

Anmeldelse

GEERT HALLBÄCK OG TROELS ENGBERG-PEDERSEN, *Det første evangelium. En samtale om Markusevangeliet*, Anis 2014, 285 sider.

I forbindelse med at Geert Hallbäck (GH) pgr. sygdom var nødt til at lade sig pensionere fra sit lektorat i Nytestamentlig eksegesi ved Københavns Universitet, har Troels Engberg-Pedersen (TEP) taget initiativ til at lave en samtalebog med Hallbäck om hans forståelse af Markusevangeliet. Det er der også al mulig grund til. Hallbäck er en af de mest interessante nytestamenteforskere og det ville være en stor skam og et tab, hvis ikke han fik mulighed for at præsentere sin helhedsforståelse af Mark., som han ikke alene i en menneskealder har forsket og undervist i, men som han også tillige med Ole Davidsen har været en af de mest innovative fortolkere af. TEPs kollegialitet og generøsitet er i forbindelse med bogudgivelsen imponerende og beundringsværdig. Da GH ikke selv har haft de fornødne kræfter til at sammenskrive sin helhedsopfattelse af Mark., har TEP med optager ført samtaler med GH, som han efterfølgende har skrevet ud. Derefter har GH fået dem til korrektur og endelig accept. Det er simpelthen fremragende, at GHs tankevækkende og mange steder indlysende tolkninger bevares for eftertiden. Det gælder både i forhold til kolleger og i relation til fremtidige studerende. Bogen er en elementært spændende indføring og læsning af Mark. Der er også tænkt på den pædagogiske side af sagen. Kursiveringer markerer vigtige pointer og det afsluttende indeks er dækkende. Modsætningen til sædvanlige nytestamentlige kommentarer er slående. Disciplinen nytestamentlig eksegesi kan være en noget bedaget foreteelse. Fx er det de færreste nytestamentlige kommentarværker til enkeltskrifter, som det overhovedet er muligt at holde ud at læse fortløbende. Mange har udviklet sig til talmud-agtige skrifter, hvor man kommenterer forgængeres fortolkninger af fortolkninger af forgængere, som atter kommenterer og debatterer med forgængere: *societas gerontocratica*. Ikke meget nybrud, spændstighed eller vivacitet. Det er helt anderledes med GHs og TEPs bog, som blandt andet i kraft af samtalsens ping-pong har en elan og verve, som gør læsningen fornøjelig.

Bogen er komponeret, så man læser den fortløbende kapitel for kapitel fra Mark 1-16 med en afsluttende drøftelse af evangeliet som helhed. De to herrer jonglerer scenevant med eksegetiske pointer, så det er en fryd for formskærerlaugets medlemmer at følge deres udvekslinger. Selvvalgt indtager TEP ofte rollen som Boso i bogen (jf. Anselms *Cur deus homo*; men det fungerer fint, for det lader netop hele

tiden GHs overordnede forståelse af teksten være i centrum). TEP er tilsvarende hyppigt den, der supplerer med filologiske pointer, som nogle gange støtter og undertiden udfordrer GHs tolkning. Hvor GH har en forståelse funderet i en klar tekst-teori med en dertil hørende metode (semiotik i narratologisk skikkelse, som i bogen noget særpræget omtales som strukturalisme), kan man blive lidt mere usikker på grundlaget for TEPs læsning. Man sporer undertiden hos TEP en generel skepsis mod for megen teoretiseren, som når han spørger, om ikke en bestemt udlægning af Mark 14, 22-25 læses "lidt mere på fransk end på markinsk" (s. 224). Men hvad er alternativet, hvis ikke der er et klart teoretisk filter for læsningen og en tilhørende vej, ad hvilken strækningen fra teoretisk perspektiv til det belyste empiriske segment kan tilbagelægges, som jo netop er, hvad metode betyder på græsk? Selvfølgelig kan og skal vi drøfte anakronistiske fortolkninger eller elementer i en læsning; men det må være ud fra et klart teoretisk fundament og en sikker metodisk håndtering. Jeg bliver videnskabsfilosofisk utryk, når jeg ikke kan se, hvad den præcise teoretiske og metodiske basis er for bestemte spørgsmål og tanker.

Bogen er pragtfuldt blottet for fejl, hvilket desværre i dag er en saga blott hos mange forlag. Ser man bort fra en enkelt stave-, en ordstillings-, to tryk- og en semantisk fejl (s. 173.178.217.231.249), er der intet at komme efter. Sproget er også generelt godt og levende, selvom jeg kvier mig ved udtryk som 'starter' og 'i starten af teksten', når det nu gælder kultur og ikke elementer forsynet med motor (s. 83.177.181). Jeg synes heller ikke, at de to gentlemens konversation skal reduceres til 'snak' (s. 166.251.254), men i stedet for bør man lade det være, hvad det er, nemlig to dannede mænds samtale. Mere problematisk og trættende er brugen af kirkelige genitiver, som efter min mening ikke hører hjemme i moderne videnskabelig litteratur. Når man nu ikke skriver Petri eller Pauli, hvorfor skal vi så trættes med Jesu Kristi? Jeg synes, vi en gang for alle skal gøre op med den slags ortografiske uvaner, som vi heller ikke i noget, der også skal kunne fungere som lærebogssammenhæng, har interesse i at bibringe vore studerende – det harmonerer da heller ikke stilistisk med, at bogen bruger stavemåderne mor og far for moder og fader

Indholdsmæssigt har jeg i forhold til en nærmest perfekt bog to større anker og så nogle mindre kritikpunkter eller felter, hvor jeg vil foreslå en supplerende og enkelte steder en alternativ læsning. Jeg synes, der bogen igennem er en manglende forståelse for Mark.s jødiske sammenhæng, som også kommer sprogligt til udtryk på en anakronistisk og derfor historisk forvrængende måde. Ganske vist blev Mark. med tiden til en kristen tekst og de tidlige Kristustilhængere blev efter en meget lang periode, som strakte sig over flere hundreder af år, til kristne; men Mark. er altså ikke af den grund en kristen tekst, ligesom Kristusbevægelsen ikke var kristendom (se s. 15.32.35.46.99f.106.113.123.154.230.246.253). Det er ganske enkelt historisk forkert, og vi bør derfor gøre, hvad vi kan, for ikke at lære vore studerende det. I den sammenhæng er bogen problematisk ikke alene i terminologi, men også i konceptualiseringen af forholdet mellem Mark. og konkurrerende former for jødedom (se fx s.

104.214.259.264f. Den eneste ordentlige nuancering er s. 266; men også her halter det, fordi man i næsten samme åndedrag får at vide, at "ophævelsen af forskellen mellem rent og urent, som både angår personen, og hvad man må spise, er så radikal, at dér overskrider man jødedommen." GH og TEP identificerer en dominerende tanke i en række forskellige former for jødedom med jødedommen *in toto*; men det er historisk problematisk, fordi det ikke formår at indfange den mangfoldighed, der var i jødedommen i slutningen af Anden Tempelperiode. Konflikten mellem rituel og moralsk renhed var ikke særegen for Kristusgruppen. Snarere må man sige, at den kendetegner en grundlæggende rivalisering mellem arkaiske og aksiale former for religiøsitet, som man kan genfinde i en række eurasiske kulturer fra det sjette årh. f.v.t. og frem (jf. s. 104.187.196-8). Dertil kommer, at denne konflikt i en jødisk sammenhæng ofte, som også her, fremstilles meget forsimplet. Det er udvalgte områder, inden for hvilke man finder en sådan sondring mellem moralsk vs. kultisk renhed. Der var en lang række andre områder, hvor kultisk bårne forestillinger om renhed fik lov at stå uanstastet. Problemerne med at forstå Mark.s jødiskhed – hvilket ikke udelukker en parallel indfældethed også i en græsk-romersk kulturkreds – stikker imidlertid dybere. Bogen igennem er der for ringe hensyntagen til den jødiske kultur- og socialhistoriske kontekst, som Mark. blev til i. Det er fx en temmelig upræcis gengivelse, man finder, af forholdet mellem to centrale jødiske institutioner som templet i Jerusalem og synagogen (s. 21). Undertiden får man indtryk af, at der stikker en uerkendt protestantisk modstilling mellem überkatolsk kultiskhed og den rene protestantiske ordgudstjeneste under disse skildringer.

Det andet større problem er delvist beslægtet med det første. Der er bogen igennem en række henvisninger til Det Gamle Testamente, hvilket jeg finder sprogligt problematisk for en historisk sammenhæng, hvor der endnu ikke var noget Gammelt Testamente. Også her synes jeg, man skal undgå anakronistiske begreber og konceptualiseringer, som giver et skævt historisk billede af den tid, den drøftede tekst blev til i. Og også på dette punkt stikker problemerne dybere. Man kan således hverken tale om Septuaginta eller Den Hebraiske Bibel på et tidspunkt, hvor de to teksttraditioner først er under udvikling (jf. s. 100.186.188). Mark. citerer og bruger rigtig nok autoritative tekster fra den jødiske tradition; men der var endnu ikke tale om nogen fastlagt kanon, ligesom der heller ikke var tale om tekster med en fikseret ordlyd. Derfor er det uheldigt at antyde eksistensen af sådanne senere traditioner, for det giver læseren et forkert indtryk af, at forfatteren til Mark. havde en bibelsk kanon til sin rådighed.

Til de mindre, men dog ikke uvæsentlige kritikpunkter, vil jeg nævne fem. Når nu tanken om den genkomne Elias spiller en fremtrædende rolle i Mark., som det også fremgår af GHs og TEPs bog (jf. s. 86f. 126.131f.174.238), undrer det mig, at de slet ikke nævner ham i forbindelse med præsentationen af Johannes Døberen i Mark 1, 4-6 og 7-8. Dels er ørkenmotivet også knyttet til Elias redivivus, dels modsvarer Johannes' klædedragt Elias, sådan som det skildres i 2 Kong 1, 8 (her kunne forfat-

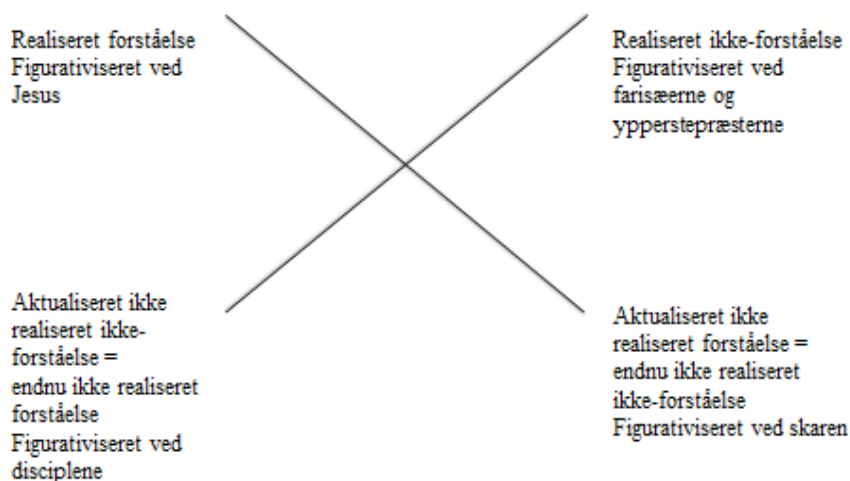
terne med fordel have lært af Bernhard Langs til dansk oversatte bog *Jesus – en jødisk kynikers liv og lære*, Forlaget Univers 2012, hvor Lang i kap. to drøfter forbindelsen mellem Elias og Johannes Døberen og Jesus). For det andet synes jeg, at det er mærkeligt at omtale Getsemane-scenen som en fristelsesscene (s. 218f.). Geert Hallbäck krediterer Ole Davidsen for i sin disputats at have redegjort for modaliteterne omkring fristelsesscenerne. Selv tilslutter også jeg mig i den sammenhæng Davidsens analyse; men jeg synes så faktisk ikke, at GH på dette punkt helt har forstået rækkevidden af Davidsens argumentation. Jeg mener selv, at der i Mark. spændes en meget væsentlig bue, som strækker sig fra Jesus' fristelse til hans prøvelse i Getsemane. Det sidste er netop en prøvelse og ikke en fristelse, fordi den modale konflikt her står mellem ulyst (en villen omgåelse af korsdøden) og påbud (korsdød i skikkelse af burden gøren). Derfor drejer Getsemane sig om buddet og har Gud som prøvelsens ophav. Omvendt er konflikten i fristelsen knyttet til en omvendt modstilling mellem lokken (det han har lyst til) og burden (det han ikke må gøre) og har derfor Djævelen som kilde. Gud kan netop prøve Jesus, men han kan ikke friste ham. Anderledes med Djævelsen, som kan friste, men ikke prøve. I sidste instans er det forskellen mellem påbud og forbud. Djævelen frister Jesus til at overtræde forbuddet, mens Gud pånøder ham at opfylde loven eller buddet. En sådan tolkning konvergerer da også fuldstændigt med GHs tolkning af kristologien i Mark. som adoptionistisk (jf. s. 16).

For det tredje synes jeg, at begge forfattere mangler grundlæggende sans for, hvad der er på spil i forhold til familiestrukturen i Kapernaum-fortællingen (3, 20-35). Pointeringen af at Jesus' egen familie var draget af sted hjemmefra for at 'indfange' ham og derved neutralisere ham, fordi de mente, at han var kuleskør og derved bidrog til at kaste skam over dem (s. 47), er meget betydningsfuld. Markus' pointering af dette er et led i det samme opgør med etablerede strukturer, som går gennem hele evangeliet. Jesus' nye familie består af de brødre og søstre, som han har kaldet til at gøre sin vilje (3, 35, jf. s. 51). Familieopgøret er et led i den samme iscenesættelse af en ideologisk form for liminalitet, hvor normalsamfundets bærende strukturer erstattes af en ny og anderledes struktur. Denne anti-struktur understreger samtidig Mark.s aksiale karakter. Der er ikke kun tale om en erstatningsfamilie (jf. s. 268), men netop om en radikalt ny familiestruktur, der skal erstatte den, der præger det omgivende samfund. De to forfatteres manglende sans for denne form for ideologisk liminalitet, som konvergerer helt med Mark.s overordnede budskab og religionstype, går også igen andre steder i bogen som fx i diskussionen af indtogsberetningen i Jerusalem. Jesus, som i Mark. kommer ridende ind på et æsel, er den direkte modsætning til parallelle skildringer i datidig jødedom om den triumferende messias-konge. I Mark. er det omvendt narrekongen, som kommer med sin pjaltehær; et træk, der bliver yderligere udtalt i Matt., hvor forfatteren lader Jesus ride på to æsler som en anden cirkusklovner.

For det fjerde optræder der en interessant uenighed mellem GH og TEP, hvor jeg i lyset af de modale overvejelser hælder til at give TEP ret. Det drejer sig om disci-

plenes forståelse af Jesus, hvor GH mener, at disciplene har opnået den fulde forståelse, mens TEP omvendt hævder, at disciplene endnu ikke har fået den fulde indsigt (s. 62.64.68f.95.129f.). Selv vil jeg gå længere end TEP og hævde, at der er en pointe i, at de i Mark. aldrig opnår den. Det er den ideale tilhører, som i forlængelse af at have hørt evangeliet tænkes at skulle opnå den. Der er Mark. igennem et spil med modaliteten viden knyttet til identifikationen og forståelsen af Jesus som Kristus. Det som tilhøreren gennem evangeliets åbning (1, 1) tillige med åndsdaaben af Jesus (1, 11) har fået indsigt i; men som disciplene ikke ved. Givetvis er der Mark. igennem en modalitetsudvikling knyttet til fortællingens fremdrift. Denne udvikling til trods mener jeg, at de grundlæggende positioner i vidensmodaliteten kan sammenfattes i nedenstående skema. Nogle af positionerne indgår i det såkaldte messiashemmeligheds-kompleks, men de kan omvendt ikke reduceres til dette temafelt, fordi de også indgår i andre sammenhænge.

Forståelseskategorierne i Markus



For det femte synes jeg også, at der er et problem i GHs og TEPs forståelse af Judasfiguren, hvor de med fordel kunne have ladet sig inspirere af Lone Fatum, som i en væsentlig artikel har sandsynliggjort, hvordan Judas i Mark. går i ét med sin rolle som overgiver (*paredöken*, 3, 19, og *ho paradidous*, 14, 44, med en lang række forudgribelser i lidelsesforudsigelserne).¹ Det er først i den senere tradition, at Judas bliver til

¹ L. Fatum "Judas som teologisk projekt," i Thomas L. Thompson et al., eds., *Frelsens biografisering*, Museum Tusulanum, København 2004, 147-176.

forræder (s. 211-13). Judas er netop ikke en forræder, men blot den som udfører den rolle, fortællingen har tildelt ham som den, der på Guds vegne initierer overgivelsesprocessen, sådan som GH også pointerer s. 213, for så alligevel i lighed med TEP at affeje det som en moderne betragtningsmåde.²

Der er også andre punkter, der kan fremføres som kritik; men de ovenfor anførte er dem, jeg i særlig grad har hæftet mig ved. Der findes ingen bøger, som ikke kan kritiseres; men de bedste bøger er dem, som ægger til konstruktiv kritik og udfordrer til nytænkning. Ved vejs ende skulle det gerne stå klart, hvor meget jeg har haft ud af at læse den anmeldte bog. Det er et stykke fremragende forskning, hvor formidling og forskning går op i en højere enhed, og hvor vi er privilegeret ved at have fået det nærmeste, vi kan komme en totalforståelse af Mark. set fra GHs perspektiv. Jeg kan kun anbefale, at denne bog får mange læsere blandt både kolleger og studerende, såvel nuværende som kommende.

*Anders Klostergaard Petersen, professor MSO, cand. theol.,
Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

² Se min artikel "The Gospel of Judas: A Scriptural Amplification or a Canonical Encroachment?" i Enno Edzard Popkes og Gregor Wurst, eds., *Judasevangelium und Codex Tchacos. Studien zur religionsgeschichtlichen Verortung einer gnostischen Schriftensammlung*, Mohr-Siebeck, Tübingen 2012, 253-290.