

DØDENS DIEGESE OM DØDEOPVÆKKELSERNE I EVANGELIERNE

GEERT HALLBÄCK

Indledning

Døden er betydningernes ophør – ophør af spændinger, modsætninger og forskelliggørelse; døden er sprogets grænse. Betydningens arbejde med sig selv, dvs. teksten, kan derfor ikke lade være med til stadighed at tale om døden - for at fortrænge den eller for at inddrage den i betydningens rum. Dette gælder alle tekster, men mest eksplicit gælder det myter og andre religiøse tekster. Og det gælder i høj grad også Ny Testamente.

I evangelierne er spørgsmålet om døden naturligvis især knyttet til Jesu død og opstandelse. Men i alle fire evangelier forekommer også – og inden da – dødeopvækkelser, hvor Jesus bringer personer, der er døde, tilbage til livet. I de synoptiske evangelier har vi historien om Jairus' datter (Mark 5,21-43 par.); i Lukasevangeliet tillige fortællingen om enkens søn i Nain (Luk 7,11-17); og i Johannesevangeliet har vi den lange tekst om Lazarus' opvækkelse (Joh 11,1-54). Der er også to dødeopvækkelser i Apostlenes Gerninger (9,36-42; 20,9-12); men i det følgende vil jeg alene se på de evangeliske dødeopvækkelser, hvor Jesus er opvækkeren.

Luk 7,11-17

Den enkleste af disse fortællinger er Luk.s beretning om enkens søn i Nain (7,11-17). Jesus og hans ledsagere nærmer sig byen og ser et ligtog på vej ud ad porten. Hvor selvfølgelig det end er, skal vi lægge mærke til, at de er på vej *ud* med liget - naturligvis for at begrave det, men det betyder samtidig for at bringe det ud af byen, ud af samfundet. Den døde indgår ikke længere i samfundets udvekslinger. Og da moderen er enke, og da den døde var hendes eneste søn, som vi får at vide, efterlader det hende i en yderst prekær situation uden nogen mandlig repræsentant - økonomisk og juridisk - i et patriarkalsk samfund. Kvinden er tidligere blevet berøvet sin mand, og nu berøves hun sin søn. Det efterlader en mangel, som ikke kun er følelsesmæssig, men også social; disse to aspekter lader sig næppe adskille i hendes sørgereaktion, gråden.

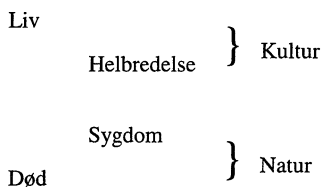
Jesus griber uopfordret ind i situationen. Han ynkes over hende, som der står. Han standser ligtogets bevægelse ud af byen; og med sit ord gør han drengen levende igen. Derpå giver han ham til hans mor. Hans død var hendes mangel, og den er nu ophævet. Hun kan vende tilbage til byen socialt restitueret; selv om dette ikke skrives ud, er det underforstået og overladt til læseren at fylde ud. Ligfærden ud af byen blev altså standset; i stedet er det nu noget andet, der bevæger sig ud, nemlig omtalen af Jesus. Den kommer ud i hele Judæa og omegn. Dem, der har overværet opvækkelsen, tyder den nemlig som en udfoldelse af guddommelig kompetence: De priser Gud og forstår Jesus som en profet, hvis opræden betyder, "at Gud har besøgt sit folk".

På det narrative forløbsplan er der nogle ting, vi kan hæfte os ved. For det første er det Jesus selv, der tager initiativet; ingen beder ham gribe ind, for drengens tilstand betragtes som definitiv. Ingen forventer, at Jesus kan opvække den døde, selv om han kan helbrede. Det er naturligvis denne dimension af hans kompetence, fortællingen skal demonstrere; i evangeliets overordnede forløb er dette pointen. Men i historien selv er pointen, at moderen får sønnen tilbage. Det er den efterladte, der er fortællingens tilstandsubjekt; det er hende, der har mistet, og det er hende, der får tilbage. Og det, hun får tilbage, er på én gang et værdiobjekt (idet vi forudsætter, at hun elsker sin søn) og et kompetence- eller modalobjekt, idet sønnen repræsenterer hendes samfundsmæssige kunnen. Det er hende, der mister, og hende, der får. Men det forudsætter objektets transformation: fra død til levende - en transformation, som kun Jesus kan realisere.

Selv om dette er uventet, svarer selve forløbet til helbredelsesberetningernes grundforløb. Dødeopvækkelsen er en skærpet helbredelse. I den Lévi-Strauss-inspirerede strukturalisme og

semiotik betragtes oppositionen /liv vs. død/ som den ene af de to fundamentale, “kanoniske” grundstrukturer; den anden er oppositionen /natur vs. kultur/. I en vis forstand kan man sige, at begge disse grundstrukturer er på spil i helbredelserne. Fra myteanalysen har vi ligeledes den indsigt, at svagere modsætningen kan *mediere* mellem stærkere modsætninger. Det er nærliggende at betragte modsætningen /sygdom vs. helbredelse/ som en mediering mellem /liv vs. død/: se **Figur 1**. Mens overgangen fra død til liv er umulig, er den nemlig mulig fra sygdom til helbredelse. Sygdommen er en trusel om død, mens helbredelsen fører den syge tilbage til livet. Sygdom og helbredelse bliver derved elementer, hvormed man mytisk kan tænke om liv og død og om grænsens overskridelse. I vores fortælling sker der imidlertid noget andet, idet den svagere modsætning blæses op til den ‘store’, mytiske liv/død-opposition, men samtidig følger overgangen, som vi kender fra sygdom/helbredelse-medieringen, med over i den ‘store’ modsætning, således at resultatet bliver en dødeopvækkelse.

Figur 1



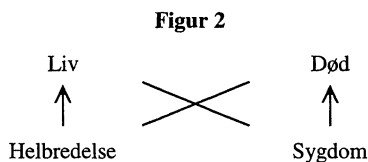
Jeg antydede, at også oppositionen /natur vs. kultur/ var på spil i helbredelserne. Det vil jeg mene er tilfældet, når sygdommen, om man så må sige, virker ‘af sig selv’ og ikke tilskrives en bestemt figur (såsom Satan eller Guds straf); i så fald er det naturen, der virker. Naturen gør syg, mens helbrederen, der overvinder den, repræsenterer kulturen. Det er måske ikke så tydeligt i de nytestamentlige helbredelser, hvor Jesus sjældent benytter remedier, men det kendes fra andre samtidige helbredelsesberetninger og ikke mindst fra såvel magi som medicin. Jeg medtager dette – som en parentetisk bemærkning – fordi det modsiger en moderne intuition, hvorefter det er kulturen, der gør syg, mens det er naturen, der betragtes som helbredende.

Mark 5,21-43

Den næste fortælling, jeg vil se på, er opvækkelsen af Jairus’ datter, og jeg vil forholde mig til den version, vi finder i Mark 5,21-43 (og som jeg har skrevet en bog om: *Strukturalisme og eksegesi*, København 1983). Her bemærker vi, at teksten begynder som en helbredelse, idet pigen blot er syg, om end alvorligt. Her er det da heller ikke Jesus, der tager initiativet, men pigens fader, synagogeforstanderen Jairus. Også her vil jeg betragte *ham* som fortællingens tilstandssubjekt: det er ham, der frygter at miste sin datter. Jesus påtager sig opgaven at helbrede pigen, men undervejs til den syge bliver de afbrudt af en anden helbredelse: Den blødende kvinde, der ‘stjæler’ sin helbredelse uden at henvende sig til Jesus. Det kan ikke gå upåttalt hen; men mens dette forhold afklares til kvindens fordel, dør pigen. Helbredelsesprojektet er dermed mislykket, og udsendingene fra Jairus’ hus antyder, at nu har han ikke længere brug for Jesus. Men her overtager Jesus projektet og fatsholder helbredelsens mulighed. Vi ser således samme forhold som før: Når det kommer til dødeopvækkelse, ligger det ud over menneskenes forventninger, og Jesus må selv tage initiativet. Ved ankomsten til huset camoufleres opvækkelsen af Jesu påstand om, at pigen kun sover; men for disciplene og forældrene, der får lov at komme med ind til pigen, er der næppe tvivl om, at de overværer en dødeopvækkelse. De får i hvert fald strenge pålæg om ikke at fortælle det til nogen.

Vi genfinder således grundlæggende den samme struktur som i Nain-fortællingen: Over for opvækkelsen er det Jesus, der tager initiativet; tilstandssubjektet er den efterladte, her faderen, der mister en datter (nøjagtig det omvendte forhold af Nain-fortællingen, hvor en moder har mistet sin søn); fortællingens omdrejningspunkt er transformationen af objektet fra død til levende - en transformation, som skulle være umulig. Dermed illustrerer den Jesu overmenneskelige kompetence.

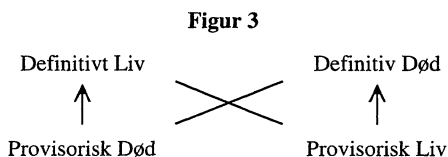
Men her tematiseres forholdet mellem helbredelse og dødeopvækkelse, idet fortællingen begynder som en helbredelse, der siden bliver en opvækkelse på grund af den indskudte, konkurrerende helbredelses retarderende effekt. For det første demonstreres dermed tydeligt, at døden er sygdommens konsekvens og endepunkt - og at dette skal medtænkes i alle helbredelsesberetningerne. For det andet bekræftes, at dødeopvækkelsen er en forstærket helbredelse; den skal forstås inden for helbredelsesberetningernes systematik. Det fik mig i min bog til at foreslå følgende *semiotiske firkant* til fastlæggelse af fortællingens semantiske grundstruktur (s. 134):



Sygdommen er en negation af liv, der fører til død. Helbredelsen er omvendt en negation af død, der fører tilbage til livet.

I sin afhandling om den narrative Jesus (*The Narrative Jesus*, Århus 1993) påpeger Ole Davidsen helt rigtigt, at det liv, pigens føres tilbage til, er det naturlige, jordiske liv, der alligevel en dag vil føre til hendes død. Døden er ikke overvundet, men udskudt; og det samme gælder naturligvis for alle helbredelserne. Som Ole Davidsen gør opmærksom på, er helbredelsen tilsyneladende et forbedringsforløb, men i det lidt større perspektiv er den at betragte som *protektion* mod det forværringsforløb, som under alle omstændigheder til sidst fører fra liv til død. Det liv, som helbredelsens negation af døden fører til, er altså ikke forandret i forhold til det liv, der blev negeret af sygdommen. På den anden side må der alligevel være sket noget afgørende, for den død, der skulle være slutpunktet, bliver her et gennemgangsled tilbage til livet.

Dermed er der – om ikke andet så metaforisk – en henvisning til det Liv-Død-Liv-forløb, som Jesus gennemløber, men som har en anderledes grundlæggende forvandlingskarakter, og som Ole Davidsen derfor opstiller i en anden firkant (s. 228):



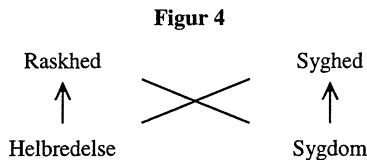
Det jordiske liv er et provisorisk liv, der med nødvendighed fører til definitiv død. Men den død, Jesus påtager sig, er en provisorisk død, der fører til definitivt liv. Her er der tale om et spring fra den ene søjle til den anden: fra den jordiske (højre) til den mytsike (venstre) eksistens. De to søjler repræsenterer to forskellige muligheder; men springet sker på 'bundlinjen', om man så må sige. Nu er Ole Davidsen firkant ikke ment som en dynamiseret firkant, der skal opfange de narrative bevægelser i et forløb. Men det var sådan set meningen med min egen firkant; og der har altid været noget, der holdte her, for hvis den skal bruges som forløbsmodel for en 'almindelig' helbredelse uden opvækelse, sker overgangen - ikke i et fuldt gennemløb, men også her på 'bundlinjen'. Det er det, Ole Davidsen udtrykker ved at tale om *protektion*: Sygdommen når ikke at føre til død, før den negeres.

Diegesemodellen

De hidtidige forsøg på at analysere dødeopvækkelsernes semantiske struktur er altså stødt på to problemer: 1) Hvordan forholder slutsituationens liv sig til udgangssituationens liv efter omløbet i firkanten (forstået som dynamisk model)? Hvad er forskellen på livet før og efter opvækkelsen? 2) Hvordan forlige firkanten som stabil, semantisk grundmodel med firkanten som dynamisk, narrativ forløbsmodel?

Stillet over for disse problemer forestillede jeg mig, at der måske var hjælp at hente i den udvidelse af den Greimas'ianske firkant, som man arbejdede med i den danske litterære semiotik i 80'erne, og som gik under navnet *diegese*-modellen¹ (*diegese* er selvfølgelig blot det græske ord for fortælling i stedet for det latinske *narratio*). Denne udvidelse var netop sat i gang af problemer med at redegøre for forskellen mellem begyndelses- og slutsituationen i fortællinger, der tilsyneladende ender, hvor de begynder. Men den var samtidig et forsøg på at overføre nogle positioner fra Lacans psykoanalyse til en litterær forløbsmodel. Det sidste vil jeg ikke føle mig særligt forpligtet på; men det kan dog være nyttigt at vide, dels at Lacan opfatter det menneskelige liv som en stadig vekselvirkning mellem initial mangel og momentan, foreløbig opfyldelse, og dels at han opererer med tre såkaldte ordner, hvori mennesket lever: den *reale* orden, som er selve de fysisk-biologiske krav; den *imaginære* orden, som er spejlingsforhold i de nære relationer, ikke mindst mellem barn og moder - den såkaldte 'lille anden'; og den *symbolske* orden, der forudsætter etableringen af 'den store Anden', svarende til Freuds Over-Jeg, altså autoritetens internalisering, men samtidig står for internaliseringen af kulturens og sprogets betydningssystemer.

Udgangspunktet for diegese-modellen er en vedvarende forløbsstruktur, hvor mangel og opfyldelse hele tiden afløser hinanden. Hvis dette skal overføres til helbredelsesberetningerne, må vi opgive 'døds-modellen' og benytte en simplere 'helbredelses-model':

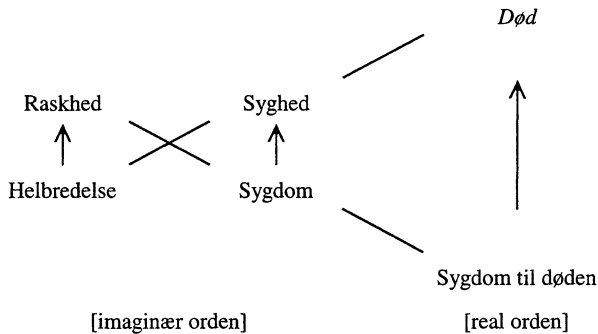


1. For en præsentation se, Bro og Stjernfelt: "Diegesen", *Tid-Skrift* 3, 1984; Sonne og Grambye: "3-D. Fortælling og forløb", i: *Det fortales forløb*, København 1987.

'Raskhed' (tilstanden at være rask) negeres af sygdom, der fører til 'sygthed' (tilstanden at være syg), som selv negeres af helbredelse, der fører til 'raskhed' - og så fremdeles. Det er netop pointen, at denne cirkularitet vil gentage sig gang efter gang. Initialsituationen er grundlæggende god, men samtidig tvetydig, idet den rummer den stadige mulighed for negering. Den er ustabil. I det Lacan'ske system svarer dette til den *imaginære* orden, hvilket i vore historier passer til, at det er forældre-børn-forhold, der optræder i disse opvækkelseshistorier. Under normale omstændigheder er det forældrene, der passer deres børn, når de er syge, så de kan blive raske igen.

Men det lukkede system brydes, når der indtræffer, hvad vi kan kalde en 'sygdom til døden', altså en sygdom, der for alvor er livstruende - og som forældrene derfor ikke kan klare. Det imaginære forhold rammes af en katastrofe, der kaster barn og forældre ud i den *reale* orden, hvor 'naturen' råder. Denne dødelige sygdom, som ethvert menneske engang vil møde, fører til døden - som livets yderste realitet:

Figur 5



Vi må på den ene side fastholde, at denne udvidede firkant er en projektion af den første; den viser, hvad der hele tiden har været den førstes perspektiv. Men samtidig må vi også hævde, at den *protektion*, som helbredelsen er, holder personerne inden for den første firkants lukkede kredsløb. Det gælder også de lidt mere dramatiske helbredelser, som Jesus foretager. De standser forløbet, inden det overskrider firkanten. Det betyder så til gengæld, at dødeopvækkelserne ikke blot er forstærkede helbredelser; det er de stadig, men de foregår ude i et udvidet semantisk rum, hvor 'helbredelsen' negerer det, der i henhold til den reale orden skulle være det definitive slutpunkt. De fører personerne tilbage til det lukkede kredsløb, og dermed har de ikke ophævet, at den udvidede firkants død stadig er den lukkede firkants endelige perspektiv. Men de har brudt den reale orden i den reale ordens eget domæne. Noget er sket, som ikke blot er en udvidet helbredelse. Der er sket et dementi af den reale ordens definitive betydning.

Det må vi selv læsere selv forstå i forhold til dødeopvækkelserne i de synoptiske evangelier. Men i Johannesevangeliets dødeopvækkelse bliver dette perspektiv skrevet ud og tematiseret i teksten selv.

Joh 11

Lazarus' opvækelse i Joh 11 er en yderst kompleks tekst, der bevæger sig på flere forskellige niveauer samtidig. Men ser vi på det grundlæggende pragmatiske niveau, vil vi genfinde flere

forhold fra de to andre fortællinger. Som Jairus-historien begynder den som en helbredelse. Lazarus bliver alvorligt syg. Når Jesus siger, at sygdommen ikke er til døden, er det johannæisk *double-talk*, der betyder, at på almindeligt menneskeniveau er det en sygdom til døden. I denne fortælling er tilstandssubjektet, der frygter at miste den syge, ikke forældre, men stadig familie: Lazarus' to søstre Martha og Maria. De sender bud til Jesus, men Jesus venter, til han er sikker på, at Lazarus er død. Her er det altså Jesu egen beslutning, der afstedkommer den fatale retardering, og det rejser naturligvis spørgsmålet, hvorfor han ikke *ville* helbrede Lazarus - for alle forudsætter, at han *kunne* helbrede ham. Det er imidlertid samme motiv, som vi har mødt i de to synoptiske dødeopvækkelser, at de må ske på Jesu initiativ; men den mere komplicerede johannæiske Jesus overtager ikke blot initiativet, han iscenesætter situationen, så den bliver til en dødeopvækkelse.

Hvis vi i første omgang springer møderne med Martha og Maria over og går lige til graven, kan vi her se en væsentlig skærpelse i forhold til de synoptiske opvækkelser. Her kom de døde aldrig i graven, men blev opvækket inden. Lazarus derimod "stinker allerede", dvs. den reale ordens naturlige, biologiske nedbrydningsproces er allerede godt i gang. Opvækkelsens umulighed er dermed forstærket, hvilket Marthas replik netop er udtryk for. Grundlæggende er det dog samme motiv, vi møder: opvækkelsens umulighed set med den jordiske forventnings øjne. Jesus har netop udskudt helbredelsen, som alle forventer, for at kunne overtrumfe forventningen.

Meningen med dette bliver bragt til udtryk adskillige gange i teksten: to gange til disciplene (v. 4 og 15), i samtalen med Martha (som vi vender tilbage til), i bønnen til Gud ved selve graven (v. 41-42) - ja selv i ypperstepræsternes og farisæernes overvejelser bagefter (v. 47-48). Som vi tidligere har set, er det Jesu kompetence, det handler om: Faderens og Sønnens herliggørelse, der skal føre til tro. Det er naturligvis dette motiv, der direkte binder helbredelserne til den overordnede evangelie-fortælling; her i Joh. endda på den måde, at det er Lazarus' opvækkelse, der danner grundlag for myndighedernes beslutning om, at Jesus må dø. Kun opvækkerens egen død kan grundigt nok dementere, at han repræsenterer livets Gud, der er stærkere end døden. Hvis Jesus kan forvandle død til liv, må hans eget liv derfor forvandles til død - det er myndighedernes krystalklare logik.

I den sammenhæng er der i kap. 12 et efterspil, som fremhæver det forhold, vi tidligere har drøftet, at opvækkelsen er en opvækkelse til livet *før* døden: Den opvakte skal dø igen engang. If. 12,10-11 beslutter ypperstepræsterne, at ikke blot Jesus, men også Lazarus må dø for at standse troen på Jesus som levendegører. Lazarus er altså alene vendt tilbage til den første firkants lukkede system og står i overhængende fare for igen at blive kastet ud i den udvidede firkants fatale realitet.

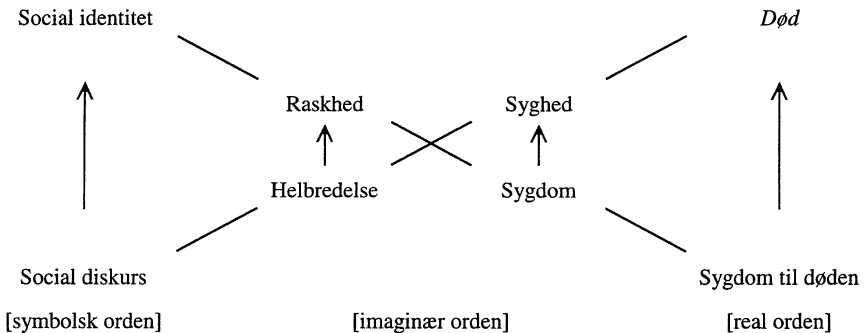
Som vi kan se, genfindes her i Joh. de samme grundlæggende motiver og problemstillinger, som vi har iagttaget i de to synoptiske opvækkelsesberetninger; men de bliver udfoldet og tematiseret, så der nu ikke er noget at tage fejl af. Samtidig er der et nyt motiv, som kommer til orde i samtalen med Martha. Samtalen indledes med Marthas bebrejdelse: "Hvis du havde været her, var min bror ikke død." Hun henfører tabet af Lazarus til Jesu fravær, for hans nærvær ville have hindret døden. Hun ræsonnerer altså ud fra helbredelsen som *protektion*. Men derpå investerer hun sit skuffede håb i fremtiden: "På den yderste dag skal han opstå", idet hun henholder sig til den eskatologiske forventning. Det er hendes svar på Jesu løfte: "Din bror skal opstå." Men Jesus mente noget andet, så han fortsætter: "Jer er opstandelsen og livet; den, der tror på mig, skal leve, om han end dør ... Tror du det?" "Ja, jeg tror, at du er Kristus", svarer hun, men det var jo ikke det, Jesus spurgte om. Som jeg læser denne dialog, taler Jesus og Martha forbi hinanden. Jeg ved godt, at nogle fremhæver Marthas bekendelse som eksemplarisk. Men faktum er, at hun *ikke* tror på det, Jesus siger, for da de kommer til graven, protesterer hun mod at fjerne stenen. Martha dogmatiserer døden og tabet; hun udskyder sit håb til en fremtid hinsides denne verden og bekender Jesus som Kristus, men uden at forstå eller tro, hvad det betyder her og nu: At livet i troen på Kristus *har* overvundet døden. Som jeg læser teksten, er det ikke i Marthas bekendelse, men i Marias stumme gestus, Jesus ser troen; for det er mødet med hende, der bevæger ham til at gå til graven, mens samtalen med Martha fuldstændig har standset hans bevægelse.

Det er selvfølgelig ikke så svært, at Martha har svært ved at forstå og tro på, hvad Jesus siger, for det indebærer en fuldstændig ophævelse af den indlysende forskel mellem liv og død - den forskel, som ligge bag al lidenskaben i dødeopvækkelserne og helbredelserne, ja bag al menneskelig erfaring. For den troende gælder grænsen mellem liv og død ikke længere, påstår Jesus; den troende lever, om end han dør. Der er naturligvis tale om to forskellige former for liv og død. Den død, der tales om, er den reelle, fysiske død, mens det liv, der tales om, er noget andet, som ikke er så lige til at bestemme her og nu, men som er det evige liv i eskatologisk forstand. Pointen er blot, at det eskatologisk liv realiseres her og nu i troen. Derfor kan Lazarus bevæge sig frem og tilbage over dødens grænse; det er dette, opvækkelsen demonstrerer i det reales domæne. Men på karakteristisk johannæisk vis kan det i en anden forstand være lige meget med den opvækkelse, for Lazarus lever jo, hvad enten han er levende eller død.

Selvfølgelig er det rigtigt at sige, at det liv, han vender tilbage til, er et liv *før* døden, sådan som det kommer til udtryk i ypperstepræsternes plan om at slå ham ihjel igen. Men det er samtidig en tilbagevenden med et liv *efter* døden - nemlig det liv, han har som troende. Resultatet af Lazarus-historien er, at grænsen mellem liv og død går helt i opløsning for i stedet at give plads for en anden grænse: mellem liv og død i kvalificeret forstand, mellem evigt liv og evig død - en grænse, der vel at mærke opererer tværs hen over grænsen mellem fysisk liv og fysisk død. Fortællingen om Lazarus indoptager således den reale ordens død i sig, men overvinder den i kraft tekstens forvandlinger.

Derfor er der ikke blot tale om en tilbagevenden til den lille firkants lukkede kredsløb, men om en overskridelse og udvidelse ind i den *symbolske* ordens domæne. I diegese-modellen (se **Figur 6**) repræsenterer negeringen af den reale orden "den sociale diskurs", dvs. samfundets og kulturens sprog, som påfører deres betydning på virkeligheden. Og dette fører til personens installation som selvberørende individ med social identitet: voksen mand med styr på tilværelsen. Måske skal det lige understreges, at denne bevægelse i Lacans øjne altid er fantasmatisk; i de konkrete menneskelige relationer fortsætter vort liv til stadighed i den imaginære firkants tætte, lukkede kredsløb.

Figur 6



Investerer vi nu denne udvidede firkant med Lazarus-fortællingens semantiske værdier, må vi placere Troen som det, der negerer den reale død, og Livet, altså det troskvalificerede, evige liv, som den endelige identifikationsværdi. I evangeliets forstand handler det ikke om at blive myndig i denne verden, men om at blive levende i en anden verden eller i en anden dimension. Eller måske skal vi ikke helt glemme den Lacan'ianske models indsigter, men sige: Det gælder om at blive myndig i et

andet samfund end verdens – nemlig i menigheden. Så bliver der også her tale om en internalisering af et 'samfunds' normer, selv- og menneskeforståelse – som kunne siges at have fantasmatisk karakter: at være levende, om end man dør! Og det, der fører fra den reale ordens katastrofe til den symbolske ordens opretholdelse er så også i dette tilfælde en social diskurs, menighedens diskurs – eller med andre ord: evangeliet!

Figur 7

