

EVANGELIEFORTÆLLINGENS UDSIGELSE

Af Ole Davidsen

Spørgsmålet om evangeliefortællingens udsigelse er ganske omfattende og temmelig sammensat. I denne artikel kan jeg selvfølgelig kun komme ind på enkelte sider af sagen, og det ville derfor måske have været mere passende med en overskrift af typen: »Aspekter af evangeliefortællingens udsigelse«. På den anden side forekommer titlen mig adækvat, når det tages i betragtning, at det her først og fremmest drejer sig om at få udpeget et fænomen og et forskningsfelt.¹

Der ligger forskellige opgaver gemt i artiklens titel, dels en almen, teoretisk problemstilling, der angår begreberne »fortælling« og »udsigelse«, dels en specifik, eksegetisk problemstilling, der vedrører evangeliefortællingens udsigelse.² I overensstemmelse hermed falder artiklen i to hovedafdelinger.

Fortælling og udsigelse

Ny Testamente er af flere grunde et kontroversielt emne, - også, hvis ikke især, blandt eksegeter. Jeg har derfor valgt at fremstille de teoretiske overvejelser i relation til en analytisk gennemgang af en tekst, som ikke er hentet i NT. Ved en sådan tekst er der fred og ingen fare, hvilket giver bedre mulighed for at gå mere frit og frisk til sagen. Men selvfølgelig har jeg valgt en tekst, der lader os iagttage tekstfænomener, som ikke er helt fremmede for evangeliefortællingen. Hensigten er da heller ikke at omgå den eksegetiske diskussion, men at bidrage til, at den i sagens interesse bliver så frugtbar som mulig.

Teksten

Det drejer sig om en tilsyneladende uskyldig børnesang, »Skorstensfejren gik en tur«:

- A) Skorstensfejren gik en tur, (Fortællestof)
skorstensfejren gik en tur, gik en tur,
skorstensfejren gik en tur.

Evangeliefortællingens udsigelse

Så kom han forbi et hus ...
Pigen ud af vinduet så ...

- B) Pige, vil du med mig gå? ... (Talestof)
Jeg må spørge min moder ad ...
Moder, må jeg med ham gå? ...
Du må spørge din fader ad ...
Fader, må jeg med ham gå? ...
Nej, det må du ej, min tøs ...
- C) Pigen ud af vinduet sprang ... (Fortællestof)
Skorstensfej'eren efter hende ...
Så kom de til Afrika ...
Så fik de to tvillinger ...
Barnevognen var for lille ...
Så fik de en abekat ...
- D) Abekatten det var dig ... (Talestof)

Jeg har valgt denne tekst, ikke for at fornærme nogen, men fordi den er eksemplarisk og ganske illustrativ, når det drejer sig om at påvise nogle elementære udsigelsesforhold.³ Jo enklere, des bedre; det bliver hurtigt temmelig kompliceret.

Teksten er en brugstekst, en sang, som fortæller en historie om skorstensfejeren og pigen, der stak af for at etablere deres eget. Den er blevet inddelt i fire afsnit ud fra kriteriet beretning eller dialog. A) er fortællestof, hvori de fortalte personer omtales; B) er talestof, hvor de fortalte personer bryder ud i tale; C) er igen fortællestof; mens D) er talestof, der adskiller sig fra talestoffet i B), eftersom det her ikke er en af de fortalte personer, der bryder ud i tale, men den fortællende fortæller, der skifter udsigelsesmåde. Det i denne sammenhæng interessante ved denne tekst er netop sidste vers, hvor der udsigelsesmæssigt sker noget bemærkelsesværdigt. Det vender jeg tilbage til.

Udsigelse og kommunikation

Et af udsigelsesanalysens problemer er, hvordan den nærmere afgrænser sig fra kommunikationsanalysen. Begge tager nemlig udgangspunkt i

samme, velkendte model:

Afsender - Meddelelse - Modtager

Det er virkelig nærliggende at betragte fortællingen som en meddelelse, der kommunikerer fra fortælleren (afsender) til en tilhører/læser (modtager):

Afsender → Meddelelse → Modtager

Fortæller → Fortælling → Læser

Man kunne så i forlængelse heraf udpege to delfelter for studiet af fortælling: et felt, som udgøres af kommunikationssituationen, og et felt, som udgøres af det, som kommunikeres. Set i dette perspektiv er det semiotiske studium af fortællingen i så fald en udforskning af meddelelsen, idet semiotikken, som er en betydningsteori og ikke en kommunikationsteori, må se bort fra fortællingens pragmatiske kontekst. Dette strategiske afkald vil sikkert umiddelbart fremstå som en urimelig indskrænkning af perspektivet; men der er gode grunde til denne afgrænsning, som paradoksalt nok udvider vort synsfelt, for så vidt som den skærper vor opmærksomhed over for tekstfænomener, som vi ellers ville overse. Kommunikationsanalysen er som hin berømte dværg, der tog syvmilestøvlerne på, men derved gik for vidt og forpassede sit mål.

Man skal bemærke, at meddelelsen foreligger som en tekst eller diskurs (fortællerenes samlede tale), der, før den er kommunikeret i pragmatisk forstand, må betragtes som resultatet af en proces, som frembringer diskurs. Det er jo ikke sikkert, at den, der kommunikerer en fortælling, er dennes ophav. Når præsten læser et evangeliestykke op ved gudstjenesten, hvem er så fortæller? Når et barn synger sangen om skorstensfejeren, hvem er så fortæller? Dette spørgsmål er faktisk vanskeligere at svare på, end man umiddelbart skulle tro.

Fortællehandlingen er en udtrykshandling, som før den er meddelelse af mening, er frembringelse af mening. Helt enkelt: før man holder sit foredrag eller sin prædiken, må man udarbejde dette foredrag eller den prædiken.

I dette perspektiv er fortællehandlingen eller narrationen ikke en kommunikativ, men en kreativ og betydningskabende proces, som betegnes

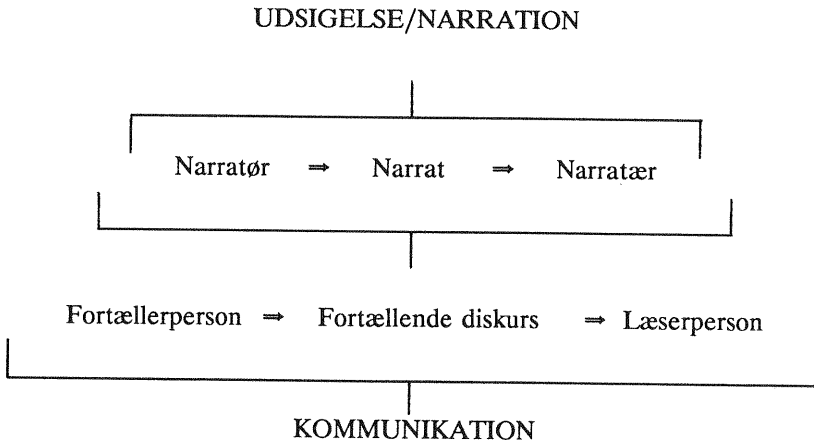
Evangeliefortællingens udsigelse

udsigelse og logisk er forudsat af diskursens eksistens. Denne diskurs bærer på sin side selv tydelige mærker af sin udsigelse. Skulle man falde over en anonym tekst, som f.eks. den om skorstensfejeren, hvis »oprindelige« kommunikationssituation fortæber sig i det uvisse, er det ikke vanskeligt at erkende tilstedeværelsen af en fortæller og en læser: i sidste vers ser læseren sig således klart udpeget som abekat af fortælleren. Men hvilken læser? Vi kan ikke pege på én bestemt person, udstyret med egennavn og fast adresse, men kan alene tale om *den forudsatte læser*, dvs. en af diskursen selv formidlet læserrolle, som i sidste vers er givet eksplicit, mens den i det foregående kun var givet implicit. Denne forudsatte læser har selvfølgelig været med fra starten.

Vanskeligheden med at skelne udsigelsens problematik fra kommunikationens problemstilling skyldes ikke mindst den kendsgerning, at frembringelsen af meningsfuld tale i bund og grund er et socialt fænomen, at den talende så at sige kun kan komme til sig selv, til en forståelse af sig selv i verden, gennem samtale. Man kan her tænke på dagbogsfænomenet, dette, at man i fortrolighed bekender sig til en mere eller mindre klart forestillet modtager, skønt tanken er, at dagbogen netop ikke skal læses af andre. Et andet fænomen man kan pege på, er vor indre tale, der nærmest uophørligt strømmer afsted, selv når vi sover. Også den er en samtale, for så vidt som den altid dialogisk er orienteret efter en modtager: man kan sige, at udsigelsen eller narrationen, hvor det drejer sig om fortællinger, artikulerer den talende person eller måske snarere den talende instans - *λογιοιόζ* - i to roller, afsender eller narratør og modtager eller narratær. Hvis det ikke forholdt sig sådan, ville man næppe være i stand til at snakke med sig selv, næppe være i stand til at tænke. Man ville formodentlig slet ikke have det, vi kalder en bevidsthed. Og man ville helt sikkert ikke have nogen samvittighed.

Udsigelsen falder sammen med diskursens frembringelse. Faktisk kender vi kun udsigelsen fra diskursen, den lader sig kun erkende gennem en analyse af denne. Omvendt betyder dette, *at diskursen ikke kun omfatter meddelelsen, men også dens udsigelse*. Vi genfinder altså afsenderen og modtageren. Nu ikke som kommunikationsaktanter, der står *uden for* diskursen, men som udsigelsesaktanter, der er rent sproglige størrelser *i* diskursen.

Det semiotiske studium af fortællingen, som er studiet af den fortællende diskurs, falder således i to delfelter: studiet af udsigelsen eller narrationen, hvis udsigelsesinstanser i denne sammenhæng betegnes narratør/narratær, og studiet af udsagnet eller narratet, hvis fortalte personer betegnes narrative subjekter:



Fortællingen

Lad os vende tilbage til sangen og betragte første vers:

Skorstensfej'eren gik en tur.

Dette udsagn er udsagt af en narratør til en narratær, og ingen af disse optræder selv i diskursen. Det er ikke skorstensfejeren, heller ikke abekatten, der taler. Der er rigtignok et jeg, som taler, og et du, som hører, men kun implicit. Det var noget andet, hvis der havde stået:

Dengang *jeg* gik aftentur

eller:

Dengang *du* gik aftentur.

Evangeliefortællingens udsigelse

Skorstensfejeren optræder som handlende person, han går en tur, han er *gørenssubjekt*. En mulig elementær definition af fortællehandlingen (narrationen) kunne da lyde:

Narratøren informerer narratøren om en handlingsgang, narratets kerne, for hvilken:

- 1) Narratøren (Nø),
- 2) Narratøren (Næ) eller
- 3) En tredje person A

er det ansvarlige *gørenssubjekt*.

Om fortælling i snævrere forstand er der kun tale, når dette *gørens*-subjekt hverken er Nø eller Næ, men den tredje person A.

Der er tre faktorer i narrationen, som påkalder sig opmærksomhed: tid, sted og person, og her har jeg fokuseret på person. Lingvisten E. Benveniste har foreslået at artikulere personkategorien i *person/ikke-person*. Ved person forstås narrationens aktanter, narratøren, som er 1. person, jeg, og narratøren, som er 2. person, du. Ikke-person betegner derimod 3. person, han, hun, den, det, altså den tredje person A, i dette tilfælde skorstensfejeren.⁴

Det kan virke forstyrrende, at tredjeperson betegnes ikke-person. Hvis jeg var skorstensfejeren, ville jeg blive fornærmet. Men det drejer sig her om at skelne personer af forskellig status. Læg mærke til, at hvis man omtaler en tilstedeværende person med han eller hun, så krænker man denne som person. Hvis jeg siger til en tilstedeværende »Du er skør!«, så krænker jeg vedkommende, men denne er stadig en del af samtalerummet. Siger jeg derimod »Han er skør!«, idet jeg peger på en tilstedeværende tredjemand, så vil den omtalte person ikke alene se sig krænket af udsagnet, men være sat uden for samtalerummet. Vedkommende er bevidst blevet overset, tingsliggjort, objektiveret. Jeg/Du-forholdet har altså en særlig status, hvilket da heller ikke har forbigået teologiens opmærksomhed. Et af problemerne er jo, hvordan f.eks. Markusevangeliet, der netop kan bestemmes som en fortælling i førnævnte forstand, dvs. som en diskurs, der beretter om tredjepersonale subjekter (Gud, Jesus, disciplene, osv.), kan blive forkyndelse forstået som personlig tiltale.

Men vi kan betegne de to typer personer på en anden måde. A. J. Greimas har indført betegnelserne *énoncif* og *énonciatif*, der er dannet

ud fra *énonciation*, den franske betegnelse for udsigelse. Vi gengiver dem på dansk ved enunciv og enunciativ, hvor førstnævnte henviser til narratet, mens sidstnævnte henviser til narrationen. De enunciative personer er altså narratør og narratær, de enuncive personer de narrative tredjepersonale subjekter, der optræder på det fortalte scene.⁵

Lad os herefter se på sangens afsnit B), hvor der sker en ændring fra fortælling til tale. De enuncive personer bryder ud i tale, og vi får en indlejret udsigelse, en fortalt udsigelse, men af samme beskaffenhed som den overgribende narration. Det er endnu langt fra klart, hvilken funktion denne overgang til tale har i betydningsdannelsen. Men man kan i det mindste pege på det interessante træk, at den indlejrede tale får karakter af citat. Narratøren citerer her og nu, hvad det enuncive subjekt dengang sagde; - for det fortalte har jo fundet sted. Men samtidig fremsættes denne tale som direkte tale, der kun kan være nutid. Det fortælles ikke, at f.eks. pigen sagde noget, men læseren hører præcis *hendes* tale, som fortælleren citerer. Det er som om fortælleren her for alvor er forsvundet for at give ordet til en anden.

Dette er imidlertid et illusionsnummer. Det er selvfølgelig fortælleren, der taler, selv om han gemmer sig bag en fortalt figur. De narrative subjekter, fortællingens aktører, er som marionetdukker, der hverken handler eller taler, med mindre der er én bagved, som trækker i trådene og lægger stemme til. Vi spørger derfor ikke, om fortælleren har citeret skortensfejeren og de øvrige personer historisk korrekt, for de siger ikke andet, end hvad fortælleren lægger dem i munden. Selve dette, at fortællingen slår over i dialog, er for øvrigt på ingen måde påfaldende. Tværtimod er overgangen til dialog et af de mest elementære og velkendte træk ved fortællingen.

Talen i sangens afsnit B) er kendetegnet ved en enunciativ udsigelse, jf. brugen af jeg og du, fader og moder som tiltaleformer. Men en sådan fortalt og indlejret enunciativ udsigelse kan uden videre slå over i en indlejret enunciv udsigelse, idet en fortalt person bryder ud i tale og fortæller en fortælling. Det er, hvad den narrative Jesus gør, når han fortæller sine lignelser, f.eks. den om de troløse vingårdsmænd: »Der var en mand, som plantede en vingård, osv...«. Denne lignelse skal jeg vende tilbage til.

Evangeliefortællingens udsigelse

I sangen vender fortælleren i afsnit C) tilbage til fortælling, af samme type som i afsnit A). Der er således intet nyt at tilføje omkring narrationen; men så kan vi jo benytte lejligheden til at se på tekstens indhold, narratet. Hvad er det egentlig for en historie, der fortæller? Ja, skorstensfejeren, der som figur rangerer på linie med skraldemænd og natmænd, tatere og kulsviere, er en sortsmudsig karl, for ikke at sige en beskidt sjovert, der lokker en pige til at forlade sit hjem mod forældrenes vilje. Ingen bør være i tvivl om, hvad han er ude på. Og det kan selvfølgelig kun ende skidt. Det går da også galt for pigen, som først får tvillinger, i den folkelige bevidsthed et udtryk for forældrenes særlig intense lidenskab, og dernæst nedkommer med en abekat.

»Afrika« er en figur, der repræsenterer lovløshedens sted, den kulturløse natur, hvor begæret ikke hæmmes af snærende bånd. Her blandt de vilde sorte, der nærmest er barbarer, for ikke at sige dyr, f.eks. aber, nedkommer pigen, der som faderen bemærker, er en tøs, med en abekat. At hun i Afrika undfanger og føder en abekat, bør ifølge sangen ikke overraske nogen. Findes der strengt taget andet end aber i Afrika? Som man ser, er det ikke altid lige uskyldigt, hvad der synges i barnekammeret.

Men det udsigelsesmæssigt interessante er som tidligere nævnt sidste vers, hvor der klart er tale om en enunciativ udsigelse, jf. *dig*. I modsætning til afsnit B)'s fortalte udsigelse, er der imidlertid her tale om en fortællende udsigelse. Nu skjuler narratøren sig ikke længere bag det fortalte, men bryder frem i en direkte påkaldelse af sin narratør.

Fortællingen kan sammelignes med det ætiologiske sagn, f.eks. sted-sagnet. Ved Danmarks største sten, Damestenen, som ligger i Hesselager sogn på Østfyn, er der opstillet en informationspost, hvor man kan læse nogenlunde følgende:

En jættekvinde på Langeland så sig gal på Svindinge kirke. Dens høje kirketårn var hende en torn i øjet. Det var det første hun så, når hun stod op om morgenen, og hver eneste dag blev hun således mindet om kristendommens sejr over hedenskabet. Til sidst blev det hende for meget. Hun tog en stor sten og kastede den efter tårnet; men den nåede ikke længere end til Hesselager, hvor den kan ses den dag i dag.

Sagnet kendes i et utal varianter. Afgørende er det i denne sammen-

hæng, at sagnets implicitte henvisning: »Se, det var den sten, som ligger dér!«, svarer til sangens henvisning »Abekatten det var dig!«.

Man kunne sige, at diskursen interpreterer sin forudsatte læser som abekat; men det forekommer mig at være for svag en betegnelse. Man bør snarere sige, at den symboliserer eller *semiotiserer* sin læser ved at tilskrive ham en identitet og væren gennem den måde, hvorpå han indskrives i og betydes af det fortalte. Der er tale om en temmelig effektiv stempling eller mærkning. Indskrevet i det fortalte, fremstår læseren som et dyr, hvilket er almindeligt ved udskældningen (ko, svin, so, får, stud, torsk, osv). Men abekatten er her på én gang en horeunge og en skif-ting. Hvor sangen opføres, (der er jo tale om noget, der minder om et ritual, i det mindste set fra fortællerens side), vil man da også opleve, at den, der udpeges som abekat og horeunge, gør modstand mod denne mærkning.

Det er nu muligt at udvide den tidligere givne definition af narrationen. For som vi kan se, omhandler fortællingen ikke kun et principalt gørenssubjekt, men også et principalt *værenssubjekt*. Jeg har tidligere peget på skorstensfejeren som gørenssubjekt, det var ham, der gik en tur. Men nu er det kommet frem, at hovedhandlingen, den principale handling, består i forførelsen af pigen, som fører til den fælles synd, der resulterer i fødslen af, først uægte tvillinger, siden en abekat. Faktisk er det abekatten, der fortælles om, ligesom stedsagnet fortæller, ikke om jættekvinden, men om stenen. Abekatten er et værenssubjekt. Den er ikke ansvarlig for forældrenes hor, men har sin væren, både i fysisk og social forstand, i kraft af dette kollektive eller duale gørenssubjekts handling.

Definitionen lyder da:

- 1) Narratøren forsøger at bibringe narratøren forestillingen om en værenstilstand og/eller en handlingsgang.
- 2) Værenssubjektet for denne tilstand/handlingsgang er Nø, Næ eller en tredje person A.
- 3) Det ansvarlige gørenssubjekt for denne tilstand/handlingsgang er Nø, Næ, den tredje person A eller en fjerde person B.

Gørenssubjektet er abekattens forældre, skorstensfejeren og pigen (den

Evangeliefortællingens udsigelse

fjerde person B); værenssubjektet er abekatten: at være horeunge, det er at befinde sig i en værenstilstand, at se sig bestemt af en socialt sat væren. Først er værenssubjektet den fortalte tredjeperson A i afsnit C), men dernæst narratøren i afsnit D).

Denne definition lader sig udbygge og differentiere, ikke i det uendelige, men betydeligt videre end det, som her er fremstillet. I sin fuldt udbyggede og differentierede form antager definitionen karakter af en narrativ teori om fortællingen og vil som sådan kunne danne grundlag for en narrativ analyse af denne. I et eksegetisk perspektiv ville man da kunne tale om *en narrativ eksegesi*.⁶

Hvis vi betragter værenssubjektet, så vil det f.eks. være muligt at differentiere værenstilstanden, idet denne enten kvalificerer subjektet som *offer for* eller som *begunstiget af* den hermed forbundne handlingssang. Det er således klart, at narratøren gennem denne sang udpeges som offer for forældrenes overtrædelse af det 6. bud. Offeret er den fornødrede. Havde skorstensfejeren været konge, så ville værenssubjektet, skønt horeunge, være udpeget som *begunstiget*, *ophøjet* (jf. de to folkelige oprindelsesmyter: enten stammer man fra kulsvierne i Gribskov, eller man er uægte søn af Frederik den Niende). Diskursens meddelelse, dens budskab eller *angelium*, er altså enten et *dys-angelium* eller et *eu-angelium*. Sangen her er et *dysangelium*, der ikke er ulig et andet *dysangelium*, som vi udmærket kender, hvor en mand og en kvinde gennem deres overtrædelse kvalificerer sig selv og deres afkom, deres efterkommere, ikke som abekatte, men som syndere.

Endnu et spørgsmål, jeg vil tage op, før jeg forlader denne tekst, drejer sig om forholdet mellem narrationens aktanter og de fortalte, narrative subjekter. For der er en sammenhæng, selv om den kan være vanskelig at analysere. Når narratøren udpeges som abekat, så hævdes han at være i familie med skorstensfejeren og tøsen, her i bogstaveligste forstand. Og det véd man jo, æblet falder sjældent langt fra stammen, så der er al mulig grund til at betragte den tildelte væren genetisk. Den forudsatte læser er en horeunge, hvis personlige egenskaber er identiske med forældrenes. Er læseren en dreng, så er han en beskidt sjover som sin far. Er denne en pige, så er hun en liderlig tøs som sin mor. Læseren repræsenterer således den uhæmmede lyst, begæret, kødet, naturen.

Forældrene, altså pigens fader og moder, er derimod i pagt med narratøren, og omvendt er han i pagt med dem. Pigen spørger sin moder, om hun må gå med skorstensfejeren. Moderen, som selv har været ung og endnu mindes sine længsler og håb, forstår, hvad der er på spil, og sender straks pigen til faderen, lovens repræsentant, patriarken. Faderen, som selv husker sin ungdom og de længsler, der rørte sig i ham, forstår også kun alt for godt situationen. Og hans datter skal i hvert fald ikke have lov til at føjte om som en simpel tøs. Han nedlægger forbud: hans børnebørn skal ikke være horeunger, slet ikke med en skorstensfejer, og slet ikke med ham dér. Når narratøren udpeger sin læser som en horeunge, så identificerer han sig med den værdiforståelse, som pigens forældre repræsenterer. Eller rettere omvendt: han lader sig repræsentere af forældrene. Han er talerør for den tæmmede lyst, etikken, ånden, kulturen, der i diskursen optræder som forældre. Narratøren er altså en faderfigur, der belærer narratøren som et barn. Faderfiguren kan vi generaliseret betegne den Anden, barnet er slet og ret Subjektet.

Disse to betegnelser svarer, i det mindste i grove træk, til Freuds betegnelser Over-Jeg og Det. Den talende, som jeg i indledningen betegnede *λογιοιός*, artikuleres gennem udsigelsen i narratør og narratær, og denne artikulation synes strukturelt at være forbundet med artikulationen i Over-Jeg og Det. Ligesom narratør og narratær viser tilbage til én eneste, men decentraliseret person, således henhører Over-Jeg og Det under én og samme persons psykiske topologi. Jeg'et, der befinder sig mellem de stridende parter, fremstår da som resultatet af talen eller udsigelsen, dvs. det betydningsarbejde, hvorigennem *λογιοιός* kommer til bevidsthed om sig selv og sin plads i verden. Der gives næppe selvbevidsthed, med mindre subjektet er i stand til at sige jeg, dvs. i stand til at repræsentere sig selv i en diskurs, der på sin side vidner om den konflikt mellem ånd og kød, som subjektet er underlagt hele tiden, selv når det sover.

Lad mig endelig til sidst nævne et fænomen, som heller ikke er uden interesse. Hvis narratøren repræsenterer loven, den Anden, det vil i de kristne diskurser sige den instans, som betegnes »Gud« eller »Faderen«, så gør han det enten uretmæssigt eller retmæssigt. Enten taler han af sit eget (begær, natur, kød), og så er han en løgner og en bedrager, eller

Evangeliefortællingens udsigelse

han taler på den Andens vegne (lov, kultur, ånd) og er en sand-siger, en åbenbarer. Det interessante er nu, at forstår han sin tale som sand, så forstår han sig selv som engel, budbringer, profet, herold, apostel eller lignende, dvs. som kommunikationsaktant, men netop ikke som subjekt for udsigelsen. Og den, som tager imod apostelen, tager ikke imod ham, men den, som udsendte ham. Man må derfor altid rejse spørgsmålet: hvem er det egentlig, der taler. Dette spørgsmål er ikke fremmed for betydningsskaberne selv, f.eks. digterne, som altid har vidst, at de, når det kommer til stykket, blot er medier, mellemmand, budbærere for en instans, som de ikke har magt over. Forestillingen om inspiration, beåndelse, er virkelig ikke grebet ud af den blå luft. Der kan kun tales fra det ubevidste.

Vingårdslignelsen

Det er ikke nemt at håndtere evangeliefortællingen som helhed. Den er utrolig kompleks. Jeg vil derfor se nærmere på en mere overskuelig tekst, den såkaldte vingårdslignelse, der særlig klart giver mulighed for at påpege træk, som genfindes i den evangeliske fortælling som helhed.

Lignelsen om de utro vingårdsmænd (Mark 12,1-12) hænger umiddelbart sammen med den forudgående stridssamtale (11,27-33), hvor »ypperstepræsterne og de skriftkloge og de ældste« (11,27), herefter benævnt »de jødiske autoriteter«, opsøger Jesus i helligdommen og spørger ham: »Med hvad ret (ἐξουσία) gør du dette, eller hvem har givet dig retten (ἐξουσία) til at gøre dette?« (11,28).

Det ubestemte »dette« (ταύτα) er en anafor, som må vise tilbage til et eller andet, f.eks. tempelrensningen i 11,15 ff, eller det han gjorde, da han gik omkring i helligdommen (11,27). Men spørgsmålet er måske netop ubestemt, fordi det tager sigte på Jesu virksomhed som helhed, hans ord og gerninger. Både Mattæus og Lukas fortæller dog, at Jesus går omkring i helligdommen og lærer (Lukas: forkynder evangeliet), da de jødiske autoriteter dukker op og stiller ham spørgsmålet. Det passer meget godt i denne sammenhæng, hvor interessen gælder talen. Spørgsmålet er da, med hvilken ret Jesus forkynder, siger det, han siger, eller hvem, der har givet ham retten til at hævde det, han hævder.

Jesus stiller et modspørgsmål, der angår Johannes' dåb: var den fra

Himmelen, dvs. fra Gud, eller var den fra mennesker? Også her kan vi fokusere på forkyndelsen, eftersom Johannesdåben som gerning selvfølgelig ikke lader sig adskille fra hans forkyndelse af omvendelsesdåb. Det svarer i øvrigt til, at teksten selv gør spørgsmålet til et spørgsmål om, hvorvidt Johannes virkelig (δὸς τω ζ) var en profet (11,32) eller ej. Er hans forkyndelse fra mennesker, så forkynder han menneskebud, så taler han af sit eget, så er han en pseudoprofet, der bedrager folket. Er hans tale fra Gud, så er han virkelig en profet, en åbenbarer. De jødiske autoriteter vil ikke ud med sproget, de svarer »ved ikke«; men så vil Jesus heller ikke sige, med hvilken ret han forkynder. I hvert fald ikke direkte, men han fortæller dem en lignelse om nogle utro vingårdsmænd.

Vi har en fortælling, Markusevangeliet, hvis narratør og narratør ikke optræder på det fortalte scene. En af de fortalte personer er Jesus, der som en aktør i en fortælling kan betegnes *den narrative Jesus*, en betegnelse, der afgrænser ham fra *den historiske Jesus*. Denne fortalte person bryder undertiden ud i enunciativ tale, f.eks. i en stridssamtale; men han kan også bryde ud i en enunciv tale, som her, hvor han fortæller en fortælling. Som en tommelfingerregel kan det siges, at hvor der foreligger en fortalt enunciativ udsigelse, vil den narrative eksegese undersøge forholdet mellem denne og den overordnede fortællehandling, narrationen (jf. det klassiske spørgsmål om forholdet mellem den forkyndende Jesus og den forkyndte Jesus); hvor der foreligger en fortalt enunciv udsigelse, vil den derimod undersøge forholdet mellem denne lokale fortælling og den globale fortælling, narratet (jf. ligheden mellem sønnens skæbne i vingårdslignelsen og sønnens skæbne i evangeliefortællingen som helhed).

Lignelsesfortællingen begynder, som fortællinger ofte gør, med en kort situationsbeskrivelse:

Der var en mand, som plantede en vingård og satte et gærde om den og gravede en perse og byggede et vagttårn; så lejede han den ud til vingårdsmænd (γεωργόες: landmand, af konteksten specificeret som vinbonde) og drog udenlands (12,1, jf. 13,34).

Evangeliefortællingens udsigelse

Vingårdsejeren er fraværende, vingården er i forpagternes varetægt, som har brugsretten, men ikke ejendomsretten.

Da tiden er inde, sender (ἀποστέλλω, jf. 9,37) vingårdsejeren en tjener (δούλος, jf. 10,43ff) til forpagterne for at hente sin del af vingårdens frugter. Men de griber ham, slår ham (δέρω; jf. 14,65) og sender ham tomhændet bort. Ejeren sender en anden tjener; men ham slår de i hovedet og håner (ἀτιμάω; jf. 15,20.29.31.32). Den næste slås ihjel; de følgende tæves eller dræbes.

Vingårdsejeren har nu kun én tilbage, sin elskede søn (υἱὸς ἀγαπητός, jf. 1,1, 9,7). Ham sender han til sidst, idet han tænker ved sig selv: »De vil undse sig for (ἐντρέπω, evt. agte på, respektere) min søn« (12,7). Men forpagterne ser deres snit; hvis de slår arvingen (κληρονόμος) ihjel, så tilfalder arven dem. Så griber de ham (λαμβάνω, jf. κρατέω 12,12; 14,2.46), slår ham ihjel (ἀποκτείνω, jf. 8,31, 9,31, 10,34, 14,2; jf. ἀπόλλυμι, 3,6) og smider (ἐκβάλλω) liget uden for vingården.

Der er temmelig meget at sige om denne lignelse; men her interesserer jeg mig kun for visse sider af sagen. Det første, jeg vil fremhæve, er, at den er afsluttet. Den resterende del af perikopen hører ikke med til lignelsen i snæver forstand, nemlig som en enunciv fortælling, der handler om tredjepersonale subjekter. Samtidig kan enhver forstå, at den ikke er slut, eftersom det handlingsforløb, der berettes om, ikke er afsluttet. Tilhøreren må netop spørge: »Hvad så, hvad vil vingårdens ejer da gøre?«, altså det spørgsmål, som Jesus retorisk selv stiller (12,9).

Et nærliggende svar ville da være: »Jo, nu skal I høre, vingårdsejeren kom og gjorde det af med vingårdsmændene og gav vingården til andre!« Tilhørerne spørger i fremtidsform; men fortælleren svarer her i fortidsform. Men den fremtid, som tilhørerne har i tankerne, er da også den enuncive fremtid, dvs. en fremtid, som alene gælder inden for det fortalte. Deres spørgsmål er identisk med spørgsmålet: »Hvad skete der så videre, dengang dét skete, som du nu fortæller os om?«. Et »dengang«, hvilket er værd at bemærke, som ikke er et kronologisk bestemt tidspunkt, men en tid, der er sat af udsigelsens nu.

I forhold til udsigelsens tid, den enunciative tid, der udgør *narrationens* præsentiske fikspunkt, vil en fortælling typisk berette om begivenheder,

som *har* fundet sted, således at fortællingens tid, den enuncive tid, fremstår som datid. Der er en usamtidighed mellem fortælling og narration, idet fortællingens begivenhedsforløb, helt uafhængigt af sin interne temporalisering, går forud for og betragtes som afsluttet i forhold til narrationens her og nu.

Lignelsesfortællingens *narrative* vendepunkt er forpagternes forbrydelse, der udgør et præsentisk fikspunkt, i forhold til hvilket noget går forud (enunciv »fortid«), etableringen af vingården og dens overdragelse i deres varetægt, og noget følger, herrens negative sanktion i form af forpagternes tilintetgørelse og genoverdragelsen af vingården til andre (enunciv »fremtid«). Hvis den var en ordinær fortælling, ville dette temporaliserede begivenhedsforløb således foreligge som afsluttet og fortidigt i forhold til fortællertidspunktet:

Enunciv tid: $\left(\text{Fortid} \leftarrow \text{Nutid} \rightarrow \text{Fremtid} \right)$

Enunciativ tid: Fortid ← Nutid → Fremtid

Det bemærkelsesværdige er imidlertid, at de to fikspunkter her tenderer mod et sammenfald. Det ses tydeligst i Jesu brug af futurumsformerne: *ποιήσει, ελεύσεται, ἀπολέσει* og *δώσει*. En fortæller kan selvfølgelig på et givet tidspunkt i fortælleforløbet afbryde narrationen for at spørge sine tilhørere, hvad de tror vil ske. Det kunne være en særlig måde at holde dem fangen på. Men den fremtid, som da er på tale, er den fortalte fremtid. Spørgsmålet: »Hvad tror I, vil ske?« er her identisk med spørgsmålet: »Hvad tror I så videre, der skete *dengang?*«

Men i dette tilfælde falder fortællingens verden sammen med narrationens verden: den enuncive fremtid er den enunciative fremtid. Det drejer sig ikke om, hvad der vil ske i fortællingen, men hvad der vil ske i virkeligheden, en virkelighed, som ser sig semiotiseret af fortællingen.

Modsætningen fortælling/virkelighed er imidlertid givet inden for evangeliefortællingen. Ved at lade en fortalt person, i dette tilfælde Jesus, fortælle en fortælling af anden grad, fremstår fortællingen af første

Evangeliefortællingens udsigelse

grad som den reelle verden, hvori der fortælles.

Lignelsens status af fortælling træder særlig tydeligt frem i kraft af dens manglende historiske forankring. Lignelsesfortællingen handler om en derealiseret, fortalt verden, som savner stedsangivelse (hvor lå denne vingård? hvor tog ejeren hen, da han drog udenlands?) og tidsangivelse (hvornår fandt disse begivenheder sted?), og hvor personerne (ejeren, forpagterne, tjenerne og sønnen) optræder uden egennavn. Fraværet af de såkaldte »antroponymer« (f.eks. Gud, Jesus, Johannes Døber), toponymer (f.eks. Galilæa, Jerusalem) og krononymer (f.eks. »På den tid, da Herodes var konge« (Luk 1,5)), der tjener til at fremkalde betydnings-effekten »virkelighed«, lader fortællingen fremstå som ahistorisk, om-handlende en tænkt eller forestillet verden, som dog ikke desto mindre er aktorialisert, idet personer optræder benævnt ved deres rolle ($\gamma\epsilon\omega\rho\gamma\acute{o}\varsigma$, $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$, $\upsilon\iota\acute{o}\varsigma$, $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$, $\kappa\lambda\eta\rho\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$), spatialiseret, da det er muligt at skelne vingårdens sted fra ejerens opholdssted, og temporaliseret (»Da nu tiden kom«, »Hvad vil nu vingårdens ejer gøre?«). Med sin ahistoriske fremtræden signalerer lignelsesfortællingen sin status af analogi eller metafor. Men samtidig træder evangeliefortællingens tilsigtede historiske fremtræden på denne baggrund desto tydeligere frem.

Der fortælles altså om et drama, som udspiller sig på en anden scene, med andre personer, en anden tid og et andet sted end tilhørernes scene. Men kun indtil et vist tidspunkt i narrationen, hvor Jesus gennem sin brug af futurumsformerne får de to scener til at falde sammen. Hvad der sker er, at fortælleren lader sin fortælling være uafsluttet, for at lade den afsluttes, ikke i en enunciv fremtid, men i den enunciative fremtid, i narratørens og narratærens fremtid.

Det er, som om det fortalte begivenhedsforløb vokser lige ud i narratørens og narratærens virkelighed. Gennem ændringen af den grammatiske tid fra aorist til futurum referentialiseres fortællingen, der sker en deiktisk markering, som tendentielt ophæver spaltningen mellem narrat og narration. Jesus siger ikke direkte til sine tilhørere: »Vingårdsmændene, det er jer«; men som det fremgår af 12,12, så forstår de godt, at det er om dem (og, kan vi tilføje, om ham selv), han fortæller denne lignelse.

Vi står over for en tredjepersonal diskurs, idet hverken Jesus eller hans tilhørere optræder i fortællingen. Fokuserer vi på sønnen/arvingen, så forsøger Jesus at bibringe sine tilhørere forestillingen om et fuldbyrdet mord, hvis værenssubjekt er den tredje person A (sønnen), og hvis gørenssubjekt er den fjerde person B (vingårdsmændene). Vi kan i dette moment godt sige, at der foreligger et virtuelt metaforisk forhold mellem de enuncive og enunciative aktanter.

Begrebet metafor, som er næsten umuligt at bruge, er her forstået som en *korrelation*, dvs. en relation mellem relationer: forholdet mellem »søn« og »vingårdsmænd« er homologt til forholdet mellem Jesus og de jødiske autoriteter:

søn : vingårdsmænd :: Jesus : autoriteter.

Der består ikke noget metaforisk forhold mellem »sønnen« og Jesus, men mellem de to forhold, som er kendetegnet ved lighed. De to sæt aktanter befinder sig i situationer, som er homologe i henseende til narrativ genre og rollekonfiguration.

Det er imidlertid først den deiktiske semiotisering af narratøren og/eller narratøren, som effektivt gør fortællingen til en lignelse, idet de to verdener hermed forbindes metonymisk. Det kan, som vi har set, finde sted i forhold til personkategorien (jf. abekatten) eller stedskategorien (jf. Damestenen); men her er det tidskategorien, som tjener dette formål, idet den enuncive og enunciative fremtid falder sammen. Det er i kraft af dette tidssammenfald, tilhørerne forstår personsammenfaldet, at det er om dem, han fortæller lignelsen. Eller rettere, det er i kraft af denne deiktiske udpegning, at de ser sig semiotiserede og ikke kan melde hus forbi. De semiotiseres som vingårdsmænd, profetmordere, og ved godt, at de er ramt. I handlingsgangens første moment optræder de som gørenssubjekter; men i kraft af denne gørens karakter af overtrædelse, bliver de dernæst værenssubjekter, nærmere bestemt ofre, idet det kun er et spørgsmål om tid, før de bliver tilintetgjort. For dem er lignelsen et veritabelt dysangelium, en domsforkyndelse.

Lad mig her også lige kort nævne, at handlingsgangen lader sig differentiere. Vi kan møde handlingsgange, som enten er virtuelle, dvs. blot

Evangeliefortællingens udsigelse

forligger som mulighed (en overtrædelse åbner således for en mulig sanktionsproces), aktualiserede (igangværende, idet gørenssubjektet er overgået til handling), eller realiserede, dvs. afsluttede (jf. sangen om skorstensfejeren).

Evangeliefortællingen

Går vi nu til evangeliefortællingen som helhed, så ligger det i selve udtrykket εὐαγγέλιον, at det er et godt eller glædeligt budskab, der udpeger modtageren som begunstiget værenssubjekt for en eller anden handlingsgang. Vanskeligheden ved at forholde sig til evangeliefortællingen som helhed er, at den rummer flere begivenhedsforløb, som snart forløber parallelt, snart er indskudt i hinanden. Her må jeg nøjes med kortfattet at betragte det overordnede begivenhedsforløb, skabelsesprojektet, der sigter mod den endelige realisering af Guds rige.

Narratøren Markus, lad os bare kalde ham ved dette egennavn, forsøger da at bibringe sin læser forestillingen om en handlingsgang, for hvilken Gud (den fjerde person B) er det ansvarlige gørenssubjekt. Et af de store spørgsmål er her, om denne skabelsesproces er igangværende eller blot mulig, jf. eksegeternes hyppige brug af »allerede/endnu ikke«. Men her drejer det sig om et andet spørgsmål: hvem er egentlig det begunstigede værenssubjekt for denne proces?

I første omgang må svaret være den tredje person A, dvs. en fortalt aktør, f.eks. de døbte eller udvalgte, som optræder i fortællingen. Men netop fordi denne skabelsesproces endnu ikke er afsluttet og først vil se sig afsluttet, ikke i den fortalte fremtid, *men i narratørens og narratørens fremtid*, ser evangeliefortællingens forudsatte læser sig deiktisk semiotiseret som begunstiget værenssubjekt. Selv om han ikke optræder i fortællingen, ser den forudsatte læser, som er sat af diskursen, sig indskrevet i den fortalte verden og dermed semiotiseret af de roller, som konstituerer det kristne værenssubjekt. At være kristen vil da i første omgang sige, at man accepterer den rollebestemte identitet, som fortællingen semiotiserende fastsætter. Den forudsatte læser, eller den læserperson, som påtager sig denne rolle, forstår godt, at det er om ham, Markus har fortalt denne fortælling.

Uanset hvilken holdning læseren har, om han tror på evangeliefortæl-

lingen, tvivler eller stiller sig afvisende, så vil han kunne finde sin figur eller type blandt de fortalte aktører. Fortællingen har således et indbygget sikkerhedssystem til værn mod forsøg på at læse den forkert. Den person, som ikke påtager sig den anviste læserrolle, men f.eks. går kritisk til værks, vil se sig semiotiseret som en sandheds- og virkelighedsfornægter, der kun sanser, hvad menneskers er, og således taler af sit eget. Den forsker, der betragter evangelieteksten som fortælling, vil gang på gang se sig mindet om, at det drejer sig om virkelige, historiske begivenheder, om bestemte personer på bestemte steder til bestemte tider. Omvendt vil den videnskabsmand, som jager efter et sikkert tegn på fortællingens historiske sandhed, få at vide, at der ikke skal gives denne slægt noget entydigt tegn. Han må nøjes med en fortælling. Vi står over for en virkelig sublim diskurs.

Evangeliefortællingen som litteratur

Jeg har kun kunnet berøre enkelte sider af en sag, som er temmelig omfattende. Udforskningen af udsigelsen eller narrationen er tilknyttet udforskningen af udsagnet eller narratet, og tilsammen udgør disse to forskningsområder den narrative eksegese felt. Da det næppe er muligt at pege på noget eksegetisk spørgsmål, der unddrager sig den narrative eksegeses interesse, forpligtelse og kompetence, forstår man, hvor omfattende dette forskningsfelt egentlig er.

Lad mig til allersidst kort kommentere brugen af betegnelsen litteratur om evangeliefortællingen. Det, vi almindeligvis kalder *skønlitteratur*, er diskurser, som nok kan være oplysende og informerende om livet og dets intriger, men hvis personer, tider og steder altid er forskellige fra udsigelsens personer, tider og steder. Selv hvor ligheden mellem den fortalte verden og den fortællende verden er størst, f.eks. i den realistiske eller historiske roman, forbliver relationen metaforisk. Hvis vi betragter evangeliefortællingen som litteratur, så skylder vi derfor i det mindste at præcisere, at den ikke er *skønlitteratur*. Forhastede sammenligninger mellem f.eks. romanen og evangeliefortællingen er derfor misvisende.

Det kunne være fristende at sige, at *den religiøse diskurs* lige præcis er den diskurs, som gennem deiktiske koblinger (på tid og/eller sted og/el-

Evangeliefortællingens udsigelse

ler person) etablerer en metonymisk relation mellem den fortalte virkelighed og fortællerens/tilhørerens virkelighed; men i så fald er fortællingen om skorstensfejerens en religiøs diskurs, og det er vist at gå for vidt. Denne egenskab kan altså ikke være det eneste kriterium. Derimod er det formodentlig rigtigt at sige, at en fortællende diskurs, som mangler denne semiotiserende egenskab, aldrig vil kunne bestemmes som en religiøs diskurs.

Noter

1. Artiklen er en lettere bearbejdet udgave af et foredrag med samme titel, som jeg holdt ved Collegium Biblicum's årsmøde på Københavns Universitet i januar 1990.
2. Til de anvendte semiotiske begreber jf. A. J. Greimas og J. Courtés, *SEMIOTIK. Sprogteoretisk ordbog*, Århus 1988; O. Ducrot og T. Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris 1972.
3. Teksten, hvis forfatter er anonym, er fra *Lystige viser for børn 2*, København 1967.
4. Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale I*, Paris 1966, 251.
5. Jf. *SEMIOTIK*, artiklen »Lokalisering (spatio-temporal-)« og dens referencer.
6. Claude Bremonds hovedværk *Logique du récit* (Paris 1973) viser, hvorledes en sådan definition lader sig differentiere og udbygge til en narrativ teori.

Summary

»The Enunciation of the Gospel Narrative« - Inspired by the works of A. J. Greimas and Claude Bremond the article presents an elementary definition of the enunciation of the narrative, its narration:

- 1) The narrator (enunciator) seeks to give the narratee (enunciatee) an idea of a state of being and/or of an action.
- 2) The subject of being for this state/action is the narrator, the narratee or a third person A.
- 3) The responsible subject of doing for this state/action is the narrator, the narratee, the third person A or a fourth person B.

A narrative, in the strict sense of this word, is a storytelling discourse, where neither the narrator nor the narratee is performing as subject of being and/or as subject of doing. Furthermore is the action closed, the narrator informs about events, which have taken place. The gospel of Mark can be viewed as a narrative in this sense, since neither the narrator Mark, nor his implied reader, is performing at the stage of its enunciate.

The gospel narrative informs about many states and actions, but the main theme is the realization of the kingdom of God, an action for which God ultimately is the responsible

Ole Davidsen

subject of doing (the fourth person B). Now the question is: »Whom is the subject of being favoured by this action?« In the first place the answer must be the third person A, the baptized or the chosen, i.e. persons performing in the enunciate of the narrative. But if the Gospel is good news, then the narratee must see himself designated as a favoured subject of being, and an other question arises: »How does the narration connect the narrative world with the reality of the reader?« It seems, that such a connection can have a bearing upon time, place and/or person, and in the case of the gospel narrative it is upon time. The main action, the realization of the kingdom of God, is not finished in the story world, but will reach its end in the world of the reader (cf. the parable of the wicked husbandmen). By the establishment of this metonymical intercourse, the narration is symbolizing or semiotizing the reader, who receives his christian identity and being from the narrative.

Ole Davidsen

Seniorstipendiat, mag. art.

Institut for Ny Testamente

Aarhus Universitet