

STED OG ANTI-STED

Om forholdet mellem person og lokalitet i Markus-evangeliet

Af Geert Hallbäck

1. Indledning

Det hører til den teologiske børnelærdom, at Markus-evangeliet er bygget op over en modsætning mellem Galilæa og Jerusalem. Det var formhistorikeren K. L. Schmidt, der først gjorde opmærksom på dette forhold, mens Lohmeyer, Lightfoot og Marxen alle har gjort det til en grundlæggende pointe i deres fortolkning af evangeliet.¹ Galilæa er stedet for Jesu triumf; dér foregår de sensationelle helbredelser, som spreder hans ry langt uden for landets grænser; dér prædiker han Guds Rige med en myndighed, der langt overgår de jødiske autoriteter; dér samler han sig en skare af trofaste tilhængere; dér foregår de første sammenstød med modstanderne, som klart viser hans overlegenhed. Jerusalem derimod er stedet for Jesu nederlag; dér gribes han af myndighederne; dér forrådes han og svigtes af sine disciple; og dér vender folket sig imod ham og forlanger ham korsfæstet. Det er dødens og nederlagets sted. Og da han er opstanden, er det ikke dér han viser sig; han efterlader kun en tom grav og en henvisning til, at han vil vise sig for disciplene i Galilæa.

Perspektivet i denne modsætning mellem Galilæa og Jerusalem kan så fortolkes lidt forskelligt; som modsætningen mellem den til jødedommen knyttede kristendom (= Jerusalem) og den missionerende kristendom, der henvender sig til hedninger (= Galilæa);² eller som opgøret mellem forskellige fløje inden for urkristendommen, et opgør, der både kan betragtes som en magtkamp og som en teologisk kamp mellem forskellige kristologier: en θεϊδος ἀνήρ-kristologi knyttet til Galilæa og en lidelseskristologi knyttet til Jerusalem.³ Men

Sted og anti-sted

fælles for de forskellige fortolkninger er i alle tilfælde, at den positive betydning, som tillægges Galilæa, og den negative betydning, som tillægges Jerusalem, er en omvendning af den normale jødiske opfattelse af disse lokaliteter. Modsætningen repræsenterer således den omvæltning af de jødiske normer, som kristendommen betød. Men det betyder, at Galilæa og Jerusalem i Mk. ikke kun optræder som geografiske steder, men som *teologiske steder*.

I denne indsigt er der to ting at hæfte sig ved: For det første selve dette forhold, at teksten bruger den geografiske reference, henvisningen til faktisk forekommende lokaliteter, som scene for de fortalte episoder og dermed bruger denne geografiske reference som bærer af teologiske – eller måske skulle vi mere alment sige: semantiske værdier; teksten tager altså geografien i anvendelse som udtryksmiddel for sin betydningsmæssige struktur. For det andet viser det sig, at forfatteren benytter denne semantiske geografi som styringsmiddel for sin komposition; det hører nemlig med til iagttagelsen af den teologiske geografi i Mk., at den svarer til evangeliets opbygning, hvor første del udspiller sig i Galilæa, anden del i Jerusalem. Og at dette ikke er en komposition, som uden videre er dikteret af Jesu faktiske livsforløb, viser en sammenligning med Johannes-evangeliet, hvor Jesus rejser frem og tilbage mellem Galilæa og Jerusalem flere gange, og hvor en stor del af hans virksomhed er placeret i Jerusalem. For en historisk betragtning virker dette mindst lige så sandsynligt som Mk.s fremstilling, som derfor må tilskrives evangelistens komposition.

Geografien i Mk. er altså for det første teologisk-semantisk, for det andet litterært-kompositorisk. Og er dette tilfældet på det store overordnede plan i modsætningen mellem Galilæa og Jerusalem, kunne man tænke sig, at det samme gør sig gældende på det mere detaljerede plan; for Mk. er faktisk meget flittigt til at stedfæste de fortalte begivenheder. Denne traditionelle eksegetiske indsigt har været min ene adgangsvej til det emne, artiklen skal behandle, nemlig Jesu forhold til lokaliteterne som et særligt betydningsbærende niveau i Mk. Min anden adgangsvej til emnet er af mere teoretisk art og udspringer af arbejdet med den semiotiske fortælleteori, der er min tekst-teoretiske platform.

Semiotikken bestræber sig på at opstille modeller til beskrivelse af tekster – og andre fænomener – som bærere af betydning, signifikation. Disse modeller fremstilles ofte grafisk, man kan blot tænke på den berømte semiotiske firkant, men der findes også mere komplicerede forsøg.⁴ Dermed søges betydningsmekanismerne anskueliggjort på *rumlig vis*. Det er selvfølgelig metaforisk at forstå, – men alligevel værd at tænke over – at mens teksten jo er lineær, forløbsmæssig, så er den betydning, den manifesterer, når denne skal anskueliggøres i en semiotisk model, at ligne med et rum. Det hænger sammen med selve den strukturalistiske betydningsopfattelse, hvorefter betydning konstitueres af elementernes indbyrdes forhold; elementerne er betydningsmæssigt at forstå som knudepunkter i et kompliceret spind af relationer, ligheder og modsætninger. Og disse relationer er netop ikke kun sekventielle eller syntagmatiske, de går på tværs af både det handlingmæssige og det tekstlige forløb. Således kan den franske semiotiker Louis Marin ligefrem tale om forholdet mellem tekstforløb og semantik som en bevægelse gennem et rum, som 'tidsliggørelsen' af et forudsat system af relationer.⁵

Men hvis teksters betydningsmekanismer bedst lader sig forstå og anskueliggøre som rumlige forhold, i en rumliggørelse af tekstens sekventielle forløb, kunne man formode, at der var en eller anden sammenhæng mellem dette semantiske rum 'bag' teksten og den scene, hvorpå teksten lader sine begivenheder udspille, altså de geografiske og andre lokalitetsreferencer, som vi finder på tekstens 'overflade'. Dette forhold mellem fortællingens scene og semantikens rum, mellem topografi og topik, som Marin kalder det,⁶ har imidlertid aldrig været rigtigt gennemreflekteret. I den såkaldte 'Pariser-skole' betragter man fortællingens scene som en del af 'diskursiveringen',⁷ dvs. som en del af det 'overfladiske' tekstniveau, der gennem den semantiske konkretisering, ophobningen af specifikke betydningsværdier, frembringer den fulde tekst, men som er af sekundær betydning for tekstens semantiske grundstruktur. 'Pariser-skolen' betragter fortællingens scene som et af udtryksmidlerne for dybdestrukturen, men de betragter ikke denne scene som et særligt privilegeret udtryksmiddel, sådan som jeg forestiller mig, at den er det.

Sted og anti-sted

Heller ikke jeg kan fremlægge nogen gennemreflekteret teori om dette forhold, men vil som et udkast, som en arbejdshypotese inspireret af visse ansatser hos Marin og hos Michel de Certeau,⁸ foreslå følgende: En fortælling kan anskues som redegørelsen for individers bevægelser i et rum og deres ophold på steder i dette rum. I fortællingen sker der en bevægelse, ændringer af tilstande, fortællingen er dynamisk og syntagmatisk; men bevægelse og forandring forudsætter en ikke-bevægelse, en stabilitet, et koordinatsystem – eller altså: et rum – som muliggør bevægelsernes artikulation, deres forhold til hinanden. Bevægelserne, forandringerne vil typisk være repræsenteret af personer; stabiliteten, rummet, vil typisk være repræsenteret af stederne. Fortællingens scene er således ikke blot dekoration og baggrund, men mulighedsbetingelsen for handlingernes artikulation; rummets organisering svarer til tekstens stabile semantik, bevægelserne til dens semantiske transformationer.

Accepterer man denne idé, bliver det afgørende for analysen af en fortælling at få bestemt, om det er *personerne*, der kvalificerer eller ligefrem etablerer fortællingens steder, eller om det omvendt er *stederne*, der definerer og kvalificerer de personer, som passerer dem eller opholder sig på dem. Der er med andre ord en indbygget rivalitet i fortællingens semantik mellem sted og person, stabilitet og bevægelse; et fundamentalt spørgsmål til enhver fortælling vil derfor være: Hvem er stærkest, stederne eller personerne?

Dette er altså de to adgangsveje, der har ført mig til spørgsmålet om stedernes betydning i Mk.: den eksegetiske indsigt i evangeliets særlige betydningsstruktur repræsenteret af Galilæa og Jerusalem, og det mere almene spørgsmål om fortællingens rum og rivaliteten mellem person og sted. Med dette in mente vil vi nu se lidt nøjere på de forskellige lokaliteter i Mk.

2. Evangeliets komposition

Siden opdagelsen af Galilæa/Jerusalem-modstillingens betydning for Mk.s komposition er den geografiske kompositionsanalyse blevet yderligere raffineret, idet man har fundet mange flere geografisk markerede afsnit og underafsnit. Således har man udskilt et særligt

afsnit mellem Galilæa og Jerusalem karakteriseret ved den hyppige forekomst af glosen *vejen*, brugt både i konkret forstand om den vej, Jesus og disciplene vandrer på, men også brugt metaforisk om efterfølgelsens vej, altså igen en teologisk lokalitet.⁹ Og man har udskilt de første 13 vers i evangeliet som et særligt afsnit, en slags prolog, fordi de meget insisterende foregår i *ørkenen*.¹⁰ Visse fortolkere udskiller også den sidste del af evangeliet, koncentreret om *graven*, som et særligt afsnit, en epilog,¹¹ og endelig er der forskellige forslag til en underinddeling af det meget store *Galilæa*-afsnit, hvor især *Søen* – eller rettere *Havet*, som Mk. kalder det – står i centrum.¹²

I det hele taget er der ingen konsensus vedrørende Mk.s komposition, idet de forskellige typer af afsnitsmarkører ofte ikke falder sammen.¹³ Dette forhold skal man nu efter min mening ikke tage så tungt, da forestillingen om, at et litterært værk har én komposition, er ganske fejlagtig. Et litterært værk vil, hvis det ikke er aldeles primitivt, være komponeret over flere forskellige, sammensnoede forløb, som har hver deres faser, hver deres peripetier, hver deres rytme. Alt efter hvilket forløb man nu betragter som det fundamentale, vil man derfor udpege én bestemt komposition for værket som helhed, mens sandheden altså er, at værket er opbygget over flere forskellige kompositoriske principper, hvoraf det ene ikke er mere rigtigt eller vigtigt end de andre.

Således kan også Mk. opvise flere forskellige kompositioner,¹⁴ men jeg vil med god samvittighed holde mig til den komposition, der som grundlag har de geografiske referencer, da det er den, der må interessere os i denne sammenhæng. Jeg vil således betragte 'Ørkenen' som et prolog-afsnit, mens 'Galilæa', 'Vejen' og 'Jerusalem' udgør de tre hovedafsnit (og 'Graven' efter min mening er et underafsnit til 'Jerusalem'). Jeg vil i det følgende behandle hvert af disse afsnit for sig ud fra problemstillingen person vs. sted, men vil naturligvis også tage skyldigt hensyn til sammenhængen mellem afsnittene, da disse jo ikke er isolerede enheder, men udgør faser af ét og samme narrative forløb.

3. Ørkenen

Den af Johannes Døberen praktiserede omvendelsesdåb, Jesu dåb og hans fristelse foregår i *ørkenen*; ordet forekommer fire markante gange i løbet af evangeliets første 13 vers. Der er ikke blot tale om en stedfæstelse af Johannes' aktivitet - en stedfæstelse, som i øvrigt har fået mange kloge folk til at ryste på hovedet, når der står, at Johannes døber i Jordanfloden ude i ørkenen. Nu er artiklens emne jo ikke den historiske geografi, men den teologiske og litterære, men jeg må lige indskyde den bemærkning, at den tilsyneladende modsigelse mellem flod og ørken bygger på en misforståelse, nemlig at en ørken skal se ud som Sahara. Man skulle i virkeligheden hellere tale om 'vildmarken' - 'the wilderness' som de siger på engelsk, - for det er modsætningen til kulturlandet, glosen angiver, og ikke modsætningen til forekomsten af vand, og Jordandalen var faktisk, og er til en vis grad stadig vildmark.¹⁵ Nuvel - *ørkenen* betegner ikke blot stedet for Johannes' aktivitet, men dette sted identificerer Johannes: han er 'en, som råber i ørkenen' (1,3), og som sådan er han opfyldelsen af en profeti (Es. 40,3), ligesom han selv profeterer. Og det han gør med sin råben i ørkenen er, at han baner Herrens vej! *Vejen* dukker altså ikke først op i evangeliets midterafsnit, den er der allerede fra begyndelsen, den begynder herude i ørkenen.

Dette sted, ørkenen, bliver nu i første omgang defineret i forhold til Judæa og Jerusalem, idet folk strømmer herfra ud til Johannes. At forlade Judæa/Jerusalem og blive døbt i Jordan repræsenterer *omvendelsen*, en ny orientering - en tilbageføring til tiden før Josvas overskridelse af Jordan, idet vi jo ikke må glemme, at ørkenen og Jordan er semantisk belastede steder i Israels historie. Passagen af Jordan var passagen ind i Landet; Judæa og Jerusalem har åbenbart brug for en ny sådan passage, en omvendelse. Der er naturligvis her tale om en fortolkning, som indfører værdier hentet uden for Mk.s tekst; men for så vidt som teksten selv forudsætter, 'citerer' et allerede etableret rum - i modsætning til eventyret, som etablerer sit eget fiktive rum - er det berettiget og nødvendigt at indføre forudsatte værdier. Det vil selvfølgelig altid være usikkert, om disse importerede værdier er rigtigt opfattede, det må bedømmes ud fra den

måde, hvorpå lokaliteterne manipuleres af teksten. Og hvad det angår, er der i hvert fald her tale om, at teksten etablerer en modsætning mellem Judæa/Jerusalem og ørkenen, en modsætning investeret med begrebet omvendelse, og at det er ørkenen, der er positivt valoriseret – for det er dér, Herrens vej banes af Johannes, – mens Judæa/Jerusalem allerede på dette tidspunkt i evangeliet får en tilsvarende negativ værdi som syndens sted.

På denne lokalitet, ind i dette forhold, optræder så *Jesus*. Han kommer ikke fra Judæa eller Jerusalem, men fra et i denne sammenhæng neutralt sted: Nazaret i Galilæa (1,9). Jesu herkomst er altså præcist angivet i modsætning til det generelle udsagn om tilstrømningen fra Judæa og Jerusalem, Jesus har et præcist udgangspunkt. Men ved hans dåb sker der en endnu større omvendelse end den, judæerne erfarer, idet den horisontale orientering forvandles til en vertikal: da han stiger *op* af Jordan, stiger Ånden *ned* fra den åbne himmel, og Jesus fra Nazaret forvandles til Guds elskede og udvalgte søn – en kvalificering, der bekræftes under det fortsatte ophold i ørkenen, hvor han fristes af Guds modstander Satan, men betjenes af englene (1,10-13). Den vertikale, mytiske orientering vedbliver, så længe vi er i ørkenen.

Vi må altså for *ørkenens* vedkommende konkludere, at stedet meget markant kvalificerer de personer, som passerer det: Judæerne vender om og befries for deres synder, mens hovedpersonen kvalificeres som Guds søn, – men dermed ophæves samtidig den kvalificering, der måtte ligge i hans oprindelsessted: Nazaret i Galilæa, ligesom judæernes kvalificering som syndige ophæves. Ørkenen, der er det modsatte af kulturlandet og dermed det modsatte af bundetheden til stederne – jf. Israels historiske erfaringer fra *ørkenvandringen*, – er således den mytiske kvalificerings sted og samtidig eller rettere: derfor begyndelsen på Herrens vej.

4. Galilæa

Herefter tager Jesus til *Galilæa*. Galilæa var et landskab, som var defineret kulturelt og politisk; det havde *grænser*, men var ikke struktureret ud fra et indre tyngdepunkt (den senere hovedby Tiberias

Sted og anti-sted

var først ved at blive bygget på dette tidspunkt). Denne karakter understreger Galilæas modsætning til Jerusalem, som var en *by* i modsætning til landskabet, og som i allerhøjeste grad var struktureret ud fra et tyngdepunkt, nemlig Templet. Samtidig var Jerusalem jo jødedommens absolutte centrum, mens Galilæa, hvad jødedom angik, var en mere tvivlsom affære; Galilæa repræsenterede ikke blot grænsen til hedenskabet, men var selv inficeret af dette hedenskab: »hedningernes Galilæa« - sådan så det ud fra Jerusalem (Es. 9,1; Mt. 4,15). Til denne ustrukturerede grænsekarakter svarer Jesu bevægelsesmønster under opholdet i Galilæa nøje; han er på stadig vandring fra det ene sted til det andet, tilsyneladende uden mål og med, i hvert fald ikke styret af noget bestemt orienteringspunkt, det virker snarere, som om han drives væk fra det aktuelle opholdssted end frem mod et defineret mål.

Jesu bevægelse er ikke orienteret mod et mål, men den er nok koncentreret omkring en by, nemlig Kapernaum, der optræder som en slags base for hans vandringer, og ikke mindst omkring Galilæahavet, som er Mk.s betegnelse for Genezaret Sø. I stedet for 'Galilæa'-fasen kunne vi næsten lige så godt operere med 'Hav'-fasen i evangeliet.¹⁶ Jesus færdes med forkærlighed langs med eller på Havet, og kun én gang stedfæstes en prægnant begivenhed 'inde' i Galilæa, nemlig Jesu optræden i Nazaret (6,1-6).

Vi kan ikke i detaljer nå igennem hele 'Galilæa' i denne artikel, men jeg vil dels trække to markante episoder frem: Jesu første optræden i Kapernaum og hans optræden i Nazaret, dels se på forholdet mellem to typiske 'arkitektoniske' lokaliteter: huset og synagogen, og endelig gå lidt nærmere ind på betydningen af Havet og rejserne derpå og deromkring.

Den første konkrete episode, vi hører om, er Jesu kaldelse af nogle disciple. I 1,16ff. kommer Jesus vandrende langs Havet, hvor han møder nogle fiskere. Disse personer er nøje defineret af deres sted, de er som fiskere bundet til Havet; men netop derved befinder de sig på en grænse, de medierer mellem land og vand: de henter føden i vandet, så landet kan leve. På denne måde er de prædisponerede for den forvandling af deres status, som Jesus afstedkommer (jf. ordspil-

let 1,17), ved at befinde sig i den samme grænsezone, som Jesus bevæger sig i, idet han kommer vandrende langs Havet. Men Jesus er i bevægelse, fiskerne er bundet af arbejdet. Mødet med Jesus forvandler dette forhold, de løsrives fra stedet, deres arbejde og deres familie og følger ham. Idet Jesus bevæger sig forbi, drager han disse personer med sig, så de rekvalificeres fra fiske-fiskere til 'menneskefiskere'. Nøjagtigt det samme mønster gentager sig i øvrigt ved Levis kaldelse (2,14); også han er stationær, men i en grænseposition som tolder, da Jesus bevæger sig forbi og drager ham med sig. Personen Jesus viser sig i disse tilfælde overbevisende stærkere end stedet; men stedet er heller ikke så fremmed for Jesus, sted og person er begge defineret ved grænsepositionen.

Så drager Jesus ind i *Kapernaum*, ind i byen og ind i synagogen, hvor han prædiker og uddriver en dæmon, således at tilskuerne må spørge: »Hvad er dog dette? en ny lære med myndighed; selv de urene ånder byder han over« (1,27). Her er der altså ingen tvivl om, at det er Jesus, der kvalificerer stedet, og ikke omvendt. Derpå går han straks hjem til Peter og helbreder dennes svigermor. Jesu særlige kompetence udfolder sig lige godt i det profane hus som i den 'hellige' synagoge.

Men næste dag står han meget tidligt op og 'sniger' sig ud på et øde sted for at bede, mens alle leder efter ham. Kun disciplene finder ham dog, og han foreslår dem straks at tage videre rundt til de omkringliggende landsbyer (1,35-38). Man har nærmest indtrykket af en flugt, men det er jo ikke flugten fra en fjendtligsindet magt, men fra den magt, der ligger i mængdens interesse for Jesus. Jesus unddrager sig mængden i byen, han er bange for at blive fanget af deres behov, alle de syge, de bringer hen til ham, deres trængen sig omkring ham, deres alt for positive interesse. Jesus vil ikke låses fast af stedet, derfor må han bevare sin dynamik, han må videre rundt.

I *Nazaret* sker der så at sige det samme med modsat fortegn (6,1-6). Også dér optræder han i synagogen, og også dér slås tilhørerne af forundring. Men hvor stedet i *Kapernaum* truede med at slå sammen om ham og binde ham fast, vil stedet i *Nazaret* ikke tage imod den kvalificering, Jesus søger at påføre det; stedet afviser ham! Og

Sted og anti-sted

baggrunden for dette er naturligvis, at det er herfra, han er kommet; før dåben i Jordan var han Jesus fra Nazaret i Galilæa. Den forvandlede vender tilbage for at forvandle sit udgangspunkt, men det går ikke; byen afviser ham, fordi han ikke længere er den, som byen har kvalificeret; den genkender ham og kan derfor ikke modtage ham, for den ser noget andet i ham end det, han nu er, den ser den stedsbestemte og ikke den stedsbestemmende. Hverken i den positive eller i den negative by kan Jesus altså forblive; som bevægelsens, transformationens repræsentant må han være i stadig bevægelse – et tegn på, at bevægelsen endnu ikke for alvor har besejret stedernes magt!

I Kapernaum så vi, at Jesus optrådte både i *synagogen* og i *huset*, hans særlige lærer- og helbrederkompetence var virksom begge steder, der var ingen forskel. Men det medfører i det videre forløb netop en forskel.¹⁷

I begyndelsen af kap. 2 kommer Jesus for anden gang til Kapernaum, og han foretager sig det samme som første gang: han lærer og han helbreder; men denne gang foregår det ikke i synagogen, men i huset. Og her opstår meget karakteristisk den første konflikt med den officielle jødedom, da Jesus tilsiger den lamme mand, der er blevet hejst ned gennem taget, syndernes forladelse (2,1-12). Jesus forvandler så at sige huset til ørken, den mytiske forvandlings sted, og de skriftkloge reagerer straks: han overskrider sin kompetence.

Derefter spiser Jesus med toldere og syndere i Levis hus til stor forargelse for de skriftkloge blandt farisæerne (2,13-17); og kæden af stridssamtaler slutter i synagogen, hvor hans provokerende helbredelse af manden med den visne hånd fører til åben konflikt med modstanderne, der nu beslutter sig for at få ham slået ihjel (3,1-6). Den næste optræden i en synagoge bliver netop i Nazaret med det allerede omtalte negative resultat. Jesus vedbliver derimod med at optræde i huset – der jo ikke betyder et bestemt hus, men huset som typisk lokalitet. Men nu er huset ikke længere så udpræget en parallel til synagogen, men stedet for de fortrolige samtaler med disciplene (en tilsvarende funktion som *båden* i øvrigt har).

Det vi har iagttaget vedrørende forholdet mellem hus og synago-

ge, er altså, at Jesus i første omgang ikke skelner mellem synagoge og hus, hvad aktiviteter angår, svarende til, at Jesus i det hele taget ikke accepterer det jødiske forskelssystem: skellet mellem sabbat og hverdag (2,23-3,6), mellem syndere og retfærdige (2,13-17), mellem rent og urent (7,1-23). Hele det betydningssystem, der er baseret på denne skelnen, ophæver Jesus konsekvent i sin handlen og forkyndelse – for at et nyt betydningssystem kan etableres. Nu gives der naturligvis ingen betydning uden skelnen, men denne skelnen forskydes til et andet – moralsk – register (jf. 7,20-23) baseret på skellet mellem mangel og fuldbyrdelse (jeg tænker på det eskatologiske perspektiv i Jesu forkyndelse).

Jesus ophæver altså skellet mellem hus og synagoge og provokerer dermed synagogens afvisning af ham; dette sted lader sig ikke overvinde, men Jesu kompetence er netop ikke bundet til stedet og udfoldes derfor fremover i huset. Den ultimative bekræftelse på dette finder vi i opvækkelsen af Jäirus' datter (5,21-43); Jäirus er synago-geforstander, men opvækkelsen foregår i hans hus!

Jäirus møder for øvrigt Jesus nede ved *Havet*, og Havet er som nævnt Jesu foretrukne lokalitet i Galilæa. Det er langs Havet han finder sine disciple, det er dér han underviser den store skare siddende i en båd ude på vandet, og det er i båden på vej frem og tilbage over Havet hans mest afgørende samtaler med disciplene finder sted.¹⁸

Som semantisk lokalitet er Havet bestemt ved sin modsætning til landet; det har som sådant en status, der ligner ørkenens: det er stedet for passage, ikke for ophold. Vi skulle måske snarere sige, at Havet er bestemt ved sin modsætning til landene, for det ligger mellem de to bredder, som Jesus hele tiden bevæger sig frem og tilbage imellem. Det udgør dermed en grænse, men grænsen bestemt som passage, Havet fører fra den ene bred til den anden. Men denne passage er farlig, Havet er et usikkert sted at bevæge sig på, det er stedet for uvejr og undergang; det konnoterer såvel overgang som død. Havet er således ikke bare ørkenens ækvivalent, men også *gravens*. På dette sted færdes Jesus hjemmevant. Han stiller stormen, der truer med undergang, ved at påføre det sin egen ro og opsuge dets voldsomhed (4,35-41); og han går på det, som om det var landjord (8,45-52), for

Jesus er der ingen forskel mellem Hav og land, begge dele er vej så at sige.

Der er altså ikke tale om, at Jesus påfører lokaliteten Hav en ny kvalifikation; men omvendt er der heller ikke tale om, at Havet truer med at påføre Jesus sin kvalifikation. Havet er den lokalitet i Mk., hvor Jesus er mest hjemme, det er hans element. Men det er ikke disciplenes element, og dér ligger et problem. Havet skræmmer dem; de trues af stormen og slås med rædsel ved synet af et spøgelse, der vandrer på vandet. De kan ikke få forvandlet Havet til passage, de kan ikke pånøde det deres vilje. Havet styrer dem, hvorhen det vil; men det er åbenbart deres bestemte vej.

Havet som passage fungerer i to forhold i evangeliet: i forholdet mellem Jesus og hedningelandet, og i forholdet mellem Jesus og disciplene. Jesu første besøg på østbredden i gerasenernes land er ingen succes; hans kamp med dæmon-legionen får ødelæggende følger for gerasenernes svineopdræt, så de beder ham forsvinde igen (5,1-20). Først efter den lange og mærkværdige omvej op omkring Tyrus og mødet med den syro-fønikiske kvinde kan Jesus vende tilbage til østbredden, selv forvandlet af dette møde,¹⁹ og gennemføre en bespisning for hedningerne magen til den, der tidligere har fundet sted på den jødiske vestbred (7,24-8,9).²⁰

Samtidig bliver disciplene imidlertid ved med ikke at kunne forstå. De er dog på det rene med, at der *er* noget at forstå: både efter at Jesus har stillet stormen, og efter at han har vandret på Havet, spørger de, hvem han dog er. Men først efter den sidste samtale i båden (8,14-21), efter hedningernes bespisning, er de parate til gennembruddet. Og så kommer de til Betsaida (8,22). Denne lille oplysning er interessant, for allerede efter den første bespisning var de taget afsted med kurs mod Betsaida (6,45). De ankom imidlertid til Genezaret (6,53), en lokalitet, der ligger i en helt anden retning end Betsaida. Den første kurs var altså forhastet. Omvejen op omkring Tyrus og dermed ophævelsen af skellet mellem jødisk og hedensk skulle først til, før Jesus og disciplene kunne ankomme til Betsaida. Men så ligger vejen også åben!

5. Vejen

Nu kommer Peters bekendelse af Jesus som Messias; den finder netop sted på *vejen* (8,27-29). Fra nu af har rejsen et mål, nemlig Jerusalem; det er de fleste fortolkere opmærksomme på. Men mindst lige så vigtigt er det, at nu forvandles Galilæa og Kapernaum til vej.²¹ Vejen tager sin begyndelse omkring landsbyerne ved Kæsarea Filipi, og den fører til Jerusalem; den forbinder hedenskab og jødedom, kejserby og Guds Tempel. Men fra Kæsarea Filippi rejser Jesus tilbage gennem Galilæa, som dermed forvandles til en etape på vejen til Jerusalem. Jesu duel med stederne i Galilæa er endelig forbi; han har, for disciplenes vedkommende, fået forvandlet stederne til vej, til passage; for dem er Havets kvalifikation nu blevet stærkere end landets, og det endelige opgør mellem sted og anti-sted kan iværksættes, opgøret mellem Jerusalem og Jesus.

At disciplene nu instrueres i denne vej, ikke blot som rejserute, men som eksistensmåde, er naturligvis afgørende. Opholdet i Galilæa var ikke så meget et opgør mellem Jesus og stederne for dette opgørs egen skyld - her står det endelige opgør stadig tilbage; men det var nødvendigt for disciplene. De er nu så rekvalificerede af anti-stedet Jesus, at de kan følge med på vejen, selv om de stadig viger tilbage for den afgørende passage: vejen gennem døden.

Ved ankomsten til Jerusalem fører Jesus i triumf vejen helt ind i hjertet af byen. *Indtoget* bæres selvfølgelig af vejens dynamik, og det peger tydeligt på det sted, hele evangeliet handler om: Templet i Jerusalem (11,1-11).

6. Jerusalem

Templet var centrum i den jødiske geografi; dér mødte Israel sin Gud, ikke ude i Johannes' ørken. Dette Tempel, Templet som Guds sted, er Jesus kommet for at ophæve. Jesus bor ikke i Jerusalem under sit påskeophold, han bor *udenfor* i Betania; men hver morgen kommer han ind i byen og ind i Templet for på stedet at udkæmpe den afgørende duel:

Templet var centrum i den jødiske *økonomi*; det var en 'sakral' økonomi så at sige. Jesus tømmer dette centrum ved at drive de

Sted og anti-sted

handlende ud fra forgården (11,15-18).

Templet var centrum for den jødiske *magtstruktur*; den var principielt teokratisk. Jesus afslører i lignelsen om vingårdsmændene de tilstedeværende ledes manglende legitimitet (12,1-12).

Og Templet var centrum for den jødiske *religion*, der jo var en offerkult. Jesus erstatter offerkulten med kærlighedsforpligtelsen, som den skriftkloge rigtigt forstår det: »At elske Ham af hele sit hjerte og af hele sin forstand og af hele sin styrke og at elske sin næste som sig selv, det er bedre end alle slagtofre og brandofre« (12,33).

Efter disse opgør kan Jesus forlade Templet for aldrig mere at vende tilbage, ja for i den apokalyptiske afskedstale på Oliebjerget at forudsige Templets fysiske undergang (kap. 13). Men symbolsk er Templet som stedet over alle steder allerede opløst.

Men dette sted må have en erstatning, hvor mennesker kan møde Gud; derfor vender Jesus tilbage til Jerusalem, ikke til Templet, men til en eller anden sal forberedt til påskemåltidet (14,12-16).²² Tydeligere kan det vel ikke siges, at dette sted kvalificeres af de personer, som kommer der, og af deres aktivitet, ikke af stedet selv. På dette sted forvandler Jesus måltidet til sig selv, til sit eget legeme og blod, og forvandler dermed sig selv til dette måltid (14,22-25). Anti-stedet Jesus, der har overvundet stedernes magt i Galilæa, trukket disciplene med ud på vejen og opløst Templet som Guds eksklusive sted, opløser her sig selv i en handling, der kan finde sted overalt; det ene sted forvandles til alle steder!

Det der forvandler dette sted til den nye pagts sted, Guds sande sted, er anti-stedets, Jesu legemlige nærvær. For at dette sted for alvor kan forvandles til ethvert sted, må Jesu legemlige nærvær ophøre og give plads for brød og vin. Det sker i den sidste og afgørende styrkeprøve mellem person og sted i evangeliet, i Jesu død.

Jesus bliver som bekendt pågrebet, og dermed opløses discipelskaren (14,43-50); der sker det modsatte af, hvad der var stillet i udsigt: Jesus *stedsfæstes*, og det bevægelses fællesskab, der var centreret omkring ham, går i opløsning. Bevægelsen standses, eller rettere: den bliver diffus, den spredes og mister sin kraft. Og anti-stedets stedfæstelse får sit monumentale symbol i korsfæstelsen: naglet til et

kors, der nables til jorden: *Golgata*. Døden som stedets endelige sejr over anti-stedet. Så langt gik vejen altså. Tilbage er kun legemet, der nu lægges i en grav med sten for indgangen. Anti-stedet bliver til sidst til sted, anbragt på det mest stabile og ubevægelige af alle steder, *graven*, stedets endelige og absolutte triumf over bevægelsen.

Men dette sted forvandles i evangeliets sidste episode til passage, graven bliver gennem opstandelsen stedet for livets sejr over døden, for livets passage gennem døden til det definitive liv. Denne grav er tom, legemet er forsvundet, og i dets sted finder de rædselsslagne kvinder et budskab, budskabet om opstandelsen, og om at Jesus vandrer forud for disciplene til Galilæa (16, 1-8).²³ Jesus er stadig på vej!

Personen, bevægelsen, forvandlingen har vist sig stærkere end stedernes stabilitet. Men da denne bevægelse netop ikke fortsætter i evangeliet selv (forudsat 16,8 er Mk.s slutning), lægges det op til læserne at fortsætte den: bevægelsen er givet videre.²⁴

7. Afslutning

Denne stedernes struktur i Mk., som jeg har forsøgt at fremdrage og fortolke, kan nu sættes i perspektiv i forhold til forskellige af de klassiske teologiske begreber. Overskridelsen af grænsen mellem jødisk og hedensk og opløsningen af det legemlige nærvær i nadverens allestedsnærvær er Mk.s måde at udtrykke den kristne universalisme på; i troen på Kristus er Gudsforholdet ikke længere bundet til et bestemt sted og dermed heller ikke til et bestemt folk: overalt kan alle folk møde Gud gennem den allestedsnærværende Kristus. Denne forvandling af det legemlige nærvær til et allestedsnærvær viser så videre frem til den dogmatiske lære om Kristi ubikvitet som nadverens mulighedsbetingelse. Sammenhængen mellem den tomme grav og eskatologien er givet i budskabet om, at disciplene og den opstandne skal mødes i Galilæa; i hvert fald kan der fremføres gode grunde for, at der her tænkes på den endelige parusi og ikke blot på en opstandelsesvision.²⁵ Og eskatologien betyder jo, at kristendommen aldrig kan bindes til nogen jordisk institution, til noget jordisk sted; kristendommen står altid med et ben uden for den jordiske sfære og indeholder dermed altid et potentielt dementi af det jordiske. Ende-

lig kan man også relatere ubundetheden og bevægeligheden til det moralske eller etiske register som det dynamiske og forvandlelige livs modsætning til det etablerede, fastlåste og stabile.

Bag alt dette ligger imidlertid som evangeliets egentlige pointe den tomme grav, dvs. det legemlige fravær. Den kristne tror, at tilværelsen får sin mening i forholdet til Kristus, men Kristus er fraværende; alle hans repræsentationer i form af fortællinger og krucifikser, bygninger og institutioner er netop tegn på dette fravær. Den kristne tilværelse får altså mening ud fra et fravær, den tomme grav er som det perspektiviske maleris forsvindingspunkt det hul, hvorfra alt det nærværende får mening.

Det er en illusion at tro, at det nærværende i sig selv giver mening; tværtimod, det alt for tætte, alt for nærværende giver ubehag, forstyrrer og bringer uorden i meningen; det skal på afstand for at kunne bemægtiges betydningsmæssigt, det skal sætte sig, som vi siger, vi skal have oplevelserne på afstand, før vi rigtig kan forstå dem. Men tilværelsen er påtrængende, vi støder hele tiden mod virkeligheden som et for-meget eller et for-lidt, vi møder modstand, eller vi finder mangel; for at få mening i tilværelsen må vi have hele dette påtrængende nærvær på afstand. Denne meningskonstituerende distance etableres i den mytiske fortælling ved, at den nuværende verden forbindes med en anden verden, en verden før den nuværende eller efter den eller uden for den. I myten sættes to verdener op over for hinanden, og i relationen mellem dem opstår meningen.

Men faren består i, at den anden verden tiltrækker sig hele opmærksomheden, at meningen i stedet for at gå fra den anden til den nærværende verden bliver investeret i den fremmede, hinsidige verden. Så har vi pilgrimsmyten, der tømmer den jordiske tilværelse for betydning. Det Ny Testamente går en anden vej; det fører den meningsgivende afstand *ind i* den nærværende verden som et fravær. Det Ny Testamente forkynder, at Kristus er nærværende i sit fravær, at han er nærværende *som* fraværende; han er der som den, der ikke er der. På denne måde fastholdes en dobbelthed: både at tilværelsens mening skal leves her i den nærværende verden, og at denne mening ikke kan komme fra denne verden selv. I forkyndelsen

af den fraværende, den opstandne Kristus gøres et fravær nærværende, således at der herudfra kommer perspektiv i tilværelsen, det påtrængende nærvær lettes, og der åbnes for et liv, hvor bevægelse og forvandling er princippet. På fortællingens scene slutter Mk. med et slående billede på dette paradoksale forhold mellem fravær og nærvær: billedet af en tom grav.

Noter

Artiklen er en let bearbejdet udgave af et foredrag holdt i Teologisk Forening i Århus 24.2.1987.

1. K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919; E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem*, Göttingen 1936; Idem, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1937; R. H. Lightfoot, *Locality and Doctrine in the Gospels*, London 1938; W. Marxen, *Der Evangelist Markus*, Göttingen 1959.
2. Således Marxen. Se ligeledes G. Schille, »Die Topographie des Markusevangeliums, ihre Hintergründe und ihre Einordnung«, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 73, 1957, 133-166.
3. Således Lohmeyer. Se ligeledes E. Trocmé, *La formation de l'évangile selon Marc*, Paris, 1963; og K. Tagawa, *Miracles et évangile*, Paris 1966.
4. Den semiotiske firkant er udviklet af den franske semiotiks ledende teoretiker A. J. Greimas og første gang præsenteret i artiklen »Les jeux des contraintes sémiotiques«, *Yale French Studies* 41, 1968. (Genoptrykt i A. J. Greimas, *Du sens*, Paris 1970). Eksempler på konkret tekstrelaterede grafer finder man f.eks. i Louis Marin, »Essai d'analyse structurale d'un récit-parabole: Mt 13,1-23«, i Claude Chabrol et Louis Marin, *Le récit évangélique*, Paris 1974; og Hans Jørgen Lundager Jensen, »Diesseits und Jenseits des Raumes eines Textes«, *Linguistica Biblica* 47, 1980, 39-60.
5. Louis Marin, »Pour une théorie du texte parabolique« i Claude Chabrol et Louis Marin, *Le récit évangélique*, Paris 1974.
6. Se indledningen til Louis Marin, *Sémiotique de la Passion*, Paris 1971.
7. »Pariser-skolen« er en selvbetegnelse for kredsen omkring A. J. Greimas (jf. J.-C. Coquet et alii, *Sémiotique. L'école de Paris*, Paris 1982). Om rum, diskursivering osv. se artiklerne »Espace«, »Spati-

Sted og anti-sted

- alisation« og »Discursivisation« i standardværket A. J. Greimas, J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris 1979.
8. M. de Certeau, »Récits d'espace«, *L'invention du quotidien*, Paris 1980, 205-217.
 9. Se f.eks. C. C. McCown, »Gospel Geography: Fiction, Fact and Truth«, *Journal of Biblical Literature* 60, 1941, 1-25; F. G. Lang, »Kompositionsanalyse des Markusevangeliums«, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1, 1977, 1-24; D.-A. Koch, »Inhaltliche Gliederung und geographischer Aufriss im Markusevangelium«, *New Testament Studies* 29, 1983, 145-166.
 10. Se f.eks. Lang; F. de la Calle Flores, *Cuadro Geografico del Evangelio de Marcos*, Madrid 1975; B. van Iersel, »Locality, Structure and Meaning in Mark«, *Linguistica Biblica* 53, 1983, 45-54.
 11. Således B. van Iersel.
 12. Se f.eks. Koch, de la Calle Flores og van Iersel.
 13. Om Mk.s komposition se f.eks. Lang og »Kapitel 13 im Aufbau des Markusevangeliums« i R. Pesch, *Naherwartungen*, Düsseldorf 1968.
 14. Den fundamentale 'mytiske' struktur i Mk. analyseres af Ole David- sen i »Narrativitet og eksistens«, *Dansk teologisk Tidsskrift* 4, 1986, 241-267.
 15. Se C. C. McCown, »The Scene of John's Ministry and its Relation to the Purpose and Outcome of his Mission«, *Journal of Biblical Literature* 59, 1940, 113-131; R. W. Funk, »The Wilderness«, *Journal of Biblical Literature* 78, 1959, 205-214.
 16. Se f.eks. D.-A. Koch.
 17. Om forholdet mellem synagoge og hus se E. Struthers Malbon, »TH OIKIA AYTOY : Mark 2,15 in Context«, *New Testament Studies* 31, 1985, 282-292.
 18. Se E. Struthers Malbon, »The Jesus of Mark and the Sea of Galilee«, *Journal of Biblical Literature* 103, 1984, 363-377.
 19. Se min artikel »Teksten som transformator«, *Præsteforeningens Blad* 25, 1982, 457-465.
 20. Se F. G. Lang, »Über Sidon mitten ins Gebiet der Dekapolis«, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 94, 1978, 145-160.
 21. Se Lang, 1977, og van Iersel.
 22. Louis Marin fremhæver, hvordan Templet 'erstattes' af det anonyme hus i sin analyse af stednavnene i *Sémiotique de la Passion*, Paris 1971.

23. Louis Marin peger på, at budskabet træder i stedet for legemet, i artiklen »Les femmes au tombeau« i C. Chabrol et L. Marin (ed), *Sémiotique narrative: récits bibliques*, Paris 1971.
24. Denne pointe fremhæves af F. Belo i *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*, Paris 1975.
25. Således Lohmeyer og Marxen. Se J. M. van Caugh, »La Galilée dans l'évangile de Marc: Un lieu théologique?«, *Revue Biblique* 79, 1972, 59-76.

Summary

»Place and Anti-Place. On the relation between person and locality in the Gospel of Mark«. The opposition between Galilee and Jerusalem is a well-known feature of Mark, which suggests that the localities form a specific level of meaning (theological and literary) in the gospel. Furthermore, on a text-theoretical/structuralist basis you are to expect some kind of rivalry between person representing change, and place representing stability. From this point of view the main sequences of Mark are analysed as follows: 'The Wilderness' forms the place of mythical re-qualification; 'Galilee' is the scene of a duel between the places and Jesus the anti-place, always going elsewhere; this scene is altered into 'the way', leading from Caesarea Philippi to 'Jerusalem', where the Temple is dissolved symbolically giving place to the omnipresence of the absent Christ in the Eucharist. The article concludes with some reflections on the theological perspectives of the empty tomb, representing the absence which brings meaning to presence.

Geert Hallbäck

Lektor, cand. theol.

Institut for Bibelsk Eksegese

København's Universitet