fremstilles som de retfærdiges hjælper. Joynes antyder, at denne scene nok bør forstås i lyset af debatten om forholdet mellem Johannes Døberen og Elias, siden den forrige reference til Elias (Mark 9,13) har knyttet de to figurer sammen (1998, 28), men hun kommer ikke nærmere ind på hvordan.

Mens Joynes i 1998-artiklen, hvor hun redegjorde for, hvordan Markus brugte Elias/Elisa-traditionen til at udvikle sin kristologi, fastholder, at man skaber flere problemer, end man løser, dersom man ser de forskellige motiver og Elias-fortolkninger under samme kategori, tillader hun sig i 2005-artiklen at lave den syntese af litterære motiver, hun tidligere afstod fra. Som allerede nævnt stiller Joynes her et spørgsmål, som Markuseksegesen traditionelt er veget tilbage for at besvare, nemlig *hvordan* vi skal forstå det forhold, at Johannes Døberen *er* den genkomne Elias. Hvordan kan en person, som er blevet taget op i himlen, komme igen? Ifølge Joynes tøver Markus ikke med at give os svaret. Det ligger lige for; eksegeterne har bare ikke kunnet se skoven for træer. Allerede i Mark 1,2 forklares det: "Se jeg sender min *engel* foran dig". Blandt eksegeterne har der imidlertid været modstand mod at tage dette udsagn for pålydende. Joel Marcus' betragtninger i *Anchor Bible*-kommentaren er repræsentative: i modsætning til meningen i profetiens gang meltestamentlige forlæg bruger Markus ikke det græske ord *ἄγγελος* i betydningen 'engel', men blot som en reference til den funktion som 'budbringer', som *mennesket* Johannes Døberen havde (Marcus, *Mark* 142; citeret af Joynes 2005, 463). Men ifølge Joynes er Markus ikke i tvivl: engle findes, og de er det retfærdige menneskes trofaste hjælpere. Hvor moderne eksegeter typisk er veget tilbage for at beskæftige sig med engle, giver Joynes sig i kast med en analyse af Markus' englelære (463-64).

Ifølge Markus er engle kosmiske væsner, som Faderen kan sende ind i menneskets verden med henblik på at hjælpe de retfærdige i kampen mod Djævelen og hans fristelser. Det er således engle, som assisterer Jesus i ørkenen, mens han lever

blandt de vilde dyr (Mark 1,13). Engle spiller også en rolle i forbindelse med eskatologien. Vi hører om, hvordan Menneskesønnen ved tidernes afslutning skal komme i sin Faders herlighed sammen med de hellige engle (8,38), og i forbindelse med Jesus' apokalyptiske tale fortæller det, at Menneskesønnen vil sende englene ud for at samle sine udvalgte fra de fire verdenshjørner (13,27). Tilsyneladende går der også en bevægelse den anden vej. For når menneskene til sin tid skal genopstå fra de døde, vil de hverken gifte sig eller blive giftet bort, men i stedet leve *som engle* i himlen (Mark 12,25).<sup>5</sup> De døde kan altså blive til engle, og engle kan atter træde ind i den beboede verden. Joynes gør opmærksom på, at Elias' genkomst i Johannes Døberens skikkelse også for flere af kirkefædrene implicerede, at Døbereren måtte være en engel. I sig selv var dette ikke noget problem, så længe evangelisten ikke kunne tages til indtægt for reinkarnationstanken (*metempsychosis*) (Joynes 2005, 466). I skriftet *De Anima* 35 argumenterer Tertullian for, at der i forbindelse med Elias' genkomst i Johannes Døberens skikkelse netop ikke er tale om en *metempsychosis* – altså at Elias' sjæl skulle have taget bolig i en *anden* persons krop. Dette er ifølge Tertullian ikke muligt, eftersom Elias ikke døde, men blev taget op i himlen med hele sin sjæl og krop (466). Også i Origenes' kommentar til Johannesevangeliet bliver Johannes Døbereren beskrevet som en engel (*Commentary on John*, Book 2.31 citeret i Joynes 2005, 465).

Joynes kommer dog ikke nærmere ind på den rationalitet, som ligger til grund for Origenes' lære om englene. Men tanken hos Origenes er jo, at de faldne rationelle sjæle har den form for kropslighed, som svarer til den sfære, deres begær placerer dem i. Når begæret ændrer sig, flyttes sjælene op eller ned på den kosmiske akse, og deres kropslige fremtræden ændres. Derfor er der i forbindelse med Johannes Døberens inkarnation heller ikke hos Origenes tale om en *metempsychosis*. Ifølge Origenes var både Johannes Døbereren og hans fader Zakarias engle, der frivilligt påtog sig at inkarnere i menneskeligt kød for at hjælpe menneskene. På trods af deres "fald" ind i kødet bevarede de i deres sjæl englenes kosmiske indsigt, hvilket gav dem evnen til at profetere (*Commentary on St. John's Gospel*. Bog 2.145).

Origenes' idé om de rationelle sjæles frivillige inkarnation kan siges at udgøre *the missing link* mellem Joynes' anden og tredje artikel. I 2012-artiklen ser Joynes på de tidligste repræsentationer af den tomme grav, som er bevaret for eftertiden (4. årh. e.v.t.). I analysen af billedmaterialet påpeger Joynes, at engle i denne tidlige tradition endnu ikke har fået de attributter, som senere bliver forbundet med engle, nemlig glorien og vingerne. I stedet fremstræder engle som helt almindelige menseker – og vi kan tilføje: hvilket er helt i overensstemmelse med Origenes' lære om

5. Det kan selvfølgelig diskuteres om Markus' *ὡς ἄγγελοι* kun er en sammenligning, eller om der er tale om et udsagn, som udtrykker en kvalitet. Joynes besvarer ikke dette spørgsmål.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

de rationelle sjæle og deres habitat-bestemte kropslighed. Unge mænd kan altså være engle, der har påtaget sig menneskeligt kød for at kunne assistere de sjæle, hvis liv er bundet til kødet. Joynes afslutter sin 2005-artikel med at skitsere en opgave. Når der nu er konsensus i Markuseksegesen om Døberens identitet med Elias, aktualiseres spørgsmålet, hvordan denne identitet mere præcist er at forstå (*exactly how*, 466; Joynes' kursiv). Vi har her skitseret det svar, som vi i det følgende skal forfølge.

Men hvad er så ifølge Joynes meningen med Markus' identifikation af Johannes Døbereren med Elias *reditus*? Joynes finder forklaringen uden for teksten i evangeliestens verden. Tilsyneladende har ideen om Elias' genkomst ført til, at nogle kristne har identificeret Jesus med gudsmanden og profeten Elias; Mark 6,14-16 og 8,38 peger i denne retning. For at kunne udvikle sin kristologi er Markus imidlertid nødt til at fjerne denne identifikation, og han overfører den i stedet på Johannes Døbereren, som allerede i evangeliets allerførste begyndelse iscenesættes som den genkomne Elias.

De fire artikler, som vi her har gjort rede for, repræsenterer en bevægelse fra "verden *bag* teksten" (Joynes 1998, Becker 2008) via "verden *i* teksten" (Joynes 2005) til "verden *foran* teksten" (Joynes 2012). Når Becker drager den konklusion af sit traditionskritiske arbejde, at Markusevangeliet hverken er homogent og selektivt i sin brug af Elias-motiverne eller demonstrerer en sammenhængende bearbejdning af Elias-forestillinger og -forventninger (Becker, 2008, 43), kan man i lyset af Joynes' samlede arbejde spørge, om der ikke her er tale om en metodisk fejl, idet der ikke tages højde for, at evangelisten kan have brugt motiverne på sin egen idiosynkratiske måde for at fremme en teologisk pointe. I den videre analyse vil vi tage tråden fra Joynes op og se nærmere på Elias-motivernes betydning i vor forståelse af Johannes Døberens funktion i Markusevangeliet. Et spørgsmål skal stilles allerede her. Umiddelbart kan det undre, at Joynes' beskæftigelse med Markus' englelære ikke fører hende på sporet af Elias *redivivus*. Hvis, som hun selv foreslår, Elias vitterlig er en engel, som er inkarneret i Johannes Døbereren, og hvis de døde, som Jesus hævder i Mark 12,25, skal genopstå som engle, ville det da ikke være oplagt at søge efter englelignende væsner i Markusevangeliet også *efter* fortællingen om Døberens død?

### III. LITTERÆR ANALYSE AF JOHANNES DØBERENS ROLLE HOS MARKUS

Ligesom Ebeling mente, at løsningen på Messiashemmeligheden var at finde hos den læser, som kombinerede de fortalte begivenheder og tekstens profetiske forudsigelser til en samlet fortælling om opstandelsen, mener vi, at også hemmeligheden om Elias – *alias* Johannes Døbereren – udfolder sig i et spil mellem Markus' tekst og læseren. Også her er der tale om en række fragmentariske begivenheder og løse

profetier i Markusevangeliets fortalte verden, som inviterer læseren til at kombinere disse til en sammenhængende beretning om Elias' genkomst i Johannes Døberen. Analysen må derfor – udover tekster, hvor Døberen eksplicit nævnes – også omfatte tekster, hvor kun Elias omtales. Den eksegetiske analyse må undersøge, *om* – og i så fald *hvordan* – de to spor, Døberens og Elias', også efter Mark 6 løber sammen igen. Resultatet af undersøgelsen skal røbes allerede her; Elias *reditus* kommer ikke kun igen én gang, dvs. som den person, der døber Jesus, men også igen som Elias *redivivus*.

### *Åbningsscenen (Mark 1,1-14)*

Markusevangeliet placerer sin læser/lytter *in medias res* og åbner sin fortælling med et citat, som af forfatteren tilskrives profeten Esajas:<sup>6</sup> ”Se, jeg sender min engel (ἄγγελός) foran dig, han skal bane din vej. Der er en, der råber i ørkenen: Ban Herrens vej, gør hans stier jævne!” (Mark 1,2-3). I og med at forfatteren derpå lader Johannes Døberen træde frem i ørkenen, sker der en umiddelbar identifikation af denne med citatets ”engel”, som i første omgang ikke forudsætter noget kendskab til de gammeltestamentlige traditioner. Døberens person og rolle udvikles yderligere gennem den efterfølgende beskrivelse af hans tøj og kost (Mark 1,6), som svarer til profeten Elias' klæder, sådan som de er beskrevet i 2 Kong 1,8.<sup>7</sup> Det er dog ikke muligt alene på baggrund af beskrivelsen af tøj- og kostvaner at fastslå Døberens identitet med Elias *reditus*, men når det profetiske åbningscitat ses i lyset af denne iscenesættelse, forskydes opmærksomheden fra associationen med Mal 3,1 til forudsigelsen af Elias' eskatologiske genkomst i Mal 3,23, og vi får dermed en stærk indikation af, at Døberen kunne være den genkomne Elias.

- 
6. Hooker påpeger tre interessante forhold ved dette citat: (1) Dette er det eneste citat i evangeliet, som udtales af evangelisten selv og ikke gennem en figur i teksten; (2) Markus' citat er fejlagtigt, eftersom kun en del af citatet stammer fra Esajas' Bog, resten er en blanding af Ex 23,20 og Mal 3,1; (3) Citatet handler kun sekundært om hovedfiguren Jesus (Hooker, 1997, 10-11). Esajas-fragmentet i citatet stammer fra Es 40,3 (Öhler, 1997, 31-32).
7. Hooker (1997, 12), Joynes (1998, 19; 2005, 460-461), Donahue og Harrington (2002, 63), Öhler og Collins bekræfter denne parallel. Öhler (1997, 35-36) og Collins (2007, 145) har begge en meget nøjagtig og meget omfattende analyse af klædedragter i Det Gamle Testamente, og de er enige om, at beskrivelsen af Johannes' klæder – *sammen* med citatet fra Malakias' Bog – sikrer, at Johannes associeres og identificeres med Elias. Vi følger dog Joynes, og er enige med hende i, at identifikationen af Døberen med Elias først slås fast af Jesus i samtalen med disciplene *efter* forklarelsen på bjerget.

Markus' åbningscitater rummer en lille variation i forhold til teksten i Mal 3,1. Hvor Malakias' Bog har "Se, jeg sender min engel, han skal bane vejen for *mig*", som er et udsagn af Jahve om sig selv talt til Israel gennem profeten, udskifter Markus det sidste pronomens første person ud med anden person, så citatet kommer til at lyde "Se jeg sender min engel foran *dig*". Udsagnet står nu som Jahves henvendelse gennem sin profet til sin udvalgte med et budskab, som åbenbart er så vigtigt, at det skal åbne evangeliets fortælling. Den udvalgte, som vi endnu ikke ved, hvem er, får her et løfte om, at en engel vil gå foran ham og berede hans vej. Hvad dette løfte indebærer, skal vi i vor analyse vende tilbage til. Men med dette lille greb har Markus fået ændret Malakias' engel fra at være Jahves personlige budbringer til at være hans udvalgtes hjælper. Markus lader Døberen følge op på denne meddelelse ved at etablere en tydelig rangorden mellem sig selv og Jesus (Mark 1,6-7) og forbereder derigennem scene- og fokusskiftet til Jesus. Som den, der skal døbe med Helligånden, er Jesus at regne som stærkere end Johannes, der kun døber med vand (1,8) (Collins, 2007, 146).

Det må dog her bemærkes, at Markus' Jesus ikke sætter Johannes' lys under en skæppe. I den første af stridssamtalerne på tempelpladsen efter Jesus' ankomst til Jerusalem, kommer det samlede synedrium af yppersteprester, skriftkloge og ældste til Jesus (Mark 11,27) og spørger til, med hvilket mandat (*ἐξουσία*) han har udført aktionen i templet (11,15-18). Jesus stiller imidlertid en betingelse for at besvare deres spørgsmål. Han vil vide, hvad de mener om Johannes' dåb: om den var fra himlen eller fra mennesker. Spørgsmålet fanger synedriet i et dilemma. De ved, at hvis de svarer: Fra himlen! vil Jesus anklage dem for deres manglende tro på Johannes, men de ved også, at hvis de svarer: Fra mennesker! vil de få skaren, der ser Johannes som en profet, mod sig. Det er ikke ud af sammenhængen muligt at gennemskue, hvad Jesus mener, når han klandrer de jødiske ledere for deres manglende tro på Johannes, men det må næsten være en reference til evangeliets åbningsscene, hvor Johannes erklærer, at den, der kommer efter ham, vil være stærkere end ham (Mark 1,7). Men samtidig fremstår Jesus' forsvar for Johannes som en korrektion af Johannes' beskedenhed. Vel blev Jesus døbt af Johannes i Jordans vand, men da han steg op af vandet modtog han Helligånden (Mark 1,9-10). I det mindste i ét tilfælde var Johannes' dåb altså en dåb med modtagelse af ånden til følge. Det rette svar på Jesus' spørgsmål er altså, at Johannes' dåb var fra himlen.

Selve det forhold, at Markus åbner "evangeliet om Jesus Kristus" med en scene, hvor en anden end Jesus har hovedrollen, må indikere, at denne person kommer til at spille en central rolle i beretningens videre forløb. Det bør også fremhæves, at forholdet mellem Johannes Døberen og Jesus i Markusevangeliet er ganske uprokblematisk sammenlignet med de øvrige evangelier. Hos Matthæus nægter Johannes



i første omgang at døbe Jesus (Matt 3,13-15); hos Lukas er dåbsscenen reduceret til ren konvention (Luk 3,21-22), fordi Jesus jo allerede har Helligånden med fra undfangelsen; i forhold til Johannesevangeliet er det omdiskuteret, hvorvidt Jesus overhovedet bliver døbt af Johannes (Joh 1,29-34).

### *Døberens død (Mark 6,14-29)*

Efter at Johannes' forkyndelse og dåb af Jesus er blevet fortalt (Mark 1,7-9), får læseren kun at vide, at Johannes er blevet overgivet, udleveret eller forrådt (1,14: *μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην*). Derefter vendes fokus mod Jesus. Umiddelbart forekommer Johannes Døberens rolle at være udspillet i det øjeblik, hvor Jesus begynder sit offentlige virke. Men midt i fortællingen om disciplenes udsendelse, virke (6,7-13) og tilbagekomst (6,30) kommer så pludselig beretningen om Johannes Døberens død (6,14-29).<sup>8</sup> Fortællingen indledes med en konstatering af, at Jesus' navn er blevet så kendt, at også kong Herodes har hørt om ham (6,14). Indirekte berettes der her om den effekt, som de udsendte disciples' forkyndelse og helbredelser har haft (6,12-13). Herodes' forespørgsel angående Jesus' identitet giver anledning til at introducere læseren til forskellige opfattelser af Jesus' person: "Folk sagde: 'Der er Johannes Døber, der er stået op fra de døde, og derfor virker disse kræfter i ham'. Men andre sagde: 'Det er Elias', og andre igen sagde: 'Det er en profet ligesom en af de gamle profeter'" (6,14-15). Herodes' konklusion: "Den Johannes, som jeg har halshugget, han er stået op!" (6,16) lægger op til den retrospektive fortælling om Johannes Døberens død, men samtidig bliver læseren konfronteret med forestillingen om Johannes Døberens opstandelse, før end han eller hun har hørt noget om hans død.

8. Kommentarerne har forskellige bud på, hvorfor fortællingen om Johannes Døberens død er placeret mellem udsendelsen og tilbagekomsten af de tolv udvalgte disciple. Anderson mener, at perikopens placering peger i retning af disciplenes senere svigt (Anderson og Moore, 2008, 126). Collins leverer en omfattende forskningshistorisk oversigt over forskellige tolkninger af perikopens placering (2007, 295-296). Selv tilslutter hun sig idéen om, at fortællingen om Johannes' død fungerer som et narrativt ur, der skal give publikum indtryk af, at der er gået et godt stykke tid mellem udsendelsen og tilbagekomsten af de tolv (jf. Joynes, 1998, 20 og Gnilka, 1973, 80). Denne tese kritiseres af Kermode, som mener, at perikopen først og fremmest tjener til at sætte et punktum for fortællingen om Johannes Døberens død (se Collins, 2007, 296). En række eksegeter mener, placeringen har en teologisk bagtanke; fortællingen foregriber og spejler Jesus' død (Donahue og Harrington, 2002, 200-202; Gnilka, 1973, 80). Den er blevet placeret mellem udsendelsen og tilbagekomsten af de tolv for at indikere en sammenhæng mellem mission og martyrium og mellem efterfølgelse og død (Edwards, 1989, 206; Joynes, 1998, 22; Donahue og Harrington, 2002, 202; Collins, 2007, 296).

I Markuseksegesen er det enighed om, at Johannes Døberens endeligt foregriber og spejler Jesus' død. Den følgende analyse skal vise, *hvordan* beretningen om Herodes' fødselsdagsfest tegner et billede af Johannes, som gør ham til prototypen for Jesus' skæbne. Indledningsvis skal det blot nævnes, at den term, som i Mark 1,14 anvendes for Døberens videre skæbne – altså *παραδοθῆναι* uden nogen markering af handlingens *agens* – er den samme term, som anvendes for Judas' forrædelse af Jesus (Mark 3,19), Jesus' anholdelse og overgivelsen af Jesus til de jødiske og romerske myndigheder (9,31; 10,33; 14,10.11.18.21.41.42.44; 15,1.10). Den danske og den norske bibeloversættelse skjuler parallellen ved at røbe, at Johannes var ”blevet sat i fængsel”. Når *παραδοθῆναι/παραδιδόναι* anvendes om Jesus, er der tale om en teologisk prægnant term, hvor brugen af passiv indikerer, at der er – om ikke en guddommelig styring af begivenhederne – så en guddommelig mening bag disse.<sup>9</sup> Men hvis dette er tilfældet med Jesus, hvad da med Johannes? Er der også en guddommelig styring involveret i Døberens skæbne? Det er dette spørgsmål, vi med denne analyse forsøger at besvare. I første omgang skal vi dog nøjes med at pege på en række parallelle træk mellem Døberens og Jesus' forkyndelse og skæbner.

I forbindelse med den konflikt, der opstod i Kapernaum som følge af, at Jesus på sabbatten helbredte en mand med en vissen hånd i synagogen, hørte vi, at de farisæere, som havde været til stede i synagogen, gik ud og sammen med de herodianere, som åbenbart ikke havde brugt sabbatten til et besøg i synagogen, traf en beslutning om at få Jesus slået ihjel (Mark 3,6). Umiddelbart får vi ingen forklaring på, hvorfor herodianerne allerede på dette tidlige tidspunkt i fortællingen involveres i plottet mod Jesus; den farisæiske idé om at lade hele tilværelsen være reguleret af lov og lovfortolkning var ikke just deres anliggende. I stridssamtalerne på tempelpladsen efter Jesus' ankomst til Jerusalem udnytter synedriet netop forskellen mellem farisæerne og herodianerne til at opstille det dilemma om kejserens mønt, som skal tjene til at fange Jesus ”med ord” ved enten at kompromittere ham over for skaren, hvis han altså følger herodianerne og understøtter skattebetalingen, eller udstille ham som en oprører, som den romerske besættelsesmagt vil tage sig af, dersom han følger farisæerne og nægter at have noget med de romerske mønter at gøre. Forklaringen er at finde i den i Markuseksegesen underbelyste parallel, som findes mellem Johannes Døberens og Jesus' forkyndelse. Når Herodes lod Johannes fængsle, og Herodias ønskede at tage livet af ham (6,19), var det som følge af Johannes' påpejning af forbuddet mod indgåelse af et nyt ægteskab efter skilsmisse: ”Du har ikke lov til at have din brors hustru” (Mark 6,18). I forbindelse med discipelbelæringen

9. Se Lone Fatums analyse af verbet *παραδοθῆναι/παραδιδόναι* i ”Judas som teologisk projekt” i *Frelsens biografisering* (2004). Ifølge Fatum bruges termen hos Paulus udelukkende med en (implicit) guddommelige *agens*; en brug, som delvis bevares hos Markus.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

på vandringen fra Galilæa til Jerusalem erfarer vi, at Jesus har den samme indstilling til dette spørgsmål; den, der efter en skilsmisse gifter sig igen, begår ægteskabsbrud mod sin første partner (Mark 10,11-12). Umiddelbart forekommer denne diskussion af skilsmissepraksis at være lidt malplaceret i den sammenhæng, hvori den står. Samtalerne på vejen til Jerusalem handler jo først og fremmest om at forberede disciplene på deres fremtidige rolle som ledere af menigheden. Egentlig ville stridsamtalen om skilsmissen have passet bedre sammen med de øvrige konflikter om lærespørgsmål på tempelpladsen. Når den alligevel står, hvor den står, synes dette at være bestemt af ønsket om at understrege en parallel mellem Jesus og Johannes. For at forstå dynamikken i diskussionen om skilsmissen er det vigtigt at have geografien *in mente*; samtalen finder sted i området øst for Jordan (Mark 10,1), vi befinder os altså i Peræa og dermed inden for kong Herodes' indflydelsessfære. Nu er det ganske vist farisæerne, som kommer for at *prøve* Jesus (Mark 10,2: *πειράζοντες αὐτόν*) med deres spørgsmål om, hvorvidt det er tilladt for en mand at skille sig fra sin hustru. Umiddelbart er det vanskeligt at se, hvordan dette spørgsmål kan udgøre en prøve, med mindre vi blandt publikum inkluderer de herodianere, som den geografiske *setting* lægger op til. Der er altså tale om, at Jesus stilles over for et dilemma præcis som på tempelpladsen. Jesus håndterer i denne omgang situationen ved at skjule, at han indtager den samme position som Døberen (Culpepper 2007, 328). Først da Jesus atter er alene med sine disciple, afslører han sin egen holdning (Mark 10,10-12). En anholdelse af Jesus allerede på dette tidspunkt er for tidlig. Først når Jesus er nået Jerusalem, kan konflikterne om forvaltning af traditionen spilles åbent ud. Henvisningen til herodianerne allerede i Mark 3,6 synes altså at fungere som en tekstlig markør, der har til formål at kæde Johannes' og Jesus' skæbne sammen.

Vi ser desuden en parallel mellem romernes landshøvding (tetrark) Herodes Antipas og statholderen (præfekten) Pontius Pilatus. Ligesom Herodes ikke ønsker Johannes dræbt, men giver afkald på egne principper på grund af sin svaghed over for hustruen Herodias (Mark 6,19.21), ønsker heller ikke Pilatus Jesus dræbt og forsøger at få ham løsladt (15,8-15). Alligevel ender han med at give efter for ypperstepræsternes ønske (15,10 – jf. 11,18; 14,11.55) og det jødiske folks pres og at overgive Jesus til døden.<sup>10</sup> Kong Herodes giver efter for en kvinde (6,19.21), statholderen Pilatus for et besat folk (15,15). Der er tale om et karaktertræk, som tjener til at fremstille deres fordring på magten som illegitim. Både hustruen Herodias og ypperstepræsterne gennemfører deres plan ved en gunstig anledning (Herodias: Mark 6,21; ypperstepræsterne: Mark 14,1-2). Begge instrumentaliserer en tredje part for at få deres vilje: Herodias bruger sin datter (6,21-28), mens ypperstepræ-

10. Donahue og Harrington bemærker også ligheden mellem Herodes og Pontius Pilatus og henviser til deres svage vilje og opførsel (2002, 202).

sterne bruger folkemængden for at nå sit mål (15,11). I begge tilfælde får man inde tryk af, at tredjeparten manipuleres, fordi hverken Herodias eller ypperstepræsterne har magt nok til at tage livet af henholdsvis Johannes (6,19) og Jesus (14,1). I begge fortællinger får tredjeparten en valgmulighed: Herodias' datter må vælge mellem det halve kongerige og Johannes' hoved (6,23), det jødiske folk må vælge mellem den nationalistiske oprører Barabbas og Jesus (15,6-11). Både Jesus' og Johannes' henrettelse forsinkes gennem øvrighedens frygt (jf. Joynes, 1998, 22; Gnilka, 1973, 81). Alligevel ender det med, at begge på brutal vis henrettes af magthaverne: Johannes halshugges i fængselet (6,27), mens Jesus korsfæstes (15,25). Ingen af de to gravlægges af familien: Johannes gravlægges af sine disciple (6,29), Jesus af Josef fra Arimatæa (15,43-46).<sup>11</sup>

Der findes endnu et overlappende motiv, som kun et mindretal blandt kommentarerne tager op – nemlig det forhold, at både Johannes og Jesus i døden reduceres til mad. Også her fungerer Johannes som en prototype for Jesus. Som allerede nævnt i vores indledning demonstrerer Jane Anderson (2008), hvordan mad er et tema, som er til stede gennem hele evangeliet. Hun mener, at Johannes' død og serveringen af hans hoved på et fad (Mark 6,28) fungerer som et tegn, der viser hen til nadveren. I de to bespisningsundere er Jesus den, som på mirakuløs vis sørger for brød til den forsamlede skare (6,35-44; 8,1-9), mens han under det sidste måltid sammen med sine disciple indstifter det ritual, i hvilket han selv bliver til den mad, som vil kunne mætte alle de, der søger til Herrens bord (14,22-26). I nadveren modtager disciplene Jesus' legeme i brødet og hans blod i vinen (Anderson, 2008, 140; Joynes, 1998, 22-23).

Med udgangspunkt i disse paralleller kan vi se, hvordan Johannes Døberens funktion som forløber rækker ud over hans forkyndelse i det indledende kapitel. Omstændighederne omkring hans død demonstrerer, hvordan han fungerer som en præfiguration af Jesus' skæbne (*pace* Collins, 2007, 134). Analysen har dog efterladt os med to ubesvarede spørgsmål. Det første handler om, hvorvidt Johannes Døberens rolle som forløber og prototype er udspillet med hans død, eller om funktionen rækker videre og også præfigurerer Jesus' opstandelse. Det andet spørgsmål angår Elias *reditus*-temaet, som blev accentueret i Markusevangeliets åbningskapitel. Vi husker, hvordan det her blev antydnet, at Johannes Døberen var den genkomne Elias, men endnu har læseren ikke fået dette forhold endegyldigt afklaret. Spørgsmålet om, hvem – om nogen – som er at identificere med Elias *reditus*, er fortsat til for-

11. Donahue og Harrington opfører dette som en parallel og opsummerer: "As John went, so Jesus will go" (2002, 201). Joynes ser derimod en stærk kontrast mellem de to begravelser. Hun påpeger, at mens Johannes blev begravet af sine disciple, flygter alle Jesus' mandlige disciple (1998, 23).

handling i Markus' fortalte verden. Det må her bemærkes, at ingen stemmer i Markusevangeliets folkelige tale knytter Elias sammen med Johannes Døberen. Dette kunne skyldes, at Døberens død *a priori* har diskvalificeret ham som kandidat til rollen som den genkomne Elias, eftersom Elias anses for en figur, som undslipper døden. Jesus synes nu at være den oplagte kandidat, hvilket da også foreslås i diskussionerne om hans identitet i Mark 6,14-16 og igen i 8,27-30. Som vi skal se, løber svarene på disse to spørgsmål sammen i beretningen om transfigurationen.

### *Transfigurationen (Mark 9,1-13)*

Umiddelbart efter Peters bekendelse: "Du er Kristus" (Mark 8,29) sanktioneres denne forståelse med, at han sammen med Zebedæus-sønnerne, Jakob og Johannes, bliver vidne til Jesus' transfiguration på bjerget. Med denne beretning giver Markus sin læser en nøgle, som én gang for alle kan få forholdet mellem Elias og Jesus på plads. Eftersom Elias viser sig sammen med Moses og begge samtaler med Jesus, kan det ikke være Jesus, som er den genkomne Elias, men hvad de to store profeter taler med Jesus om, overlader Markus til sin læser at forestille sig.<sup>12</sup>

På vej ned fra bjerget forbyder Jesus de tre disciplene at tale om det, de har set, førend Menneskesønnen er opstået fra de døde (Mark 9,9). Eftersom ingen i evan-geliets fortalte verden endnu har forbundet Johannes Døberen med Elias *reditus*, evner disciplene ikke at gennemskue, at de i forklarelsen på bjerget står over for et eksempel på de dødes opstandelse, og de undrer sig derfor over, hvad Jesus mon kan have ment med sin replik. Elias' tilstedeværelse på bjerget kalder de skriftlærdes tale om hans genkomst – jf. Mal 3,23 – frem, og disciplene spørger Jesus, hvad de lærde mon kan have ment med udsagnet: "Elias skal komme først og genoprette alt" (Mark 9,11). Kommentarerne er enige om, at den græske tekst lader meningen med Jesus' svar i Mark 9,12 stå dunkelt. Jesus gentager de skriftkloges udsagn og tilføjer derpå et spørgsmål: "Hvordan kan der så stå skrevet om Menneskesønnen, at han skal lide meget og være foragtet?"<sup>13</sup> *Codex Bezae Cantabrigensis* (D), som jo er kendt for at forbedre teksten, har tilføjet et *ei*, hvilket betyder, at vi i stedet står med en betingelsessætning: "Hvis det [vitterlig] var sådan, at Elias først skulle komme og genoprette alt (v.12a), hvordan kan der så være skrevet om Menneskesønnen, at han skal lide meget og blive forkastet (v.12b)?" *Codex D* lader altså Jesus forklare sine

12. Lukas røber derimod samtaleens indhold for sin læser. Elias og Moses talte med Jesus "om den udgang, han skulle opfylde i Jerusalem" (Luk 9,31).

13. Collins taler om, at "[t]he shift from the saying in v. 12a to that of v. 12b seems very harsh at first" (2007, 432).

disciple, at de skriftlærde har taget fejl, når de mente, at Elias ville genoprette alt, når han kom. For hvis det havde været tilfældet, ville det ikke samtidig give mening at tale om, at Menneskesønnen skulle lide meget og blive foragtet eller forkastet. Princippet om at foretrække *lectio difficilior* taler imidlertid for den sværere version som den mest originale. Hvis vi accepterer denne, står vi over for en gåde, der holder to forhold op imod hinanden: Elias' genkomst og Menneskesønnens lidelse og død. Gåden løses af Jesus med den efterfølgende replik; Elias har allerede været der, og de "gjorde med ham som de ville, således som det står skrevet om ham" – underforstået: han blev slået ihjel. Indirekte lader Markus her Jesus identificere Johannes Døberens lidelse med Elias *reditus*. Spørgsmålet er nu, hvad det er, som står skrevet om ham, og hvor dette "står skrevet". Den mest enkle forklaring er, at sætningens sidste led (*καθώς γέγραπται ἐπ' αὐτόν*) blot viser hen til det første led (*Ἡλίας ἐλήλυθεν*) og dermed til profetien i Malakias 3,23. Jesus bekræfter altså, at Johannes Døberens opfyldte profetien i Mal 3,23 – også selv om han måtte dø. Gåden tjener altså til at holde Johannes Døberens og Jesus' skæbner sammen.

Transfigurationen kan også ses som en illustration af Jesus' svar i stridssamtalen på tempelpladsen med saddukæerne om de døde opstandelse (Mark 12,18-22). På tempelpladsen forklarer Jesus, at når de døde opstår, lever de som engle i himlen (12,25: *ὅταν γὰρ ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν ... εἰσὶν ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς*). Med andre ord: Elias *reditus* er død, men hans tilsynekomst på bjerget indikerer, at han som Elias *redivivus* er genopstået fra de døde og (atter) lever som engel. Vi kan nu tillade os at vende tilbage til Herodes' konklusion på spørgsmålet, om hvilke kræfter, det var, som var til stede i Jesus: "Den Johannes, jeg har halshugget, han er stået op!" (6,16). Herodes tager selvfølgelig fejl i sin identifikation af Jesus med Johannes, men samtidig er hans udsagn profetisk og sandt. Johannes Døberens funktion som prototype for Jesus rækker altså ikke bare ind i den retfærdiges død, Johannes går også foran Jesus ind i opstandelsen. Men hvorfor må de tre disciple ikke fortælle om dette, førend også Jesus som Menneskesønnen er opstået fra de døde? Måske fordi Markus vil have den himmelske treenighed af Moses, Elias og Jesus som Menneskesønnen og Messias på plads først.

Opsummerende må vi påpege, hvordan forskningens fokus på kristologien har placeret Markusevangeliets diskussion om Johannes Døberens lidelse og opstandelse som Elias *reditus/redivivus* i et mørkt hjørne. Som allerede nævnt mente Wrede, at det var nøglen til Messias-hemmeligheden, som var at finde i Jesus' forbud til sine disciple mod at tale om transfigurationen til efter hans opstandelse (Mark 9,9). Vores læsning peger i stedet på, at det var nøglen til forståelsen af Elias-hemmeligheden, som blev udleveret på vejen ned fra bjerget, hvor Jesus afslører, at Johannes Døberens lidelse og opstandelse var den genkomne Elias, men også at Elias denne gang måtte dø. At Elias allerede er op-

stået, det ved den læser, som har taget mod nøglen. Den nøgle får vi også brug for, når vi skal åbne den næste hemmelighed i Markus' litterære kryptogram.

*Elias i lidelseshistorien (Mark 14,51-52; 15,33-36; 16,5-8)*

Vi skal nu prøve at anvende den fundne nøgle til at åbne forståelsen af en række af de hændelser i Markus' beretning af begivenhederne i og omkring Jerusalem, som traditionelt har skabt problemer for Markuseksegesen. Det drejer sig for det første om beretningen om den unge mand i Getsemane, som befinder sig sammen med disciplene, men som af en eller anden grund er nøgen og kun har et lagen om sin krop (Mark 14,51-52). Idet synedriets håndlangere griber ud efter ham, undgår han at blive fanget ved at give slip på klædet. Det andet spørgsmål angår identiteten af den unge mand i hvide klæder, som kvinderne finder siddende i graven (Mark 16,5), og som forklarer dem, at Jesus er opstanden. Ingen af de øvrige kanoniske evangelier har valgt at tage disse begivenheder med fra Markus, skønt de i de fleste henseender ellers følger Markus' komposition af lidelseshistorien. Vi vil se, at når disse begivenheder integreres i fortællingen om Elias/Døberen, kastes der nyt lys over Markus' plot og Messiashemmeligheden.

Umiddelbart har den unge mand, som flygter nøgen i Getsemane, ingen narrativ rolle i Markus' fortælling. Fortolkerne har da også haft problemer med at fastslå både personens identitet og funktion. Hvad vil Markus med denne gådefulde skikkelse? Hvad identiteten angår, får vi et fingerpeg gennem beskrivelsen af måden, hvorpå den unge mand (*νεανικος*) er klædt: han havde bare et "lagen (*σινδών*) over sin nøgne krop" (14,51). Det græske ord, som bruges om laget, er det samme ord, som bliver brugt om det ligklæde eller lagen, som Jesus' legeme bliver svøbt i efter at være blevet taget ned fra korset (15,46). Ordet bruges kun i disse to steder i Markusevangeliet (Collins, 2007, 695). Gennem 15,46 associeres den unge mands klæde altså med det lagen, som døde iklædes, før de gravlægges. Det kan derfor tænkes, at Markus med denne fortælling har villet indikere, at Johannes – som ufrivilligt profeteret af Herodes – vitterlig er opstået, dvs. at vi her for første gang står over for en sand Elias *redivivus*. Hvad funktionen angår, kan vi også kun gisne. Men vi kunne hente inspiration hos de tidligste læsninger af evangelierne, som vi jo har dokumenteret i det tekstkritiske apparat. Til skildringen af Getsemanescenen i Lukasevangeliet har *Codex Sinaiticus* en tilføjelse til hovedteksten, der i manuskriptet tydeligt er markeret som et appendiks.<sup>14</sup> Tilføjelsen kan læses som en fortolkning

14. Se <http://codexsinaiticus.org/en/manuscript.aspx?Send=foresporgsel&book=35&chapter=2&lid=en&side=r&verse=43&zoonSlider=0>. Besøgt 07.03.2013.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfof Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) [www.mtp.dk](http://www.mtp.dk)

af parallels scenen i Markusevangeliet. I begge evangelier beder Jesus inderligt om at måtte slippe for ”bægeret”. Sinaiticus’ tillæg, som i den danske oversættelse står som vers Luk 22,43-44, lader en engel dukke op fra himmelen, som styrker Jesus, så han overvinder sin angst. Hvis den unge mand i Markusevangeliet vitterlig er tænkt som Elias *redivivus*, giver denne læsning god mening. Som opstanden – og nu geninkarneret – ved Elias, at opstandelsen er en mulighed. Dertil kommer, at vi jo – med henvisning til Christine E. Joynes – har argumenteret for, at Elias’ genkomst netop er mulig, fordi han lever som engel.

Acceperes denne læsning, kan også den unge mand i graven (Mark 16,5), som forkynnder Jesus’ opstandelse, sættes i forbindelse med Elias *redivivus*. Også her er det Markus’ ordvalg, som skaber forbindelserne. Det græske ord for ung mand (*νεανικός*) bruges i Markusevangeliet kun om den unge mand i Getsemane (15,51) og om den unge mand i graven (16,5). Atter må vi her bemærke de klæder, som den unge mand bærer; denne gang har han en hvid stola svøbt omkring sig (16,5: *περιβεβλημένον στολήν λευκήν*). Umiddelbart viser klæderne hen til begivenhederne under transfigurationen. For da Jesus blev transformeret, skete der noget med hans klæder; de begyndte at lyse og fremstod mere hvide, end hvis nogen på jorden havde bleget dem (9,3: *καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν, οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι*). Allusionen synes at indikere, at vi i den unge mand i graven står over for en forklaret person – m.a.o. en engel.<sup>15</sup> Dette ville også forklare, hvorfor den unge mand har en særlig viden om Jesus’ opstandelse. Selvfølgelig er der tale om en vag forbindelse, som kun er baseret på et net af verbale associationer. Vi skal dog her endnu engang gøre opmærksom på Joynes’ undersøgelse af, hvorledes engle blev repræsenteret i den tidligste kristendom, nemlig i den skikkelse, de – jf. Origenes – måtte antage i den jordiske sfære: menneskets. I sig selv betyder denne identifikation ikke, at denne engel også er identisk med Elias *reditus/redivivus* – og dermed Johannes Døberen. Joynes tør fx ikke drage denne konklusion. Men her er det så, at vi skal huske på Markus’ åbningsprofeti, hvor Jesus blev lovet, at netop en engel ville bane hans vej. For at få de sidste brikker i

15. I Lukasevangeliet er forbindelsen mellem gravscenen og transfigurationen gjort mere tydelig i og med, at kvinderne her møder to mænd, som bærer den samme form for lysende klæder (Luk 24,4: *ἐν ἐσθῆτι ἀστραπούση*), som Jesus bar i forbindelse med sin forklarelse på bjerget (Luk 9,29: *ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἕξαστράπτων*), hvor også Elias og Moses fremstod i herliggjort form (9,31: *οἱ ὀφθέντες ἐν δόξῃ*). Ifølge Lukas talte Elias og Moses på bjerget med Jesus ”om den udgang, han skulle opfylde i Jerusalem” (9,31: *τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλήμ*). De to mænd i graven hos Lukas synes altså at være Elias og Moses. Lukas forekommer at have fanget Markus’ pointe og gør en indsats for at tydeliggøre den for læseren. Men da den tredje evangelist ikke identificerer Johannes Døberen med Elias, har Elias’ tilstedeværelse i graven ikke de samme narrative implikationer, som det er tilfældet hos Markus.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk



puslespillet til at falde på plads, må vi kaste et blik på de begivenheder i lidelseshistorien, hvor Elias-motivet bringes på banen.

I den niende time på korset råber Jesus med høj stemme: "Eloï, Eloï, lemá sabaktáni?" Markus oversætter Jesus' aramæiske tale for sin læser: "Det betyder: 'Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig?'" Jesus råber sin fortvivelse ud med ord, som er lånt fra Sl 22,2. Nogle af tilhørerne opfatter imidlertid Jesus' ord anderledes; de tror, den korsfæstede kalder på Elias for at få hjælp af ham (Mark 15,35). Med Sl 69,22 som *script* fylder en af tilskuerne en svamp med eddike og sætter den på en stang for at give Jesus noget at drikke, hvorpå han lakonisk tilføjer: "Lad os se, om Elias kommer og tager ham ned" (Mark 15,36). Elias-figuren indgår her i spotten af Jesus. Hvis man, sådan som Joynes hævder (1998, 28), har set Elias som de retfærdiges hjælper, ville Elias' fravær betyde, at Jesus ikke længere ville være at regne blandt de retfærdige.<sup>16</sup> Men den opmærksomme læser, som har taget nøglen til Elias-hemmeligheden med sig fra Mark 9, kan tillade sig at håbe på, at Elias ikke er langt væk. For denne læser ser det ud som om, at Elias *reditus/redivivus* ganske vist overlader det til Josef af Arimatæa at tage sig af liget fra korset, selv venter han i graven på Jesus. Men hvad skal han dog der?

For at kunne besvare det spørgsmål må vi gøre opmærksom på et ganske særligt træk ved Markus' Jesus. Hans kraft synes at være afhængig af, om der er nogle, der tror på ham. Derfor var han ikke i stand til at udøve mægtige gerninger i sin hjemby – bortset fra nogle få helbredelser (Mark 6,5.6: *καὶ οὐκ ἔδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν, εἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρώστοις ἐπιθείς χεῖρας ἐθεράπευσεν. καὶ ἐθαύμαζεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν*).<sup>17</sup> Tilsyneladende står vi over for det samme fænomen, da vantroen forhindrer Jesus' disciple i at helbrede drengen med de epileptiske kramper (9,18-19).<sup>18</sup> Tro og bøn skal der til, for at det lykkes (9,23-24). Helligåndens kraft er åbenbart ikke noget, som Jesus og hans første disciple har permanent, men den melder sig med sin assistance, når der i tro bedes om den. Dette kunne tyde på, at Markus' Jesus mister sin kraft, efterhånden som ikke bare skaren, men også

16. Kent Brower (1983) og Mark F. Whitters (2002) diskuterer Markus' formål med at lade tilhørerne misforstå Jesus' fortvivelse som en kalden på Elias. Begge artikler konkluderer, at der er tale om en misforståelse, som alene har til formål at understrege de tilstedeværende personers uvidenhed. Spotterne ved ikke, at Elias, sådan som Jesus allerede har forklaret – jf. Mark 9,13 – er kommet, "og de gjorde med ham, som de ville". Ironien ligger ifølge disse forfattere i, at man nu er i gang med at gøre det samme med Jesus.

17. Matthæus ændrer Markus' modalitet fra ikke at *kunne* helbrede til bare ikke at ville *gøre* det – jf. Matt 13,58: *καὶ οὐκ ἐποίησεν ἐκεῖ δυνάμεις πολλάς διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν*.

18. Hos Matthæus er det disciplenes lidentro (Matt 17,20: *διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν ὑμῶν*), som bærer skylden for deres manglende evne til at helbrede drengen. Ofte læses Markus' fortælling i lyset af Matthæus' forklaring i stedet for at se parallellen til situationen i Nazaret.

hans egne disciple svigter ham. Når Jerusalems borgere og ledere spotter Jesus og opfordrer ham til at stige ned fra korset, har de ret i deres sarkasme. Øjeblikket, hvor Jesus kunne have frelst sig selv fra at skulle tømme vredens bæger, blev valgt fra i Getsemane. Derfor er der nu brug for en hjælper, som kan bede om assistance fra Helligånden, som må antages at være den guddommelige aktør i opstandelsen. Her har vi altså svaret på, hvad Elias *redivivus* skulle i graven. Det samme som Elias fortog sig med sønnen til enken fra Sarepta i Sidons land: bede Herren om at lade livet vende tilbage til Jesus (1 Kong 17,21). Markusevangeliet synes altså at operere med en yderst raffineret form for ironi; på samme måde som vidnerne i forbindelse med retssagen mod Jesus talte sandt, skønt de var bevidste om, at de vidnede falskt, taler også de, der håner Jesus på korset, sandt, skønt deres tale er ment som spot.

### *Afslutning*

Ifølge vores fortolkning lader Markus Elias *reditus/redivivus* – alias Johannes Døbereren – ramme fortællingen om Jesus' jordiske mission ind; Elias *reditus/redivivus* får i sine forskellige inkarnationer det første såvel som det sidste ord. Skønt Jesus tvivler på korset, holder Gud det løfte, han gennem sine profeter gav Jesus: "Se, jeg sender min engel foran dig, han skal bane din vej" (Mark 1,2). Fra begyndelsen af Jesus' mission til dens (foreløbige) afslutning i graven bereder den genkomne Elias vejen. Elias-skikkelsen har to funktioner. I gennemløbet af Johannes Døberens historie – missionen, døden og opstandelsen – foregribes og spejles Jesus' skæbne. På denne måde får læseren et fingerpeg om, hvad der venter Jesus og disciplene. Ligesom Elias er kommet igen, vil også Jesus kunne komme igen og – som lovet – møde sine disciple i Galilæa. Men de to skæbner er også indbyrdes forbundet i og med, at Johannes døber Jesus med den dåb, hvori Helligånden modtages, og endelig som den genkomne Elias er den person, der formidler og forkynder opstandelsen. Ligesom dæmonerne kan også Elias *reditus/redivivus* bære vidnesbyrd om kosmiske begivenheder og genkende guddommelige initiativer og udvalgte personer. Men i modsætning til dæmonerne, som forsøgte at hindre Jesus' projekt, er Elias i sine forskellige inkarnationer en allieret og hjælper. Han er sygdomsdæmonernes positive modstykke.

Når Markus' kryptogram af hemmeligheder åbnes i den rette rækkefølge, og Elias får lov at fremstå som den himmelske hjælper, han er, bliver det klart, at Messiashemmelighedens *locus* ikke er korset, men den tomme grav. Markus har lagt sit plot tilrette i mindste detalje, og med åbningsreplikken: "Se jeg sender min engel foran dig" er slutningen allerede i sigte. Jesus' død er heroisk, præcis som Johannes

Døberens død var det, men med opstandelsen negeres døden, og Jesus' mission for Guds rige sanktioneres.

På trods af at vores læsning skaber sammenhæng i Markus' plot og dertil er i stand til at komme med et bud på *identiteten* af de mystiske unge mænd, der dukker op i henholdsvis Getsemane og i den tomme grav, og også at give disse mænd en *funktion* i plottet, er dette ikke en læsning, som har fundet vej til de eksegetiske kommentarer. En forklaring kunne være, at de synoptiske læsninger – på trods af en stadig stigende bevidsthed om evangeliernes forskellighed – alligevel har fået lov at kaste en skygge ind over Markusevangeliet, som hindrer os i at se Markus' særegne version af det evangeliske plot. Tilsyneladende har Markusevangeliet ingen problemer med at lade Johannes Døberen som Elias *reditus/redivivus* være den første, som genopstår, og at have Jesus på en andenplads som en profet af Elias/Elisa-typen med en dobbeltportion af ånd. Matthæus, Lukas og Johannes har derimod haft travlt med at få rangordningen på plads. Hos Matthæus betyder jomfrufødslen, at identifikation af Johannes med Elias ikke er noget problem. Matthæus kan derfor tillade sig at lade Jesus erklære, at ingen, som er født af en kvinde, er større end Johannes (Matt 11,11). I Matthæusevangeliets fortalte verden anerkender Johannes Døberen dette hierarki i og med, at han finder det upassende at skulle døbe Jesus (Matt 3,13-15). Lukas derimod ser ikke Johannes som Elias *reditus/redivivus*. Dette bliver helt tydeligt i Lukas' version af transfigurationen, hvor han har undladt at medtage den efterfølgende samtale mellem Jesus og disciplene, i hvilken Markus' Jesus (næsten) identificerer den forklarede Elias med Johannes Døberen (Mark 9,9-13). Hos Lukas får Johannes ganske vist en mirakuløs fødsel, som betyder, at han – ifølge englen Gabriels forklaring – skal gå foran i Elias' ånd (Luk 1,17), men han forbliver altså en Elisa-type, mens det er Jesus, der nu – som fx i den scene i synagogen i Nazaret, hvor han påbegynder sit offentlige virke – fremstilles som Elias-typen. Som allerede nævnt opvækker Jesus i Markusevangeliet ingen døde, mens Lukas lader med opvækkelsen af enkens søn i Nain Jesus gentage Elias' opvækkelse af sønnen til enken i Sarepta i Sidons land (Luk 7,11-17). I prologen til Johannesevangeliet forklarer Johannes (Døberen) på kryptisk vis, at den, som kommer efter ham, har været der forud for ham, for han var til før ham (Joh 1,15). For at være sikker på, at læserne har fået rangordningen helt på plads, lader forfatteren til det fjerde evangelium Johannes svare benægtende på udsendingenes spørgsmål, om han er Elias (Joh 1,21). Der er dog stadig – både i Matthæus- og i Lukasevangeliet – engle involveret i de afgørende kristologiske begivenheder. I forbindelse med bebudelsen af Jesus' fødsel kommer hos Matthæus en Herrens engel til Josef (Matt 1,20); mens det hos Lukas er englen Gabriel, der kommer til Maria (Luk 1,26-38). Også i forbindelse med opstandelsen er der engle involveret i begivenhederne; hos

Matthæus ser kvinderne, som påskemorgen er kommet ud til graven, en Herrens engel stige ned fra himlen og vælte stenen bort fra den grav, der nu viser sig at være tom (Matt 28,1-7); hos Lukas finder kvinderne to mænd i lysende klæder i graven, som forklarer dem, hvad der er sket (Luk 24,1-8). Også hos Johannes mødes Maria Magdalene af to engle i graven (Joh 20,11-13). Engle spiller således stadig en afgørende rolle i kommunikationen af de kosmiske begivenheder, men forbindelsen mellem Johannes Døberen *alias* Elias *reditus/redivivus* og disse begivenheder er nu skåret over.

### Litteraturliste

- Anderson, J. C., 2008, 'Feminist Criticism. The Dancing Daughter', i *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies*. Second Edition, red. J. C. Anderson og S. D. Moore, Minneapolis: Fortress Press, 111-140.
- Becker, E. M., 2008, 'Elija redivivus bei Markus vor dem Hintergrund antiker Wiederkehr-Vorstellungen', i *Collegium Biblicum Årsskrift*, vol. 2009, København: Collegium Biblicum, 35-43.
- Brower, K., 1983, 'Elijah in the Markan Passion Narrative', *Journal of the Study of the New Testament* 18, 85-101.
- Collins, A. Y., 2007, *Mark: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press.
- Culpepper, R. A., 2007, *Mark: Smyth & Helwys Bible Commentary*, Macon, Georgia: Smyth & Helwys Publishing.
- Donahue, J. R. og D.J. Harrington, 2002, *The Gospel of Mark*, Sacra Pagina Series 2, Collegeville: The Liturgical Press.
- Ebeling, H. J., 1939, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten*, Berlin: Verlag von Alfred Töpelmann.
- Edwards, J. R., 1989, 'Markan Sandwiches: The Significance of Interpolations in Markan Narratives', i *Novum Testamentum XXXI*, 193-216.
- Fatum, L., 2004, 'Judas som teologisk projekt' i *Frelsens biografisering*, Forum for Bibelsk Eksegese 13, red. Henrik Tronier og Thomas L. Thompson, København: Museum Tusulanum Press, 147-176
- Glancy, J. A., 1994, 'Unveiling Masculinity', *Biblical Interpretation: A Journal of Contemporary Approaches*, 2 (1), 34-50.
- Gnilka, J., 1973, 'Das Martyrium Johannes' des Täufers (Mark 6,17-29)', i *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Für Josef Schmid*, red. P. Hoffmann, N. Brox og W. Pesch, Freiburg im Breisgau: Herder, 78-92.

- Hooker, M. D., 1997, *Beginnings: Keys that open the Gospels*, Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International.
- Joynes, C. E., 1998, 'A Question of Identity: 'Who Do People Say that I Am?' Elijah, John the Baptist and Jesus in Mark's Gospel', i *Understanding, Studying and Reading. New Testament Essays in Honour of John Ashton*, red. C. Rowland og C. H. T. Fletcher-Louis, Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd, 15- 29.
- Joynes, C. E., 2005, 'The returned Elijah? John the Baptist's Angelic Identity in the Gospel of Mark', *Scottish Journal of Theology* 58, 455- 467.
- Joynes, C. E., 2012, 'Spot the Difference: Young Men, Angels and the Risen Christ at the Empty Tomb' i *Biblical Reception* 1, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 3-20.
- Luz, U., 1965, 'Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie', i *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der Älteren Kirche* 56, Berlin: Walter de Gruyter, 9-30.
- Öhler, M., 1997, *Elia im Neuen Testament. Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum*, Beiheft zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 88, Berlin: Walter de Gruyter.
- Origenes, 1896, *The Commentary of Origen on St. John's Gospel*. The text revised with a critical introduction and indices by A. E. Brooke. Cambridge: Cambridge University Press.
- Origenes, 1989, *Commentary on the Gospel according to John*. Book 1-10, translated by R. E. Heine. Fathers of the Church. A New Translation. Volume 80. Washington, DC.: Catholic University of America Press.
- Whitters, M. F., 2002, 'Why Did the Bystanders Think Jesus Called upon Elijah before He Died (Mark 15:34-36)? The Markan Position', *Harvard Theological Review* 95, 119-24.
- Wink, W., 1963, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*. Dritte, unverändert Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.