

EVANGELIEFORTÆLLINGEN  
Fiktion forklædt som virkelighed  
eller virkelighed forklædt som fiktion?

Ole Davidsen

*Er evangeliefortællingen, f.eks. Markusevangeliet, realitet eller fiktion? Er den en tilförladelig historisk beretning om virkelige begivenheder, eller er den et produkt af en mytoman fantasi? Spørgsmålet stiller sig med en særlig intensitet, fordi Markusevangeliet, ligesom de andre evangeliefortællinger, hævder at være virkelighed, men samtidig semio-litterært må betragtes som en fantastisk fiktionsfortælling. Denne problemstilling er imidlertid ikke fremmed for evangeliefortællingen selv, men spørgsmålet om sandhed og løgn gennemtrænger denne fra begyndelse til slutning. Markusevangeliet præsenterer således sin læser for fire forskellige fortolkninger af Jesu død, der snart ses som henrettelse eller mord, snart som offer eller selvmord. Ironisk nok, vil den transparente sandhed først blive afsløret på dommens dag. Den objektive sandhed, evidensen, er eskatologisk udskudt; læseren må sætte sig selv på spil i en afgørelse. Gennem sin stillingtagen, dvs. sin egen dom, vil læseren åbenbare sin egenværen, en væren, som imidlertid allerede ser sig fortolket af fortællingens dom: snart til afvisning (eller fald), snart til accept (eller oprejsning).*

## I. DEN METAFORISKE FORTÆLLING

Fiktionsfortællinger, som vi kender dem fra skønlitteraturen, er i henseende til spørgsmålet om sandhedsfordring lette at forholde sig til. De giver ikke udtryk for at være mere og andet end en god fortælling. Bevares, de kan være ganske livsoplysende og ligefrem opbyggelige, men uanset, hvor meget jeg som læser lever mig ind i den fortalte verden, så står jeg dog altid udenfor. Forholdet mellem fortællingens verden og min egen verden er højest *metaforisk*, uanset hvor meget de måtte ligne hinanden. Jeg vil ikke afvise den mulighed, at vi vil kunne møde personer, som har læst sig så meget ind i et narrativt univers, at vedkommende har svært ved at vende tilbage til virkeligheden. Men en sådan patologisk identifi-

kation er dog en undtagelse. Vi kan som regel skelne mellem fortællingens verden og vor egen virkelighed, selv om vi har svært ved at definere grænserne teoretisk. Forskellen mellem fortællingens verden og læserens verden respekteres.

I C.S. Lewis' fortællinger om landet *Narnia* kan vi skelne mellem forskellige verdener, den realistiske og den fantastiske. Vi hører først om nogle børn, der lever i en realistisk verden. Men det viser sig, at de kan komme ind i en fantastisk verden gennem et garderobereskab. Inden for fortællingens univers bliver socialt etablerede bevidsthedsformer overskredet og blandet sammen, men det finder vi ganske acceptabelt, så længe den fortalte verdens person, tid og sted er forskellig fra læserverdenens person, tid og sted. For så er det klart, at denne passage fra det realistiske til det fantastiske kun er mulig i fortællingens verden. Hvis en læserperson tager til England for at finde indgangen til *Narnia*, så kan vedkommende ikke i sin skuffelse hævde, at C.S. Lewis er en bedrager. Fortællehandlingen etablerer en særlig social sfære, som er klart afgrænset fra andre sociale sfærer. Læseren mestrer realitetsprøvelsen, når han eller hun respekterer denne grænse. Blander læseren dem derimod sammen, så kan det blive aktuelt at søge hjælp i behandlersystemet.

## II. DEN METONYMISKE FORTÆLLING

De religiøse fortællinger kan man kalde *metonymisk fiktion*, fordi de faktisk postulerer – ikke kun en lighed med – men en participativ berøring med læserens verden. Det umiddelbare kendetegn på dette forhold er f.eks. evangeliefortællingens *historificerede* fremstillingsform, der tjener til at fremkalde betydningseffekten »virkelighed«. Historificeringen knytter sig til fortællingens onomastiske register, dvs. egennavne, stedsnavne og kronologiske tidsmarkører. Jeg kan selvfølgelig bedst illustrere fænomenet ved at fortælle en fortælling, som jeg har fra bagsiden af Kristeligt Dagblad.

*Det var pateren og rabbineren, der sad i kupé sammen og hyggede sig. Ved frokosttid tog pateren sin madpakke frem og tilbød rabbineren et stykke med skinke.*

*»Desværre«,*

*afslog rabbineren,*

*»min religion forbyder mig at nyde den slags.«*

*»Det var da ærgerligt«,*

*svarede pateren,*

*»De skulle nu prøve det engang, det er faktisk så dejligt.«*

*Da de senere skilles siger rabbineren til pateren:*

*»Farvel og tak; og så må De endelig hilse Deres kone.«*

*»Desværre«,*

sagde pateren,

»min religion forbyder mig at være gift.«

»Årh, det var ærgerligt«,

svarede rabbineren,

»De skulle nu prøve det engang, det er faktisk så dejligt!«

Denne lille fortælling er *anonym* i dobbelt forstand. Dels fordi ophavsmanden til den er ukendt, dels på grund af sin manglende onomastik. Vi har ingen tidsangivelse, der fortæller, hvornår dette møde fandt sted. Vi har heller ingen stedsangivelse, der siger os, hvor det fandt sted. Endelig savner vi egennavne, der kan give de optrædende personer individualitet. Personerne er alene repræsenteret ved deres *tematiske roller*, henholdsvis pater og rabbiner.

Det er interessant at se, hvad der sker, når denne anonyme fortælling fortælles på en anden måde, som f.eks. denne her:

*Engang i 80'erne mødtes den katolske biskop Martensen og den jødiske overrabbiner Melchior tilfældigvis i Intercity-toget fra København til Aalborg. På et tidspunkt tog Martensen sin madpakke frem og tilbød Melchior et stykke med flæskesteg, osv.*

Hvad er der sket med fortællingen – lige for øjnene af os? Ja den er trådt ud af anonymiteten, fordi den nu rummer tidsangivelse (engang i 80'erne), stedsangivelse (et sted på linien mellem København og Aalborg) og personsangivelse (Martensen og Melchior, – som forhåbentlig tilgiver mig denne lille spøg). Eller med andre ord: fortællingen er blevet historificeret, idet den har fået en *historisk forankring*.

Men er den blevet historisk? Har Martensen og Melchior virkelig sidet sammen i Intercity-toget engang i 80'erne, og har denne episode virkelig udspillet sig mellem dem? Var det sådan det *virkelig* skete? Nej, historien har jeg fundet på. Men netop historien, ikke fortællingen; – den havde jeg jo fra Kristeligt Dagblad.

Det er både fascinerende og skræmmende at opdage, at historien, den singulære historie, sidder i onomastikken, i navnene for person, tid og sted, der højst omfatter 1% af diskursens samlede betydningsmængde, men ikke desto mindre sætter fortegnet for de resterende 99%, der udgøres af den anonyme fortælling, som er diskursens narrative korpus.

Den historiske forankring af den anonyme fortælling er en semiotisk strategi, som tager sigte på at simulere en ekstern referent og derved fremkalde betydningseffekten »virkelighed«. Det ville ikke være uinteressant, hvis en læsningens fænomenologi eller perceptionspsykologi kunne kaste lys over receptionen af sådanne historificerede tekster. Hvordan er forholdet f.eks. mellem bevidsthedens følgagtighed, dens interpellation af den andens tale (Prøv at tælle til ti uden at tænke på en brandmand!) og subjektets relativt stabile opfattelse af verdens relativt

stabile beskaffenhed, dens umuligheder og sandsynligheder?

Her er jeg imidlertid optaget af den anden side af sagen, at læseren ikke restløst forholder sig til fortællingen historisk, selv om den foreligger historificeret. Selv i sin anonyme udgave fungerer fortællingen om pateren og rabbineren i henhold til sin ideologisk mærkede pragmatiske kontekst. Katolikker synes ikke den er lige så sjov som jøder. Men måske er det protestanter, som har størst fornøjelse af den. Det er en fryd at se sine to ærkerivaler strides indbyrdes, men hertil kommer, at protestanten bekymringsløst kan hengive sig til både bordets og sengens glæder.

Når fortællinger, som er blevet til på bestemte historiske tidspunkter, kan sige os noget, selv om vi lever i en anden historisk tid, så skyldes det formodentlig, at vi – uden at tænke nærmere over det – primært forholder os til og evner at forstå den anonyme fortælling, den narrativt gestaltede verden. Det samme gælder sandsynligvis for fortællinger, som er blevet til i nutiden, men måske handler om begivenheder i fortiden (»historiske« romaner eller TV-serier), og for fortællinger, som fortælles ét sted (vises i dansk fjernsyn), men handler om begivenheder et andet sted (eksempelvis amerikanske serier om livet i »Guds eget land«, f.eks. »Blåverly Hills«). Fortællingen fungerer, fordi den er i stand til at interpellere sin tilhører på hans eller hendes fantasmatik og kan udnytte dennes elementære livsfrygt og/eller livshåb. Konflikten mellem en politiasistent og hans eller hendes overordnede et sted i Los Angeles interesserer ikke primært danskeren, fordi denne er nysgerrig efter at vide noget om politikorpset i denne by, men fordi han eller hun er optaget af konflikter, der på et vist generalitetsniveau strukturelt minder om hans eller hendes egne. Det synes at være på den anonyme fortællings rolleniveau – og selv den mest historificerede fortælling har et anonymt korpus – at den bærende kommunikationsrelation ser sig etableret og opretholdt.

### III. EVANGELIEFORTÆLLINGEN

For evangeliefortællingens vedkommende har forskningen selvfølgelig været optaget af, om den kunne tages som historisk beretning. Dens onomastiske register har haft en dragende magt, for det er der vel realitet i? Er Jerusalem ikke en by i virkeligheden? Er Pilatus ikke en historisk person? Gik templet ikke under i år 70? Ud fra evangeliefortællingerne har man så forsøgt at rekonstruere billedet af historiens Jesus, den historiske Jesus. Jeg har imidlertid indført begrebet *den narrative Jesus* for at få skelnet klart, når vi taler om »Jesus«. Hvad vi umiddelbart møder i evangeliefortællingen er den narrative Jesus, fortællingens Jesus.<sup>1</sup>

#### A. Evangeliefortællingens verden

Denne Jesus er under alle omstændigheder en historificeret narrativ aktør i en fortælling. Om han er mere end det, kan diskuteres og gøres til

genstand for historievidenskabelige undersøgelser. Men evangeliefortællingen kan ikke reduceres til at være tendentiøs historieskrivning. Gør man det, så miskender man netop dens status af fortælling. På den anden side kan det hævdes, at det netop var den nådeløse historisk-kritiske udforskning af evangelielitteraturen, der efterhånden førte til forståelsen af fortællingens kategori. Den historiske kritik kunne positivistisk formulere den indsigt, at evangelierne er *ikke-historie*. Det er først den narrative teologi, der har kunnet formulere denne indsigt som en positiv hermeneutisk indsigt: evangelierne er *fortællinger*.

Som nævnt urgeres spørgsmålet »realitet eller fiktion« af evangeliefortællingens eksplicite fremtræden som historiefortælling, men vægten skal lægges på fortælling, ikke på historie. Hermed flyttes opmærksomheden tilsvarende fra spørgsmålet om evangelieteksten som et vindue ud til en bagvedliggende historisk virkelighed til spørgsmålet om evangeliefortællingen som et tryllespejl, der gestalter en narrativ virkelighed.

Da oplysningsoptimismen rådede, var vi så kloge, at vi kunne undvære hovedet. Selvfølgelig gik vi ud fra, at de gamle levede i uvidenhedens mørke, mens vi selv vandrede i fornuftens klare lys. Inden for den nytestamentlige forskning gik man således ud fra, at evangelisterne levede dybt nedsunkent i mytologiske forestillinger, som den vestlige civilisations rationalitetsudvikling – gudskelov – havde fået lagt bag sig. Men vi har gjort de gamle dummere, end de var. Vi undervurderer dem for vor egen selvføreligelses skyld.

Lad mig tage Markusevangeliet som eksempel. I Mark 5 fortælles der om en dødeopvækkelse. En syngegeforstander ved navn Jairus har en datter, som ligger på det yderste, dvs. er lige ved at dø. Han opsøger derfor Jesus for at bede ham om hjælp. Da Jesus kommer til forstanderens hus, er grædekonerne godt i gang med dødsritualet. Han når ikke frem i tide. Datteren er død, og der er en jamren og en hulen i hele huset. Da Jesus siger til dem: »Hvorfor larmer og græder I? Barnet er ikke død, hun sover.« (Mark 5,39), så siger teksten: »De lo ad ham.«, – eller mere frit oversat: »De skreg af grin.«

Dette grin er selvsagt ikke væsensforskelligt fra den hån latter, som igen og igen har mødt den kristne forkyndelses påstand, at Jesus selv blev opvakt fra de døde. Også dengang var evangeliefortællingen en udfordring af læserens eller tilhørerens virkelighedsopfattelse. Man levede ikke slet og ret i en mytologisk virkelighedsopfattelse, som om dødes opstandelse var den naturligste sag af verden. Også for dem var der forskel mellem fortællingens univers og den daglige erfaringsvirkelighed.

Det fascinerende ved Markusevangeliet er netop dets ædruelige virkelighedssans. Det drejer sig ikke om at fortrænge eller fornægte virkeligheden, men om at fortolke og gestalte den. Dødens realitet benægtes ikke, men det påstås, at den kendte verden, hvor døden er det sidste, er en integreret del af en større og ukendt verden, som fortællingen åbenbarer i glimt. Kort sagt: evangeliefortællingen gestalter en verden.

## B. Evangeliefortællingens semantiske univers

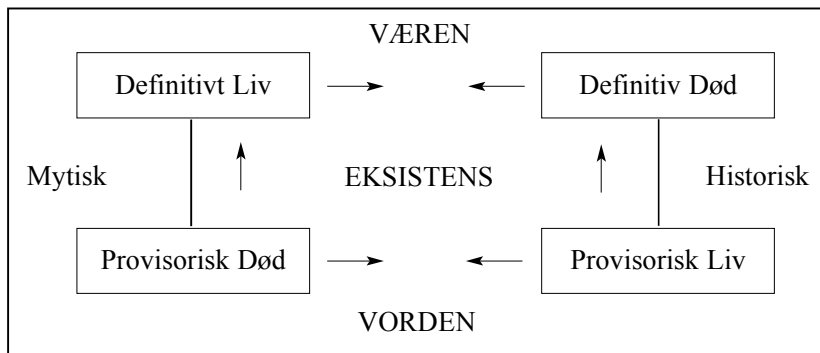
Evangeliefortællingens semantiske univers er grundlæggende artikuleret ud fra modsætningen Liv vs. Død. Men man skal være opmærksom på, at døden er forstået som livets *deficiente modus*: Død er fravær af Liv; ikke en selvstændig værensmagt, men *ikke-væren*. Livsverdenen ser sig således formet af processer og handlinger, som enten fremmer/bevarer liv eller hæmmer/tilintetgør liv. Enhver proces og/eller handling lader sig derfor bestemme som progression, protektion, repression eller degression. Ordet »frelse« dækker primært protektionen, som når Jesus i Mark 3,4 rejser det fundamentale etiske spørgsmål: Skal man »frelse liv« eller »slå ihjel«?

I overensstemmelse hermed forstår det enkelte subjekt sig selv som *begunstiget* af progression/protektion eller som *offer* for repression/degression. Jeg mener, at disse fire narrative grundgenrer på et fundamentalt socio-antropologisk niveau lader sig forbinde med elementære udvekslingsstrukturer. *Gaven* (given; at give), som den bl.a. blev studeret af Marcel Mauss, henviser til *kontrakten*, den reciprokke positive udveksling af objekter eller *tjenester*, som i sit væsen er protektiv. Men over for gaven står *tægten* (tagen; at tage), der henviser til *konflikten* (kampen), den reciprokke negative udveksling af objekter eller *skader*, som i sit væsen er degressiv. Inden for kontraktens rum besvares gave med gave og tjeneste med tjeneste. Inden for konfliktens rum besvares tægt med tægt og skade med skade, jf. hævnens og retfærdighedens rationalitet. Den inkarnerede ondskab møder vi, hvor gave/tjeneste besvares med tægt/skade, jf. Judaskysset, men for så vidt hele Passionshistorien. Den inkarnerede godhed optræder derimod, hvor tægt/skade besvares med gave/tjeneste. I begge tilfælde bryder reciprocitetens retfærdighedsprincip sammen, men hvor den uretfærdige ondskab tilintetgør liv, opbygges livet af den uretfærdige kærlighed.<sup>2</sup>

Mennesker kan indbyrdes lægge livet øde for hinanden eller stå sammen i en fælles opstand mod tilintetgørelsen. Men i sin egenskab af fatal degreessionsproces er Døden tilintetgørelsen *par excellence*. Vi lever så kort og er døde så længe, dvs. livet er foreløbigt eller *provisorisk*, mens døden er *definitiv*. Menneskets historiske eksistens, dets historicitet, er netop bestemt som sådan ud fra dødens fatalitet, der kvalificerer livet som det forgængelige liv. Livet er fatalt orienteret mod døden, hvorfor progression og protektion består i at udskyde tilintetgørelsen. Når Jesus oprejser den døde datter, så genindsættes hun i det provisoriske liv.

I det overordnede perspektiv opererer evangeliefortællingen imidlertid med en udbygget semantik. Dens påstand er, at det provisoriske liv og den definitive død er værenspioner i et mere omfattende univers, hvorfra de modtager deres sande status. Over for disse historiske værenspioner sætter evangeliefortællingen to mytiske eller metahistoriske positioner, den provisoriske død og det definitive liv. Den ordinære modsætning Liv vs. Død ser sig altså indskrevet i overordnet univers,

hvis grundmodsatning er konflikten mellem Definitivt liv og Definitiv død:



Den historisk-empiriske forståelse af verden kender Provisorisk Liv, som fatalt er orienteret mod Definitiv Død. Det gør evangeliefortællingen også, men nu kun som to værenspositioner ud af fire mulige, eftersom empiri og historie er indfældet i en transempiri og metahistorie, som omfavner dem. Døden som rå-empirisk kendsgerning bliver derved en signifiant, hvis signifié er dobbelttydig: den er enten udtryk for en definitiv død (fortabelsesdød) eller for en provisorisk død (frelsesdød).

### C. Evangeliefortællingens fortolkninger af korsbegivenheden

Evangeliefortællingens særlige artikulation af eksistens kommer ikke mindst effektivt til udtryk i dens forskellige tydinge af Jesu død på korset. Inden for evangeliefortællingens eget univers kan vi således skelne fire forskellige, men forbundne fortolkninger af *korsbegivenheden*, som jeg her blot kan præsentere i sammentrængt form.

#### i. Korsfæstelsen

Først er der korsbegivenheden som *korsfæstelse*. Ved romernes hjælp lykkes det de jødiske ledere at få korsfæstet Jesus som en bedrager og gudsbespotter. Korsfæstelsen ses som en legitim henrettelse. Jesus er skyldig og får sin velfortjente straf. Pilatus mener ganske vist ikke, at Jesus er skyldig, men da folkemængden ønsker Barabbas løsladt, henretter han Jesus i stedet for denne politiske oprører. Henrettelsen, hvor man tager Jesu liv, er en *legitim tægt*.

Markus lader imidlertid en repræsentant for de to parter, som tilsammen får Jesus henrettet, udtrykke en alternativ opfattelse. Det drejer sig om centurionen, den romer, som havde kommandoen over de soldater, som gjorde det beskidte arbejde, og om Josef fra Arimatæa, en af de jødiske ledere, der var medlem af det råd (synedriet), som dødsdømte Jesus. Da Jesus udånder på korset udbryder centurionen: »Sandelig, dette men-

neske var en gudesøn!«.<sup>3</sup> Josef får på sin side Jesu lig udleveret og lægger ham i en grav. Gennem deres positive, næsten bekendende holdning, udtrykker de den opfattelse, at korsfæstelsen var en *illegitim tægt*, dvs. et mord. Jesus var uskyldig. Han var ikke en gudsbespøtter, men virkelig en gudesøn. Centurionen bemærker, at Jesus *var* en gudesøn; nu er det desværre for sent. Josef lægger Jesus i en grav, som forsegles med en sten. For dem begge er døden det sidste. De overværede den retfærdige lide en uretfærdig død, snart som sokratiske vismand, snart som en af Gud udsendt profet.

## ii. Korsdøden

Vi møder imidlertid endnu to fortolkninger. Denne gang er korsbegivenheden ikke betragtet som en *tægt/tagen*, men som en *gave/given*, ikke som en korsfæstelse, men som en *korsdød*. Ifølge Mark 10,45 er Jesus kommet for at *give* sit liv som løsesum for mange. Han har besluttet sig til at følge Guds vilje, også selv om det indebærer, at han selvopofrende skal give sit liv til Gud. Ifølge dette synspunkt er korsdøden et offer, en *legitim gave*, eftersom Jesus er forpligtet af Gud.

Den sidste fortolkning betragter så endelig korsdøden som en *illegitim gave*. Det er disciplenes opfattelse. Disse følger med Jesus til Jerusalem, men her går det op for dem, at han er en desperat, religiøs fantast. De tror ikke på, at Gud har befaleet Jesus at gå i døden. De ser derfor hans konfliktsøgende adfærd, hans udfordring af de religiøse ledere og templet som magtinstitution, som det rene selvmord. Det ønsker de ikke at have del i, så de flygter alle sammen.

## iii. Korsets koordinater

Evangeliefortællingen præsenterer altså sin læser for flere forskellige og indbyrdes uforenelige fortolkninger af korsbegivenheden:

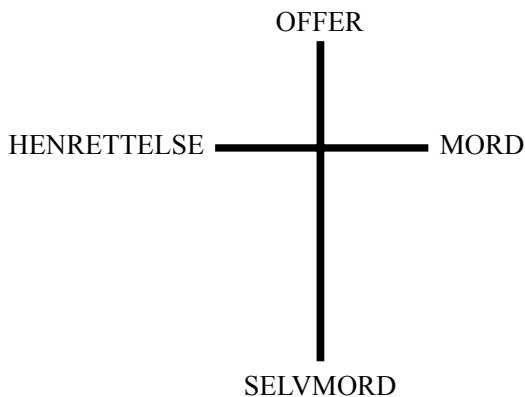
VÆRDI/HANDLING	TÆGT	GAVE
LEGITIM	Henrettelse	Offer
ILLEGITIM	Mord	Selvmord

Fortælleren af Markusevangeliet spænder buen til bristepunktet, urger radikalt den dramatiske spænding. For hvad er egentlig tilfældet? I den tomme grav (16,1-8) sidder en ung mand, som fortæller nogle kvinder, at Jesus er blevet oprejst, men ingen af fortællingens personer ser den opstandne. Videre: Ingen i den fortalte verden giver udtryk for, at de tror, at Jesu død på korset er en endog blot skjult sejr, grundet på Guds fordring om lydighed. Heller ikke Jesus. På korset er selv han i tvivl, om døden er en fatal misforståelse. De gådefulde ord »Eloi, Eloi! lamá sabaktáni!« (Mark 15,33; »Min Gud, min Gud! Hvorfor har du forladt mig?«) er de



tragiske ord fra en mand, der mente han handlede efter, hvad Gud vil, men måske i virkeligheden blot udlevede sine egne religiøse fantasier. Markus ønsker ikke at entydiggøre situationen for læseren.

Korsbegivenheden er virkelig uudgrundelig, så det er mere end nærliggende at angive koordinaterne for *korsets gåde* på følgende vis:



Hvad er det så »i virkeligheden«, kunne man spørge? Er korsdøden en henrettelse, et mord, et offer eller et selvmord? Er korsets gåde dette, at korsdøden er alle fire ting på én gang? Eller er nøglen til forståelsen af korsets gåde at søge i den overordnede fortolkning, som Markus anlægger, at korsdøden var Jesu selvhengivelse som offer? Det er svært at svare på, for Markus lader det stå relativt åben, han skjuler ikke de alternative forståelser, men lader dem tværtimod stå frem i deres indbyrdes modsigelse. Herved bliver fortællingen en subtil Rorschach-test, en *projektiv prøve*, der påtvinger sin læser en afgørelse. Evangeliefortællingen har ikke sin sandhed bag sig, men for sig, foran sig, i mødet med læseren, der selv må vove noget.

#### ***iv. Evangeliefortællingen som tryllespejl***

I dette perspektiv er evangeliefortællingen ikke et vindue, men et spejl, – et *tryllespejl*, der afslører, hvem vi er. Når læseren forsøger at udlægge fortællingen, vil han/hun opdage, at fortællingen allerede har udlagt ham/hende. »Fortæl mig hvad du mener om korsdøden«, siger fortællingen, »så skal jeg fortælle dig, hvem du er!« Den objektive sandhed, evidensen, er eskatologisk udskudt; læseren må sætte sig selv på spil i en afgørelse her og nu. Gennem sin stillingtagen, dvs. sin egen dom, vil læseren åbenbare sin egen væren, en væren, som imidlertid allerede ser sig fortolket af fortællingens dom: snart til afvisning (eller fald), snart til accept (eller oprejsning).

Markusteksten er ganske åben og ubestemt, fordi den ønsker, at læseren selv skal engagere sig i fortolkningen af dette *mysterion*. Der er forskellige spor, som peger i flere retninger, men alt er samtidig blandet sammen, og det er yderst vanskeligt at gribe den sande forståelse af korsbegivenheden. Ingen af de fortalte personer – end ikke Jesus selv – synes helt at have forstået meningen med den. Fortælleren (Markus), som taler fra en privilegeret vidensposition, informerer sin læser, men på en yderst indirekte og uigennemsigtig måde. På den anden side er der intet som tyder på, at nogen blandt de fortalte personer skulle være bedre indviet i dette mysterium end læseren. Vi må faktisk antage, at læseren har alle de nødvendige informationer til at træffe en beslutning.

Ubestemtheden, uafgørligheden, skyldes flere forskellige fortolkninger, men for det første er der ikke en endeløs række af muligheder, og for det andet så antyder Markus, hvad den rette fortolkning er. Han ønsker imidlertid at overlade det til læseren at beslutte sig. Teksten er overgivet i menneskers hænder, som enten vil fornægte den eller bekræfte den alt efter deres egen fortolkning af korsbegivenheden. I sandhed en subtil tekst.

Markus er opmærksom på, at det, han præsenterer, er en fortælling, som udfordrer læserens opfattelse af virkeligheden. Der er en konfrontation mellem den fortalte verden, fortællingens verden, og læserens verden, den virkelige verden. I fortællingens verden er *opstandelsen* den begivenhed, der viser, at Jesus på en mærkelig og uigennemsigtig måde var begunstiget af og ikke offer for korsbegivenheden. Denne opstandelse fandt *virkelig* sted i den fortalte verden, men hvad med læserens verden? Har opstandelsen også fundet sted i hans eller hendes verden? Er fortællingens virkelighed også læserens virkelighed? Markus antyder så og lader de fortalte personers fremtid falde sammen med læserens fremtid: Dagen, da den opstandne Menneskesøn skal komme på himlens skyer for at samle sine udvalgte.

Men kan læseren være sikker på, at Markus er en guddommelig åbenbarer, og ikke en bedrager? Nej, læseren kan ikke være sikker. Han eller hun vil derfor være tilbøjelig til at diskutere med teksten og spørge efter et tegn fra himlen (eller fra historien eller videnskaben) for at afprøve fortælleren. Præcis ligesom de farisæere, der i beretningen forsøger at udgrunde, om Jesus er en guddommelig åbenbarer eller en djævelsk bedrager (jf. 8,11-12), og ender med at votere for bedrageriet. Men ligesom Jesus i beretningen afviser at give et tegn fra himlen, således skal der ifølge Markus heller ikke gives noget tegn for læseren, – bortset fra fortællingen selv som et semiotisk tegn, ud fra hvilket læseren selv må *dømme*. Hvad der gives, er kun den narrative påstand, at læserens empirisk-historiske verden hører hjemme i en mere omfattende transempirisk og metahistorisk virkelighed; at den fremtid, som fortællingens betydningsunivers forjættende åbner for, også er læserens fremtid

Der er, skal man bemærke, en vidunderlig guddommelig ironi på spil her. For om denne evangeliefortælling er fiktion forklædt som virkelighed eller virkelighed forklædt som fiktion, det vil – i al sin flertydighed – først blive afsløret på *dommens dag*.

## NOTER

1. Jf. min disputats *The Narrative Jesus. A Semiotic Reading of Mark's Gospel*, Århus 1993.
2. Jesu etik, som vi kender den fra Bjergprædikenen (Matthæusevangeliet kap. 5-7), illustrerer på foruroligende vis modsætningen mellem retfærdighed og kærlighed, f.eks. 5,43ff: »v43 I har hørt, at der er sagt: 'Du skal elske din næste og hade din fjende.' v44 Men jeg siger jer: Elsk jeres fjender og bed for dem, der forfølger jer, v45 for at I må være jeres himmelske faders børn; for han lader sin sol stå op over onde og gode og lader det regne over retfærdige og uretfærdige. v46 Hvis I kun elsker dem, der elsker jer, hvad løn kan I så vente? Det gør tolderne også. v47 Og hvis I kun hilser på jeres brødre, hvad særligt gør I så? Det gør hedningerne også. v48 Så vær da fuldkomne, som jeres himmelske fader er fuldkommen!«
3. Den autoriserede oversættelse »Sandelig, den mand var Guds søn.« (15,39) giver indtryk af, at centurionen bekender sig til Jesus som Guds søn i prægnant kristologisk forstand, men en sådan bekendelse er først mulig hinsides opstandelsen, hvor den ville lyde: »Sandelig, dette menneske er Guds søn.«