

# GUDSRIGET OG KORSET

## Historien om, hvordan to modsætninger blev evangelium



Lektor, ph.d. cand.theol. Morten Hørning Jensen

RESUMÉ: Store dele af den moderne evangelieforskning såvel som den nutidige debat i kirken kan føres tilbage til, hvordan vi skal forstå de to helt centrale begreber i evangelierne: Gudsriget og korset. Er det sådan som det teoretisk set er blevet hævdet af den formkritiske skole, at vi står over for to forskellige traditionslag – en gudsrigemessias i herlighed over for en korsfæstet nederlagsmessias? Eller er det snarere sådan, som det i praksis ofte har taget sig ud i kirkelige traditioner og strømninger, at det ene perspektiv er vigtigere end det andet? I denne artikel skal vi læse os igennem Markusevangeliet, der vil være vores særlige fokus, med et spørgsmål for øje: Hvordan beskrives forholdet mellem gudsriget og korset? På den baggrund vil vi til slut kort spejle vores egen praksis i hvad, vi finder.

*Sandelig, den mand var Guds søn (Mark 15,39)*

### 1. Basileia eller Stauros – Kongerige eller Kors Ved Jupitertemplet i Rom, i kejser Neros regeringstid

*“Triumpe, Triumpe, Triumpe!”, brøler skaren taktfast. Soldaternes sværd lyner i solens stråler, mens de svinger dem højt. En flok drenge har sneget sig helt frem mellem dem med olivengrene i hånden. Bagved følger mænd og kvinder, så langt øjet rækker.*

*Langsomt men med stolt rank ryg går han op af trapperne mod templet. Nero – kejseren af Rom. Han er klædt i selve den guddommelige dragt: Jupiters purpurrøde kappe! En slave løfter Jupiters krone af guldbelagte laurelblade over hans hoved.*

*Råbene tager til i styrke: “Triumpe, triumpe, triumpe – tilsynekomst, tilsynekomst, tilsynekomst”. Om lidt vil Roms øverste gud, Jupiter, komme til syne i denne guddommelige mand. Hans sejr er ubestridelig; han har undertrykt endnu et folkeslag; han er nu blevet båret igennem Roms gader på folkets hyldest og de slagte slavers blod i et mægtigt triumftog. Han er kejseren, imperatoren, fredsfyrsten, den største ypperstepræst, den guddommelige søn, inkarnationen af gudernes gunst og magt – ja: Han er deus selv: gud!*

## Ved indgangen til Rom langs Via Appia, i kejser Neros regeringstid

*Romulus ved ikke, hvad han synes er værst: synet eller stanken. Han er på vej ind fra sin landsby med grøntsager til det store marked i Rom og kan ikke lade være med at gyse over de lig, der igen i dag hænger på korsene på bakken ved Roms bygrænse.*

*Flere af dem er tydeligvis helt døde. Sorte fugle flokkes på deres skuldre. Øjnene har de for længst prikket ud. Nu gælder det kødet fra de åbne sår: Romulus husker den sang, de altid mobbede hinanden med som drenge: "På korset skal du op; fugls føde bliver snart din krop".*

*"Arrrrch" – det giver et sæt i Romulus. En af de korsfæstede er stadig i live! Han drejer hovedet som i en sidste krampetrækning. Fuglene gider knapt lette sig. Synet af de blodige tomme øjenhuler og skriget fra en åben mund er lige ved at blive for meget for Romulus. Det vender sig i ham.*

*Romulus vender hovedet væk og giver æslet et ekstra rap med pishen. Nu gælder det grønsagsmarkedet.*

## To uforenelige modsætninger – gudsriget og korset

Der gives modsætninger, som ikke kan forenes – såsom vandet der slukker ilden og lyset der fortrænger mørket. Vi skal i denne artikel arbejde med to sådanne absolutte modsætninger: *Guds rige / Guds kongerige* (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) og *korset* (σταυρός).

For enhver i det romerske samfund; borger, slave, rig, fattig, anset, som ugle-set, repræsenterede korset det diametralt modsatte af kejserlig/kongelig rige, magt og ære. Korset var "den værste form for straf" (*summum supplicium*, Cicero, *Verres* 2.5.168); ja faktisk burde en dannet romer slet ikke kende ordet kors, hvis man spurgte Cicero (*Pro Rabirio* 16). Det romerske samfund (som alle antikke samfund) var umådelig optaget af at synliggøre magt og prestige gennem alt lige fra guddommeliggørelsen af den siddende kejser til templer med overdådige facader og alenlange ærestitler for ikke at tale om de ubegribeligt overdådige og religiøst ladede triumftog gennem Roms gader. Den direkte kontrast hertil var straffen over alle straffe: korsfæstelsen. Med Martin Hengels ord, gik Paulus' "ordet om korset" (1 Kor 1,18) stik imod ikke alene romersk politisk tænkning men

også "the whole ethos of religion in ancient times" (Hengel 1977, 5).<sup>1</sup>

Der er ingen antikke paralleller til hævdelsen af en positiv synergi og sammenhæng mellem kongerige/konge og kors til de første kristnes forkyndelse af en korsfæstet konge. Da det samtidig må betragtes som en upolemisk antagelse, at netop gudsrige forkyndelsen og korshændelsen er de to grundlæggende epicentre evangeliet, så står vi over for en enkel, men akut problemstilling: *Hvad er forholdet mellem Jesu forkyndelse og magtfulde udbredelse af gudsriget i Galilæa og hans skamfulde korsdød i Jerusalem?*

## Galilæa eller Jerusalem: Hvad er problemet?

På sin vis kan store dele af evangelieforskningen de sidste 200 år siges at være debat om netop dette spørgsmål. En hovedlinje – Galilæa-linjen, kunne vi kalde den – vil lægge vægt på Jesu aktioner og gudsrigeudbredelse i Galilæa. Evangeliet er, at Jesus *forandrer* verden. I den formkritiske skole med Bultmann i spidsen så man ligefrem spændet til Jerusalem for at være så stort, at der var tale om en anden tradition/skole af sekundær natur (Bultmann 1963, 275-

83, jf. Matera 1995, 1). En anden hovedlinje – Jerusalem-linjen, kunne vi kalde den – vil modsat lægge vægt på Jesu korsdød i Jerusalem. Evangeliet er, at Jesus *sonede* verdens synd. Ifølge Martin Kähler kan evangelierne betegnes som passionsberetninger med en lidt lang introdel (jf. diskussionen i Bird 2011, 40).

Og sagen er, at et lynkig på Markusevangeliet, der vil være vores hovedfokus i denne artikel,<sup>2</sup> ikke kan afgøre sagen. Begge linjer er tilsyneladende repræsenteret. På den ene side begynder Markus nemlig med en proklamation af evangeliet om Jesus Kristus (1,1), der straks kobles på forkyndelsen af gudsriget (1,14f). Jerusalem og korset for slet ikke at tale om soningsdød er i begyndelsen slet ikke på tale. På den anden side viser det sig efterhånden, at Jerusalem-linjen er bedst repræsenteret. Seks ud af 16 kapitler foregår der, og allerede fra 8,27 og frem flyttes fokus mod Jesu foranstående lidelse og død.

Vi stiller altså et urgammelt spørgsmål, der ned over forskningshistoriens hyldemeter har en linje tilbage til forvirringen og skuffelsen i hjertet på de første disciple: Hænger evangeliets beretning overhovedet sammen? “Er du den, som kommer, eller skal vi vente en anden?” (Luk 7,20). “Er det nu, du vil genoprette Riget for Israel?” (ApG 1,6). “Gud bevare dig, Herre, sådan må det aldrig gå dig!” (Matt 16,22).

*Hvad ville Jesus egentlig?* Ville han være konge eller dø? Og hvis han ville begge dele, på hvilken måde hænger Jerusalems korsdød så sammen med forkyndelsen og virkeliggørelsen af gudsrigets nærvær i Galilæa og frem?

### Praksisbetydning, fremgangsmåde og formål

Dette spørgsmål går i første omgang lige til hjertet af den indre sammenhæng i evange-

liet selv og dermed også har stor bibelteologisk betydning. Hvis vi ikke kan finde en sammenhæng i evangeliernes todelte struktur, kan vi det endnu mindre mellem evangelierne og Paulus for slet ikke at tale om sammenhængen mellem GT og NT. I næste omgang får det betydning kirkeligt-pastoralt. En overbetoning eller værre endnu, en rendyrkning, af enten Galilæa-linjen eller Jerusalem-linjen vil uundgåeligt præge vores praksis.

Vi har derfor brug for igen at fokusere på den indre sammenhæng i evangeliets beretning. I denne artikel vil vi på baggrund af nyere litterære læsninger af Markusevangeliet (jf. Rhoads, Dewey og Michie 1999; Iverson og Skinner 2011) foretage en undersøgelse af, hvordan Markus beskriver hhv. Galilæadelen og Jerusalemdelen såvel som *overgangen og sammenhængen* mellem dem – dels ved at undersøge den narrative struktur i evangeliet, dels ved at iagttage brugen af specifikke termer og vendinger på det verbale niveau.

Formålet er at bidrage til en både robust og distinkt forståelse af evangeliets fortælling og enkeltheder, på hvilken baggrund vores praksis som kirke og kristne til stadighed bør justeres.

### 2. Præludium: Messias- og gudsrigeforventninger i Jesu samtid

Før vi begynder, har vi dog brug for en fornemmelse af de Messias- og gudsrigeforventninger, der var i spil på Jesu tid.<sup>3</sup> Alt tyder nemlig på, at præcis denne periode var unik med en række sammentræf af historiske, religiøse og politiske omstændigheder, der til sammen bidrog til en højspændt tid, hvor mange nye jødiske strømninger så dagens lys sammen med en strøm af gnidninger, krige og messiasforventninger.

Ikke mindst tyder en række ting på, at perioden var præget af en særlig intens re-

ligiøs iver. Motivationen for rituel renhed nåede nye højder og væk var tidlige tiders evindelige frafald fra loven. Historisk set skal noget af forklaringen uden tvivl hentes i den enkeltstående begivenhed, der mere end nogen anden fødte det 'moderne Israel' på Jesu tid, nemlig Mattathias' oprør og nedhugning af den syriske udsending, der i 167 kom til hans landsby Modein og krævede at byen skulle ofre til Zeus (1 Makk 2), hvilket gennem den efterfølgende makkabæiske opstand førte til Israels fulde selvstændighed i år 142 f.Kr. Israel på Jesu tid blev født i lyset et ydre pres fra hellenistiske magter og fandt sin indre politiske og militære styrke gennem en nyfokusering på lovens betydning. Som det senere jødiske skrift, Tosefta, siger det: "renhedsiver brød frem i Israel" (Shabbat 1.14).

Det betød langtfra, at også *enhed* brød frem i Israel. Tværtimod var perioden præget af forskellige fortolkningsgrupper, hvoraf saddukæerne, farisæerne, essæerne og de nidkære zeloter blot er de mest kendte (jf. Sanders 1992, 317-494). Et muligt fællestræk ved disse højest forskellige grupperinger er forventningen om en genrejsning af Israel, hvor Guds kongedømme og herremagt skulle synliggøres. Man kunne kalde denne brede forventning for *restorativ eskatologi*. Ofte er denne forventning koblet til en Messiasforventning. Messias skal fremstå som Guds redskab til at genoprette sin fred (*shalom*), sit kongerige (*malkut*) gennem sin søn, Davidssønnen eller lignende betegnelser. I alle tilfælde er denne forventning konkret og ikke spekulativ. Konkret skal sværdene smedes om til plovjern (Es 2,4; Joel 4,10; Mika 4,3) og diverse forbandelser hæves som for eksempel mangel på vand og mad (Es 55).<sup>4</sup>

### 3. Galilæa-linjen

Det er på denne brogede baggrund, at Jesu

gudsrigeforkyndelse og hans Kristus/Messias-betegnelse skal tolkes. Som jernstøv i et magnetfelt blev begge termer umiddelbart tolket ud i de forskellige hjørner af disse forventninger. Hvordan præsenterer Markus Jesus i et sådant billede, hvor næsten ethvert ord er ladet?

Det skal vi se på nu ved at følge den narrative struktur, der ligger i udviklingen af evangeliet fra prologen (1,1-13), der sætter en overskrift over hele evangeliet til Jesu gudsrigeforkyndelse og gudsrigedubredelse i og omkring Kapernaum (1,14-8,26) frem mod det punkt, hvor Jerusalem træder tydeligt frem (8,27), hvorefter vi til sidst skal undersøge, på hvilken måde Markus holder de to hovedtemaer sammen – Galilæa og Jerusalem.

#### En elektrisk indledning (1,1-13)

Markus' stil er til tider blevet beskrevet som lidt primitiv og uelegant (jf. Caneday 2004, 40). Tag fx den korte prolog: Hvordan skulle den kunne måle sig med Matthæus' jødiske slægtstavler, Lukas' lange barndomsberetninger og Johannes' smukke poesi? Intet kunne dog være mere forkert. Markus' prolog er et mesterværk, der på elektrisk vis sender stød igennem hele evangeliet og placerer læseren midt i spændingen fra første sætning (jf. Matera 1995):

Det sker allerede med det første ord i skriftet overhovedet – "Begyndelsen" (ἀρχή) – der bedst tolkes som en markant markering af en tidsovergang fra en æon til en anden (jf. Gundry 1993, 32-3, Stein 2008, 40). En jødisk læser vil straks fornemme linjen til de to første ord i Bibelen: "I begyndelsen" (ἐν ἀρχῇ, jf. Pilgaard 2008, 50). Nyheden i Jesus rivaliserer skabelsens morgen. Nu flænges himlen på ny, og Ånden svæver over vandet igen (jf. v.10).

Dernæst følger den prægnante indledningssætning<sup>5</sup> med tre vigtige betegnelser

på Jesus, der udpeger ham som (a) selve evangeliet<sup>6</sup>, (b) Kristus og (c) Guds søn.<sup>7</sup>

Umiddelbart derefter forbinder Markus nyheden i Jesus med løfterne hos profeterne (v2-3). Som fremlagt af Rikki Watts, anslår Markus et *nyt-exodus*-tema, hvor en ny udfrielse og vej i ørknen skal banes (Watts 1997).

At Jesus ikke blot en tilfældig overgang eller nyhed understreges frem for alt af prologens højdepunkt i dåben (1,9-11). Hvor Guds Ånd og herlighed før hvilede over Sinajbjerg, og siden over tabernaklet og templet, så hviler den nu over Jesus. Han er det nye mødested i hvem himlen på ny er "flænget" (σχιζω, 1,10).

Derfor er Satans antirige også mobiliseret, og i v12-13 introduceres vi til et kampmotiv. Overgangen til denne nye begyndelse kommer ikke til at stå uimodsagt.

Fra første færd får Markus altså udpeget Jesus som: (a) en ny begyndelse på et kosmisk plan såvel som tilvejebringeren af et nyt exodus på det frelseshistoriske plan, (b) evangeliet, (c) Messias, (d) Guds søn, (e) den Ånden hviler over/det nye mødested, (e) den, der kæmper mod Satan. Som læsere kan vi næsten ikke vente på næste vers for at finde ud af, hvordan Jesus vil forvalte denne position. Hvordan vil han udvirke Guds nyskabelse og Satans besejring?

### Jesus på oneliner (1,14-15)

Markus lader os ikke gå til af nysgerrighed. Ligesom han i v1 bastant sætter en ramme for hele evangeliet, sætter han nu i 1,14-15 en ramme og en slags overskrift for hele Jesu forkyndelse. Gennem en dobbelt konstaterende *tilsigelse* (er inde/πεπλήρωται + er kommet nær/ἤγγικεν) og en dobbelt bydende *udfordring* (omvend/μετανοεῖτε + tro/πιστεῦετε)<sup>8</sup> forkynder Jesus (κηρύσσω) "Guds evangelium" (τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ) og siger: "Tiden er inde, Guds rige er kom-

met nær; omvend jer og tro på evangeliet!" (1,15).

Fuldt stop: Markus har netop foretaget en afgørende sammenkobling. I v1 udpegede han *evangeliet* som det, at Jesus er Messias. Nu udpeger han yderligere *gudsriget* som indholdet af evangeliet (jf. Matt 4,23: "evangeliet om Riget").<sup>9</sup> Dette summarium af Jesu forkyndelse gør det altså tydeligt, at Guds rige ikke er en subkategori i Jesu virke præcis som evangeliet heller ikke er det. Begge dele fremsættes af Markus som overordnede betegnelser for Jesu virke.

Men på hvilken måde er "Guds rige kommet nær"? Hvordan skal den græske indikative perfektumsform ἤγγικεν ("er kommet nær") af verbet ἐγγίζω ("nærme sig") forstås? Er gudsriget brudt frem som en fuldbyrdet *nutidsvirkelighed*? Er det nært men dog endnu ikke brudt igennem, således at der er tale om en *fremtidsvirkelighed*? Eller er det begge dele – "ved at bryde igennem/gennembrydende" – som en art *nutids-fremtid*? Det er kort fortalt indholdet af en klassisk gudsrige-diskussion,<sup>10</sup> der henter sin energi fra, at evangelierne selv beskriver gudsriget nærhed på flere måder. Alene i Markus er fremtidsdimensionen tydelig i 9,1 og 14,25 (foruden også 15,43), ligesom det kan beskrives som en lokalitet man går ind i (εἰς, 9,47; 10,15.23.24.25). Modsat er nutidsdimensionen tydelig i gudsrigelignelserne (4,3-34) og ikke mindst i det berømte udsagn i Matt 12,28/Luk 11,20, hvor de nutidige dæmonuddrivelsers fremstilles som et bevis for, at gudsriget er "kommet til jer" (ἔφθασεν, jf. Luk 10,9; 17,21; 7,22).

Oscar Cullmann får ofte æren af at være den, der førte diskussionen frem til en syntese. Gudsriget bryder igennem (er 'gennembrydende') i Jesus på samme måde som sejren i 2. verdenskrig de facto var afgjort efter D-dagen, men endnu ikke en fuld realitet før V-dagen – victory-dagen, da kri-

gen endelig var slut. Denne allerede/endnu ikke-beskrivelse forklarer den spænding vi finder hos Markus. I 1,14-15 er det på den ene side tydeligt, at noget afgørende nyt er sket. De to perfektumsformer tolker gensidigt hinanden. På samme måde som tiden er opfyldt, er gudsriget kommet nær. Derfor kræves også en umiddelbar respons – nu markeret med de to imperativer: “omvend jer og tro!” Præcis hvor fundamental en forandring Jesus bringer med sig til Galilæa giver Markus et tydeligt eksempel på umiddelbart efter (1,16-20) med kaldelsen/omvendelsen af de første disciple, som netop kaldes ud af samfundets stærkeste struktur: familien (jf. Jensen 2008). Jesus repræsenterer noget afgørende *nyt* (καίνός), der ikke kan hældes på gamle sække (2,21-22, jf. 1,27). På den anden side bliver det som nævnt tydeligt senere i evangeliet, at gudsrigets gennembrud har flere faser og derfor ikke kan siges at være fuld nutid. Det er *ved at* bryde igennem – det er *gennembrydende* i Jesus.

### **Gudsrigets grænsesprængende ‘gennembrydende’ i Galilæa (1,16-8,26)**

På blot 15 vers har Markus nu introduceret en ny begyndelse, en ny skabelse, et nyt exodus, en opfyldelse af tiden, et nyt evangelium om Guds sejrige indgriben, der bringer hans kongerige nær på bekostning af Satans antirige – og det alt sammen pointeret i personen Jesus, der er Messias, Guds søn, evangeliet selv. Jesus *fortæller* ikke blot om et foranstående gudsrige – han bringer det nær i selve sin person.

Hvordan kommer Markus videre herfra? Hvordan strukturerer han beretningen om gudsrigets grænsesprængende ‘gennembrydende’ i Galilæa? Mit bud er, at vi i Markus kan iagttage nogle nærmest pulsagtige ringe i vandet fra dette punkt, der konstant *udvider* gudsrigets grænsespræn-

gende rækkevidde og omfang. Lidt som hvis 1,1-15 var en af de helt store sten, vi som børn kun med nød og næppe kunne trille ud over branddammens stejle kant, men som derefter belønnede os med et dybt plump og mangfoldige ringe, der spredte sig hastigt i det grønne vand.

Den første ‘ring’ finder vi i Jesu virke i og omkring Kapernaum (1,16-4,34), hvor Markus med sit karakteristiske næsten staccatoagtige “straks” (εὐθὺς) første gang demonstrerer, hvor omfattende Jesu messianske autoritet/embede (ἐξουσία) skal forstås:

(a) I kapitel 1 *lærer* Jesus som en, der har autoritet og ikke som deres skriftkloge (1,22).

(b) Han *handler* som en, der har autoritet ved at udrydde en dæmon (1,23ff). Selvom Markus ikke eksplicit tolker Jesu eksorcisme som et gudsrigetegn som Matthæus (12,28) og Lukas (11,20 og 10,9.11 foruden 7,22 og Matt 11,5f), så fungerer de tydeligvis som bevis for Jesu autoritet (jf. reaktionen i 1,27).

(c) I kapitel 2 demonstrerer Jesus sin myndighed til at tilgive synder og genindsætte syndere i fællesskabet (2,5-10.15-17). Dermed tydeliggøres endnu en side af Jesu genoprettende gerning. Ikke nok med at han kan helbrede sygdom og besættelse; han har også myndighed til at *tilgive* (ἀφιέναι) som var han templet selv.

(d) I kapitel 3 skærpes den direkte konfrontation med Satans anti-rige med Beelzebul-udsagnet. Jesus afviser at stå i ledtog med Beelzebul, men er tværtimod den stærkere, der kan binde selv den stærke (ὁ ἰσχυρός, 3,27) og røve hans hus. Satans rige knager og brager under Jesu virke (jf. Luk 10,17-19; Matt 11,12; 12,25ff).

(e) I kapitel 4 sluttes den første ring, der geografisk set foregår i og omkring Kapernaum, med gudsrigelignelserne i 4,3-34.

Deres samlende tema er præcis det samme som handlingen i øvrigt: gudsrigets *udvidelse* og kraft. Sædemandslignelsen slår tonen an og beskriver sædemandens rundhånede jagt på den gode jord, der bærer stort udbytte. Det samme gør billederne af riget som et lys, der ikke kan skjules, som et mål i overflod og som et sennepskorn, der formerer sig uhæmmet som ukrudt (jf. Jensen 2003).

Den næste 'udvidelsesring', begynder umiddelbart efter i 4,35 og demonstrerer i praksis, hvad Jesus lige har sagt i ord om gudsrigets udvidelseskraft på en måde, der samtidig tester disciplenes tro til det yderste. "Lad os tage over til den anden bred" (δέλωμεν εἰς τὸ πέραν), byder Jesus, og som vi snart skal se, repræsenterer "den anden bred" (πέραν) et hidtil særdeles fjendtligt territorium – det hedenske område i Dekapolis kendt som Gerasenernes land (5,1.20). Kan gudsriget virkelig 'slå rod' der?:

(a) Umiddelbart ser det ikke lovende ud. Stormen på søen former næsten et råbende rødt advarselsskilt: "Bliv ude af vores område!" Og som var der en dæmonisk kraft på spil, byder Jesus over søen som over en anden ond ånd ("ti stille, hold inde!"/ σιώπα, περιώσω, 4,39) ligesom han konfronterer disciplenes manglende tro. Men det tror da skam! Jesus har netop udført et naturunder, der som et minikosmisk genskabelsesunder lægger endnu en dimension til nyheden i hans rige (jf. Kvalbein 2008, 142).

(b) "Straks" mødes Jesus dog også af en værdig repræsentant fra denne fæstning i Satans anti-rige: En person, der ikke alene er besat af en enkelt ånd, men af utallige ånder (jf. 5,9) og umulig at tøjle med nogen kendt metode (jf. 5,3-5). Men selv over for en så stærk manifestation af Satans rige er *nyheden* i Jesus blot endnu mere overvældende og gudsrigets helbredende kraft vinder.

(c) Men overraskende nok sker der her efter en vending i beretningen. Folkene fra gerasenerens land udviser Jesus (5,17). Jesus synes at have ramt "klippegrunden" i sit forsøg på at slå Riget – dog én person responderer med omvendelse, den tidligere dæmonbesatte, der nu sendes til sine "egne" (τοὺς σοῦς) for at evangelisere og annoncere (ἀπαγγέλλω) det *gennembrydende* gudsrige. Guds barmhjertighed (jf. 5,19) er nu nået til selv Dekapolis, og selvom vi som læsere nu tager med tilbage til Galilæa, er der udlagt et spor til os, som vi vender tilbage til i kapitel 7-8.

Den tredje 'udvidelsesring', der griber ind i den anden, formes af fire på hinanden følgende underberetninger, der konstant stiger i omfang og styrke:

(a) I 4,37 beskrives stormen, der stilnes, som en voldsom hvirvelvind (λαίλαψ μεγάλη ἀνέμου), der kaster bølger ind over båden og næsten sænker den (ὥστε ἦδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον) – og i hvert fald disciplenes tro og mod.

(b) I 5,3-5 møder vi som nævnt den legion-besatte som ingen længere, end ikke med lænker, kunne binde (οὐδὲ ἀλύσει οὐκέτι οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτὸν δῆσαι), selvom de havde prøvet mange gange (πολλάκις), og som nu i stedet skreg og skar sig nat og dag (διὰ παντὸς νυκτὸς καὶ ἡμέρας). En overvældende, udpenslet nød.

(c) Men selv disse magtmanifestationer af anti-riget overgås i det følgende, hvor vi først i 5,25-26 møder en kvinde hvis situation er så desperat, at den får Markus til at overgå sig selv i sit græske sprog og med hele fem beskrivende attributive participier på emfatisk ekspressiv vis stærkt understreger kvindens håbløse situation: Hun 'er (οὔσα) i blødninger' i 20 år; hun *har lidt* (παθοῦσα) meget fra mange læger; hun *har brugt* (δαπάνησασα) alt hvad hun havde; det *har ikke gavnet* (ὠφεληθεῖσα)

hende, men det er nu tværtimod *kommet* til (ἐλθοῦσα) 'det værre' for hende.

(d) Denne udpenslede nød overgås til sidst af den korte og kontante besked til Jairus: "Din datter er død!" (ἡ θυγάτηρ σου ἀπέθανεν, 5,35). Men Jesus følger med til hans hus, og Jairus bliver vidne til en be-sejring af Satans magt over mennesket, da hans datter vækkes til live. Gudsrigets gen-nembrud i Jesus måler sig med skabelsens morgen, hvor selv muld blev til liv.

Den fjerde og sidste 'udvidelsesring' i Galilæa finder vi i de to brødundere (kapitel 6-8). En række ting understreger for mig at se, at disse to hændelser ikke er dubletter, som blot er kastet ind skriftet af en forvirret redaktør, men at de derimod tilsammen bærer en dybere teologisk pointe:<sup>11</sup>

(a) Det første mirakel (6,30-44) finder sted omkring Kapernaum i Herodes Antipas' Galilæa. 5.000 personer er til stede. Kurvene, der er til overs, er af κόφινοϛ-typen (6,43), og de 12 tiloversblevne kurve leder umiddelbart læserens tanker hen på Israels 12 stammer.

(b) Det andet mirakel derimod (8,1-10) foregår uden for Antipas' område ved afslutningen af Jesu anden rejse ud af Galilæa, der tager ham så langt nordpå som til Tyrus og Sidon, inden han vender tilbage til søen gennem det romerske Dekapolis (7,24.31). Men denne gang udvises Jesus ikke. Tværtimod samler der sig en stor skare på 4.000 personer omkring ham. Også dem mætter Jesus, og der bliver 7 kurve tilovers nu af σπιριϛ-typen. En mulig tolkning af 7-tallet gives i den bibelske tradition om, at det var 7 folk som Josva udviste ved indtagelsen af Kanaan (5 Mos 7,1 og ApG 13,19). Den gennemført hedenske kontekst understreges af parallel-teksten i Matt 15,31, hvor det noteres, hvordan skaren "priste Israels Gud" (ἐδόξασαν τὸν θεὸν Ἰσραήλ).

Spørgsmålet er nu, om vi får noget ud af at lægge 12 og 7 sammen. Rummer de to brødundere en samlet pointe? Ifølge Markus gør de! Brødtemaets vigtighed er allerede slået an i 6,52 og bliver helt tydeligt i den efterfølgende samtale i 8,14-21. Jesus vil have disciplene til at indse noget, som de ikke kan fatte, nemlig hvordan der i hans messianske gudsrigesprogram er brød nok til at fylde 19 kurve. Til Israels folk såvel som til de hedenske folk uden for Israel. *Nyheden* i Jesus rækker så at sige over søen til "den anden bred". I Jesus sluttet ringen og Guds barmhjertighed gøres nu igen gældende for de fortabte, der ikke er af Israels hus (jf. 5,19; 7,24-30). De to brødundere og de 19 kurve fungerer nærmest som "Galilæas Golgata" og viser på forhånd betydningen af, at Jesu død i Jerusalem er "for mange" (10,45; 14,24) i betydningen alle.

### Midlertidig konklusion

Så langt har vi nu set, hvordan Markus på en robust og omfattende måde beskriver gudsrigets *gennembrydende* i Jesus gennem hans forkyndelse og handlinger. Hans nyskabelse og genoprettelse af det ødelagte er bred, dyb, høj og lang, og bringer ham i berøring med nøden og antiriget på alle niveauer fra besættelse til sygdom, synd, sult og naturens fordærv.

Selvom vi allerede i Galilæa møder den første omtale af Jesu død (2,20; 3,6), så er fokus på gudsrigets konstante udvidelse, og som læsere er vi nu på vej mod en stor overraskelse i det tematiske nybrud i 8,27, der flytter fokus mod Jerusalem.

## 4. Jerusalem-linjen

For lige så tydeligt som Markus har pointeret gudsrigets *gennembrydende* i Galilæa, lige så tydeligt begynder han nu at pointere gudsriget *centrum og omdrejningspunkt* i Jerusalems kors og opstandelse. Mindst



fire iagttagelser på det narrative plan understreger dette.

For det første er der efter det andet brødunder et meget tydeligt mellemstykke i Markus, som binder Galilæa og Jerusalem sammen. Igen markeres overgangen *geografisk*. Denne gang rejser Jesus ud af Herodes Antipas' Galilæa og bort fra de tegn-krævende farisæere mod nord til de øde egne omkring Cæsarea Filippi (8,27). Nu retter Jesus på en særlig måde opmærksomheden mod disciplene, der som den blinde i Betsaida (8,22-26) har brug for at få klaret synet, så de kan se den messianske mening med 'brødunderne' (jf. samtalen i 8,14-21). Det narrative centrum i dette stykke (8,14-9,32) er forklarelsen på bjerget (9,1-13), der åbenbarer Jesus i hans fulde kraft og messianske herlighed med en linje tilbage til dåben, hvor en stemme fra himlen talte for første gang og bekræftede Jesus som Guds søn (9,7). Men – og *det* er Markus' store overraskende men – *indholdet* af den foranstående opstandelse og ophøjelse i Jerusalem er knyttet uløseligt til og går via *nødvendigheden* (δεῖ) af overgivelse/forrædelse (παραδίδωμι), lidelse (πάσχω), forkastelse (ἀποδοκιμάζω), drab (ἀποκτείνω) foruden forskellige former for tortur (jf. 8,31; 9,31; 10,33f). Det er præcis dette gudsrigets "men" disciplene med Peter i spidsen ikke forstår (8,32). Deres uforstand synes blot at vokse i styrke.<sup>12</sup>

For det andet bemærker vi, hvordan vi efter skæringspunktet i 8,27 med de tre lidelses- og opstandelsesforudsigelser (8,31; 9,31; 10,33f) ser en bemærkelsesværdig ændring i brugen af "Guds rige". Hvor termen indtil nu har været knyttet til Jesu præsensvirke refererer den nu enten til noget fremtidigt (9:1; (11:10); 14:25; 15:43) eller beskrives som en lokalitet, man går ind i (9:47; 10:15.23.24.25; 12:34). Med andre ord: Gudsriget rummer endnu et betydningslag

ud over det, som indtil nu er synliggjort i Jesu Galilæa-virke.

For det tredje bemærker vi en højst bemærkelsesværdig eksplosion i brugen af gudsrige/kongerigetermen (βασιλεία) netop omkring korsfæstelsen i kapitel 15, hvis vi inkluderer brugen af kongetermen (βασιλεύς). Faktisk overses det umiddelbart på dansk, da vi normalt oversætter ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ med "Guds rige" og ikke med det mere tekstnære "Guds kongerige" (jf. det engelske "kingdom of God"). En simpel optælling viser denne forskel. Hvis vi kun fokuserer på βασιλεία-terminen, så er den næsten fraværende i passionsberetningen og bliver kun brugt af Jesus i 14,25. Medregner vi derimod βασιλεύς-terminen forvandles billedet fuldstændigt, og passionskapitlet rummer nu den hyppigste anvendelse af disse to termer (15,2.9.12.18.26.32.43).

For det fjerde viser det sig, når vi zoomer ind på denne "konge-eksplosion", at termen helt bevidst anvendes til at skabe, hvad man kunne kalde for "Kristus-konge-korskiasmen". Gudsrigebølgen fra 1,15 når nu sit klimaks ved at vise, hvordan den lidende Kristus på korset er Kongen:

(a) I 14,61-62 lige forud for korsfæstelsen bliver Jesus under forhøret hos ypperstepræsten stillet det afgørende Kristus-spørgsmål: "Er du Kristus/Messias?" (σὺ εἶ ὁ χριστός). Jesu svar nærmest chokerer læseren: "Det er jeg!" (ἐγώ εἰμι). Det er første gang Jesus direkte bekræfter sin identitet. Selv i 8,27ff, hvor han spørger disciplene, hvem han er, er det blot Peter, der udtaler: "Du er Kristus" (σὺ εἶ ὁ χριστός). Og indholdet af Kristus-identiteten giver Jesus umiddelbart efter med sit kombinationscitat af Sl 110,1 og Dan 7,13, der begge er gennemført "kongelige": Sl 110,1 beskriver en kongelig tronbestigelse og menneskesønnens komme på skyerne er i Daniel forbundet med overdragelsen af kongeriget til sønnen,

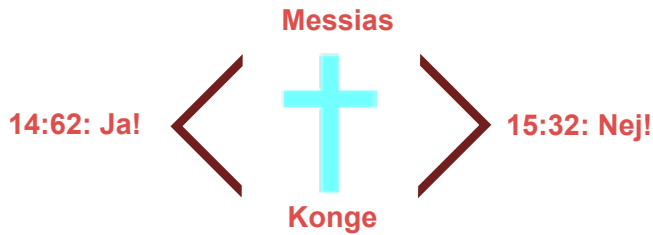


Fig. 1: Kristus-Konge-Kors-kiasmen rundt om korset. Spørgsmålet er, om korset kan fungere som en forbindelse mellem Kristus og Konge. To svar gives.

der skal regere med myndighed. Med andre ord: Jesus stilles et Messias-spørgsmål og giver et konge-svar og smelter dermed de to titler sammen ved sin foranstående korsfæstelse!

(b) En lignende sammensmeltning sker i forbindelse med selve korsfæstelsen, men med modsat fortegn. “Messias, kongen over Israel” (ὁ χριστός ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ), råber den hånende skare – “lad ham nu stige ned fra korset, så vi kan se og tro!” (15,32). Skaren kobler altså Kristus og konge-termerne sammen.

Læst sammen sætter disse to hændelser maksimalt fokus på Jesu korsophøjelse på en kiastisk måde: Kan Jesus som Konge og Messias være ophøjet på et kors? – er det bærende spørgsmål, der besvares med et definitivt “JA!” af Jesus selv i 14,62 og et definitivt “NEJ!” af folk, der gik forbi, og af ypperstepræsterne (15,29-32).

### Korsets soning i centrum

Spørgsmålet om Guds riges oprettelse og nærvær i Jesus (jf. 1,15) får dermed et *absolut centrum* i Jesu død på korset. Det ligner en anti-ophøjelse af en spotte-konge – og korsfæstelse var sandsynligvis også helt bevidst designet af romerne som et anti-triumftog med spottetilbedelse (15,16-20), triumf-march gennem byens gader (15,20-22) inden “ophøjelsen” på korset foran den

“tilbedende” skare.<sup>13</sup> Men for Markus taler skiltet over korset – “Jødernes konge” – sandt. Ja, faktisk mere endnu. Jesus er på korset, 19-kurve-kongen, der gav sit liv som “løsesum for mange” (λύτρον ἀντι πολλῶν, 10,45) og udgød sit blod “for mange” (ὑπὲρ πολλῶν, 14,24).

Den nærmere betydning af “løsesum” og “for mange”-vendingen har givet anledning til stor debat i forskning. Selvom Markus’ soteriologi ikke er emnet for denne artikel, så vil jeg alligevel antyde, at der af mindst to årsager er grund til at forstå Markus’ beskrivelse af Jesu korsdød som et i centrum internt guddommeligt anliggende med sonende betydning. For det første gives der i lidelses- for opstandelsesforudsigelserne såvel som i 10,45 og 14,24 en række allusioner til særligt Es 43,3-5 og 53,10-12, hvor der også tales om løsesum (ἀλλαγμᾶ/כֶּפֶר 43,3); om at dø i en andens sted (ἑστη/ὑπὲρ σοῦ 43,3f); om at dø for mange (ἐπὶ/πολλοῖς, 53,11f).<sup>14</sup> Hele rammen for Esajas’ tjener-sange er netop Gud som den handlende.

Denne sammenhæng mellem Jesu korsdød og Gud understreges for det andet også af Jesu korsord, der er rettet mod Gud (15,34), ligesom der efter hans død følger en utvetydig soteriologisk ladet guddommelige respons i 15,38: “Og forhænget i tempel flængedes (ἐσχίσθη) i to dele, fra øverst til nederst”. Jesu død forbindes altså intimt

med tempelkulten og får dermed sonende betydning.

Det er i øvrigt anden og sidste gang, at σχίζω bruges af Markus, og der dannes en linje tilbage til Jesu dåb i 1,10, hvor himlen flængedes og med et midterpunkt i auditionen/røsten fra himlen på bjerget i 9,7.

Alle tre steder spiller erkendelsen af Jesu identitet som Guds søn en afgørende rolle. I 1,11 siges det: "Du er min elskede søn (σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός)". I 9,7 siges det disciplene: "Det er min elskede søn (οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός)". Og paradoksalt og dybt modsætningsfyldt udsiges det nu for første gang af et menneske i 15,39 og det af en romersk officer: "Sandelig, den mand var Guds søn" (οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν). Men pointen er ligefrem for Markus: Han indledte med at anslå et messiansk Guds-søn-tema i 1,1 og har nu ledt os frem til korset som det sted, hvor Jesus mod al forventning kan erkendes som Messias på en eksklusiv og entydig måde.

### Midlertidig konklusion

Det er tid for en enkel og ligefrem konklusion: På sammen måde som Markus både på ordplanet og dybt integrereret i sin narrative struktur gengiver Jesu *gennembrydende* gudsrigedebredelse i Galilæa som en sejrrig udvidelse og fremgang, så placeres vægten i Jerusalem på korset og Jesu død. Markus ser ikke en modsætning mellem Galilæas udvidelsesringe og Jerusalems kors. Det er ikke et bump på vejen, en ulykkelig ende eller en anden traditionskilde. Tværtimod: Netop på korset ophøjes Jesus som Kristus-Kongen.

Den nære sammenhæng mellem de to gør, at vi ligefrem kan skærpe vores overskrift – "Gudsriget og korset" – til "Gudsriget *via* korset". Gudsriget har sit ankerpunkt i den mest forargelige modsætning til traditionel kongeværdighed.

## 5. 'Jeru-læa'-linjen

Dermed er vi tilbage ved det indledende spørgsmål: På hvilken måde hænger de to linjer samme – Galilæa og Jerusalem? Så langt har vi set, hvordan evangeliets fortælling bevidst fører os fra Galilæa til Jerusalem. Det vi nu til sidst mangler at se er, at Markus' evangelium ikke slutter med korset. Han fører os tilbage til Galilæa, og der dannes en overordnet sammenhæng mellem gudsrigedelen i Galilæa, korset og opstandelsen i Jerusalem og så disciplenes tilbagevenden til Galilæa efter opstandelsen, hvor Jesu gudsrigegerning spejles i dem *via* korset.

For det første finder vi en meget tæt sammenstilling af Jesu død og opstandelse. Korset er ikke et punktum – men et centrum. Opstandelsens, vindikationens og herlighedens betydning er et vedvarende tema:

(a) De tre lidelsesforudsigelser kunne også kaldes opstandelsesforudsigelser og burde kaldes for 'lidelse- og opstandelsesforudsigelser', da de alle ender i et "og opstå tre dage efter" (καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι, 8,31; 9,31; 10,34).

(b) Forklarelsen på bjerget er indkapslet i en samtale om gudsriget endegyldige komme i herlighed (9,1) og opstandelsen fra døden (9,9-10).

(c) Jesu klareste tydningsord af sin død i 14,24 under indstiftelsen af nadveren følges umiddelbart af en proklamation om det kommende gudsrige i 14,25.

(d) Som nævnt kobler Jesus også sin messianske status i forhøret hos ypperstepræsten med den kommende herlighed og tronbestigelse som konge (14,62).

Havde korset alene været målet og endestationen, ville det have været et nederlag. Så ville spotternes afvisning af koblingen mellem Messias og Konge have været fuldt berettiget. Jesus ville blot have været

endnu en fejlslagen messias.

En anden vigtig detalje for Markus er det dobbelte påbud om at "gå tilbage til Galilæa" (14,28; 16,7). Det er altså vigtigt for Markus (som for Matthæus og Johannes), at evangeliet ikke slutter i Jerusalem, men i Galilæa.

Forklaringen herpå finder vi, for det tredje, i den gentagne spejling af Jesu vej og eksempel på disciplene:

(a) Det er ikke mindst tydeligt i det konsekvente mønster, vi har omkring de tre lidelses- og opstandelsesforudsigelser, der hver gang følges af en understregning af, hvordan Jesu vej også skal blive disciplenes vej. Den faste struktur har tre dele: Jesus forudsiger sin død og opstandelse i Jerusalem (8,31; 9,31; 10,32-34); disciplene misforstår (8,32f; 9,32; 10,34-41), hvorefter Jesus kalder dem til efterfølgelse (8,34-38; 9,33-50; 10,42-45, jf. Collins 2007, 397).

(b) Spejlingen af Jesu vej på disciplene bliver akut, når vi zoomer ind på detaljerne i de tre discipelbelæringer i 8,34-38; 9,33-50; 10,42-45. Det er her vi første gang møder ordet kors (8,34), talen om at give sit liv for noget (8,35-37; 10,29) og talen om at drikke et bæger (10,38-39). Ord og vendinger, der senere bruges eksplicit til at tolke Jesu gerning – kors, givet sit liv (10,45; 14,24), drikke bægeret (14,36) – bliver dermed spejlet på disciplenes efterfølgelse.

(c) Intet sted er den intime forbindelse mellem Jesu gerning og disciplenes efterfølgelse tydeligere end i "καὶ γὰρ"-bindeleddet i 10,45 – "for også/for end ikke". Umiddelbart efter følger det udsagn, der sammen med 14,24 tydeligst tolker det soteriologiske indhold af Jesu død (løsesumsordet/lytronlogiet, jf. Bird 2011, 46). Umiddelbart forinden har Jesus stærkt formanet disciplene til at leve ydmygt i modsætning til verdens jagt på storhed (10,42-44). Og til at binde de to sider sammen (Jerusalem/sote-

riologi og Galilæa/efterfølgelse) bruges den ekstra emfatiske understregende og sammenbindende "for også"-markør.<sup>15</sup> Efterfølgelsen begrundes soteriologisk med Kristus som forbillede.

(d) Endelig vil jeg i al korthed nævne, hvordan de tre udsendelser af disciplene (3,13-15; 6,7-13; 16,15-20) indeholder nøjagtigt den samme sammentænkning af Jesu gerning med disciplenes. Disciplene modtager Jesu myndighed/ἐξουσία (3,15; 6,7); sendes med hans budskab (3,14; 6,12; 16,15), og med hans helbredende virke (3,15; 6,7.13; 16,18). Jesu myndighed og kraft spejles på og overtages af disciplene. Eller mere præcist: Disciplene inkorporeres i Jesu myndighed participatorisk.

### Midlertidig konklusion

Markus foretager altså ikke bare én, men to højst bemærkelsesværdige koblinger: For det første kobler han gudsriget og korset så tæt, at vi bør tale om gudsriget *via* korset. For det andet kobler han Jesu 'gudsriges-korsvej' på disciplene og angiver fællesskab med ham i hans lidelse såvel som i hans kraft og udrustning.

Mens den første sammenkobling af Galilæa- og Jerusalem-linjerne uden tvivl var den største overraskelse for de første læsere og i hvert fald for Jesu disciple, så er det måske en større overraskelse for os, at Markus så tydeligt kobler efterfølgelsen af Jesus på Jesu unikke gerning i Jerusalem såvel som i Galilæa. I opstandelsens lys ledes disciplene *via* korset tilbage til Galilæa for at vandre i, hvad man kunne kalde 'Jeru-læa'-linjen – på en og samme gang dialektisk mærket af korset og gudsriget.

## 6. Konklusion

Udgangspunktet for denne læsning af Markusevangeliets brug af gudsrigetermen var

en observation af den *tidshistoriske* 'umulighed': sammenstillingen af 'ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ' og 'σταυρός'. Absolut *ingen* antik tekst antyder denne mulighed. Det afspejles også rigeligt i forskningshistorien, hvor det ofte er endt med et valg af den ene side på bekostning af den anden.

Det bærende spørgsmål var derfor: Hvad sker der, hvis vi læser Markus forfra med det formål at få hold på, hvordan han præsenterer gudsriget og korset på det verbale niveau såvel som på det fremadskridende narrative niveau? Der sker ifølge den læsning, jeg her har lagt frem, fire sammenhængende ting:

For det første får vi øje for, hvordan Markus fortæller en *sammenhængende* beretning om nyheden i Jesus. I de første 15 elektriske vers samler Markus en lang række tråde, forventninger og profetier om en grundlæggende restauration, nyskabelse og ny befrielse. Markus anvender her en række forskellige termer såsom *evangeliet*, *Kristus*, *Guds søn*, *Guds rige*. Det synes ikke afgørende for Markus at udpege, hvilken, der er den bærende, da de alle er knyttet til den ene og samme beretning om Guds gennembrud og sejr i Jesus *som* Kristus. Omkring Markus' brug af termen "Guds rige" kan vi altså for det første konkludere, at han bruger den som en samlende betegnelse for hele Jesu virke fra brohovedet i 1,15 *via* korset og til opstandelsen. At spørge Markus: "Hvilken del af Jesu virke har at gøre med gudsriget?", vil give lige så lidt mening som at spørge ham, hvilken del af Jesu virke, der er messiansk! Gudsriget er synonymt med Guds nærvær og frelsesplan i fortiden, som bryder igennem i nutiden og endegyldigt fuldbyrdes i fremtiden.

For det andet kan vi konkludere, at Jesu gudsrigeprogram i Galilæa rummer en *omfattende* nyskabelse med konstante grænsesprængende udvidelsesringe. Geografisk

set er Jesu virke også grænsesprængende, hvilket når sit klimaks med brønderet for hedningerne. I forhold til sygdom, lidelse og dæmonbesættelser er Jesu kamp mod antiriget omfattende og sejrrig selv over dødens magt. I forhold til synden påberåber Jesus sig magt til at tilgive. Selv naturens ødelæggende kræfter stilnes. Som faldets ødelæggelse af skabelsen var omfattende er Jesu restauration det også.

Den grundlæggende sammenhæng og omfattende helhed i Markus' fortælling om Jesus betyder dog ikke, at der ikke i selve narrativet er et tydeligt markeret centrum. Og den tredje konklusion vi kan drage er, at vi, målt både i forhold til hans prolog og i forhold til reaktionerne på Jesus, ramler ind i en solid overraskelse, når Jerusalem og korset udpeges som centrum for Jesu gudsrigeprogram fra det kristologiske skæringspunkt i 8,27 og frem. Selvom Jesus så tidligt som i 2,20 har introduceret sin forestående død, og selv om konflikterne rundt om Jesus konstant vokser i styrke frem mod farisæernes krav om at få et bevis fra himlen i 8,11, så forbliver disciplenes evne til at se sammenhængen mellem Guds rige, Kongen, Kristus og Korset fuldstændig fraværende. De når nok frem til en erkendelse af hans messianske *status* – hans *hvem* (8,29) – men aldrig til hans messianske *vej* – hans *hvordan* (8,32f). To veje til gudsriget støder i disciplenes reaktion på Jesu Jerusalem-linje frontalt sammen. Der er vejen til gudsriget "ifølge mennesker" (τὰ τῶν ἀνθρώπων) og vejen "ifølge Gud" (τὰ τοῦ θεοῦ, 8,33).<sup>16</sup> Alt dette eksploderer i kapitel 14 og 15 med (a) den intense brug af kongerige og konge-terminer; (b) koblingen af Konge og Kristus i Kristus-kiasmen rundt om korset; (c) reaktionen på Jesu død i 15,38 og 15,39, hvorigennem Markus' evangelium siger så tydeligt som det overhovedet er muligt i en fortælling, at Jesus

er Messias, og gudsriget manifesterer sig ikke *på trods af* korset, men netop *på grund af* og *via* korset! Centrum i Jesu messianske gudsrigeprogram er altså hans sonende løsesumdsdød og pagtoprettelse "for mange" (jf.  $\lambda\upsilon\tau\rho\nu$  i 10,45 og  $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$  i 14,24), der er uløseligt knyttet til hans opstandelse "efter tre dage".

For det fjerde konkluderer vi nemlig, at til trods for, at Markus' fokus på korset er så kraftigt som det er, så er korset ikke enden på evangeliet. Korset er tomt. Præcis som Jesus hele vejen igennem har peget frem mod sin opstandelse netop i de sammenhænge, hvor han har talt tydeligst om sin død (8,31; 9,31; 10,32-34; 14,24f med undtagelse af 10,45), så følger nu en opstandelse i kapitel 16, der sender disciplene tilbage til Galilæa (16,7) og former en overordnet sammenkobling mellem: (a) Gudsriget, (b) korset og opstandelsen og (c) disciplenes sendelse/menigheden. *Centrum* i denne kiasme er Jesu gerning *for os* (jf. 10,45 og 14,24's  $\acute{\alpha}\nu\tau\iota$  og  $\acute{\upsilon}\pi\grave{\epsilon}\rho$ , og 1,15 og 10,45's konstaterende indikativer), hvorudfra gudsrigets grænsesprængende ringvirkninger breder sig som en robust *helhed* med et kald til disciplene i bydeform (fx 1,15.17.19; 2,14) og med en tilsigende meddelelse af samme myndighed og kraft som den Jesus har (fx 3,14f; 6,7; 16,15-20).

### Et praksisspejl: Trinitarisk korsrige-teologi

Markusevangeliet lykkes altså med at *samle* Jesu virke til et helt evangelium, samtidig med at det *sondrer* mellem de forskellige faser uden at *skille* dem ad. At spille "Gudsrige-teologi" ud mod "Kors-teologi" er ganske enkelt ikke muligt uden at splitte evangeliet og Jesus ad. I stedet kalder evangeliet os til at spejle vores tro og prak-

sis i en teologi, der på en og samme gang er robust og distinkt nok til at rumme begge dele. Vi har brug for, hvad man kunne kalde for en "trinitarisk *korsrige-teologi*".

På den robuste helhedsside kan den ikke være mindre end trinitarisk. Præcis som vi i Jesu gudsrige-*gennembrydende* ser en nyskabelse på skabelsens plan (i helbredelser, naturundere mv.); en nyskabelse på forløsningens plan (i tilgivelsen og korsdøden) og en nyskabelse på Åndens udrustende plan (i meddelelsen af Jesu myndighed til disciplene). Ganske enkelt: Så omfattende som faldet var; så omfattende er genoprettelsen i Jesus.

På den distinkte side kan vi ikke være mindre tydelige end Markus er og må derfor placere Jesu kors og opstandelse i Jerusalem som det glødende centrum, hvorudfra alt fordeler sig.

Det stiller os som kirke overfor en stor 'spejlingsopgave'. Hvordan bliver vi på én og samme gang robuste og klare nok? Hvis vi overfokuserer på 1. trosartikel og gudsrigets forandrende og lindrende sider risikerer vi at sekularisere gudsrigebegrebet ved at skille det fra dets centrum i Jesu soningsdød. Hvis vi overfokuserer på 3. trosartikel og gudsrigets udrustende kraftdimension risikerer vi at ende i en form for åndeliggørelse. Hvis vi overfokuserer på 2. trosartikel risikerer vi at begrænse gudsriget til en tanke for troen uden betydning for nøden i verden.

Markusevangeliet river os ud af sådanne falske modsætninger ved at lade os betragte, hvordan Jesus som Kristus og Konge indvirkede, indvirker og vil indvirke *korsriget* gennem sin gerning i Galilæa, Jerusalem og nu gennem sin menighed frem mod genkomstens dag.

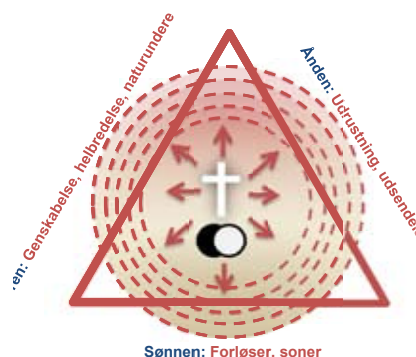


Fig. 2: “Trinitarisk kors-rige-teologi”, som med centrum i Kristi kors og opstandelse pointerer Sønnens forløsning som den centrale base ud fra hvilket en omfattende genoprettelse / restoration strækker sig på Faderens / skabelsens og Åndens / udrustningens plan.

## NOTER

- 1 For en historisk indføring i korsfæstelsen i det romerske samfund, se også: Jensen 2012a.
- 2 Når jeg i det følgende referer til Markus eller Markusevangeliet skal det ikke forstås i modsætning til de tre andre evangelier; blot som et udtryk for, at jeg i denne artikel undersøger den litterære sammenhæng i ét af evangelierne: Markusevangeliet.
- 3 For en mere udførlig behandling, se Jensen 2010.
- 4 Blandt de mange indføringer i Messias-spørgsmålet på Jesu tid anbefales: Zetterholm 2007 og Collins og Collins 2008.
- 5 Mark 1,1 forstås bedst som en markant nominal-sætning, der gør brug af en absolut nominativ (jf. Wallace 1996, 49-50) der markerer et indledende stærkt understreget udsagn. Jf. diskussionerne i Cranfield 1972, 34-5; Pilgaard 2008, 49-50, Collins 2007, 130-1.
- 6 Markus bruger i alt εὐαγγέλιον syv gange, og det står kort fortalt som en samlebetegnelse for hele Jesu virke – eller mere præcist: som en betegnelse for Jesus selv. Han er på en og samme gang bringeren af evangeliet og evangeliets indhold (Ἰησοῦ Χριστοῦ kan forstås både som en subjektiv og objektiv genitiv og nævnes faktisk af Wallace som et eksempel på en flertydig plenar brug, Wallace 1996, 121. Jf. også diskussionen i Cranfield 1972, 36 og Pilgaard 2008, 51-3). Den nærmeste baggrund for brugen af εὐαγγέλιον skal vi finde i GT, hvor det er knyttet til annonceringen af Guds intervention til sejr for sit folk (jf. Cranfield 1972, 35). I en romersk sammenhæng blev ordet også brugt som en betegnelse for sejr og triumf. Fx blev det udråbt som et evangelium, når kejseren fik en arving, eller når han selv besteg tronen (jf. Cranfield 1972, 36).
- 7 Der er en tekstkritisk usikkerhed omkring ægtheden af “Guds søn”. Men se nu Wasserman 2011.
- 8 Strukturen og rytmen mellem de to første perfektumsformer (der understreger en fortidig afsluttet virkelighed) og de to følgende præsens imperativ-former (der understreger en nutidig udstrakt konsekvens) i v15 er slående og bærer en grundlæggende teologisk pointe: Nyheden i Jesus *hviler* på et “er”, hvorefter den fører til et *forandrende* “skal” (indikativ-imperativ-strukturen).
- 9 Det er også på den baggrund at vi skal forstå den ret så stærke tekstkritiske variant i Mark 1,14, der netop læser “evangeliet om Guds rige” (A D W Mehrh). NA27 er dog den sværeste læsemåde og antages derfor, jf. Collins 2007, 134; Stein 1992, 75.
- 10 Jf. Pilgaard 2008, 74; Cranfield 1972, 67-8.
- 11 Jeg følger her den fortolkning, der er fremlagt i Pixner 1992. Det skal dog bemærkes, at andre gode fortolkere ikke ser en dybere me-

- ning i tallene, da en definitiv reference ikke kan opnås (fx Stein 1992, 370).
- 12 Disciplenes uforstand er et af de hyppigste temaer i Markus, jf. 1,37; 4,13.40; 5,31; 6,52; 7,18; 8,4; 8,14-21; 8,32f; 9,10; 9,18; 9,32; 9,33-37; 10,13-16; 10,26; 10,32.35-45; 14,5; 14,27-31.
- 13 For mere om romernes udformning af korsfæstelsen som et spotte-triumftog, se Marcus 2006. For mere om Markus' gengivelse af denne tradition, se Schmidt 1995. Se nu også gengivelsen i Jensen 2012b.
- 14 For en udførlig diskussion af dette emne, se: Betz 1998, Stuhlmacher 2005 og Bolt 2004.
- 15 Ifølge Bauer/Danker har καὶ γὰρ en understregende og sammenbindende funktion ala: "for også", "for selv", "for præcis". Også Blass-Debrunner-Rekoph-grammatikken angiver en sådan emfatisk brug som den hyppigste (452.3).
- 16 Jf. den tætte parallel i 1 Kor 1,18-23.

## LITTERATUR

- Betz, O. 1998. "Jesus and Isaiah 53", pp. 70-87, i *Jesus and the Suffering Servant*, red. W. H Bellinger. Harrisburg.
- Bird, Michael F. 2011. Mark: Interpreter of Peter and Disciple of Paul. Side 30-61 i *Paul and the Gospels: Christologies, Conflicts, and Convergences*. Redigeret af Michael F. Bird og Joel Willits. London: T&T Clark.
- Bolt, P. 2004. *The Cross from a Distance: Atonement in Mark's Gospel*, Leicester.
- Bultmann, Rudolf. 1963. *The History of the Synoptic Tradition*. Oxford: Basil Blackwell.
- Caneday, A.B. 2004. Christ's Baptism and Crucifixion. *Southern Baptist Journal of Theology* 8(3):70-81.
- Collins, Aela Yarbro. 2007. *Mark: A Commentary*. Hermeneia - A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press.
- Collins, Aela Yarbro og J. J. Collins. 2008. *Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans.
- Cranfield, C.E.B. 1972. *The Gospel According to Saint Mark*. Cambridge Greek Testament Commentary. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gundry, Robert H. 1993. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans.
- Hengel, Martin. 1977. *Crucifixion: In the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*. Philadelphia: Fortress Press.
- Iverson, Kelly R. og Christopher W. Skinner, eds. 2011. *Mark as Story: Retrospect and Prospect*. Resources for Biblical Study 65. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Jensen, Morten Hørning. 2003. "Med Guds rige er det som et sennepsfrø". Historisk sidelys over Jesu lignelse om sennepsfrøet. *TEL* 14(4):12-4.
- \_\_\_\_\_. 2008. Familieliv i Bibelen i lyset af arkæologien og historien. *TEL* 21(3):3-4.
- \_\_\_\_\_. 2010. Jesus + Loven = MMM<sup>c</sup>. Side 17-36 i *Den kristne og loven*. Vol. 1 af *Teologiske Studier fra Menighedsfakultetet*. Fredericia: Kolon.
- \_\_\_\_\_. 2012a. Korsfæstelse - grusommere end døden. *TEL* 23(1):3-9.
- \_\_\_\_\_. 2012b. "Ordet om korset" - et uhørt evangelium. *TEL* 23(1):13-6.
- Kvalbein, Hans. 2008. *Jesus - hva ville han? Hvem var han?* Oslo: Luther Forlag.
- Marcus, Joel. 2006. Crucifixion As Parodic Exaltation. *Journal of Biblical Literature* 125(1):73-87.



- Matera, Frank J. 1995. The Prologue As the Interpretative Key to Mark's Gospel. Side 289-306 i *The Interpretation of Mark*. Redigeret af W.R. Telford. London: T&T Clark.
- Pilgaard, Aage. 2008. *Markusevangeliet*. Dansk kommentar til Det nye Testamente 5. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Pixner, Bargil. 1992. *With Jesus Through Galilee According to the Fifth Gospel*. Rosh Pina: Corazin Publishing.
- Rhoads, David M., Joanna Dewey og Donald Michie. 1999. *Mark As Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*. Minneapolis: Fortress Press.
- Sanders, E. P. 1992. *Judaism: Practice & Belief 63 BCE - 66 CE*. 2 ed. London: SCM Press Ltd.
- Schmidt, T.E. 1995. Mark 15.16-32: The Crucifixion Narrative and the Roman Triumphal Procession. *New Testament Studies* 41:1-18.
- Stein, Alla. 1992. Gaius Julius, An Agnoramos From Tiberias. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 93:144-8.
- Stein, Robert H. 2008. *Mark*. Baker Exegetical Commentary to the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic.
- Stuhlmacher, P. 2005. "The Messianic Son of Man: Jesus' Claim to Deity", pp. 325-344, i *The Historical Jesus in Recent Research*, red. J. Dunn og S. McKnight.
- Wallace, Daniel B. 1996. *Greek Grammar Beyond the Basics*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Wasserman, Tommy. 2011. The 'Son of God' Was in the Beginning (Mark 1:1). *Journal of Theological Studies* 62(1):20-50.
- Watts, Rikki. 1997. *Isaiah's New Exodus and Mark*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Reihe 2 88. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zetterholm, Magnus, ed. 2007. *The Messiah in Early Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress Press.

#### **FORFATTEROPLYSNING**

Morten Hørning Jensen  
Menighedsfakultetet  
Katrinebjergvej 75  
8200 Aarhus N  
mh@teologi.dk