

HISTORIE OG FORTÆLLING BIDRAG TIL EN METODOLOGISK AFKLARING AF FORHOLDET MELLEM HISTORIE OG SEMIOTIK

OLE DAVIDSEN

INDLEDNING

En væsentlig årsag til den grad af uklarhed og misforståelse, som ofte kendetegner vore diskussioner om "historie" og "fortælling", skyldes uden tvivl en vis sprogforbistring. Ganske vist lader faglig uenighed sig ikke reducere til et spørgsmål om sprogbrug, men netop derfor er der så meget større grund til at få skelnet mellem en babelsk meningsforvirring og en saglig meningsforskel. Både ordet "historie" og ordet "fortælling" bruges på 117 forskellige måder, hvilket måske nok vidner om den gæring, der finder sted. På den anden side trænger vi til en afklaring, der kan være med til at sikre en meningsfuld samtale.¹ Jeg spørger ikke efter en særskilt forståelse, der skal knæsesættes som en fælles referenceramme; jeg spørger efter den ramme, som vi uden sværdslag skulle kunne blive enige om at anerkende, en ramme, som allerede er formuleret, men som vi undertiden glemmer, forsømmer eller ofte kun har en diffus eller diset forestilling om. Meget af det, jeg lægger frem i det følgende, er derfor velkendt stof, men ligesom jeg selv har haft behov for at samle billedet, så tillader jeg mig at gå ud fra, at også andre vil kunne have glæde af en samlende fremstilling, ligesom jeg antager, at behovet for en påmindelse om vort fælles grundlag ikke kun er mit eget.

I sammenfattet form drejer det sig om at få fremhævet og klarlagt en grundlæggende skelnen, på den ene side historievidenskabens skelnen mellem *levning* og *beretning*, på den anden side semiotikkens skelnen mellem *diskurs* og *beretning*. Hver for sig er der tale om distinktioner, som viser sig at have den største betydning for eksegesens metodiske omgang med de bibelske skrifter. Den påfaldende lighed mellem de to videnskabers fundamentale skelnen må i et videre perspektiv undersøges nøjere med henblik på en afklaring af ligheder og forskelle i deres respektive brug af teksten i den videnskabelige undersøgelse. Dette er rigtignok et emne, som ikke udtømmende lader sig behandle i en enkelt artikel, men jeg håber at kunne bidrage til en afklaring af nogle af de basale forhold. Hovedsigtet er således metodologisk, men jeg vil prøve at relatere overvejelserne til konkrete fortællinger og har primært valgt Markusevangeliet som eksempel. I særlig grad vil jeg anvende beretningen om "tempelrensningen", dvs. tempel-episoden i Mark 11,15-18, i det hele tempel-temaet i Mark. Nogen selvstændig behandling af dette sammensatte problemkompleks kan der dog ikke blive tale om, men jeg må nøjes med at inddrage det som materiale til illustration af de principielle overvejelser. Det hovedspørgsmål, som vil lede mine overvejelser lyder: "I hvilken forstand er Markusevangeliet en historiefortælling?" Jeg går altså ud fra, at både historikeren og semiotikeren vil kunne hævde, at Markusevangeliet er en *historiefortælling*. Spørgsmålet er imidlertid, om de forstår det samme herved, om de taler om to helt forskellige ting, eller taler om det samme, men fra to helt forskellige synsvinkler. Hvor kan de meningsfuldt tale sammen? Hvor skiller vejene og hvorfor? Skyldes uenigheden saglige uoverensstemmelser, eller sprogforbistring? Kan en historisk og en semiotisk tilgang rummes inden for en og samme forståelse af videnskab?

Vi står med et strukturelt problem, hver gang to positioner er sat op over for hinanden. Forholdet mellem dem lader sig nemlig anskue og forstå fra hver af disse vinkler. Vi kan altså ikke på forhånd gå ud fra, at en semiotikers forståelse af forholdet vil være den samme som historikerens.

1. Jf. Per Bildes debatindlæg, "Dialog mellem narrativ og historisk eksegesi?" og "Litteratur og historie", sammen med mine svar, "Faktor – Tekst – Funktion" og "Historie og litteratur", i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 24 og 26, Århus 1994 og 1995, s.79-107 og s. 93-116. Se videre min artikel "Solutus Jesus Christus. Sigfred Pedersens eksegetiske og teologiske opgør", *Præsteforeningens Blad* 32, København 1997, s. 726-737.

Det er imidlertid min påstand eller hypotese, at den fremstilling af forholdet, jeg som semiotiker vil give i det følgende, skulle kunne tiltrædes af begge parter. Om det forholder sig sådan, kan måske diskuteres, men det er i så fald netop den diskussion, jeg ønsker at lægge op til.

I. LEVNING OG BERETNING

Dette hovedafsnit falder i to afdelinger. Først giver jeg en kort præsentation af historievidenskabens skelnen mellem levning og beretning, hvorunder jeg kort berører sammenhængen mellem historie og semiotik. Dernæst følger en redegørelse for den historiske metodes grundlinier i form af et kommenteret udvalg af Kristian Erslevs værk *Historisk Teknik*. Det har et dobbelt formål: Jeg vil gerne præsentere en tekst, som fremstiller det grundlag, min egen opfattelse af den historisk-kritiske eksegese hviler på, en opfattelse, som jeg tilslutter mig og forudsætter i mit semiotiske arbejde; og jeg vil gerne have afklaret, om ikke denne opfattelse er forudsætningen for en historievidenskabelig eksegese.

A. Forskellen mellem levning og beretning

Der er en dybere sammenhæng mellem historievidenskab, tekstvidenskab og litteraturvidenskab end vi ofte forestiller os.² Det ses blandt andet af, at den klassiske kildekritik fra 1800-tallet havde sine rødder i tidligere tekstkritik, da filologerne som de første opstillede kriterier for teksternes ægthed og sandhed. De tyske historikere B.G. Niebuhr og Leopold von Ranke nævnes gerne som den historiske kildekritiks grundlæggere. For dem var hovedspørgsmålet traditionens ægthed, om man kunne stole på tidligere historieskrivers værker, om deres fremstillinger var litteratur, digt og fantasi, eller om det var muligt at udskille de kilder, som deres fremstillinger byggede på. Hensigten var at komme så tæt på fortiden som mulig, idet man afskrallede senere fortolkninger. Man forsøgte at adskille de samtidige kilder fra de usamtidige, at nå ind til den autentiske kerne; – ofte ud fra den illusion, at det var den historiske virkelighed selv, der talte i kildens kilde.

Et element i kildekritikken, der afgørende kom til at ændre historieforskningen, var skellet mellem *levning* og *beretning*. I første omgang delte man simpelthen kilderne mekanisk i disse to grupper, som om distinktionen beroede på dens iboende væsen og en kilde *enten* var levning *eller* beretning. Senere blev man klar over, at alle fortidens efterladenskaber var levninger og at alle kilder således var levninger. De kilder, man klassificerede som beretninger, var en særskilt kategori af levningerne, og man blev altså klar over, at visse kilder *både* var levninger og beretninger. Videre kom man til erkendelse af, at klassifikationen af kilderne nok snarere havde sit udspring i forskerens forklaringsbestræbelser, frem for at bygge på levningernes iboende egenskaber. Man taler derfor om *det funktionelle kildebegreb* (der kan siges at erstatte det essentielle kildebegreb). Inga Floto har givet et meget enkelt eksempel ud fra forskellen mellem en fredstraktat (levning) og et samtidigt brev (levning/beretning), der beretter om traktaten:

I traktatens tilfælde har vi en lige så direkte adgang til begivenheden som fortidens mennesker, i brevets tilfælde er vores adgang indirekte, nemlig set gennem en anden persons fortolkning. Beretningen er imidlertid samtidig i sig selv et levn: Et brev, der er skrevet i fortiden. Hermed er der også givet en illustration af det funktionelle kildebegreb. Hvis historikerens spørgsmål er, hvordan fredsbetingelserne i det givne tilfælde var, er det traktaten, der bliver hans vigtigste kilde, men hvis spørgsmålet går på, hvordan freden blev opfattet i samtiden, er det brevet, som får denne funktion. I

2. Om historieskrivningens karakter af kunst og litteratur, se Erslevs *Historieskrivning. Grundlinier til nogle Kapitler af Historiens Teori*, København 1911. Her citeres den franske historiker Seignobos bl.a. for denne karakteristik: "Lige til henimod 1850 er Historien baade for Historikerne og for Publikum vedblevet at være *un genre littéraire*; det historiske Værk er stadig, om ikke udelukkende, saa dog overvejende, et Kunstværk.", s. 9.

praksis er de fleste historikere henvist til at benytte sig af både levning og beretninger, om ikke andet så i form af andre historikers fortolkninger, og kildekritikken opstiller derfor også en række procedurer for en sådan beretningskritik.³

Selv om denne skelnen mellem levning og beretning egentlig er ganske enkel, så afstedkommer den ofte forståelsesvanskeligheder, hvilket ikke mindst viser sig, når den forsøges anvendt i praksis. Den er hverken så let at forstå eller så nem at håndtere, hvilket muligvis både skyldes virkelighedens kompleksitet og en manglende teoretisk klarhed, men væsentligt er det, at begreberne levning og beretning henviser til to forskellige måder at udnytte kilderne på, to forskellige måder at drage historiske slutninger på.

Når vi benytter kilden som levning i en historisk slutning, så udnytter vi det faktum, at denne levning er en del og en rest af en fortidig virkelighed, der så sig bestemt af diverse årsager, handlinger, holdninger, motiver eller hensigter. Alle levninger er både rester af fortiden og resultater af fortidig virkelighed. Når vi udnytter dette faktum, så slutter vi fra resten til helheden og/eller fra resultatet til baggrunden. Når det drejer sig om kilder, som er resultatet af menneskelig virksomhed, så ligger vægten i tilfældet levning på kildens *performative* aspekt, idet vi betragter kilden som en handling eller som et resultat af en handling eller som udtryk for en holdning hos ophavsmanden.⁴ Når vi udnytter kilden som levning, så slutter vi altså gerne til den virkelighed, som i den ene eller anden forstand er levningens oprindelse eller oprindellessituation. Når vi benytter en kilde som beretning, så udnytter vi derimod den omstændighed, at denne som levning samtidig meddeler noget om sagsforhold, om et emne. I dette tilfælde slutter vi noget om de sagsforhold, som kilden beretter om.

Som nævnt i indledningen benytter jeg spørgsmålet "I hvilken forstand er Markusevangeliet en historiefortælling?" som ledetråd. Her kan vi reformulere det en smule og spørge: "Hvad mener vi, når vi siger, at Markusevangeliet er historisk og derfor bør udforskes historisk?" Man kan da først hæfte sig ved, at hvad Markus fortæller om Jesus og hans disciple er en beretning, hvis handling foregår i "Jesus-tiden" omkring år 30. Dernæst at selve det foreliggende skrift er en levning fra "Markus-tiden", dvs. stammer fra omkring år 70.⁵ Det gælder selvfølgelig om alle fortidige religiøse tekster, at de er historiske i betydningen (hele eller delvise) levninger af fortidige menneskelige frembringelser. Som sådan vil de altid principielt kunne benyttes som kilde i betydningen levning, nemlig som kilde til den tid, hvor i de blev til. Markusevangeliet er da med sikkerhed historisk i den forstand, at det 1) *virkelig* eksisterer, 2) er blevet skrevet en gang i *fortiden* og 3) *vidner om* sin egen tilblivelsestid.⁶

En anden skelnen, som knytter sig til den allerede nævnte, vedrører forskellen mellem *stumme* og *talende* kilder. Måske bør vi klarere skelne mellem stumme og talende levninger, således at de talende levninger er de levninger, som både kan anvendes som levninger og beretninger, mens de stumme kun kan benyttes som levninger.

De kilder, som historikeren bruger til sine rekonstruktioner, består først og fremmest af de bevarede *levninger* (dvs. rester, produkter eller spor) *af fortidig menneskelig virksomhed*. Af særlig interesse er de talende eller symbolske kilder, dvs. kilder som ved hjælp af sproglige tegn eller andre tegn meddeler eller symboliserer noget, altså kilder, der formidler et meningsindhold. Sådanne kilder

3. Artiklen "historie", *Den Store Danske Encyklopædi*, Ottende bind, København 1997, s. 472.
4. Jf. Sivert Langholm, *Historisk rekonstruktion og begrundelse. En indføring i historiestudiet*, 2. udg., 5. opl., Stavanger 1973., side 21ff)
5. Det er imidlertid ikke et dokument i egentlig forstand (signeret tekst), kan altså ikke forstås ganske analogt til det ovennævnte eksempel.
6. Vi behøver ikke i denne sammenhæng bekymre os om, at det Markusevangelium, der siges virkeligt at eksistere, ikke er andet end en (muligvis forvrænget) afskrift.

omfatter *billedlige* fremstillinger og *skriftlige kilder*. Men hertil kommer de stumme kilder, forskellige genstande, som f.eks. arkæologien kaster sig over.

Denne opdeling i kildekategorier får nu betydning for, hvordan kilderne kan anvendes: 1) Kilder som beretter, dvs. gengiver, beskriver eller forklarer noget om stedfundne sagsforhold, kan benyttes både som levninger og som beretninger. Er der tale om sproglige kilder, vil disse rumme *fortidsorienterede informative* udsagn. 2) Alle andre slags kilder kan alene anvendes som levninger. 3) Ingen kildetype kan alene benyttes som beretning.

Det sidste punkt er afgørende: En historisk udforskning af Markusevangeliet, der alene anvender dette som kilde til en rekonstruktion af Jesus-tiden, er en metodisk fejltagelse. Ikke kun fordi man nøjes med at lægge vægt på kildens ene aspekt, dens status af beretning, men fordi man overser, at enhver legitim brug af kilden som beretning forudsætter en undersøgelse af denne som levning. Kildekritiske forsøg på at adskille samtidige og ikke-samtidige kilder, gerne knyttet til traditionshistoriske forestillinger om kildeudvikling, kommer jeg ikke nærmere ind på her. Blot skal det fremhæves, at udskilte tidligere kilder/traditioner, herunder eventuelle Jesus-ord, der anses for autentiske, selvfølgelig tilsvarende er både levning og beretning. Hvis man f.eks. antager, at Mark 13,2: "Ser du disse mægtige bygninger? Der skal ikke lades sten på sten tilbage, men alt skal brydes ned." er autentiske Jesusord, udtalt i Jesustiden omkring 40 år før Templets fald, så kan de i et historievidenskabeligt perspektiv kun tilkendes gyldighed som levning; forudsigelser kan kun benyttes som levning, jf. nedenfor.

Selv om en beretning er nok så talende, siger den ikke nødvendigvis noget om sagsforhold. Vi støder ofte på normative udsagn, der givet udtryk for påbud, opfordringer, ønske, vilje, følelser og vurderinger. Sådanne normative udsagn kan kun benyttes som levninger. F.eks. er de fleste udsagn i en lovtekst normative i egentligste forstand. De påstår ikke noget om, hvordan virkeligheden er, men giver påbud om, hvordan den bør være. Man kan ikke slutte fra udstedelsen af en befaling til at denne blev overholdt, eller fra et ønske, at det blev opfyldt. Hvad vi kan slutte er alene, at vedkommende fandt grund til at udstede dette påbud og herfra eventuelt til motiver og hensigter. Vi udnytter da kildens performative aspekt. Det er måske ikke umuligt, at vi indirekte kan slutte noget om den omgivende virkelighed eller situation, men direkte fra påbudet kan vi kun slutte tilbage til ophavet. Befalende, opfordrende, ønskende udsagn kan kun benyttes som levninger.

På samme måde forholder det sig med vurderende udsagn i kilderne. Et vurderende udsagn er et udsagn, som placerer en situation eller hændelse i forhold til en værdiskala eller en norm, altså et udsagn, som siger at noget er mere eller mindre værdifuldt, godt eller ønskeligt. De vigtigste vurderinger (måske i sidste instans alle) er af etisk karakter. De vurderende udsagn karakteriserer per definition de størrelser, de omtaler. Dersom en iagttagere skriver, at korsfæstelsen af Jesus var moralsk forkastelig, så mener han med dette at sige noget, ikke om sig selv, men om Jesu korsfæstelse. Historikeren kan imidlertid ikke bygge på dette. Om så alle samtidige kilder uafhængigt af hinanden var enige i at hævde, at Jesu korsfæstelse var moralsk forkastelig (hvad jødiske kilder næppe ville gøre), så kan vi ikke deraf slutte noget om korsfæstelsens forkastelighed. Det er nemlig ikke på empirisk grundlag alene muligt at nå frem til den slutning, at Jesu korsfæstelse – eller noget andet fænomen eller handling – er moralsk forkastelig. Historikeren må nøjes med at slutte, at forfatteren synes, eller rettere finder grund til at give udtryk for at han synes, at korsfæstelsen er forkastelig. Fra vurderingerne kan historikeren kun slutte til ophavsmanden, disse kan alene bruges som levninger.⁷

7. Her bliver det selvklart, at en teologisk eksegese i bred forstand ikke kan nøjes med at stille historiske spørgsmål, for så vidt som vurderingen er en integreret del af spørgsmålet om kristendommens gyldighed. Ja, man kan måske sige, at teologien netop derfor i sidste instans slet ikke er videnskab. Dette spørgsmål er imidlertid en diskussion for sig, som kunne tages op ved en anden lejlighed. Her er min interesse at påpege, at teologiens normative interesse ikke kan bruges som en afvisning af historievidenskaben. Teologen kan insistere på, at mennesket ikke lever af historievidenskab alene, men det anfægter ikke, at den videnskabelige udforskning af de bibelske skrifter hører med til den samlede teologiske bestræbelse, hvor den normative interesse nødvendigvis må brydes med

Hvad der måske ikke mindst er interessant i vor sammenhæng: De udsagn, som vi samler under betegnelsen forudsigelser, kan også kun benyttes som levninger. De er ganske vist ikke normative, men *fremtidsorienterede* og *performative*. De prøver at sige noget om sagsforhold som – i beskrivelsesøjeblikket – endnu ikke er kendt. Fra forudsigelserne kan man selv sagt kun slutte noget om ophavsmanden, hans holdning, tænke måde o.l. Når Jesus i Mark 13,24 forudsiger Menneskesønnens komme en gang i fremtiden, en fremtid, som ikke kun er de lyttende disciples fremtid, men også den lyttende tilhørers eller læser fremtid, så siger det noget om Jesu/Markus' religiøse tilværelsesforståelse, deres forventninger til fremtiden; men ifølge historikeren siger det intet om ydre virkelighed. For den som tror, at denne forudsigelse faktisk afslører den kommende virkelighed, stiller sagen sig anderledes; men afslører samtidig, at troen i dette tilfælde forholder sig til en *metahistorisk* virkelighed, "den virkelige virkelighed" eller lignende, som netop må åbenbares af særligt kvalificerede personer med overnaturlige/metafysiske og/eller overhistoriske/metahistoriske evner.

De udsagn, der kan benyttes som beretninger, er dem, som indeholder påstande af beskrivende eller forklarende art om samtidige eller fortidige sagsforhold, dvs. de *fortidsorienterede informative* udsagn (selv det samtidige er jo strengt taget fortid, idet det beskrives).

De berettende kilder er selvfølgelig samtidig levninger fra fortiden og kan benyttes som sådan af historikeren. Ethvert informativt element har et performativt aspekt, det er et produkt af sin ophavsmand og kan fortælle historikeren noget om denne: Hvorfor han finder grund til at skrive sit brev eller fortælle sin historie, om han lyver eller siger sandheden, om han fordrejer fremstillingen osv., hvilket afslører noget om hans holdning og oplevelse af sig selv og sin virkelighed.

Markusevangeliet kan på den ene side give historikeren kundskab om forfatteren selv, hans litterære evner og/eller historiske metode, hans historie- og samfundssyn, hans virkelighedsopfattelse og livsanskuelse, og på den anden side om hans emne, om Jesu levnedsløb, hvis ellers hans fremstilling står til troende. I det første tilfælde udnyttes både performative og normative elementer i evangeliefortællingen som levning; i det andet tilfælde udnyttes informative elementer som beretning. Ved episke kilder, f.eks. evangeliefortællingen, slutter historikeren ofte fra de normative indslag til forfatterens holdninger og finder dermed en del af grundlaget for at vurdere det berettende indholds troværdighed. Omvendt kan troværdighedsvurderingen give resultater, som fortæller interessante ting om ophavsmanden.⁸

Når historikeren skelner mellem levning og *beretning*, mellem *stumme* og *talende* kilder, når han taler om *symbolske* kilder, der ved hjælp af *sproglige tegn* eller andre *tegn meddeler* noget, og bruger ord som "spor" og "performativ", så kan semiotikeren selvfølgelig ikke lade være med at spidse øren, for disse begreber og metaforer synes at afsløre, at semiotik og historievitenskaber er dybt forbundne størrelser. Semiotisk betragtet er alle levninger da også tegn, som må tydes. Dette er ganske vist ikke i sig selv overraskende, for så vidt som alle fænomener i menneskets omverden af semiotikeren betragtes som tegn, hvorfor de fra fortiden levnedede fænomener også er det; men det kan være med til at fremhæve det enkle, men ofte oversete forhold, at historikerens slutninger principielt ikke er forskellige fra de slutninger, som vi alle drager i vor daglige tegnverden. Videre, at læsning og fortolkning af litterære tekster anvender samme evne til slutning, og at sammenhængen mellem historie og litteratur således er givet med visse semiotiske grundforhold.

Hvad vil det sige, at en kilde er stum? Historikeren vil svare, at den ikke har noget meddelende indhold, som kan anvendes som beretning. Men ikke desto mindre er den dog sigende trods sin

den videnskabelige erkendelse, – hvis ellers den vil være en ræsonneret og selvreflekteret teologi. Den afvisning af videnskaben som "positivisme" eller "rationalisme", der ofte ytres fra teologisk hold, hviler efter min opfattelse på et entusiastisk sværmeri, der ikke kan stå for en nærmere prøvelse, og som i hvert fald ikke hører hjemme på universitetet. Lige så berettiget kritikken af en selvovervurderende videnskab er, lige så uberettiget er den hovedløse afvisning af den.

tavshed, eftersom den kan aflæses som tegn. Måske kunne man sige, at den stumme kilde ikke giver udtryk for intentionel kommunikation. Et trepaneret kranium, en pilespid eller en Chesterfield-sofa forestiller ikke noget ud over sig selv, men blot ved at være til, insisterer disse dog på sig selv og deres tilstedeværelse. Den stumme kilde taler måske ikke, men kan dog som menneskelig frembringelse læses og fortolkes som et historisk tegn. En væsentlig side af kritikbegrebet indfanger dette afgørende aspekt: Alle levninger (selv når de rummer en beretning) er stumme qua levninger og må læses *symptomalt* som indeholdende hensigtsløse meddelelser. Videnskabeligt spørges der altid bag om kildens egen selvforståelse.

Hvad vil det sige, at en kilde er talende? Historikeren vil svare, at den meddeler noget, at den formidler et meningsindhold, at den beretter om handlinger og begivenheder. Men det er at anskue kilden som *fortælling*, *historiefortælling*. Selv indskrifter af typen "NN rejse denne sten" er jo en lille fortælling. Vi kan da sige, at historiefortællingen som talende kilde omfatter både et *performativt* aspekt, der knytter til ved kilden som levning, og et *informativt* aspekt, der knytter til ved kilden som beretning. Det ligger i fænomenet fortælling, at en person fortæller noget til en anden person. Selve fortællehandlingen, det *at* der fortælles, er talens performative register. Det, der fortælles *om*, dvs. fortællehandlings meddelelsesindehold, er talens informative register. Vi møder her en tvedeling, som minder meget om den semio-litterære skelnen mellem fortællingens *diskurs* og *beretning*, hvilket jeg skal vende tilbage til.

B. Den historiske metodes grundlinjer

I 1892 udgav den danske historiker Kristian Erslev (1852-1930) sin lille bog *Grundsætninger for historisk Kildekritik*. Den blev senere omarbejdet og udgivet i udvidet form under titlen *Historisk Teknik. Den historiske Undersøgelse fremstillet i sine Grundlinier*, først i 1911, siden i 1926. Sidstnævnte udgave blev genudgivet så sent som i 1963, og den er stadig en fortrinlig indføring i den historiske undersøgelses metode.⁹ Der er selvfølgelig sket en vis udvikling i forståelsen af historisk metode og teori siden Erslev, men hvad grundlinjerne angår, forekommer hans fremstilling stadig brugbar og gyldig. Han fremstiller forbilliglig klart de grundsætninger, som vi almindeligvis betegner som den historisk-kritiske metode. Jeg overvejer, om den ikke burde genudgives i en form bearbejdet og kommenteret for teologer, hvor hans eksempler fra historien i almindelighed, dog især den danske, er erstattet af eksempler fra eksegeseens verden. I det følgende gengiver jeg udvalgte dele af Erslevs tekst i nyere retskrivning med egne kommentarer i skarpe parenteser. Den tekst, som omkranses af både skarpe og runde parenteser, er min parafrastiske gengivelse af hans tekst. Hvad Erslev lægger frem er det bedste sammenfattende bud på, hvad der skal forstås ved historisk metode, vi har på dansk. Han repræsenteret så at sige den prototypiske opfattelse, som vi i det store og hele bør kunne være enige om.

Værket omfatter 100 paragraffer, der udover en indledning og en afslutning fordeler sig på tre kapitler: I. Kilderne; II. Kildeprøvelsen og III. Slutning til virkeligheden. Da jeg ikke vil komme ind på tekstkritikken, er hele kapitel I forbigået her. Følgende uddrag, som primært er hentet fra kapitel II og III, er udvalgt i lyset af interessen for Markusevangeliet, der foreligger som andenhåndsberetning. De fremhævede tal henviser til den pågældende paragraf.

Indledning

1. Ordet *historie* stammer fra græsk og har gennem latin bredt sig til de fleste nyere sprog. Det betyder egentlig erfaring eller iagttagelse, derefter fortælling og beskrivelse; romerne brugte overvejende ordet om skildringer af menneskelige hændelser [i modsætning til naturbeskrivelse], og tidlig og næsten umærkelig gled det over til tillige at betegne selve det foregåede.

9. Kr. Erslev, *Historisk Teknik. Den historiske Undersøgelse fremstillet i sine Grundlinier*, 2. udgave, 5. optryk, København 1963. Erslev bruger termen "teknik" for, hvad vi i dag betragter som metode.

2. At ordet historie (...) således på en gang betegner fortællingen og kundskaben om hvad der er sket, og så selve det skete, er vel værd at lægge mærke til. Det, at videnskaben og dens genstand betegnes med samme navn, er vistnok ret enestående; men det står i forbindelse med, at fortidens historie egentlig kun eksisterer ved historikere [Termen er tvetydig, jf. nedenfor.]. Træer og blomster ville vi se, selv om der ikke var botanikere; tordenvejret raser, hvad enten der er fysikere eller ikke: Men uden historikere, der kunne genfortælle fortidens tildragelser eller få de døde og tavse fortidslevninger til at tale, ville fortiden ikke være til for os. Dobbelttydigheden af ordet historie fører dybt ind i historievidenskabens væsen.

3. De ældste historieskrivere hos hvert folk fortsatte i det spor, hvori forud historiefortællerne var gået, og de fremstillede deres folks og dets store heltes bedrifter og mærkelige oplevelser; (...).

4. Det menneskeliv, som historikeren søger at skildre, er også genstand for en række systematiske videnskaber, jura og økonomi, politik, æstetik [litteratur, drama, musik, billedkunst], psykologi og endnu flere. Disse har vel deres tyngdepunkt i nutidslivet, men for at forstå det må de idelig søge til bage til fortiden, og her træffer da historikeren sammen så med den ene, så med den anden af dem. Dette er et ret ejendommeligt forhold, og man må overhovedet stille sig klart, at historien ikke som andre videnskaber har sit særlige sagsområde; hvad der er historie for os, var levende nutid for vore fædre, og hvad der sker i dag, er i morgen historie. [(En genstand er historisk ved at være fortid for den, der studerer den.)] Men heri ligger så også, hvad der er det mest ejendommelige for historikeren; de yderst forskelligartede ting, som han studerer, har det ene til fælles, at de er fortidige, noget ikke mere eksisterende, og det centrale for historikeren bliver da at finde vejen til det, som han ikke kan iagttage umiddelbart. Derfor spiller i historien selve undersøgelsesmåden en så afgørende rolle. [Man bør give Erslev den margin, som enhver tekst har krav på, og ikke pedantisk hænge sig i ufuldstændige eller almene vendinger, som senere formuleringer vil modificere og udfolde.]

6. Vil man i to ord sammenfatte, hvad man har lært i det 19. århundrede om de historiske kilder, kunne man sige, at man har forstået, at alle historiske beretninger præges af deres forfatters subjektive opfattelse, mens man på den anden side har fremdraget, hvad der endnu findes tilbage af fortiden, og indset, at man her har sikrere kilder end i beretningerne. Dette har ret naturligt ført til, at man har søgt at sondre selve kilderne efter denne modsætning og delt dem i to hovedgrupper: *Beretninger* og *levninger*. Denne tvedeling (...) kan dog ikke stå for en nærmere prøvelse. Det er klart, at hver eneste beretning tillige er en levning; hvad Sakse fortæller om de danskes bedrifter, er beretninger, men selve hans værk er en levning fra Valdemarstiden. Hermed falder allerede tvedelingen til jorden, og tænker man sagen ret igennem, viser det sig, at den hele sondring egentlig ikke ligger i selve kilderne; det er historikeren, der snart bruger kilden som beretning, snart udnytter den som levning eller rettere frembringelse (...).

8. Når den historiske undersøgelse går ud på gennem kilderne at finde vej til det svundne, kan man opstille tre hovedtrin. Det gælder først at fremdrage kilderne og gøre dem tilgængelige; man kunne kalde det *heuristik*, når man vil tage ordet i meget vid forstand. Derefter må kilderne undergives en nøje prøvelse, *kildekritikken*. Endelig må man klare sig, hvorledes man ud fra det således prøvede kildestof kan drage *slutninger om virkeligheden*.

[Jeg skal i det følgende koncentrere mig om kilde- og realkritik, men inden lige nævne, at de historiske hjælpevidenskaber ud over f.eks. palæografien (håndskrifter), epigrafikken (indskrifter), diplomatikken (dokumenter), sfragistikken (segl) og numismatikken (mønter) også omfatter kronologien (tiden; kalendersystemer), geografien (stedet; stedfæstelsessystemer) og genealogien (personen; slægtssystemer, herunder f.eks. successionssystemer som profet-, konge- eller bisperækker). Nedenfor skal jeg komme nærmere ind på betydningen af *PST-koordinaterne*, dvs. samordningen af Person, Sted og Tid.]

II. Kildeprøvelsen

26. [(Kildeprøvelsen kan opstilles således): Over for såvel levningerne af fortidsmenneskene som disses endnu bevarede frembringelser bliver opgaven den nærmere at bestemme kildens oprindelse.

For så vidt frembringelserne er "talende", skal udtalelsen fortolkes. For så vidt udtalelsen indeholder et vidnesbyrd eller en beretning om ydre eller indre virkelighed – hvad den næsten altid gør –, indtræder vidneværdsættelsen. [Og, kan det tilføjes, kildens ophavsmand får status af historiefortæller eller historieskriver. Man skal ikke forveksle denne *almindelige* historiker med vor forståelse af begrebet historiker, der betegner den særlige, professionelle eller *kritiske* historiker (tilsvarende må litteraturvidenskaben skelne mellem den almindelige læser af evangeliefortællingen og eksegeten, dvs. den kritiske læser eller bare kritikeren). Hvis Markusevangeliets udtalelse rummer et vidnesbyrd og/eller en beretning om ydre eller indre virkelighed – og det gør den – så får evangeliets ophavsmand følgelig status af historiefortæller eller historieskriver. Når vi diskuterer Lukas som historieskriver, skyldes det, at han gennem sit forord afslører en vis kritisk bevidsthed, både hvad hans kildegrundlag og hans egen fremstillingsform angår; men vi har al mulig grund til at antage, at også Markus har forholdt sig bevidst til sine kilder og sin fremstilling.¹⁰ Mellem reception og emission, mellem modtagelse og videregivelse af traditionen sker der noget. Traditionsformidlingen er aldrig (sic!) gengivelse, men altid genfortælling, formuleret af et fortolkende og kreativt hermeneutisk subjekt. Selv om vi gentagende fremhæver, at evangelisterne selvfølgelig ikke var historikere i vor forstand, så er det langt fra sikkert, at vi klart forstår, hvad dette betyder og indebærer.]

Bestemmelse af kildens oprindelse

27. Kildekritikkens første trin er fastsættelsen af hver enkelt kildes oprindelse, dvs. dens tid, hjemsted og ophavsmand. [Altså dens PST-koordinater.]

-
10. Den selvkritiske refleksion er jo ikke først et barn af oplysningstiden, hvilket Thukydide (ca. 460-ca. 400 f. Kr.) bl.a. vidner om. Han skrev et uafsluttet værk om den peloponnesiske krigs historie og har selv udtalt sig om sit arbejds grundlag og hensigt. Om de faktiske begivenheder skriver han:

Om de faktiske tildragelser i krigen har jeg ikke anset mig for berettiget til at skrive på grundlag af en tilfældig hjemmelsmands oplysninger, eller således som jeg selv fandt for godt; jeg har dels holdt mig til det, som jeg personlig har overværet, dels har jeg efter den omhyggeligste undersøgelse i hvert enkelt tilfælde benyttet mig af andres meddelelser. Herunder viste der sig overalt vanskeligheder, fordi øjenvidners udtalelser ikke stemte overens, men enten var dikteret af deres sympati for den ene eller den anden af parterne eller alene byggede på deres hukommelse.

Om talestoffet udtaler han:

Hvad de taler angår, som de enkelte personer har holdt, enten ved begyndelsen af krigen, eller midt under begivenhederne, var det en vanskelig opgave at fastholde den nøjagtige ordlyd; det gælder både mig selv for de talers vedkommende som jeg personlig har hørt, og de hjemmelsmænd, der har bragt mig efterretning et eller andet steds fra. Min fremstilling hviler derfor på min opfattelse af, hvad talerne hver for sig snarest kunne have sagt, når de skulle udtømme det pågældende emne, idet jeg dog har holdt mig så nær som muligt til tendensen i deres virkelige ytringer.

Endelig kommenterer han den virkeligheds- og historieforståelse, hans fremstilling er båret af:

Muligvis vil min fremstillings mangel på sagnagtige elementer gøre den mindre populær ved oplæsning for det store publikum; men jeg vil være tilfreds, hvis kun de finder den nyttig, der ønsker at få en klar forestilling om de historiske tildragelser og om fremtidige tilsvarende eller ganske lignende begivenheder, der formodentlig efter den menneskelige naturs ensartethed at dømmes vil indtræffe igen ved en eller anden lejlighed. Mit værk er i højere grad skrevet for at kunne blive stående i al evighed end som et prisskrift med henblik på en øjeblikkelig oplæsningssucces. (A. Kragelund, *Græske historikere*, København 1968, s. 145f).

Fortolkningen

31. Fortolkningen går ud på at forklare, hvad den talende kilde siger, dvs. hvad den kyndige læser i datiden vil have fået ud af den. En udtalelse kan være rettet til en enkelt, til en bestemt kreds eller til almenheden, hvilket selvfølgelig spiller en rolle ved forståelsen af den.

32. [(Ordene må forstås, hver for sig [leksikografi] og i deres sammenhæng [diskursanalyse], efter stedets, tidens og den individuelle affatters sprogbrug [sociolekt/idiolekt; stil/écriture]; indholdet må forstås dels ud fra helheden [diskursgenre], dels ud fra tidens, stedets og forfatterens anskuelser [ideologi/teologi].)]

Vidneværdsættelsen

36. Fortolkningen viser os, hvad der ligger i den talende kildes udtalelse, men oftest gemmer der sig heri tillige meddelelser, overfor hvilke vi må rejse det spørgsmål, om de stemmer med virkeligheden. [Vi ønsker at forstå, hvad f.eks. Markus har fortalt sine læsere], men vi ønsker dog frem for alt at få at vide, om de tildragelser, hvorom han fortæller, virkelig er gået sådan til, og vi spørger da, om han er kyndig og pålidelig, om hans meddelelser gengiver virkeligheden rigtigt. [(Dette spørgsmål angår alle talende kilder. Selv i hvert digterværk)] gemmer sig mangfoldige oplysninger om samtidens liv, og af de homeriske digte kan man uddrage et helt billede af oldgræsk kultur; men ved hvert enkelt træk må man spørge, om det nu hører hjemme i virkeligheden eller kun i digterens fantasi. (...) Før vi drager slutninger til virkeligheden må der spørges om meddelerens pålidelighed. Vi må søge at værdsætte fortælleren som vidne, prøve at finde ud af, om han taler sandt. [Når vi er tilbøjelige til at afvise den tanke, at historikeren skulle kunne fortælle os, hvad der virkelig skete, så skyldes det vor klare erkendelse af kildernes subjektive beskaffenhed. Således forstår vi, at spørgsmålet om, hvorvidt korsfæstelsen var moralsk forkastelig, ikke lader sig afgøre historievidenskabeligt. Ikke desto mindre – og det er der al mulig grund til at fremhæve – er vi stadig optaget af, om korsfæstelsen var en virkelig begivenhed i fortiden eller blot et udslag af digterisk fantasi, ligesom vi gerne vil vide, om de jødiske ledere virkelig lod ham henrette på grund af misundelse, osv. Det er muligt, historikeren ikke kan besvare stillede spørgsmål på grund af kildernes mangelfulde beskaffenhed, men det bør ikke føre til den fejlslutning, at det er spørgsmål, som historikeren *per definition* skulle være ude af stand til at besvare.]

37. Det første spørgsmål, der rejser sig ved vidneværdsættelsen, er, om vidnet fortæller noget, han selv har set eller hørt, eller om han kun gengiver, hvad han har fra andre.

38. [(Sammenligning af kilder med henblik på påvisning af slægtskab har givet historievidenskaben en mulighed for at få indblik i, hvordan forfattere arbejder med deres kilder): Man vil se, at den ene følger sin forgænger ret nøje, den anden omarbejder fremstillingen mere eller udvider den ved egne gætninger. [(I sidstnævnte tilfælde bør man være varsom med at tro, at forfatteren skulle have haft andre – for os ukendte kilder – til sin rådighed, selv om hans fremstilling afviger stærkt fra forgængerens.) Man kunne her tænke på f.eks. lukansk særstof eller i det hele på Johannesevangeliet]. De ændringer, som en fortælling undergår ved at gå fra den ene forfatter til den anden kan være så indgribende, at den, der kun sammenligner kædens første og sidste led, slet ikke vil tænke sig nogen forbindelse.

Vidneværd i almindelighed

40. Hvor vi har en beretning, har vi virkeligheden genspejlet i et menneske, og vidneværdsættelsens formål bliver da at bestemme, hvorledes menneskets individualitet har præget hans gengivelse af virkeligheden. Lige så let som det er at bestemme opgaven, lige så vanskeligt er det dog at løse den, og vi bør forlods klare os, hvorledes man kan skaffe sig et almindeligt indtryk af, på hvilke måder vidner i det hele er tilbøjelige til at omforme den virkelighed, de har iagttaget.

Hvis man forlanger af historikeren, at han skal sammenligne vidneres beretninger med virkeligheden, så synes man at forlange det umulige, eftersom han jo kun kender virkeligheden gennem netop disse beretninger. [(Der er imidlertid en måde, hvorpå vi kan skaffe os indsigt, for i de tilfælde, hvor vi har sekundære kilder, dvs. kilder hvis kildegrundlag vi selv kender, der har vi

gengivelser af en virkelighed, som vi kan forholde os ud fra.]] Den sekundære beretning genfortæller jo den primære, som vi også kan læse. Nu er der langt flere sekundære kilder end primære, og her er således et rigt erfaringsstof, hvor vi netop kan erkende, hvilke mangler der fremtræder ved gengivelse eller genfortælling.

41. I de sekundære kilders genfortællinger fremtræder en mængde afvigelser fra deres kilde, fejl og mangler af de forskellige arter. Vi træffer først rene skødesløsheder og misforståelser. Vi ser videre, at forfatterne stræber efter at berigtige fejl i deres kilde, det være sig virkelige eller indbildte, at de oftest stræber efter at gengive beretningen anskueligere og mere sammenhængende, hvad der ofte fører til, at de omordner de enkelte træk eller udfylder, hvad der synes at mangle, fremhæver et og skyder et andet i baggrunden. Den art bearbejdelse fremtræder selv hos ret naive genfortællere, men langt mere indgribende bliver omarbejdelsen, når den senere forfatter er kunstnerisk udmalende eller ræsonnerende og pragmatisk, endelig ikke mindst, når han er tendentiøs. Alle de her antydede ændringer kan vise sig allerede, hvor en forfatter kun bygger på en enkelt kilde, men de vokser i tal og omfang, når han har flere kilder og sammenarbejder disse mer eller mindre afvigende fremstillinger.

42. Således viser studiet af de sekundære kilder, hvor store mangler der fremtræder ved gengivelse, og endda må det jo siges, at genfortællerens opgave her er forholdsvis let, så vist som det er langt lettere at gengive, hvad man læser, end at beskrive en virkelig foregået tildragelse. De samme mangler, men blot endnu mere indgribende, finder vi da også, når vi, efterhånden som vi ved hjælp af flere kilder skaffer os klarhed over, hvad der virkelig er foregået, så sammenligner dette med fremstillingen i de enkelte beretninger. Og endnu skarpere træder vidners ufuldkomne gengivelse frem ved de erfaringer, man har gjort ved domstolens vidneprøvelse eller ved den eksperimentale prøvelse af [(vidneudsagnets psykologi); jf. note 9].

Over alt finder man mangler af samme art, som vi har set ved de sekundære kilder; selv hvad der hos disse synes at være særlig litterært, bunder i virkeligheden så dybt i den menneskelige natur, at det går igen mer eller mindre hos alle andre vidner. Overalt viser det sig, at allerede selve *iagttagelsen* ofte lider af store mangler, og at det, vidnet har opfattet, så undergår en omformning i hans *bevidsthed* og en yderligere omformning, når han skal *gengive* det. Og det almindelige resultat er, at man må nære langt større mistillid til vidnegengivelser end man tidligere har tænkt sig: Det er så langt fra, at en pålidelig og fuldstændig gengivelse af virkelig-heden er regelen, at snarere det modsatte passer, en halvt ubevidst, halvt bevidst omdannelse af hvad man virkelig har set. [Man kan tilføje, at hvad der her siges om øjenvidnet næppe gælder mindre for ørenvidnet; det drejer sig imidlertid næppe om svagsynthed eller nedsat hørelse; men om *narrativiseringen*, der former både perception, forståelse og fremstilling, jf. nedenfor.]

Førstehandsvidner

43. Det er klart, at i sidste instans beror alle historiske beretninger på umiddelbare iagttagelser, selv om disse oftest ikke er tilgængelige for os. [Det er i hvert fald nok en god idé at gøre sig klart, at den historiske fortælling *per definition* i sidste instans baserer sig på erfaret virkelighed og at den oprindelige kilde er et førstehandsvidne. Ellers springer jeg Erslevs bestemmelser om førstehandsvidnet, der selvfølgelig er særlig interessant for Paulus-forskningen, over i denne sammenhæng.]

45. (...) Megen værdi har, hvad man kunne kalde hensigtsløse meddelelser, oplysninger, der fremkommer i forbindelse med et andet, rent praktisk formål, f.eks. et hofregnskabs oplysninger om begivenheder ved hoffet. [(Et regnskab over udgifter til barsel kan bidrage til at fastlægge en fødselsdag.)] I forbindelse hermed må nævnes alle de oplysninger om virkelighed, der gemmer sig i digterværker, men det gælder der ganske vist om at klare, hvad der er bygget på virkelighed og ikke blot har sin rod i digterens fantasi; når en digter synger om guldporte og sølvskjolde, kan man deraf slutte med sikkerhed, at han har kendt porte og skjolde, guld og sølv, men sammendragningen er hans eget værk.

Andenhandsvidner

47. Under denne benævnelse sammenfatter vi alle de beretninger, der ikke hviler på umiddelbar iagttagelse, lige fra den beretning, der i strengeste forstand er andenhånds, dvs. stammer fra et vidne, der har sin viden uden mellemlid fra den første iagttager [som når Markus i traditionen fremstilles som Peters tolk], og lige til sagnfortælleren, der ved uendelig mange mellemlid er skilt fra den tildragelse, hvorom han beretter.

Opgaven er her den samme som over for førstehandsvidnet, men fordoblet eller mangedoblet, idet man ikke blot må søge at klare, hvorledes selve fortælleren [f.eks. Markus] har præget beretningen, men yderligere hvorledes den er blevet ændret såvel af den første iagttager som af de mangfoldige tabte kilder. Vort studium af kildernes slægtskab har atter og atter vist os, hvorledes en beretning ved at gå fra forfatter til forfatter stadig vokser i fylde alene ved de senere genfortælleres bearbejdelse, og vi er derved blevet forsigtigere med gisninger om tabte kilder. [Måske en reminder til Johannes-forskningen.]

48. Opgaven er altså at genskabe de tabte mellemlid. På nogle punkter kan dette gøres med ret stor sikkerhed, når kilden da har været skriftlig. [Jf. den aktuelle Q-forskning.] (...) Når man i ældre tid byggede så tillidsfuldt på selv meget sene kilder, lå der bagved en uklar tanke om mangfoldige tabte kilder. Vort studium af kildernes slægtskab har atter og atter vist os, hvorledes en beretning ved at gå fra forfatter til forfatter stadig vokser i fylde alene ved de senere genfortælleres bearbejdelse, og vi er derved blevet forsigtigere med gisninger om tabte kilder. [Måske en reminder til Johannes-forskningen.]

53. Når man søger at forestille sig, hvorfra en andenhåndskilde har sin viden, vil man lægge vægt på, om det er en mundtlig eller en skriftlig kilde, den bygger på. Dette er for så vidt også af vigtighed, som den nedskrevne beretning står fast og uforanderlig, således at den lige så godt kan benyttes af en forfatter, der lever [(årtier eller)] århundreder efter dens tilblivelse, som af en samtidig. En mundtlig meddelelse kan derimod kun bevares [(årtier eller)] århundreder igennem ved at gå fra mund til mund, og derved bliver den underkastet idelige ændringer. Men man bør stille sig klart, at det netop ene er på denne måde, at forskellen mellem mundtlig og skriftlig overlevering viser sig. I sig selv betyder det intet, om selve den første iagttager nedskriver sin beretning eller blot fortæller den mundtlig; nedskrivningen gør den ikke et gran sikrere. Og om den en gang nedskrevne beretning bearbejdes videre af nye skrivende forfattere eller om den mundtlige fortælling fortælles videre af nye fortællere, indtil den på et eller andet tidspunkt fæstnes ved nedskrivning, det gør kun forskel, for så vidt som en ved skrift fæstnet beretning ikke så let ændres som den blot mundtlige fremstilling; men ændringer indtræder dog, og ændringer af væsentlig samme art, da den litterære bearbejder ledes af de samme tendenser, som også behersker en ganske ulitterær genfortæller. Der er her en kvantitativ forskel, som kan være meget stor, men ingen kvalitativ.

54. Mundtlig overlevering lever videre under meget ulige kår, snart efter den form, den har fået, snart efter hvem, der bærer traditionen. Udpræget i en fast kunstform vil den ikke undergå så stor ændring som hvis den kun findes i løsere fortælleskikkelse [jf. formhistorien] (...). Hvad angår dem, der bærer traditionen, er det klart, at en snævert afgrænset kreds byder mere sikkerhed og fasthed end en stor og ubestemt; indenfor en enkelt slægt, et håndværkslav, en fast kaste, kan den mundtlige overlevering leve længe uden indgribende ændring. Store ændringer i et folks levevis vil derimod let komme til at omforme, hvad der lever på folkemunde; de danske oldsagn er stærkt påvirkede af vikingetiden. Endnu stærkere virker omvæltningen i åndslivet; hvorledes har kristendommen ikke omformet ældre folkelig opfattelse. [Hvad betød Templets fald (jf. murens fald) for omformningen af en foreliggende Jesus-tradition? Hvorledes omformede den kristne tradition en herskende fortolkning af de gammeltestamentlige traditioner?]

55. En mundtlig fremstilling, der har fået sit præg ved at fortælles i folkelige kredse, kalder vi et sagn. Hvad sagnfortælleren meddeler, fremstiller han som virkelig sket, og om det forholder sig så, er et spørgsmål, som han i sin naivitet ikke opkaster og heller ikke kunne besvare. Sagn findes af mangfoldige arter, og man kan gruppere dem efter deres form eller efter deres indhold; fra det sidste synspunkt taler vi om gudesagn, heltesagn, historiske sagn, eventyr osv. Men de forskellige grupper går jævnt over i hinanden eller er i sig selv blandede sammen. Et øjenvidnes urigtige

beretning er ikke et sagn. Men da der i enhver beretning er et subjektivt "sagnagtigt" moment, bliver forskellen mellem "sagn" og "historisk beretning" helt flydende, kun kvantitativ. Når et sagn oftest defineres som en beretning, der er gået mundtlig gennem flere slægtled, må dertil tilføjes: Eller i samtiden fra mund til mund.¹¹

56. Sagnfortællingen vil vel oftest have en tilknytning til ydre virkelighed, men tilknytningen kan være yderst svag. Enhver lidt usædvanlig naturfremtoning vil let afføde et forklarende (ætiologisk) sagn, og ikke mindre gælder det selve menneskenes frembringelser, det være sig nu en særegenhed ved en bygning, en underlig skik, et stednavn (Rom har ikke sit navn efter Romulus, Danmark ikke efter Dan, men lige omvendt). Om en vigtig tildragelse breder der sig straks mange rygter, om en fremragende personlighed løber der talrige anekdoter; de fleste dør hurtigt bort, andre holder sig. Og ud fra disse løse udgangspunkter arbejder den folkelige fantasi så videre, og først når sagnet er blevet til et vel sammenhængende hele, som tiltaler menneskets følelse og forstand, slår den sig til ro; så kan sagnet holde sig længe uforandret, og oftest lærer vi det først at kende på dette udviklingsstrin.

Det kildekritiske studium af sagn vil især gå ud på at klare sagnets oprindelse og senere udvikling; men dette volder efter sagens natur de største vanskeligheder. Nogen hjælp kan man få ved, at et sagn undertiden er blevet optegnet til ulige tider eller i alt fald spores i skriftlige kilder, således at man derved kan få indblik i dets vækst. Nok så meget kan der dog læres ved et nøje studium af selve det enkelte sagns indre bygning og ved sammenligning af sagn indbyrdes.

Hvor man kan følge sagns udvikling i historiske omgivelser, vil man se de samme momenter gøre sig gældende, som vi kender fra enhver genfortælling, blot i endnu stærkere grad. Fortællingen bliver bredere og mere sammenhængende; hovedtråden drages stedse kraftigere frem, og de enkeltheder, der ikke ret passer dermed, skydes til side eller helt ud. Særlig præges folkelig overlevering ved, at den søger motiver i personlige og almenmenneskelige forhold, mindre i de skiftende ydre kår. Tendens gør sig gældende, national og religiøs sympati, om end i naiv form. Ved mundtlig overlevering spiller hukommelsens mangler stærkt ind. Enkelte træk glemmes, andre forvanskes eller forbyttes; ofte udfyldes derved fremtrædende huller så ved ny sagndannelse [jf. Jakobs forevangelium]. Også det at sproget skifter form i den tid, hvori sagnet lever på folkets læber, har stor indflydelse. Det ene sagn optager let træk fra andre eller indarbejder andre sagn helt i sig; sagnstoffet vandrer fra land til land. Ofte samles spredte sagn til hele sagnkredse med en enkelt personlighed eller slægt som midtpunkt.

I det hele foregår sagnudvikling jo i folkelag, der står boglig lærdom fjernt; men undertiden kan der dog gøre sig indflydelse gældende fra litterære kredse. Bogkundsskab kan få genfortælleren til at søge sagnet bragt bedre i overensstemmelse med virkeligheden [Det er interessant at overveje, om ikke megen historisk-eksegetisk forskning er drevet af ønsket om at kunne genfortælle f.eks. Markusevangeliet i bedre overensstemmelse med virkeligheden. Den omtalte "bogkundsskab", dvs. oplysninger fra andre kildetekster, men vel også opfattelser, som er kommet til gennem forskningens historie, bliver den baggrund på hvilken vi forsøger at sandsynliggøre evangeliefortællingen som fremstilling af historisk virkelighed. Mange såkaldte "realcommentarer" tjener vel til at give fortællingen en historisk forankring i en uanfægtelig virkelighedsbasis]. Modsat kan der i litterære eller halvlitterære kredse kunstig fremstilles fortællinger, der har sagnets form og siden kan finde udbredelse i folkets brede lag.

58. Det vil let ses, at sagnets værdi som vidnesbyrd om ydre virkelighed er overordentlig ringe. Man kan på en måde sige, at sagnet er modstykket til den samtidige beretning (...) hvormed den har det tilfælles, at vi ikke kan føre nogen af dem tilbage til bestemte hjemmelsmænd. Men den samtidige beretning hviler på mange forskellige hjemmelsmænd, der støtter hinanden indbyrdes, idet den samtidige [tænk på Thukydide] af deres forskelligartede beretninger udtrager den fælles kerne;

11. Jeg anbefaler læsning af den svenske folkemindeforsker Bengt af Klintbergs bog *Rotten i pizzaen. 100 af hverdagens vandrehistorier*, København 1989. Den er både morsom og lærerig.

sagnet derimod udspringer af en enkelt, hvis beretning fortælles videre af andre, uden nogen gensidig kontrol.

Sagnetets ringe vidneværdi ligger da i, at man ikke kan følge vidnerækken tæt op til den virkelighed, det siger sig at fremstille. Kun i det tilfælde, at man ad anden vej har kundskab om den tid og de forhold, der tales om, kan man nogenlunde sikkert bestemme sagnetets forhold til det virkelige skete.

59. Sagnetets værdi som historisk kilde ligger da på et helt andet punkt [nemlig som levning] end hvor man tidligere søgte det [nemlig som beretning]. Det oplyser folkeligt følelsesliv og tænkesæt, ofte i tider, hvorom anden tradition fattes; det bærer vidne om dem, der fortæller sagnet, og endnu mere om dem, der har formet det.

III. Slutning til virkeligheden

61. Vi nærmer os til det, som er det egentlige mål for den historiske undersøgelse, at forestille os fortidsmenneskene, deres liv og handlinger [f.eks. den historiske Jesus]. Men idet vi spørger, hvorledes vi fra kilderne kan drage slutninger om virkelighed, ændres hele synspunktet. Hidtil har vi talt om den enkelte kilde [f.eks. Markusevangeliet]; selv om vi for at forstå og værdsætte den stadig har været nødt til at søge sammenligning med andre kilder, er det dog den enkelte kilde for sig, der har været midtpunktet. Når vi nu spørger om virkeligheden, bliver denne midtpunktet, og kilderne [alt, hvad vi ved om samtiden, Jesus-tiden og/eller Markus-tiden, f.eks. fra Josefus eller arkæologien om forholdene i Galilæa og Jerusalem osv.] stilles i forhold til det mål, vi søger at nå. (...) Den fortæller, der overfor et spørgsmål er et førsterangsvidne, har overfor et andet en yderst ringe vidneværdi eller slet ingen; om et punkt har vi talrige oplysninger, om et andet kun et ganske enkelt udsagn. [Vi står her overfor den afgørende forskel mellem historievidenskab og litteraturvidenskab. Førstnævntes egentlige genstand er den eksterne virkelighed, som teksten giver indblik i (teksten som et "vindue" til virkeligheden; virkeligheden er "årsag", teksten er "virkning", og vi slutter fra virkning til årsag), mens sidstnævntes genstand er tekstens interne virkelighed, dens forestillingsverden (teksten som et "spejl" for læseren, herunder forfatteren selv; teksten er "årsag", læserens forestilling og respons er "virkning", og vi prøver at slutte til den forudsatte læsers reception).]

62. Når vi nærmere klarer os, hvorledes vi slutter til virkelighed, viser det sig, at vi går to forskellige veje. *Enten* siger vi: Her har vi en levning/frembringelse af fortidens mennesker; deraf kan vi slutte, at disse mennesker har foretaget den handling, som har frembragt dette produkt. [F.eks. Markus har efter Templets fald skrevet en fortælling, der bl.a. skal forklare, hvorfor det faldt;] *Eller* vi siger: Her har vi en meddelelse om en handling eller tilstand i fortiden [f.eks. Jesus kritiserede og forbandede Templet og bragte det til fald med sin korsdød.]; og spørgsmålet bliver da, om vi kan lide på den og tilegne os den helt eller delvis.

Denne modsætning har afgørende præget moderne historievidenskab. Tidligere byggede man overvejende på beretningerne om fortiden, og gennemgående nærrede man stor tillid til dem; vi har indset, at hvor vi har en beretning, ser vi ikke fortidens handling, men kun fortællerens gengivelse deraf, og at vi derfor for her at vinde sikkerhed først og sidst må klare os, i hvilken grad vi kan lide på denne fortæller [f.eks. Markus]. I modsætning hertil har moderne historievidenskab med forkærlighed bygget på de slutninger, man kan drage af, hvad der endnu umiddelbart er tilgængeligt af fortidens liv. Dog må man stille sig klart, at vi heller ikke her har selve fortidsmenneskenes handlinger umiddelbart, men ene den frembringelse, de har ført til; vi slutter fra frembringelsens resultat tilbage til selve den frembringende handling. Men ganske vist er denne tilbageslutning oftest simple og sikrere end hvor vi må bygge på vidnets beretning og værdsætte dette vidne; enhver frembringelse sikrer i sig selv, at der er foregået en handling [Markusevangeliet eksistens vidner om, at der er blevet fortalt en fortælling; måske tør vi også slutte, at fortælleren selv troede på den],

medens en beretning helt kan være foster af menneskelig fantasi uden at have noget tilsvarende i den ydre verden. [Har forbandelsen af figentræet, Mark 11,12-14;19-21, virkelig fundet sted? Eller i en anden sammenhæng: Hvad skal vi historisk mene om Johannesevangeliets særberetning om opvækkelsen af Lazarus?]).

Slutninger til ydre virkelighed

Slutning fra frembringelse

64. Enhver menneskelig frembringelse sikrer i sig selv, at der er foregået en handling, og tilbageslutningen fra det foreliggende resultat af handlingen til denne selv er i mange tilfælde såre simpel. Når vi har liggende for os et brev, giver dette os næsten lige så meget, som om vi havde stået bagved brevskriveren og fulgt ham, mens han skrev det. Meget ofte er dog tilbageslutningen indviklet og usikker, fordi den foreliggende frembringelse har en højst indviklet forhistorie; hvor meget har den store forfatter ikke arbejdet, før han er nået til at kunne forelægge sit værk i den skikkelse, vi nu har det. Endda interesserer vi os ofte mindre for, hvorledes frembringelsen er sket, end for hvad man ville nå ved denne frembringelse. Det er ikke brevets nedskrivning, vi egentlig bryder os om, men hvad brevskriveren ville nå med sit brev. Det bliver alt slutninger, hvortil der knytter sig megen usikkerhed, selv om udgangspunktet for dem står fast nok.

65. En stor rolle for historikerne spiller dokumenter, hvad man nærmest kan definere som udtalelser, som udstederen har tillagt en sådan vægt, at han ved særlige forholdsregler har stræbt at sikre dem som netop hans udtalelser. Disse garantier sikrer ganske vist kun netop dette, at det er udstederens ord, og man må deraf ingenlunde slutte, at hvad han forklarer i dokumentet er absolut sandt. Men ofte har den art udtalelser en retslig bindende kraft; traktaten binder de magter, der har vedtaget den, gældsrevet binder debitor. Dokumenter er ofte ligesom skriftfæstede handlinger. [Her har vi altså performativen i egentlig forstand.]

Slutning fra beretning

67. Slutningen fra beretning er mindre sikker end slutningen fra frembringelse, men beretningen kan alene give os et levende billede af handlingen, og kun gennem beretninger kan man lære den mængde menneskelige handlinger at kende, som ikke skaber materielle frembringelser, når dette ord tages i vid forstand, også omfattende skrevne eller billedlige åndsværker.

68. Ved slutningen fra beretningen bygger vi alene på de beretninger, der har vidneværdi eller med andre ord, vi udelukker ganske alle sekundære kilder, de, der ikke har anden viden end vi også kan skaffe os, fordi de hviler på beretninger, som vi også har adgang til. [Hvis Thomasevangeliet er sekundært, så har det selvsagt ingen værdi som vidnesbyrd om den historiske Jesus; spørgsmålet er som bekendt stærkt debatteret.] Forståelsen heraf og det studium af kildernes slægtskab, som følger hermed, har derfor ført til en gennemgribende ændring i vor stilling til hele kildestoffet. (...) For en sikkerheds skyld skal der her mindes om, at enhver sekundær beretning naturligvis kan benyttes som frembringelse af dens forfatter og netop ved den måde, hvorpå han har benyttet sin kilde, give oplysning om hans karakter, evner og meninger. [Jf. redaktionshistorien.]

69. Når vi alene bygger på de kilder, som har vidneværdi, viser kildekritikken os, at denne værdi er meget ulige efter den enkelte beretters karakter; dertil kommer imidlertid nu hensynet til den virkelighed, vi søger at nå til. En handling kan være så grov og usammensat, at selv en ret unøjagtig iagttagelse ikke let vil kunne gengive den urigtigt [f.eks. Templets fald]; en anden kan være så sammensat og i sig selv uklar, at selv en yderst skarp iagttagelse her let vil komme til kort [f.eks. Romerrigetets fald].

70. Har vi kun ét vidne, én iagttagelse, vil vi aldrig kunne nå til sikkerhed; selv den bedste iagttagelse af en meget let iagttagelig virkelighed kan dog tage fejl. Det er noget, historikerne nødig vil indrømme, fordi vi på så mange punkter faktisk kun har een kilde at bygge på (og dette endda ofte en, der står tildragelserne ret fjernt); men det kan ikke nytte at dække over denne sandhed.

71. Hvor vi har flere beretninger om det samme, er der derimod en mulighed for at nå til sikkerhed, når de da er uafhængige og upåvirkede af hinanden. Dette er dog oftest svært nok at godtgøre; hvor det drejer sig om andenhåndsberetninger, vil det jo ofte være tvivlsomt, om de ikke stammer fra de samme øjenvidner, og er det øjenvidner, kan disse dog let have påvirket hinanden. Og selv om man virkelig har to eller flere helt selvstændige iagttagere af det samme, må man ikke glemme, at de i alt fald alle er mennesker og derved ikke blot har alle de menneskelige iagttageres mangler, men at deres fejltilbøjeligheder let kan have ført dem alle i samme retning. Muligheden derfor vokser ved, at øjenvidner lever i samme tidsalder og derfor har en stor fælles baggrund, der vil præge deres iagttagelse og gengivelse; yderligere tilhører de måske samme folk eller har samme politiske og religiøse anskuelser. Til gengæld vil det jo ofte ved historiske tildragelser dreje sig om noget så groft og let iøjnefaldende, at man dog kan håbe at nå sikkerhed, når flere iagttagere mener at have set det samme.

72. De forskellige vidner vil naturligvis altid fremstille tildragelsen noget afvigende; det ligger både i deres forskellige individualitet og i deres forskellige stilling over for tildragelsen. For så vidt virkeligheden lader sig forestille således, at afvigelserne bliver forklarlige, er der da intet betænkeligt i dem, ja vi ser dem endog med en vis glæde, fordi de sikrer os, at iagttagerne netop er selvstændige vidner. Er afvigelserne derimod virkelige, hinanden udelukkende modsigelser, må forklaringen jo være, at et af vidnerne eller måske alle har set fejl eller gengivet urigtigt. I så fald kan vi kun nå til en velbegrunnet forestilling om det virkelige sagsforhold ved nøje at sætte os ind i hvert vidnes ejendommelighed og søge at klare os, hvorledes den sandsynligvis har præget hans fremstilling.

73. På dette punkt træder forskellen mellem den ældre naive kritik og den klare kildekritik skarpt frem. Kildekritisk vil man altid arbejde ikke med de enkelte beretninger, men med fortællerne, med vidnerne; i ældre tid tog man derimod hver beretning for sig og gik, ganske vist uden ret at klare sig det, ud fra, at den ligesom var et stykke af tildragelsen. [(Den ældre naive fremgangsmåde går naturligt nok ofte igen hos dilettanter i vore dage, anfører Erslev i en note, og en sådan – en vis hr. L. Lund – har oplyst sin "historiske metode" ved en meget træffende sammenligning. Han henviser til det velkendte børnelegetøj, der fremkommer ved, at man klæber et billede på en træplade og så skærer pladen i mange stykker; barnets opgave bliver da at lægge stykkerne i den orden, at billedet træder frem. Her ser man klart, hvorledes beretningerne om en tildragelse opfattes som små stumper af selve virkeligheden!)]

I stedet for at søge grunden til afvigelserne i selve vidnerne, søgte man at forestille sig virkeligheden således, at beretningerne så vidt mulig alle fik ret; man opsøgte det fælles i dem og alt det, der nogenlunde kunne passe sammen, og sammensatte så virkeligheden ved en mosaik-agtig sammenstilling af de enkelte træk i beretningerne. Man udjævnede modsætningerne efter bedste evne, og hele kritikken fik et medierende præg. Moderne kritik derimod ser netop modsætningerne skarpt i øjet, idet den klarer hver beretters helhedsopfattelse. De enkelte modsigelser stræber den at forstå ud fra helheden, og medens den ældre kritik naivt mente, at der vel måtte være noget sandt i hver beretning, er det os ganske klart, at en vis helhedsopfattelse meget let føder detaljer, som slet ikke har rod i virkeligheden; vi vil derfor være meget varsomme med at plukke træk sammen fra ganske modsatte sider. [De fleste af os ville f.eks. afvise forsøg på at harmonisere tempel-episoden i Mark. med den i Joh.; vi ville ligeledes afvise en forklaring om, at den historiske Jesus skulle have "renset" Templet to gange ved forskellige lejligheder. Erslevs tale om "helheden" og "helhedsopfattelse" bør have vor fulde opmærksomhed!]

74. Nyere kritik har et skarpt blik for det subjektive moment i den historiske overlevering, som den ældre kritik naivt overså eller kun i ringe grad betonedede. Den nyere kritik vil derfor i det hele værdsætte beretninger lavere end den ældre; men forskellen viser sig dog især i den afvigende vurdering af de forskellige beretninger. I ældre tid gjorde man kun ringe værdiforskel mellem primære og sekundære kilder, ældre og yngre beretninger; nyere kritik gør her den skarpeste forskel gældende: Den bortviser helt sekundære kilder og får derved kildestoffet rensat og simplificeret; den vurderer senere kilder lavt (meget lavere end den ældre tid) og ældre, især samtidige, forholdsvis højt, således at den er mere betænkelig ved at gå bort fra dem end den ældre tid var.

Slutning fra frembringelse og beretning i forening

75. Når vi har fået blik for, hvor stor usikkerhed der gemmer sig i beretningerne, forklarer det, at vi foretrækker så vidt muligt at bygge på frembringelserne, og mest tilfreds er vi, når vi kan forene begge sluttemåder. I mere kilderige tider kan det gøres på mangfoldige punkter, og hvor frembringelsen på den måde kan passes ind i den beskrivelse af handlingen, som beretningen yder, når vi størst sikkerhed. Herved må dog ikke glemmes den usikkerhed, der kan ligge i, at vi ikke med fuld vished kan bestemme frembringelsens oprindelse, eller at vi let kan tage fejl af frembringelsens karakter, f.eks. opfatte som et virkeligt brev noget, der kun er en stilprøve fra en formularbog, eller betragte udkastet til en traktat som den afsluttede fred.

Slutninger til sjæleliv

76. Med god grund sætter man som det højeste mål for historisk forskning at forstå de sjælelige rørelser, der ligger bag ved alle meneskeres handlinger [tænk bare på "Jesu liv"-forskningen]; på den anden side må man gøre sig klart, hvor store vanskeligheder man derved møder. Umiddelbart kan jeg kun lære et eneste menneskes sjæleliv at kende, mit eget: Hvad jeg mener at vide om et andet menneske, det må jeg bygge enten på, hvad han meddeleler mig, eller på hvad jeg tror at kunne slutte af, hvad jeg kan se, hans miner og bevægelser, hans handlinger og hele optræden. Men i første tilfælde er jeg afhængig af, hvorvidt denne anden rigtig har forstået og rigtig gengivet, hvad der rører sig i hans indre; i det andet tilfælde bliver min slutning yderst usikker, fordi ganske forskellige sjælerørelser kan frembringe samme udtryk og omvendt samme handling have helt forskellige motiver. Mennesket rødmer, når han gribes i noget urigtigt, men også når han roses, når han bliver forlegen osv.; man giver en almisse, men hvor forkelligartede, ja modsatte kan motiverne dertil ikke være! Hvad der er sagt om nutiden, gælder nu også om vor stilling til fortidsmenneskene, blot at derved den umiddelbare iagttagelse bortfalder.

77. Når vi søger at forestille os menneskers sjæleliv, møder vi de samme to forskellige sluttemåder, som vi overalt anvender; enten slutter vi tilbage fra frembringelse eller også bygger vi på beretning. De to sluttemåder kommer dog her hinanden meget nær, for så vidt vi da ene holder os til førstehåndsberetninger. Disse sidste stammer jo nemlig her alle fra ét vidne, fra den pågældende selv, thi kun denne kan umiddelbart iagttage sit eget sjæleliv; men frembringelserne er jo også hans, og hvis frembringelsen nu er en udtalelse, ja så bliver der næsten ingen forskel på, om vi siger: Af denne udtalelse slutter vi, at den talende i dette øjeblik var glad og tilfreds, eller om vi finder denne glæde direkte udtalt og så spørger, om mandens følelser nu også svarede til hans udtalelser. Noget fjernere kommer de to sluttemåder hinanden, når handlingen er en sådan, at den ikke så umiddelbart giver udtryk for en sjælstilstand.

Ved alle selvudtalelser skyder da vidneværdsættelsen sig ind; vi sætter større eller mindre tillid til dem, eftersom vi sætter den talendes vidneværdi højere eller lavere. Dertil kommer dog henblik på de forhold, hvorunder udtalelsen fremkommer [(om man taler med fjender, fremmede, egne eller venner)].

78. Hvad andre end den pågældende udtaler om en mands sjæleliv, kan enten bygge på slutninger, de drager af hans handlinger, eller det kan være gengivelse af hvad han selv har udtalt. I første tilfælde må vi så vidt muligt klare os, hvilke handlinger det er de bygger på, for derefter at prøve, om vi også af dem bør drage den samme slutning; i det andet tilfælde kommer vidneværdsættelsen frem, blot dobbelt, både for den pågældende selv og for fortælleren.

79. Således er alle slutninger til sjæleliv usikrere, end hvor talen er om en ydre handling, for ikke at nævne, at det man søger at nå, er noget finere og mere sammensat. Og når vi ved ydre tildragelser kan nå sikkerhed, hvor vi har flere iagttagere, så er dette udelukket her, hvor al vej til et menneskes sjæleliv kun går gennem ham selv; vi kan her aldrig få mer end ét virkeligt førstehåndsvidne.

Kildekritikken udfyldt ved realkritik

80. Vi har fulgt, hvorledes man ud fra kilderne søger at nå til at forestille sig, hvorledes fortidens mennesker har levet og handlet. Men kildestoffet er så mangelfuldt bevaret, kilderne selv tillader ofte kun så usikre slutninger, at vi over alt søger støtte ved andre sluttemåder end den umiddelbare ud fra kilderne. Vi søger at sætte os ind i selve de saglige forhold og kommer derved ind på overvejelser af den mest forskellige natur; nærmere set viser det sig, at vi dels bygger på den *sammenhæng*, der fremtræder i menneskelivet, dels støtter os til den *lighed*, der er mellem menneskelige handlinger. Dette kan dog her kun antydes i hovedtræk.

Slutninger fra sammenhæng

81. I enhver tildragelse er der en vis sammenhæng, og den benytter vi til at prøve, om de enkelte træk, som beretningerne giver, passer eller ikke, eller vi udfylder derved huller i overleveringen.

82. Vi bygger på personens sammenhæng. Ene på den måde kan vore slutninger til sjæleliv opnå større sikkerhed; så usikkert det er at slutte fra en enkelt handling til et bestemt motiv, bliver sandsynligheden meget større, når vi ser den samme person [f.eks. beretningens Jesus] gentagende handle på samme måde.

83. Videre bygger vi på den større årsagssammenhæng. På den vis følger vi enhver tildragelse [f.eks. Templets fald] både frem ved at se dens følger og tilbage ved at søge dens forudsætninger, og det ene og andet kaster lys over selve tildragelsen.

84. Særlig frugtbar er tilbageslutningen, da vor kundskab jo som regel vokser, jo nærmere vi kommer vor egen tid. Skarpest viser det sig, hvor vi bygger på nutidserfaringer: At den og den institution [f.eks. kirken] er til i vore dage, siger jo i sig selv, at den er skabt tidligere. Man må dog ved den art slutninger vogte sig for at gøre udviklingsgangen for retliniet; det resultat, som vi ser [f.eks. den aktuelle danske folkekirke; eller det ved færdiggørelsen aktuelt foreliggende Markusevangelium), kan jo være nået ad meget bugtede veje.

86. Tilbageslutningen kan også virke negativt; det siges, at det og det er sket, men da vi ikke mærker nogen følge deraf, slutter vi, at påstanden ikke er rigtig. Denne sætning er en udvidelse af slutningen fra tavshed, *argumentum e silentio*, der går ud på, at vi forkaster en beretning, fordi andre vidner ikke taler om tildragelsen. Det ses let, at denne tilbageslutning kræver stor forsigtighed; den forudsætter, både at tildragelsen netop må have draget de følger med sig, som vi mener, og videre, at disse følger har sat sig spor, som er os tilgængelige. [Hovedinteressen samler sig selvfølgelig her om kilder om Jesus og Jesus-tiden uden for NT; men man kan f.eks. også andre sig over, at Jesus skulle kunne vælte vekselernes borde og duehandlernes bænke uden at nogen gør modstand eller pågriber ham. En forventelig umiddelbar reaktion på hændelsen hører vi ikke noget om, hverken fra de skadelidte eller myndighederne.^{12]}

87. Alle slutninger fra sammenhæng hviler på årsagsloven, og slutningernes sikkerhed beror på, hvor fuldstændig vi kan overskue årsagssammenhængen. Når man har øje for, hvor indviklede alle menneskelige forhold er, vil man være varsom med at bygge for dristigt på den art slutninger, men de må dog anvendes atter og atter, og når det sker med skarpt blik for vanskelighederne, kan der nås meget ad den vej.

[Det må vi så håbe. Måske afslører Erslev her, at han godt er klar over, at "årsagsloven", der for os minder lige rigelig meget om naturvidenskabens klassiske forklaringsmodeller, måske ikke er så adækvat en betegnelse. Menneskets reaktion på en foreliggende omstændighed er dog ofte ganske uforudsigelig (der er ingen determinerende lovmæssighed), hvorfor vi først kan etablere en "årsagssammenhæng" efterlods (sandsynligvis netop gennem fortællingen); vi lever som bekendt

12. Til kontrast kan nævnes to episoder, som Josefus beretter om, dels da nogle unge mennesker kort før Herodes' død invaderer helligdommen og hugger den gyldne ørn ned (I 33,2ff), dels da "en vis Jesus, søn af Ananias" fire år før krigen under løvhyttefesten inde i templet profeterer dom over både templet og byen (VI 5,3); Flavius Josefus, *Den jødiske krig*. Oversat med indledning og kommentarer af Erling Harsberg, København 1997, s. 102f; 376f.

forlæns, men forstår baglæns. Historien som virkningshistorie (i dette ords elementære betydning) er en konstruktion, selv om der gives tvingende situationer, der er så overdeterminerede, at de får karakter af simple årsag-virknings-forhold, som når disciplene flygter, fordi de er bange for at dø; men der er dog én, som ikke flygter, selv om han er fristet til det. Sagen er komplekse, men hvis vi ved historien forstår menneskenes historie, så må denne snarere forstås som receptionshistorie, dvs. en dialektik mellem persuasion/dissuasion og handling, mellem overbevisning og adfærd, dvs. mellem *aktion* og *reaktion*, og da søger vi snarere hjælp inden for semiotik (retorik; hermeneutik), psykologi (psykoanalyse) og socialantropologi (sociologi) end i naturvidenskaben. Mellem "årsag" og "virkning", mellem aktion og reaktion står et subjekt med kognitiv, affektiv og pragmatisk kompetence.

Det er selvklart modsætningen mellem "positivisme" og "hermeneutisme", der dukker op her, to videnskabsteoretiske positioner, som i deres rendyrkede og ekskluderende former er lige urimelige. Kr. Erslev er en interessant person, for selv om han er barn af sin tid og let lader sig klassificere som "positivist", så er han samtidig så udogmatisk, at hans *common sense* eller måske snarere hans pragmatiske hverdags erfaringer får lov at komme til orde.¹³

Der er, ikke mindst blandt teologer, en udbredt tendens til at kritisere "positivismen", men kritikken er ofte mere moralsk end videnskabsteoretisk begrundet, og man gør sig sjældent den ulejlighed at gennemtænke sagen. Det gælder dog i det mindste blandt os eksegeter, hvor vi ofte møder en afvisning af "positivismen" fra forskere, der i praksis arbejder ud fra en videnskabsforståelse, der har mange træk tilfælles hermed. Vi kritiserer med rette "positivismen" som "isme", når den i sin fremskridtsoptimisme tror på menneskets muligheder for at beherske alle livets områder gennem en videnskabelig analyse, der bygger på naturvidenskaben som model. Vi anfægter med rette over for denne reduktionistiske "objektivisme", at mennesket og dets livsverden skulle kunne *forklares* deterministisk ifølge kausale lovmæssigheder. På den anden side vil de fleste af os kunne tilslutte os den "positivistiske" opfattelse, at en videnskabelig forklaring af historien hverken kan henvise til immanente kræfter (som om den var genetisk programmeret og gennemløb en embryonal udvikling) eller transcendent størrelser (som om den var styret af en guddommelig magt, forsynet eller skabnen). I kraft af vort emne – religion, der af "positivismen" afvises som meningsløs, i bedste fald som en sygdom i sproget, der forhekser forstanden – har vi en forkærlighed for hermeneutikkens "subjektivisme", der lægger vægt på, at den menneskelige livsverden er et netværk af gensidige forventninger, normer og intentioner, mere bredt af betydningssammenhænge og meningsrelationer, som kræver evne til *forståelse*. Mennesket er et handlende subjekt, hvis handlinger man ikke kan beskrive uafhængigt af den meningssammenhæng, hvori de indgår og hvorfra de får deres gyldighed. Religionen er langt fra meningsløs, selv om den opfatter, forklarer og forstår virkeligheden på en anden måde end videnskaben. Denne position udarter imidlertid til "hermeneutisme", når den idealistisk hævder, at subjektets forståelse ganske frit konstituerer den sociale virkelighed, og nedlægger forbud mod ethvert kritisk forklaringsforsøg, der tillader sig at møde denne selvforståelse med "mistillid". Alternativet bliver nemlig, at enten er vi materialister og reducerer f.eks. Markusevangeliet til et epifænomen af økonomiske, politiske og sociale omstændigheder, eller vi accepterer, at den virkelighed, som denne fortælling lægger frem, repræsenterer en fuldgyltig selvforståelse, der ikke lader sig anfægte, men kun lader sig forstå, og det på dens egne hermeneutiske præmisser. Enten er vi blot traditionskritikere (der nedbryder og tilintetgør) eller også er vi kun traditionsformidlere (der bevarer og opbygger). Men her viser det sig måske, at al god teologi og eksegete må være "dialektisk teologi"/"dialektisk eksegete", for så vidt som vor trang til "Livets træ" ikke kan adskilles fra vor trang til "Kundskabens træ". Det er dog livtaget ("Jakobskampen") mellem os og teksterne, mellem vores og teksternes opfattelse af livets og verdens beskaffenhed, der frembringer relevant eksegete/teologi.

13. I sit syn på historieskrivningen er han snarere hermeneutiker. I *Historieskrivning* argumenterer han for, at historievitenskaben ikke ophæver historieskrivningen, der fortsat befinder sig mellem poesi og filosofi. Dette skrift er i det hele et forsvar for historieskrivningens, dvs. historiefortællingens berettigelse.

Nå, problemstillingen er kompliceret og har her kun kunnet antydes; måske var det en idé at tage spørgsmålet op til en nærmere drøftelse her i CB. Grundspørgsmålet lyder: *Hvad er eksegesens opgave?* Lad mig afslutte denne lange ekskurs med påpegnings af et forhold, som forekommer mig at vise vore vanskeligheder. Det er bemærkelsesværdigt, at eksegeter, der hylder den radikale hermeneutiske opfattelse, ofte samtidig har en opfattelse af, at historievidenskaben, *hvis den benyttes på den rigtige måde*, vil kunne godtgøre, at f.eks. Markusevangeliet ikke blot gengiver en socialt specifik virkelighedsforståelse, men rummer en beretning, der gør det muligt at slutte direkte til positiv virkelighed, ja, til "den virkelige virkelighed", "Guds virkelighed" osv., eftersom den lever op til alle de metodiske kriterier, som den "positivistiske" opfattelse har defineret, – hvis man altså lige ser bort fra dens opfattelse af verdens beskaffenhed.]

Slutninger fra lighed

88. Ligesom for alle andre videnskaber er også for historien sammenligningen et af de virksomste midler til forståelse. Lad være, at to menneskelige handlinger strengt taget aldrig er helt ens – hvad der jo for øvrigt også gælder dyr og planter [Man kan jo spørge, om det faktisk, at alle mine røde blomster ude i haven, som vi plejer at kalde tulipaner, og som ved nærmere øjesyn viser sig at have individuelle træk, diskvalificerer min klassifikation af dem ved begrebet "tulipaner"]. – så kan ligheden dog være overordentlig stor, når der er tale om mere dagligdags forhold, og nogen lighed vil der altid være, hvor ejendommelig så handlingen kan være. [Det imponerer mig lidt, at Erslev i et par enkelte sætninger kan afsløre postmodernismens dobbelte illusion: At forskellen mellem lighed og identitet skulle anfægte enhver berettiget tale om lighed og relative stabiliteter, og at selve problemstillingen skulle være en ny opdagelse.] Deri ligger, at vi kan udfylde vor forståelse af den enkelte tildragelse og det enkelte menneske ved sammenligning med andre.

89. Størst rolle spiller sammenligningen, hvor vi bygger på frembringelser, der ikke indeholder nogen meddelelse; hvad der har ført mennesket til at producere dem, vil man ofte kun kunne forstå, når man er i stand til at sammenligne med andre ligeartede. (...) Men også hvor vi gennem beretningerne får et mere levende indtryk af handlingen, kan man ofte først ved sammenligning nå en fyldig forståelse. Mest gælder det ceremonielle [vel rituelle i bred forstand] handlinger; hvad der i et tilfælde beskrives ganske kortelig, kan udfyldes fra andre lignende. Af en eller anden skik er måske det ene sted kun bevaret enkelte træk, som ser højest underlige og ubegribelige ud; andensteds findes skikken fuldstændigere og bliver derved forståelig.

90. Sammenligningen bliver lærerigere, jo større antal tilfælde man kan inddrage. Har man kun et par eksempler, kan tilfældigheder spille en alt for stor rolle. (...) Ofte vil man ved sammenligningen stå usikker over for, om man har at gøre med en lighed, der ene stammer fra, at lige forhold har ført menneskene til at handle på lige måde, eller om ligheden stammer fra påvirkning og efterligning. Meget ofte vil begge dele gå hånd i hånd; man har optaget noget fra andre, fordi det passede til de kår, man var kommet ind under.

91. Faren ved sammenligning ligger især i, at man let kan komme til at bygge på tilfældige ligheder. Enhver ved, hvorledes sprogmandene en tid mente ved ordsammenligning at kunne godtgøre, at alle sprog stammede fra hebraisk [hvorved de afslørede deres ideologiske tilhørsforhold], og at den sammenlignende sprogvidenskab først ret begyndte, da man i stedet byggede på sprogets grammatiske forhold og andre mere centrale bestanddele. Historikeren må lære heraf at søge sammenligningerne på områder, hvor der er lighed i selve grundlaget, i kulturtrin og samfundsudvikling. Det er ikke samtidigheden, der her er det afgørende; med god grund kan den forhistoriske arkæolog for at oplyse de fjerne tider, han studerer, søge paralleller i nutidens primitive folkeslag; vil man oplyse Danmarks indre forhold i Valdemarstiden ved sammenligning med det sydlige udland, må man søge hen ikke til samtiden; men nogle århundreder tidligere, fordi hele samfundsudviklingen i Danmark var mindre fremadskredet.

Ved sammenligningen bør man ikke i mindre grad have sin opmærksomhed henvendt på ulighederne end på ligheder. Det er lærerigt at sammenligne Danmarks krigsadel fra den senere

middelalder med adelen i mellemeuropa eller England; men ulighederne er ikke mindre betegnende end lighederne. [Hvilket selvfølgelig også gælder ved sammenligning af tekster.]

De historiske slutninger som hvilende på nutidserfaring

92. Det gælder ikke blot om de saglige slutninger, men også om slutningerne ud fra kilderne, at de til syvende og sidst beror på *analogi* med nutidserfaringer, på at vi går ud fra, at der er en grundlighed mellem fortidens mennesker og os selv. [Dette er dog en hermeneutisk antagelse om nogen.] Vi bliver os det ikke bevidst, fordi der som oftest er tale om handlinger, der ikke frembyder noget usædvanligt, men det viser sig skarpt, når vi møder en beretning, som er i strid med dagligdags erfaring; den forkaster vi straks, uden at behøve nogen kildekritisk overvejelse. Når på Bayeux-tapetet adskillige heste har grøn farve, tror vi ikke på, at datiden har haft grønne heste; når en krønike oplyser blodsudgydelsen i Bornhøved-slaget ved at fortælle, at “en rytter siddende oprejst på hesten, kunne vaske sit skjold i blodet” [på slagmarken], er vi ikke i tvivl om, at det er en umulighed. Heri ligger da, at en historiker ikke kan nøjes med ene at studere fortiden; han må udvikle sin dømmekraft ved i sin samtid at studere de forhold, som han vil forstå for fortiden.

94. På naturens område er det i vore dage lykkedes naturvidenskaben rundt om at kunne fastslå en streng lovmæssighed. Når historiske beretninger fortæller noget, der er i strid hermed, kan de aldrig kræve tillid; de iagttagere, som historikerne kan få fat i, er alt for tilfældige og upålidelige, til at de kan opveje, hvad naturvidenskaben har bygget op ved en mangfoldighed af fint gennemførte iagttagelser og ved anvendelse af eksperimenter. Men historikeren må forstå, at upålideligheden i mirakelberetningen kan søges på to forskellige punkter; enten er der virkelig foregået det, som fortælleren mener at have set, men det har blot ikke den mirakuløse forklaring, som han underskyder, eller også beror miraklet på, at virkeligheden er fantastisk omdannet af fortælleren eller hans hjemmelsmænd.

Teologer holder af at fortælle historikeren, at når han holder sig til sin egen videnskab og sine historiske kilder, må han stille sig neutral over for spørgsmålet om mirakler [herunder opstandelsen]; hvor han nægter dem, bygger han på lånesætninger fra andre videnskaber. Det er egentlig ganske rigtigt, men man skal blot tilføje, at også over for alle andre spørgsmål kan historikeren ikke nøjes med selve kilderne; alle vegne må han medinddrage sin og sin tids viden og videnskab. [Her er vi selvsagt ved et afgørende punkt, som har dramatiske konsekvenser for teologien. Historievidenskaben er ikke kun defineret ved sin interesse for *fortidig virkelighed*, således at enhver, der beskæftiger sig med *fortiden*, skulle kunne kvalificere sit arbejde som historiker og sit arbejde som historisk. Den, som vil foretage historiske undersøgelser, herunder teologen, må dels leve op til ovennævnte metodiske krav, dels acceptere, at historievidenskaben erkendelsesteoretisk er funderet på en særlig opfattelse af virkelighedens empiriske beskaffenhed. Fra en historisk-kritisk synsvinkel kan opstandelser og andre “mirakler” kun afvises som udslag af religiøs fantasi. Dette resultat kommer historikeren imidlertid ikke til gennem en nøje granskning af kilderne; men det er givet med hans epistemologiske udgangspunkt. Hvis vi tror, vi kan mane problemet væk ved at råbe “positivisme” eller “rationalisme” efter denne opfattelse, så tager vi gruelig fejl. I grunden har historikeren jo blot raffineret vor dagligdags erfaring, en erfaring som hele vort samfundssystem er indrettet på. Det gælder f.eks. domstolene, der dømmes på grundlag af efterforskning i sagens virkelige sammenhæng. Ingen ville dog erklære et mord for opklaret under henvisning til, at det i ligefrem forstand var Djævelen, der havde gjort det. Måden hvorpå der meningsfuldt kan tales om Djævelen – og Gud for den sags skyld – er socialt bestemt ifølge visse sprogspilsregler og deres diskursive rum, indre eller ydre. For mange åbenbaringer fører let til Riisskov; bruger man præstekjolen det forkerte sted, står man i fare for at miste kraven, osv. Spændingen bliver ikke mindre af, at de nytestamentlige tekster tematiserer lignende problemstillinger.

Vore førsteårsstuderende giver ofte udtryk for den opfattelse, at folk i Jesus-tiden levede i en uanfægtet verden, hvor det, at Jesus blev oprejst fra de døde, var den naturligste ting i verden. Det var først med oplysningstiden og den moderne videnskab, at der indtrådte et epistemologisk

syndefald, som slog skår i denne hermeneutisk ubrudte totalopfattelse. Men selv om der på visse punkter måske nok er forskel på dengang og nu, så fører denne betragtning til en *misforståelse* af de nytestamentlige tekster og deres anliggende. Intet er mere forstemmende for en ekseget end studerende, der møder frem med en forvoven overtro, en fiduciar heroisme, der *trivialiserer* teksterne og gør de nytestamentlige forfattere afstumpede. Fortællingen om opvækkelsen af Jairus' datter (Mark 5,22ff) kan illustrere, hvad jeg mener. Jesus siger til den larmende hob: "Barnet er ikke død, hun sover.", og Markus fortæller så sin læser: "De lo ad ham." (καὶ κατεγέλων αὐτοῦ). Vi kunne måske oversætte lidt mere prægnant: "De skreg af grin!". Denne reaktion skyldes ikke konflikten mellem to religiøse opfattelser af verdens beskaffenhed, som om grædekonerne skulle reagere på grund af deres "jødiske" opfattelse. De reagerer, som mange læsere af fortællingen siden hen har reageret, nemlig på grundlag af deres daglige erfaringer med døden og døde, en erfaring, som fortællingen på sin side forsøger at negere. Modsigelsen mellem tekstens budskab og læserens erfaringsverden er ikke kun af nyere dato, men Markus kender den fra sin egen krop og sit eget sind. Grundproblemet kan stilles op på følgende måde: En hvilken som helst udtalelse af typen "Jesus Kristus er opstanden" lyder i sin fulde form "Jeg tror, at Jesus Kristus er opstanden", hvorfor det kun kan læses som et udsagn om personens overbevisning (levning), ikke som et udsagn om virkeligheden (beretning); om så denne person går i døden for sin overbevisning og dermed demonstrerer sin hermeneutiske integritet, forbliver det et udsagn om personens overbevisning.]

[Erslev citerer i en note den franske historiker Seignobos for følgende udtalelse:] "Historisk står Djævelens tilværelse fastere end Pisisstratus"; vi har ikke et ord af en samtidig, der siger, at han har set Pisisstratus, men tusinder af "øjenvidner" erklærer at have set Djævelen, og der er få historiske fakta, der hviler på så mange uafhængige vidner. Alligevel betænker vi os ikke på at forkaste Djævelen og anerkende Pisisstratus; det ligger i, at Djævelens tilværelse er i strid med videnskaben." [Problemet er det samme, når det drejer sig om den opstandne Jesus, også selv om han ifølge visse kilder skulle være blevet set af over femhundrede brødre på én gang, 1.Kor 15,6. Hvis videnskaben hævdede, at trosudsagn, der kun kan tilkendes status af levninger, var meningsløse, fordi udsagnets indhold ikke lader sig empirisk verificere, så ville vi med rette kunne tale om "positivisme". Men den kan uproblematisk anerkende, at udsagnet er dybt meningsfuldt for den pågældende person og at vedkommende forstår sin tilværelse ud herfra. Den kan imidlertid ikke af respekt for vedkommende tilkende hans udsagn gyldighed som beretning, hvorfra der skulle kunne sluttes til ydre, objektiv virkelighed. Hvordan vi end vender og drejer os, har vi ryggen bagerst, for vi anerkender jo, at der findes former for objektiv virkelighed, at f.eks. Templets fald er en objektiv, fortidig kendsgerning, som ikke rationelt lader sig anfægte.]

95. I fuldt mål gælder det, at vi bygger på nutidserfaringer i alle vore forsøg på at trænge ind i fortidens sjæleliv. [Erslev citerer historikeren Bernheim for følgende udtalelse:] "Hvis der havde eksisteret mennesker, som følte og tænkte anderledes end vi, for hvem had ikke var had og kærlighed ikke kærlighed, ville deres historie være os ganske utilgængelig." Heri ligger historiens største vanskelighed; vi vil forstå fortiden og især det, hvori denne er forskellig fra vor tid, og dog kan vi kun forstå, hvad der ligner os selv. [Endnu en udgave af den hermeneutiske cirkel. Da Albert Schweitzer viste, hvorledes forskerne i deres søgen efter den historiske Jesus blot genfandt deres eget spejlbillede, sig selv og deres egen tid, gav han en selvovervurderende "positivisme" og "objektivisme" et skud for boven, men opgav også slukøret og desillusioneret forskningen. Egentlig påviste han vel, at subjektiviteten i enhver historisk fremstilling viser hen til et hermeneutisk grundvilkår, snarere end til en metodisk mangel. Vi kan ikke unddrage os vore transcendentale erkendelsesbetingelser; spørgsmålet er, om vi derfor nødvendigvis må acceptere en vilkårlig subjektivism, eller om det f.eks. giver mening at afvise en undersøgelse under henvisning til, at den ikke er på højde med sin samtids aktuelle erkendelsesmuligheder. At eftertiden måske vil le ad både nutidens bidrag og domme, kan vi ikke gøre så meget ved, men det kunne vel mane til en vis tøven og større ansvarsfølelse. Selv om vi aldrig kan blive helt gennemsigtige for os selv, så må vi dog i det mindste forsøge at bestemme vore aktuelle kriterier.]

96. Den ældre historiegranskning, der havde så ringe forståelse for kildeprøvelsen, drev til gengæld realkritikken med stor virtuositet, og man arbejdede dristigt med paralleller, hentede fra de mest forskelligartede tider og steder; den gang havde man jo også den tro, at historien idelig gentog sig selv. Vi, der modsat i historien ser en fortsat udvikling [det er uklart, hvor teleologisk Erslev tænker her], er allerede af den grund forsigtigere i vor realkritik, men især har vi dog forstået nødvendigheden af at underkaste det stof en nøje prøve, som vi må bygge på. Men det kan ikke noksom fremhæves, at kildeprøvelsen alene fører ikke til målet, og at historikeren for at forstå fortiden må have både menneskekundskab og verdensforståelse.

Til afslutning

97. Hvad der er fremstillet i dette skrift, er den *tekniske* fremgangsmåde, som historikeren må bruge for at bane sig vej til fortiden, men den må ikke forveksles med den fremgangsmåde, han må følge for at bearbejde fortiden videnskabeligt. Hvorledes historikeren ud fra alle de enkelte iagttagelser skal danne sig en samlet forestilling om et menneskes livsskæbne og personlighed [f.eks. den historiske Jesus], om et folks eller en tidsalders historie [f.eks. urmenigheden], hvorledes han skal følge sammenhæng og udvikling, det er spørgsmål, som historiens *metode* skal oplyse [så vidt jeg kan se tager ordet metode her sigte på *historieskrivningens metode*]. Når man drøfter, om historikeren skal søge at finde historiske love eller ej, når den ene vil søge det for historien centrale i staternes udvikling, den anden i nationerne, den tredje i den åndelige udvikling [idéhistorie; mentalitetshistorie], når den marxistiske historieopfattelse påstår, at den økonomiske udvikling er den absolut afgørende, er det spørgsmål, som historiens *teori* skal klare. Men hvad man så mener om alt dette, må man for at nå frem til selve de historiske fænomener benytte særlige tekniske fremgangsmåder, og det er disse alene, som her er søgt udrede. [Men som vi har set, gemmer der sig dramatiske videnskabsteoretiske problemer under den tilsyneladende rent tekniske overflade.]

98. Den undersøgelsesmåde, som historikeren anvender, er den samme, som vi alle bruger i det daglige liv, når vi ønsker klarhed over noget, som vi ikke selv har iagttaget, og den samme prøve anvendes i alle videnskaber, når man er nødt til at bygge på andres meddelelser (den engelske historiker Lord Acton skal have sagt, at den historiske metode kun er en fordobling af den sunde menneskeforstand). Man kunne sige, at den historiske undersøgelses teknik overhovedet er teknikken ved middelbare iagttagelser.

Når vi bygger på vor nutidserfaring eller på hvad vi ser, hvor kildestoffet er rigt, indser vi, hvor store vanskeligheder det frembyder at komme til sikre resultater ad denne vej. [Mit eget yndlingseksempel er København 1850, egentlig en lille, overskuelig provinsby, hvor vi f.eks. møder en N.F.S. Grundtvig, en Søren Kierkegaard og en H.C. Andersen. Hvad ville et sammenlignende studium af deres tekster kunne sige om den enkelte forfatter? Hvad ville socialhistorisk kendskab til kongens by kunne afsløre om Grundtvigs salmer, Kierkegaards afhandlinger eller Andersens eventyr?] Det træder derimod ikke frem, hvor kildestoffet er fattigt [som inden for eksegesen], og de, der alene studerer ældre tidsrum [det er også os], føres derved let til at nære en ganske urimelig tiltro til kilderne for disse tider. [Den overdrevne entusiasme, der gerne affødes ved nye eksegetiske kildefund, stammer vel til dels fra en generel fattigdom, som er ude af stand til at mætte vore mange spørgsmål.] "Perserkrigene, hvorom alene Herodot fortæller, Fredgundes eventyr, der ene berettes af Gregor af Tours, vækker mindre tvivl end begivenheder fra revolutionstiden, hvorom man har hundreder af samtidige vidner", siger Seignobos med rette, men tilføjer, at der må ske en revolution i historikernes tænke måde for at få dem bort derfra.

99. Mest klarhed har historikeren fået over manglerne ved de egentlige historiske beretninger, og her er kildeprøvelsen drevet meget vidt. Man må dog ikke lukke øjet for, at også alle andre beretninger og udtalelser gemmer stor usikkerhed, og med god grund har man sagt, at historikeren er nødt til at bygge på iagttagelser af så ringe værdi, at ingen anden videnskab ville anerkende dem.

Med største iver har man til gengæld fremdraget selve fortidens frembringelser [således inden for arkæologien], og at man ved slutningerne fra dem oftest når større sikkerhed end hvor man alene

kan bygge på beretninger, er sikkert nok. Men også på dette område stiller historikerne sig oftest ikke klart, hvor mange muligheder til fejlslutning der er.

Man må overhovedet give den skarptdømmende, lidt skeptisk anlagte Seignobos ret, når han betoner, at den historiske undersøgelses sikreste resultater er de negative, at det og det, som man har troet rigtigt, ikke forholder sig så. Og når man så ofte møder klager over, at den moderne kildekritik ødelægger så det ene, så det andet, som alle tidligere har troet på, kan man kun svare, at for historien som for al videnskab gælder det kun at finde og udtale sandheden.

Når historievidenskaben i det sidste hundredår er kommet mere og mere til klarhed over den usikkerhed, der gemmer sig i de kilder, den må bygge på, overskygges dette noget af, at man samtidig har nået at udvide kildestoffet så overordentlig stærkt. På ethvert område søger vi systematisk at indsamle og udnytte alt, hvad der kan oplyse fortiden: Arkiverne bliver stedse lettere tilgængelige, undersøgelserne rundt om i landene føres videre ud og dybere ned.

Selve historievidenskaben har skiftet karakter ved denne omfattende inddragelse af nyt stof. Fortidens historieskrivning byggede først og sidst på de historiske beretninger, og historikerens opgave blev at genfortælle, hvad man tidligere havde fortalt, sammenarbejde forskellige beretninger og gengive dem klarere og anskueligere [Som vel også Lukas forstod det.]. Når man i vor tid med forkærlighed har kastet sig over fortidens frembringelser, bliver historikerens opgave en helt anden; ud fra disse spredte faste punkter skal han selv skabe et billede af fortiden og dens menneskeliv, af ydre tildragelser og af livsvilkår og kultur. Dette forhold har gjort vor tids historievidenskab så forskellig fra tidligere tider.

[Vi ville f.eks. gerne kunne danne os et billede af forholdene i Galilæa på Jesu tid uafhængigt af evangelierne. Skønt evangelierne vel for de fleste Galilæa-forskere var anledning til denne interesse, så kan en sådan forskning hurtigt blive et mål i sig selv. Principielt har alt jo interesse. Men selv om vi havde mulighed for at danne os et klart billede af forholdene, ville det ikke være muligt så at sige at komme tilbage til evangeliefortællingen ved at slutte sig til denne ud fra de historiske vilkår.¹⁴ Det er videre væsentligt at overveje, hvad der faktisk sker, hvis vi genindtrager evangeliefortællingen og kobler den sammen med en sådan rekonstrueret historie og dens materielle frembringelser. Jeg vil bestemt ikke afvise, at visse tidshistoriske indsigter giver os en bedre mulighed for at forstå teksterne, ja, sine steder er uomgængelige, f.eks. hvor det drejer sig om Templet. *Der er imidlertid afgørende forskel på, om man bruger evangeliet som beretning til at rekonstruere historie, eller om man bruger historie som baggrund for at forstå evangelieberetningen.* Det der nu interesserer mig er, om vi med samtidens håndgribelige frembringelser (eller resterne af dem) *historificerer* og *autentificerer* teksternes beretninger på en naiv og ureflekteret måde, idet vi *substantialiserer* eller *materialiserer* dem ved hjælp af disse stoflige levninger, ikke kun spor efter forhistorien, men selve virkeligheden: Se selv! Arkæologen viser os et par sandaler fra Jesus-tiden (eller tiden lige efter), og vi forstår, at det kunne have været Jesu sandaler; det var i hvert fald sådanne sandaler Johannes ikke var værdig til at løse, osv. Eller vi finder måske nogle stenkar, som så siges meget vel at kunne have været de renselseskar, Jesus brugte, da han forvandlede vand til vin i Kana, måske ikke lige disse, men så nogle tilsvarende, osv. Resultatet kan blive noget, der bedst karakteriseres som en moderne *relikvie-dyrkelse* (relikvie = levning), også af teksten som fetich, og "forskeren" pådrager sig status af illusionist.]

100. Den ældre tids historikere havde i det hele en naiv tiltro til overleveringens sandhed, som dog, lidet begrundet som den var, let kunne slå over i skepsis (L'histoire n'est qu'une fable convenue/Historien er blot en fortælling, der er enighed om). Nutidens historievidenskab erkender, at det ikke er ofte, at man kan nå fuld vished, og den vil derfor – eller burde i alt fald – overalt nøje angive, med hvilken grad af sikkerhed vi kan opklare det ene eller det andet i fortiden.

14. Det ville være lige så umuligt, som hvis man tog Markusevangeliets leksikon, alle dets ord i alle deres former i alfabetisk opstilling, og bad en person, som ikke på forhånd kendte det, om at genskabe fortællingen heraf. I dette eksempel er alle de materielle komponenter – ordene som skrifttegn – endog givet i deres fuldstændighed.

[Den "teologiske historiker" (måske en *contradictio in adjecto*) bestræber sig gerne på at demonstrere sin kritiske holdning og videnskabelige dømmekraft, men kommer ofte ufrivilligt til at afsløre en manglende evne til at gennemføre det historievidenskabelige synspunkt. Vi belærer de studerende om, at beretninger om Jesu massehelbredelser, f.eks. Mark 1,32-34, må læses med kritiske briller; det er ikke sikkert, at Jesus helbredte alle disse mennesker, men der er nok tale om "hyperbolske formuleringer" (det er lidt pænere end "overdrivelser"), *for han har sandsynligvis kun udført et mere begrænset antal undere*. Hvor ofte har vi ikke læst, hvor tit har vi ikke selv sagt (også jeg), at det er usikkert, om den historiske Jesu disciple forstod ham som Messias, mens han levede; det var sandsynligvis først opstandelsen, der bragte dem til denne indsigt, *som om opstandelsen var et simpelt historisk faktum, der skulle kunne forklare sagen, den foreliggende evangeliefortælling med dens messiashemmelighed.*]

II. DISKURS OG BERETNING

Denne afdeling falder i fire dele: A: Et afsnit med indledende bestemmelser af begreberne diskurs og beretning; B: Et afsnit om teksten som tabernakel, der dels under inddragelse af 2 Sam 11 viser, at såvel diskurs som beretning kan være bestemt af narrative og historiske PST-koordinater, dels indfører begreberne narrativiseret historie og historificeret beretning; C: Et afsnit, der belyser den behandlede skelnen mellem levning/beretning og diskurs/beretning ud fra tempel-temaet i Markusevangeliet; og D: Et sidste afsnit, der vender tilbage til spørgsmålet om Markusevangeliet som historiefortælling og afsluttes med en epilog om digtning og historie.

A. Indledende bestemmelser

Begrebet *diskurs* anvendes i flere betydninger, men kan grundlæggende forstås som *tale*. Hvis en talehandling defineres som den handling, der frembringer tale, så er selve frembringelsesprocessen talens *udsigelse*, mens det frembragte er talens *udtalelse* eller *diskurs*. En tekst kan da i første omgang bestemmes som en skriftligt fikseret diskurs, hvis udsigelse falder sammen med skriftets tilblivelse.

Diskursen (jeg taler her om den skriftligt fikserede diskurs) handler om noget, rummer en meddelelse om noget, indeholder en *udtalelse* eller et *udsagn*, hvorfor den så at sige kan læses både som "levning" og "beretning". Tekster er jo altid talende. Som produkt af en performativ udsigelse viser diskursen tilbage til sin oprindelse, til sin ophavsmand *logopoios*, der nødvendigvis artikulerer sin tale i forhold til en modtagerinstans. Som udsagn handler den informativt om et eller andet emne, men set og fremstillet fra afsenderinstansens synspunkt og under påkaldelse af en modtagerposition, som skal overbevises om dette synspunkts berettigelse.

Men tekster er nogle "kunstige" størrelser, som vi har svært ved at få analytisk og teoretisk hold på. Alene dette, at teksten formuleres under modtagerens fravær, men læses under afsenderens fravær, viser, at vi har at gøre med en særlig form for kommunikation, hvor teksten selv skal formidle relationen. Forfatteren forholder sig til en forestillet modtager, mens læseren forholder sig til en forestillet forfatter. Vi forstår umiddelbart forholdet i et kommunikativt perspektiv. Forfatteren har en vis modtager i tankerne, og vælger sin retoriske strategi ud herfra. Men så enkelt forholder det sig ikke i virkelighedens verden. Forfatteren har ikke først en informativ blok, som han dernæst garnerer med retoriske figurer af hensyn til sin modtager. Formuleringen består ikke i en retorisk udsmykning af et allerede givet tankeindhold (dette er højst en sekundær bearbejdning), men udsigelsen er den proces, hvor igennem forfatterens tanker og forestillinger bliver til i en sammenhængende form under social censur. Hvad kan han meningsfuldt sige, hvordan kan han sige det, og hvor og til hvem kan det siges? Det er *logopoios*, der artikulerer sin tale i en afsender- og en modtagerposition, og begge positioner er defineret ud fra samme diskursive univers. Læseren

forholder sig til teksten og dens implicitte forfatter eller fortællerstemme, ikke til dens faktiske producent; forfatteren må på sin side forholde sig til den implicitte læser eller den forudsatte tilhører, ikke til dens faktiske recipient. For at kunne skrive en tekst, må forfatteren alienere sig i den diskursivt artikulerede fortællerrolle; for at kunne læse en tekst, må læseren alienere sig i den diskursivt artikulerede læserrolle. Udsigelsen er da ikke blot frembringelse af diskursen forstået som rent udsagn; men diskursen er en udtalelse, der indbefatter sin egen *udsagte udsigelse*, selv om den kun er givet implicit. I teksten møder vi den udsagte udsigelse, hvor en implicit forfatter eller fortæller henvender sig til en implicit læser eller tilhører. Det er dette mærkværdige fænomen, der gør, at tekster kan fungere i kommunikationen mellem en anonym forfatter (som læseren ikke kender) og en anonym læser (som forfatteren ikke kender). Eller med andre ord: Teksten er en skriftlig diskurs, hvis *diskursive aktører* aldrig kan identificeres med individualhistoriske personer, selv om teksten har en historisk oprindelse og kun kan fungere i historiske situationer.

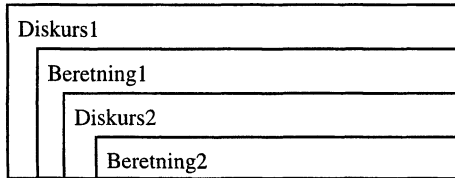
Fortællinger kan da bestemmes som diskurser, hvis udsagn domineres af beretning. Man bør imidlertid ikke identificere fortællingen med diskursens beretning. Fortællingen kan med fordel bruges som et samlendende begreb for den tekst, der omfatter både et diskursivt og et narrativt register. Tager vi Markusevangeliet som evangeliefortælling, så kan vi altså ikke klippe beretningen ud af diskursen (lige så lidt som vi kan klippe beretningen ud af levningen), for beretningen foreligger kun som en del af diskursen, ja, den foreligger kun som narrativ diskurs. Derfor kan vi som udgangspunkt antage, at fortællingens beretning er en *forskuet* diskurs eller en *dækket* diskurs, hvor igennem fortælleren meddeler sig i *indirekte form*.

Det kan være ganske oplysende, at forskellen mellem diskurs og beretning genfindes inden for beretningens register. Denne består jo ikke kun af fortællestof, men også talestoffet hører med. I evangeliefortællingens beretning optræder personen Jesus således med gerninger og ord: Han både handler og taler. En stridssamtale er for så vidt en dialogisk diskurs, mens en disciplinering kan have karakter af monologisk diskurs. Ofte tjener spørgsmål og indvendinger jo blot til at give Jesus anledning til at udtale sig. Dialog i egentlig forstand er der ikke tale om. Det oplysende ligger nu i, at Jesus i sin tale undertiden slår over i fortælling, idet han fortæller en lignelse. Det er stadig Jesus der taler, men han taler på en anden måde, idet han meddeler sig i indirekte form. Lignelsesfortællingen er en *forskuet* eller *dækket* diskurs, en narrativ diskurs, der ikke umiddelbart handler om samtaleparternes, specielt tilhørers situation. Men ligesom lignelsesfortællingen peger ud i en talesituation og må forstås som en del af en overgribende diskurs, således må evangeliefortællingen som helhed forstås som en del af en overgribende diskurs, selv om vi her mangler dens specifikke talesituation. Evangeliefortællingen fortæller ikke sig selv, men er båret af en fortællerstemme, der henvender sig til en modtager, også selv om disse instanser synes fuldstændig fraværende.

I beretningens talesituationer vil der være personer, som principielt kan skiftes til at tage ordet (og faktisk gør det), men da den dialogiske situation er på skråt, eftersom Jesus altid får det sidste ord, kan vi sige, at disse talesituationer er kendetegnet ved, at Jesus overordnet optræder som talende, de andre som tilhørere. De personer, der optræder i beretningens talesituationer, kalder vi teknisk interlokutører, henholdsvis interlokutør (den talende) og interlokutær (tilhøreren), for at kunne skelne dem fra de personer, som evangeliefortællingen som narrativ diskurs implicerer, nemlig narratør og narratær.¹⁵ Evangeliefortællingens diskursive register knytter altså til ved den implicitte talesituation, der er etableret mellem dens narratør og narratær. Fortælleren gør alt hvad han kan for at gemme sig bag sin beretning. Han er der imidlertid hele tiden og styrer usynligt begivenhedernes gang i beretningen. Ind imellem dukker han dog frem og henvender sig til sin læser, særlig tydeligt i 13,14 ("den, der læser dette, skal mærke sig det").

15. For overskuelighedens skyld benytter jeg i denne fremstilling de semiotiske begreber narratør/narratær (frem for enunciatør/enunciatær) som ækvivalent for de litterære begreber implicit forfatter/implicit læser, da der ikke er nogen eksplicit fortæller i Markusevangeliet. Og for læselighedens skyld bruger jeg snart narratør, snart fortæller og snart narratær, snart læser. Læseren er altså den implicitte læser/narratøren med mindre andet angives.

Med lignelsen som eksempel (f.eks. den om de onde vinbønder i 12,1-12) kan vi se, hvilke diskursive registre eller niveauer evangeliefortællingen primært omfatter. I beretningens register har vi Jesu Diskurs2 og Jesu Beretning2 (lignelsesfortællingen); i diskursens register har vi Markus' Diskurs1 og Markus' Beretning1:



For Jesu vedkommende ville vi ikke et øjeblik betænke os i at hævde, at hans narrative tale (Beretning2) må være gennemsyret af de samme opfattelser og holdninger, som hans øvrige diskurs giver udtryk for. Det forudsætter vi som en selvfølge, da diskurs og beretning har samme oprindelse (udsigelsessubjekt), selv om der kommunikeres i to forskellige former. (Eventuelle modsigelser på dette punkt gør os mistænksomme og får os til at overveje, om fortælleren ikke har magtet sin opgave, ikke har fået eventuelt traditionsmateriale integreret i sin helhedsanskuelser, eller ikke har fået sit første udkast gennemarbejdet.) Tilsvarende må vi imidlertid antage, at fortællers beretning er gennemsyret af hans opfattelser og holdninger. Derfor er det særlig interessant at sammenligne de to diskurser og de to beretninger. Sønnens skæbne i vingårdslignelsen ligner til forveksling sønnens skæbne i den overordnede beretning.

Et eksempel. Lad os forestille os en tegneserie (TS1), hvis helt sidder og læser en tegneserie (TS2). Vi har da en beretning i beretningen. Hvis denne anden tegneserie er identisk med den første, så får vi et uendelighedsperspektiv, som vi kender det fra de gamle OTA-pakker, der viser en dreng, der løber med en OTA-pakke i hænderne, der viser en dreng osv. Det har altså visse effekter, når beretningen så at sige afbilder levningen. Hvis den derimod er forskellig herfra, så må forskellen bl.a. komme til udtryk i, at der fortælles forskellige historier i de to serier, men den må tillige kunne ses som en forskel i stregen. Det må klart fremgå, at TS2 fremstiller en verden (V2), som er forskellig fra heltens verden (V1); – ellers er det jo ikke en tegneserie. For helten i V1 er den anden tegneseries verden V2 en fiktion; men for læseren af den første tegneserie er V1 en fiktion i forhold til hans egen virkelighed V0. Virkelighed bliver pludselig et relativt begreb, og det er fænomenologisk evident, at TS2's fiktive status tilskriver TS1 karakter af virkelighed for læseren i V0. Lad os nu videre forestille os, at der i V1 sker det, at heltens fader dukker op og misfornøjet udbryster: "Hvad i al verden knægt, sidder du nu igen og læser tegneserier!" Vi ville da kunne se, hvorledes beretningen i TS1 tematiserer sin egen diskurs. Hvad faderen siger til sønnen i beretningen relaterer sig samtidig til, hvad fortælleren siger til sin læser i diskursen, men hvor faderen taler direkte til sønnen, taler fortælleren kun indirekte til læseren gennem en af beretningens personer. Er sådanne betydningseffekter utilsigtede og tilfældige? Eller afslører de noget om fortællers holdning og om beretningens status af indirekte meddelelse? Hvis de er sigende, så viser de os i hvert fald, at der er en tættere sammenhæng mellem beretning og diskurs, end vi ofte forestiller os. I fiktive fortællinger, hvor den fortalte tale helt igennem er styret af fortælleren, for så vidt som beretningens personer kun siger, hvad han lægger dem i munden, er det i det mindste klart, at sådanne effekter ikke er tilfældige. Måske er de sine steder utilsigtede (ja, ligefrem uønskede), men tilfældige er de ikke, eftersom de afslører, at der i fortællingen strengt taget kun er én der taler, nemlig fortælleren.

B. Teksten som tabernakel

Indledning

Ifølge historikeren er kildekritikkens første trin fastsættelsen af tekstens oprindelse, dvs. dens tid, hjemsted og ophavsmand (Erslev, 29). Dette gælder selvsagt også, hvis teksten er et skønlitterært værk. Vi vil gerne vide, hvem forfatteren er, hvornår han har skrevet sit værk, og hvor det er skrevet, og spørger efter værkets individuelle PST-koordinater. Teksten er jo ikke faldet ned fra himlen, som vi siger, men er blevet til ved en menneskelig handling i den virkelige verdens tid og rum. Men selv litteraturhistorikeren vil medgive, at der kan stilles andet end historievidenskabelige spørgsmål til skønlitteraturen.¹⁶ Vi kunne også godt tænke os at vide, hvem forfatteren til Markusevangeliet egentlig var, hvor han har udfærdiget det, og hvornår han skrev. Sådanne spørgsmål er fundamentale og ingen – heller ikke semiotikeren – kan med bare nogen ret hævde, at de er uvedkommende. Men lige så oplagte spørgsmålene er, lige så vanskelige kan de være at besvare, og der findes tilfælde, hvor historikeren udmærker sig ved at acceptere, at der – ikke principielt, men på grund af kildernes beskaffenhed – gives ubesvarlige spørgsmål, frem for at fremsætte ufunderede hypoteser. Der er jo næsten ingen grænser for, hvad vi kan forestille os. Vi kan fra selve tekstens eksistens som frembringelse slutte, at den er blevet til i en historisk situation, men det er ikke sikkert, vi kan bestemme denne nærmere. Da forskeren imidlertid søger sin ære i at besvare ubesvarede spørgsmål, gerne dem, som andre er kommet til kort overfor, kan ønsket om at finde et svar være så stærkt, at han fristes til at give afkald på realitetsprøvelsen og slår over i ønsketænkning. Vi taler med rette om videnskabelige discipliner og om forskeres selvdisciplin, ja, den kollegiale kritik i akademiets offentlige forum bliver et nødvendigt led i det videnskabelige arbejde.

Bestemmelsen af tekstens oprindelse er det ene. Det andet er fortolkningen, der går ud på at forklare, hvad teksten siger, dvs. “hvad den kyndige læser i datiden”, som Erslev siger det (31), “vil have fået ud af den”. Begrebet “den kyndige læser” er godt, for så vidt som tekstens udtalelse dog ikke kan bestemmes ud fra, hvad en tilfældig læser i datiden måtte have fået ud af den. Vi må have lov at forestille os en konkret læser, som kunne leve op til de krav, som teksten forudsætter. Men særlig præcist er begrebet ikke, for vi kan sagtens forestille os en situation, hvor en konkret læser i datiden får fat i Markusevangeliet og kritiserer dets fremstilling, fordi vedkommende er bedre underrettet. Det mener forfatteren til Lukasevangeliet vel, at han er. Vi kan sagtens blive enige om, at teksten skal forstås i sin historiske kontekst, men det er ikke så enkelt at fastlægge denne kontekst, eftersom vi kun kan danne os en forestilling om læseren ud fra teksten. Igen vises vi tilbage til forfatteren og dennes forudsatte læser. Vi har ingen kilder, der oplyser om, hvordan Markusevangeliet blev brugt og læst omkring 70.

Hertil kommer, hvad der måske er nok så væsentligt: Der findes tekster, som ikke er interesseret i at blive endelig forankret i en enkeltstående, individuel kommunikationssituation. Dette gælder generelt for fortællinger. Igen vil jeg inddrage skønlitteraturen som analogi, for selv om Markusevangeliet ikke er skønlitteratur, så har det visse egenskaber tilfælles med denne, eftersom det læses af forskellige personer på forskellige steder til forskellige tider. Man kan med god ret hævde, at H. C. Andersens eventyr bør læses i deres historiske kontekst, hvis man ønsker at benytte dem som kilder til studiet af deres tilblivelsestid; men en sådan undersøgelse ville næppe kunne forklare, hvorfor disse eventyr læses med fornøjelse over alt i verden, selv af personer, der ikke en gang aner, hvor Danmark ligger på landkortet. Det er egentlig gådefuldt, hvordan sådanne historisk set “anakronistiske læsninger” kan finde sted.

16. “Ganske vist”, skriver Niels Hyldahl, “har vi vistnok i de sidste årtier været vænnet til en “historieløs” tilgang til mange ting, bl.a. til moderne digte. Men der findes ingen historieløse digte. Der vil altid være en forfatter og bestemte omstændigheder og forudsætninger, og det kan historikeren (in casu: litteraturhistorikeren) kaste lys over – i hvilken grad det bidrager til at forstå det pågældende digt, er så en sag for sig.” (38), “Det Nye Testaments poetiske tekster set med historikerens øjne”, *Den poetiske litteratur i Gammel og Ny Testamente*, Collegium Biblicum/Årsskrift 1997, København 1997, s. 34-45.

Som Erslev videre gør opmærksom på, kan tekstens udtalelse være rettet til en enkelt, til en bestemt kreds eller til almenheden, hvilket selvfølgelig spiller en rolle ved forståelsen af den (31). Det er et væsentligt aspekt af genrebestemmelsen, om en tekst er rettet til en individuel læser, en almen læser eller noget midt imellem. Mark 13,10 ("Først skal evangeliet prædikes for alle folkeslag.") og 14,9 ("Hvor som helst i hele verden evangeliet prædikes ...") viser, at evangeliefortællingen i sin foreliggende form er rettet til en almen læser. Evangeliet skal prædikes, dvs. evangeliefortællingen skal fortælles, for alle folkeslag (P), i hele verden (S) indtil Menneskesønnens komme (T). Sådanne almene, ja, universelle PST-koordinater, der indebærer, at teksten ifølge egen selvforståelse henvender sig til alle mennesker til alle tider på alle steder, er ikke lette at give en endelig historisk forankring. Tekstens oprindelsestid og funktionstid har ikke sammenfald. Markusevangeliet bliver ved med at fungere, så længe det fortælles og kan finde en receptiv tilhører. Fortællinger har den egenskab, at de som litterære diskurser kan transcendere deres egen tilblivelsessituation, – også selv om de egentlig ikke kan løbe fra den.

Historikeren, plejer vi at sige, søger det enestående, engangsfænomenerne, det, som kun er sket én gang, – for historien gentager sig ikke. En begivenhed i menneskehedens fortidige virkelighed bestemmes derfor historisk ved sine individuelle PST-koordinater. Personen, en enkelt person eller en kollektiv aktør, må have et navn og en slægtshistorie; Stedet, som punkt eller område må kunne lokaliseres og identificeres med sit eget navn; Tiden, som øjeblik, tidsrum eller epoke, må principielt kunne bestemmes ud fra en objektiv kronologi. Historisk tænker vi ikke kun i tid, men vi tænker i situation eller kontekst eller scenarier. Handling og begivenhed indebærer en forandring i en situation, et *skæringspunkt*, som er defineret ved *samspillet mellem person, sted og tid*, hvorfor jeg netop taler om PST-koordinater.

Historiske og narrative PST-koordinater

Vi må imidlertid skelne mellem de *individuelle* og de *almene*, eller mellem de *historiske* og de *narrative* PST-koordinater. For at klargøre denne skelnen, har jeg brug for at inddrage et eksempel fra Det Gamle Testamente.

1.
I 2 Sam 11 læser vi den kendte historie om David og Batseba. David får fra taget af sit hus øje på den smukke kvinde, som er ved at tage bad, og får lyst til hende. Han sender bud efter hende, hun kommer, og han ligger med hende. Det hører med til baggrunden, at det er på den tid af året, hvor kongerne plejer at indlede felttog, og David har sendt sin hærfører Joab af sted med hele sine hær. Men selv bliver han tilbage i Jerusalem, sammen med kvinder og børn, heriblandt soldaternes hustruer, blandt andre Batseba, soldaten Urias' hustru. Mens mændene er i krig, går kongen på rov. Uheldigvis bliver Batseba gravid, hvilket på et tidspunkt vil blive synligt for enhver. David kalder så Urias tilbage til Jerusalem i håbet om, at han vil gå hjem til sin kone og ligge med hende, så det ser ud som om, hun er blevet gravid ved ham. Men Urias vil ikke gå hjem, når alle de andre mænd ligger i lejr og er afskåret fra kvinder. Han vil ikke elske, mens de andre er i krig. David løser sit problem ved at befale sin hærfører Joab at sætte Urias på en udsat post i forreste linie, hvor kampen er hårdest, og så ellers lade ham i stikken, så han kan blive dræbt. Planen lykkes, og da sørgetiden er omme, henter David Batseba hjem til sig. Han gifter sig med hende og hun føder ham en søn. David slap for så vidt godt fra hele miseren, men det, han havde gjort, var ondt i Herrens øjne (11,27).

I det følgende kapitel sender Herren profeten Natan til David med besked. Han kritiserer imidlertid ikke kongen åbenlyst, men fortæller ham en lignelse:

Der var to mænd i samme by; den ene var rig, den anden fattig. Den rige havde får og køer i mængde, den fattige havde kun et eneste lille lam, som han havde købt. Han tog sig godt af det, det voksede sig stort hjemme hos ham og børnene. Det spiste af hans brød, det drak af hans bøger, og det lå i hans skød, som om det var hans datter.

En dag fik den rige besøg, men han nænnede ikke at tage af sine egne får eller okser og tilberede det til den vejfarende, der var kommet til ham. Så tog han den fattige mands lam og tilberedte det til manden, der var kommet.

Da David har hørt denne fortælling flammer hans vrede voldsomt op mod den mand, der har begået denne uret. Han erklærer straks, at manden skal dø, og at lammet skal erstattes firedobbelt, fordi han har handlet så hjerteløst. Men Natan siger de berømte ord til David: "Du er manden!"

2.

Denne fascinerende historie om profeten og kongen kan bruges til at opklare og illustrere en række væsentlige aspekter. For det første har vi her ikke kun selve fortællingen om den rige og den fattige mand, men også den situation, hvori den bliver fortalt. For det andet har vi Davids reaktion på fortællingen, der bl.a. afslører, hvor let vi forledes til at betragte fortællingen som beretning om fortidig individualhistorisk virkelighed. For det tredje har vi Natans tydning, der peger på Davids livssituation som fortællingens virkelighedsforankring. Endelig har vi en anonym fortælling (hvilket David overser), som giver anledning til at bestemme fortællingens almene koordinater. Jeg benytter imidlertid primært dette eksempel til at belyse et særligt problem, der hjem søger samtalen mellem historikere og semiotikere.

Når vi taler om fortællinger, så forestiller vi os netop umiddelbart en situation, der svarer til den, vi finder illustreret her: I en konkret situation beretter en tilstedeværende fortæller mundtligt noget til en tilstedeværende tilhører. Jeg tror, vi bl.a. fascineres af dette oprin mellem profeten og kongen, fordi vi her har en illustration af vor opfattelse af den *prototypiske* narrative kommunikationssituation. Problemet er imidlertid, at vi som eksegeter primært arbejder med fortællinger i form af tekster, om hvilke det som nævnt gælder, at deres reale forfatter og deres reale læsere principielt *aldrig* mødes. Fortælleren har i dette tilfælde ikke mulighed for at kommentere og udlægge sin egen fortælling, hvor den realiseres i en konkret kommunikation. Hans mulighed for at styre kommunikationssituationen, dvs. læserens reception af fortællingen, er derfor begrænset og kan under alle omstændigheder kun ske via hans egen diskurs. Sådanne fortællinger skal kunne stå alene og må principielt rumme alle de informationer, som læseren må have for at kunne forstå dens budskab. Men den må samtidig være indrettet således, at læseren ikke kun opfatter den som en levning fra en tidligere kommunikationssituation, men som en beretning, der henvender sig til denne gennem en af fortællingen selv formidlet kommunikationssituation. Teksten får dermed karakter af "tabernakel", en virtuel kommunikationssituation, der kan realiseres sig for forskellige personer på forskellige steder i forskellige tider. Hvis vi derfor spørger efter tekstens "Sitz im Leben", dvs. dens funktionssituation, så kan vi ikke på forhånd bestemme denne ud fra individuelle PST-koordinater. Selv hvis det drejer sig om skønlitteraturen, vil den reale forfatter og den reale læser egentlig aldrig mødes, for skønlitteraturen lever om nogen af at kunne stå alene. Forfatterne er da som regel også yderst tilbageholdende med at kommentere deres værker ("Hvad jeg skrev, det skrev jeg; men det skete under inspiration og førelse, så hvad det betyder, må du ikke spørge mig om!"), og hvis de endelig gør det, er vi som læsere for det meste helst fri.

3.

Lad os nu se på denne lignelse i lyset af en mulig definition af fortælling:

- 1) Fortælleren (Natan) søger at bibringe sin tilhører (David) forestillingen om en handling.
- 2) Det ansvarlige gørenssubjekt for denne handling er enten fortælleren, tilhøreren eller en tredje person A (den rige mand).
- 3) Det berørte værenssubjekt for denne handling er enten fortælleren, tilhøreren, den tredje person A eller en fjerde person B (den fattige mand).

Den handling, som definitionen sigter på, er selvsagt hovedhandlingen, det som det kommer an på, det som er fortællingens anliggende. Udgangssituationen forklares ikke, det oplyses ikke, hvorfor den ene er rig, den anden fattig. Vi hører heller ikke noget om, hvorfor den fattige havde købt sig et lam, om han elskede lammekød, eller børnene havde brug for et kæledyr. Men handlingen er den dramatiske eller udslagsgivende handling, som har skæbnsvangre følger, her den rige mands tægt.

Det fremgår da af lignelsesfortællingens diskursive *form*, at hverken dens fortæller eller tilhører lader sig identificere med handlingens gørens- og værenssubjekt. Fortælleren er hverken den rige mand eller den fattige mand; tilhøeren lader sig heller ikke identificere med nogen af disse personer. Det ansvarlige gørenssubjekt for handlingen er den rige mand (A), mens det berørte værenssubjekt er den fattige mand (B). *Fortælling i streng forstand er der kun tale om, hvor hverken diskursens fortæller eller tilhører optræder som personer i beretningen*. Det er tilfældet her, og vi kan skelne skarpt mellem fortællingens verden, de fortalte personers verden (V2), og fortælesituationens verden, fortællerens og tilhøerens verden (V1), svarende til den indførte skelnen mellem beretning og diskurs. Når Natan dernæst i *sin tale* "identificerer" David som den rige mand, så sker det dog kun indirekte ved analogidannelse, gennem sammenstillingen af V1 og V2.

4. Vi kunne overveje, hvad vi egentlig ville stille op, hvis vi kun havde selve lignelsesfortællingen. Det er måske lidt kunstigt, men alligevel ganske opklarende. Umiddelbart ville vi nok sige, at vi her havde en beretning uden diskurs, en løsrevet fortælling, der slet ikke synes forankret i nogen talesituation. Vi har en tredjepersonal narrativ diskurs, som hverken henviser til sin fortæller eller sin tilhører, et rent udsagn, der blæser i vinden. Ser vi nærmere på teksten, så kan vi dog nemt erkende, at den implicerer eller forudsætter en fortæller og en tilhører, *diskursive aktører*, hvis PST-koordinater er forskellige fra beretningens *narrative aktører*. Allerede udsagnet "Der var to mænd i samme by" signalerer, at beretningens person, sted og tid er forskellig fra diskursens person, sted og tid. Her tales om en tid, som er fortidig i forhold til diskursens nu; der tales om personer, som hverken er fortæller eller tilhører; og der tales om et sted, som er forskelligt fra diskursens udsigelsessted. Selv om vi altså ikke i dette tilfælde kan fastlægge lignelsesfortællingens *talesituation* ved hjælp af historiske PST-koordinater, så kan denne dog bestemmes ud fra sine almene eller narrative PST-koordinater.

Når vi historisk spørger efter fortællingens kontekst, så spørger vi egentlig efter to forskellige ting, som ofte blandes sammen. Vi spørger enten efter den historiske talesituation, hvori fortællingen blev fortalt, og forstår da talesituation som kommunikationssituation; eller vi spørger efter den historiske talesituation, hvori fortællingen blev frembragt, forfattet og formuleret, og forstår da talesituation som oprindelsessituation. Når vi ofte blander disse to situationer sammen, så skyldes det igen, at vi prototypisk tænker ud fra den mundtlige talesituation, her oven i købet uden fortælling. I vor almindelige tale falder talens frembringelse og talens kommunikation (næsten) sammen. Vi formulerer vor tale i kommunikationssituationen og er som logocentrikere tilbøjelige til at betragte dette som den autentiske tale. Men enhver, der har siddet og svedt over en tale, som skulle holdes (en lejlighedstale, en prædiken eller andet), ved godt, at der er forskel på at formulere en tale (frembringelse ved skrivebordet) og at holde en tale (kommunikation ved festmiddagen eller lignende). Og vi kan sagtens forestille os, der findes formulerede taler, som af den ene eller anden grund aldrig blev kommunikeret.

Det væsentlige er nu, at fortællingens implicite talesituation, dens Jeg/fortæller-Du/tilhører her og nu, ikke forveksles med de historiske koordinater for fortællingens tilblivelsessituation. Fortællinger, ikke mindst lignelsesfortællinger, kan jo *gentages*, og hver gang fungerer de i en talesituation, hvis historiske PST-koordinater lader sig fastlægge. Men de er ikke endeligt bundet til disse historiske koordinater, hverken hvad angår deres oprindelse eller deres "oprindelige" talesituation. Fortællinger har ikke nogen fast tilknyttet historisk talesituation, men indgår i en sådan, hvor de fortæles. Og når de fortæles, så artikulerer de talesituationen ud fra deres almene eller narrative PST-koordinater. Hvis vi antager, at Markusevangeliet primært har været tænkt til

oplæsning, enten individuelt (jeg læser højt for mig selv) eller kollektivt (der læses op for mig), så optræder oplæseren ikke i rollen som forfatter, for han formulerer ikke noget, men giver derimod lyd til den fortællerstemme, som bærer beretningen, en stemme, der henvender sig til en implicit tilhørersrolle, som en real læser må påtage sig for at kunne forstå fortællingen (lade sig opsluge af den og blive ført gennem dens verden). Det er ikke alene beretningen, der foreligger i en tredjepersonal form, idet fortæller og tilhører er fraværende heri, men også diskursen er givet i en sådan form, eftersom de diskursive aktører, fortæller og tilhører, er roller, der hverken lader sig identificere med den reale forfatter eller den reale tilhører i den realiserede kommunikation.

5.

Hvis vi betragter lignelsesfortællingen og dens verden for sig, så kan vi sige, at der her, som i enhver narrativ tekst, fortælles "en historie". For vidt er også denne lignelsesfortælling en historiefortælling. Men på grundlag af fortællingen selv er det ikke til at se, hvem der taler gennem den, eller hvem den er rettet til. Det ved vi udelukkende fra vort kendskab til Natans konkrete brug af den i samtalen med David. I al sin ubestemthed minder lignelsesfortællingen om visdomslitteraturens ordsprog, eftersom den i tredjepersonal form fremstiller en hændelse, der fastholdes som paradigmatisk. Fortællingen kunne være den narrative udfoldelse af en maksime, f.eks. hvad der ligger i den folkelige forståelse af Mark 4,25: "For den, der har, til ham skal der gives; og den, der ikke har, fra ham skal selv det tages, som han har." eller bare "De rige bliver rigere, mens de fattige bliver fattigere." Nogen afrundet fortælling er der ikke tale om. Vi hører hverken om den fattige mands reaktion eller om andres reaktion på denne uretfærdighed.

Fortællingen er måske formuleret i den konkrete talesituation ved en inspireret indskydelse, men den vil oftest være dannet på forhånd, i det mindste som *narrativ tanke*. Herved forstår jeg en idé eller tanke, som er fastholdt i narrativiseret form, dvs. i form af et forløbsorganiseret scenarie, en episode. For så vidt taler fortælleren altid ud af sin allerede etablerede narrative kompetence, taler af "erfaring", selv om denne ofte må forstås som en almen socio-kulturel erfaring i betydningen indsigt eller visdom. Vi spørger derfor ikke, om Natan var øjenvidne til den rige mands tægt. Men selv hvis vi antager, at Natan kommer på sin lignelsesfortælling foranlediget af Davids handlinger, så forstår vi, at den hæver sig over den konkrete situation, som tolkningsmønster, som negativ eksempelfortælling. Fortællingen om den rige og den fattige mand er ikke bundet til talesituationen, hverken i sin oprindelse eller i sin brug.

Dette må ikke forveksles med, at en sådan fortælling altid fungerer i en talesituation, hvorfra den dialektisk modtager sin fortolkningskraft. Også for ordsproget gælder, at det først får prægnans og udsagnskarakter i en konkret livssituation, som det fortolker og oplyser, men det er netop ikke bundet til en "oprindelig" individualhistorisk tale- eller livssituation. For at forstå et narrativt ordsprog som "den der graver en grav for andre, falder selv i den", behøver vi ikke kende den situation, hvori ordsproget blev til, hvilken individualhistorisk situation det "oprindelig" skulle illustrere eller opklare. Tværtimod ville en sådan forankring binde og låse det, så det forhindres i at blive genanvendt i nye sammenhænge. Ordsprogets frihed til at fungere forudsætter dets relative autonomi. Dets funktionsmuligheder er defineret bredt, men afgrænses alt efter, hvor historisk specifikt det er, narrativt som figurativt og stilistisk. Vi ville ikke, sådan som David gør det, tage lignelsesfortællingen som en historisk beretning. Denne fortælling er ikke en fremstilling af en historisk begivenhed (selv om den i en eller anden forstand må siges at bygge på erfaringer om livet mellem mennesker). Hvis en historiker tog den alvorligt som et historisk udsagn, dvs. et udsagn om fortidig virkelighed, og begyndte at rekonstruere dens "bagvedliggende" historiske virkelighed, så ville vi med rette undre os. Som vi så ofte siger: Fortællingen er ikke et "vindue", der giver udblik til en enestående virkeligheds verden; men den er et "spejl", ja, vel egentlig et "tryllespejl", der afslører noget om tilhørersens, her Davids, virkelighed. Vi interesserer os derfor ikke for lignelsesfortællingen som kilde til en ydre virkelighed, men for hvad der sker mellem fortæller og tilhører, for fortællingens evne til at fungere som fortolker af læserens livssituation.

6.

Vi ved, at lignelsesfortællingen i den givne kontekst fremsiges af Natan, der således optræder i rollen som fortæller, og er rettet til David i rollen som tilhører. Talesituationens *diskursive roller*, fortæller og tilhører, er her tildelt navne, eftersom Natan og David så at sige inkarnerer disse roller. Men stedet lader sig også lokalisere nærmere som Jerusalem og tiden kunne i princippet bestemmes kronologisk (jf. 11,1 "Året efter"). I talesituationen har vi altså historiske PST-koordinater, der principielt lader sig bestemme ud fra genealogi, geografi og kronologi. Men vi har også narrative PST-koordinater i talesituationen, eftersom denne altid sætter et jeg/du, her og nu. Fortælleren beretter om fortid, men det kan kun ske i talens nutid; han beretter om et andet sted, men det kan kun ske i talens her; og han beretter om andre personer, men det kan kun ske mellem de tilstedeværende samtaleparter.

Jeg indrømmer, at det valgte eksempel på visse punkter kan forekomme utilfredsstillende. Det er vanskeligt at abstrahere fra den givne kontekst og forestille sig, at Natans lignelsesfortælling skulle kunne stå alene, og det er måske mindre klart, at talesituationen ikke ganske skulle være bestemt af de historiske koordinater. Men jeg har bl.a. valgt dette eksempel, fordi jeg ønsker at rokke ved udbredte opfattelse, at fortællinger skulle have en "oprindelig" historisk talesituation. De har ganske vist en enestående, uigentagelig historisk tilblivelsessituation; men de har ikke nogen enestående historisk tale- eller kommunikationssituation. Fortællingerne er nok fast forbundet med en talesituation, men denne er givet med den narrative diskurs bestemt ved udsigelsens almene eller narrative PST-koordinater. Fortællingen bærer således rundt på sin egen udsigelse, sin egen implicitte talesituation, og etablerer et jeg/du, her og nu, hver gang den fortælles. Som sådan er den narrative tekst et tabernakel, der kan flyttes i tid og rum, men hver gang den slår sig ned, viser fortælleren sig at være tilstede lige her og nu.

7.

Tilsyneladende handler lignelsesfortællingen om andre personer et andet sted i en anden tid. David informeres om, hvad andre har gjort i en anden by en gang i fortiden. Men det viser sig, at fortællingen i en eller anden forstand alligevel handler om David. Lignelsen er et interessant eksempel, for vi kan generalisere og antage, at fortællinger altid i *en eller anden* forstand handler om tilhøreren/læseren. Denne reagerer på fortællingen med følelser og handlingsimpulser, bliver f.eks. som David oprørt over ondskaen og får medlidenhed med offeret, men det skal ikke følges i detaljer her. Læseren kan dog altid spørge: "Hvorfor fortæller du mig det, hvad vil du sige mig dermed, hvad er dit budskab?" Men måske skulle vi udtrykke os mere forsigtigt og sige, at den individualhistoriske eller reale læser altid står fremmed over for fortællingen og derfor læser med dobbelt bevidsthed, snart som deltager, der indfanges, opsluges og "glemmer virkeligheden omkring sig", snart som observatør, der bevarer en ræsonnerende distance og "står med et ben i begge lejre".

8.

I kontrast til talesituationen kan vi tale om handlings- eller livssituationen. Herved forstås den eller de situationer, som den fremsatte fortælling handler om, altså talens beretning, i dette tilfælde om den fattige og den rige mand. Det bemærkelsesværdige er, at David forholder sig til fortællingen, som om det var en historiefortælling i betydningen en fortælling om virkelig stedfundne begivenheder. Han har ganske overset, at lignelsesfortællingen mangler den onomastiske komponent, dvs. personnavne, stednavne og kronologiske tidsmarkører. Vi oplyses hverken om byens navn, om de involverede personers identitet eller om, hvornår handlingen uds spillede sig. Vi mangler individuelle eller historiske PST-koordinater i beretningen, og vi er klogere end David, så vi forstår den ikke som historiefortælling om virkelige begivenheder. Ikke desto mindre fortælles en "historie". Handlingen foregår i og over tid, på et bestemt sted og mellem bestemte personer. Beretningen er altså temporaliseret, spatialiseret og aktorialiseret, dvs. udstyret med almene eller narrative PST-koordinater.

Lignelsesfortællingen viser da klart, at en beretning kan fungere uden historiske PST-kordinater, ja, fraværet af det onomastiske register signalerer ligefrem, at den kun er en analog fortælling, ikke en historisk beretning; også selv om David overser dette. Men den er som nævnt både aktorialisert (personerne optræder typisk bestemt ved deres *roller*, f.eks. rig vs. fattig), spataliseret (byen må dog tænkes at være et sted, typisk forskelligt fra talesituationens sted) og temporaliseret (handlingen, som selv forløber over tid, har fundet sted engang i fortiden, dvs. i den tid, der ligger forud for talesituationens nu). Her bliver det evident, at de narrative PST-kordinater er nødvendige for beretningen, mens de historiske er fakultative, jf. nedenfor.

Den dramatiske effekt i talesituationen fremkommer, da Natan udpeger David som den rige mand og dermed angiver, at lignelsesfortællingen skal forstås som en analogi. Gennem den særlige form for indirekte kommunikation, vi kalder fortælling, etablerer Natan en sammenligning mellem beretningens livssituation og tilhørersens livssituation, en analogi, der hviler på lighed i henseende til disse to situationers rollefordeling. David er rig på hustruer, mens Urias kun har en eneste. Alligevel har han ikke nok, men tager Bateba fra denne. Vi kan sagtens påpege flere træk, hvori de to livssituationer adskiller sig fra hinanden, men det anfægter ikke analogien, som fungerer på et alment eller narrativt betydningsniveau.

Vi kan generalisere og hypotetisk antage, at fortællinger altid lever af, at de formår at etablere en sådan analogi mellem beretningens handling og læserens liv, idet jeg tilføjer, at læseren er en aktør, som kan være en enkelt person, en gruppe eller et folk. Vi må imidlertid differentiere yderligere og sige, at læseren enten sammenlignes med beretningens gørenssubjekt eller med dens værenssubjekt. Videre, at læseren enten gennem beretningen modtager et positivt eller et negativt budskab om sig selv og sin livssituation. Fortællinger falder i to store hovedgrupper: De er enten *dysangelier*, der udpeger læseren som *misdæder* (malefactor) og/eller *offer*; eller *evangelier*, der udpeger denne som *velgører* (benefactor) og/eller *begunstiget*. Hvis dette forekommer meget abstrakt og alment, så er der hertil kun at sige, at det er på et sådant generaliseret betydningsniveau narrativiteten fungerer, og at meget tyder på, at det er i kraft af sådanne enkle artikulationer, vi er i stand til at gestalte meningssammenhæng i en ellers kaotisk verden.

9.

Vender vi nu blikket mod evangeliefortællingen, *in casu* Markusevangeliet, så står vi over for en narrativ diskurs, som nødvendigvis viser tilbage til en real forfatter, selv om denne er ukendt for os. Og det er virkelig bemærkelsesværdigt, at teksten ikke selv er interesseret i at sikre sig historisk forankring i en specifik talesituation. Fortælleren træder ikke frem med sit egennavn; læseren bestemmes ikke ifølge individuelle PST-kordinater. Ikke desto mindre står vi over for en diskurs, en samlet tale, der peger hen på en fortæller og en læser. Teksten er forfattet og formuleret af en real forfatter, dvs. en person, som principielt ville kunne bestemmes historisk, dvs. ud fra individuelle PST-kordinater, men vi kender kun denne som sprogligt alieneret subjekt, dvs. som en person, der har måttet formulere sig i en sproghandling, hvis semiotiske beskaffenhed vedkommende ikke er herre over. Dette indebærer bl.a., at den foreliggende fortælling ikke blot omfatter en beretning om en fortalt verden, men netop en diskurs, hvis afsender lader sig genkende som en *implicit forfatter*, og hvis modtager kan bestemmes som en *implicit læser*. Der findes fortællinger med eksplicite fortæller- og læserroller, men i denne sammenhæng kan vi opfatte den implicite forfatter som fortæller og den implicite læser som den forudsatte læser. Når fortælleren i Mark 13,14 henvender sig til sin læser med ordene "den, der læser dette, skal mærke sig det", så bryder han et kort øjeblik sin narrative fremstillingsmåde og slår over i direkte diskurs. Men her igennem forstår vi, at denne fortæller står bag hele fremstillingen, også selv om han for det meste forsøger at skjule sig bag beretningen.

Sådan må vi formulere det: Der er strengt taget kun en eneste person, der taler i Markusevangeliet, og det er fortælleren. Hans beretning er en frakoblet tale, dvs. en særlig fremstillingsmåde, men hvad enten diskursen er direkte eller indirekte, så er det ham, der fører ordet og bestemmer, hvad der bliver sagt. Her af kommer jo beretningens subjektive opfattelse, som Erslev omtaler. Vi

kan derfor formulere følgende grundantagelse: Med mindre det modsiges af andre indsigter, så må semiotikeren gå ud fra, at en foreliggende beretning er gennemsyret af den diskurs, som fremsætter den. Frem for at søge en forklaring på og en forståelse af diskursen i beretningen, søger semiotikeren derfor en forklaring på og en forståelse af beretningen i diskursen.

Den semiotiske analyse hviler da på den antagelse, at beretningen som helhed er en projektion, dels af forfatterens livssituation, dvs. af fortællerens/læserens verden V1 ind i beretningens verden V2; dels af forfatterens talesituation, dvs. af fortællehandlingen ind i de fortalte dialoger. Et sådant synspunkt burde ikke møde modstand blandt de fleste eksegeter, hvis vi lader det dreje sig om Johannesevangeliet. Det er gammel indsigt, at Jesus i Joh. taler påfaldende lig forfatteren. Men er det ikke mere kompliceret med Markus? Muligvis, men vor tøvne skyldes måske i dette tilfælde, at Markusteksten for os foreligger som primær kilde, mens Johannes klart er sekundær. Og Joh. viser os dog, hvad der kan ske i en videre traditionsdannelse. Det er under alle omstændigheder vigtigt at bemærke, at jeg her taler om evangeliefortællingen *som helhed i dens foreliggende skikkelse*. Uanset hvor meget eller hvor lidt traditionsmateriale Markus har haft til sin rådighed, så er den foreliggende fremstilling i sidste instans hans kompositoriske værk. Han har forstået "historien", som han kun kender fra beretninger om den, ud fra sin aktuelle situation, og han har givet sin fremstilling af hensyn til denne nutid. Semiotikeren forekommer mig her at være ganske på linie med historikeren. Evangeliets beretning lader sig ikke forstå isoleret, men må ses som en særlig diskursiv fremstillingsmåde. Den usamtidighed – eller i det hele den dislokalisering – der nødvendigvis optræder mellem beretningens PST-koordinater og diskursens PST-koordinater, kendes fra enhver narrativ diskurs. Inden for de fiktive diskurser er sagen klar nok. St. St. Blichers *En landsbydegns dagbog* er et værk, hvis diskurs er formuleret i 1800-tallet, mens dens beretning foregår i 1700-tallet, og litteraturhistorikeren ville ikke tøve med at placere den som levning under 1800-tallet. Novellen læses imidlertid også i vor tid, og det vil derfor ikke kunne hævdes, at den *kun* lader sig forstå historisk, dvs. ud fra, hvad en kyndig læser i datiden fik ud af den. I Markusevangeliets tilfælde har vi så en narrativ diskurs, der er formuleret omkring 70, men hvis beretning foregår omkring 30. Og udgangspunktet bliver da, at med mindre andet modsiger det, så vil beretningen være så gennemsyret af diskursen, at vi må antage, at den er fortalt ud fra diskursens tale- og livssituation. Det siger nærmest sig selv, at hvis dette er tilfældet, så bliver det meget vanskeligt at benytte denne beretning som kilde til Jesus-tiden omkring 30. I tvivlstilfælde må tvivlen komme diskursen til gode, ikke beretningen. På den anden side har vi en narrativ diskurs, som nok er formuleret omkring 70, men rummer en meddelelse til en forudsat læser, der ikke lader sig endeligt identificere med dens reale læsere omkring 70.

Narrativeret historie og historificeret fortælling

Fortællinger er komplicerede størrelser, hvis forhold til historien ikke er så let at bestemme. I et forøget på at bidrage til en afklaring har jeg taget udgangspunkt i, at både fortælling og historie er artikuleret ud fra PST-koordinater. Vi kan skelne mellem de almene eller narrative PST-koordinater og de individuelle eller historiske PST-koordinater, en skelnen, som er relevant både for diskursens og beretningens vedkommende.

Vi har set, at fortællinger nødvendigvis er artikuleret af narrative PST-koordinater, mens de historiske er fakultative. Det ville være nemt, hvis de fiktive fortællinger altid forelå uden det onomastiske register, dvs. uden egennavne, stednavne og kronologiske indicier, så de faktive fortællinger kunne identificeres som dem, der netop havde sådanne markører, men så let går det ikke, hvilket følgende eksempel kan illustrere.

Det var pateren og rabbineren, der sad i kupé sammen og hyggede sig. På et tidspunkt 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!”

Det er klart, jeg havde ikke turdet fortælle denne vovede vittighed, hvis ikke det var fordi, jeg havde læst den på bagsiden af Kristeligt Dagblad.

Denne lille fortælling er anonym. Ikke kun fordi ophavsmanden til den er ukendt, men 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 egenavne, der kan give de optrædende personer individualitet. Vi har ingen individual-historiske PST-koordinater, men 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 biskop Martensen og 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.

Der sket en forvandling af fortællingen – lige for øjnene af os. 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: Beretningen er blevet historisk.

Men i hvilken forstand historisk? Har Martensen og Melchior *virkelig* siddet sammen i Intercitytoget 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 fra Kristeligt Dagblad. Ved at tilføje den onomastiske komponent, ovenikøbet ved hjælp af navne fra virkeligheden (Martensen og Melchior er virkelige personer; København og Aalborg er byer, som findes i virkeligheden; tidspunktet er kronistisk, dvs. rimer med andre indikatorer for samme tidsrum, f.eks. at der faktisk kørte Intercitytog på nævnte strækning), har jeg *historificeret* den anonyme fortælling og givet dens diskurs og beretning *en historisk forankring*.

Det er både fascinerende og skræmmende at opdage, at historien, *den singulære historie*, sidder i onomastikken, i navnene for person, tid og sted. Den historiske forankring er her en semiotisk strategi, som tager sigte på at simulere en ekstern referent og derved fremkalde betydnings-effekten “virkelighed”.

Men er der da ingen historie i den anonyme fortælling? Spørgsmålet er vanskeligt at besvare, men man kan dog i det mindste sige, at der er spor af historien. Ser vi på den lille fortælling om rabbineren og pateren, så er der tale om en anekdote, dvs. en “kort ikke-dokumenteret historie med pointe, der belyser noget alment eller typisk ved hjælp af et ekstremt eller usandsynligt tilfælde”, som definitionen lyder. Og dog er der historie i denne fortælling, men netop en almengjort og typisk historie, dvs. en narrativiseret historie, der ved nærmere eftersyn viser sig at være struktureret i arkæologiske lag af forskellig varighed eller måske snarere kinesiske æsker af forskelligt omfang. Talen om en “kupa” synes at henvise til en periode, hvor togene kører, og forudsætter således dampmaskinens opfindelse; rollerne “rabbiner” og “pater” forudsætter vel begge Jerusalems undergang; skinkemaden viser os, at husdyrhold er almindeligt, men peger videre på, at vi befinder os i menneskeslægtens kødspisende periode efter overgang fra jægerstadiet til husdyrhold. Hvad vi møder i den anonyme fortælling synes således at være en generaliseret historie, dvs. en narrativiseret erfaringshistorie kendetegnet ved noget så uhistorisk som *varen og gentagelse*: Der køres i tog, der undervises og forkyndes, der slagtes, spises og elskes. Jeg skal ikke forfølge denne problemstilling yderligere, men blot fremhæve, at “historie” åbenbart er et mangtydigt begreb, der klart nok ikke lader sig reducere til det singulære og punktuelle.

Det vi kalder vandrelegender, er fortællinger, hvis anonyme korpus i princippet forbliver intakt, selv om onomastikken ændrer sig. Men også om fortællinger generelt kan det hævdes, at deres egentlige indhold eller budskab sidder i den anonyme og almene fortælling, som kommer frem, når vi metodisk sletter de onomastiske markører.

Det bemærkelsesværdige er, og nu taler jeg om evangeliefortællingen, at personer som "Jesus", "Gud", "disciplene" osv. alene betyder noget i kraft af det indhold, som den anonyme fortælling prædikativt tilskriver dem. Fortællingens Jesus, den narrative Jesus, er et i sig selv tomt egennavn, der tilskrives en lang række tematiske og narrative roller. Omvendt forlener dette egennavn disse roller og deres tilknyttede handlinger med betydningseffekten "virkelighed". Som vi har set, er tilstedeværelse af historiske PST-koordinater imidlertid ikke nogen garanti for, at vi kan slutte til historisk virkelighed.

Vi kan således skelne i hvert fald to betydningsmængder i evangeliefortællingen. På den ene side fortællingens anonyme og almene korpus, der kvantitativt betraget omfatter 99% af den samlede informationsmængde, og så den sidste lille % med den store virkning, der etablerer den individualhistoriske dimension. Vi må for alvor skelne mellem "den historiske Jesus" og "den narrative Jesus". Markusevangeliet giver os ikke umiddelbart adgang til den historiske Jesus, men viser os den narrative Jesus, som får krop fra den anonyme fortælling. Det forekommer mig, at det er denne anonyme fortælling, der foreligger *historificeret*, og ikke slet og ret en singular historisk begivenhed, der foreligger fortalt. Men er der da ikke historie i den anonyme evangeliefortælling? Jo, men kun i paradoksal form som anonym historie, dvs. som narrativ tilegnet virkeligheds erfaring ophøjet til fortælling. I den anonyme fortælling møder vi den altid allerede narrativiserede erfaringsvirkelighed.

Lad os vende tilbage til fortællingen om pateren og rabbineren og spørge til dens talesituation. Vi forstår straks, at denne ikke lader sig bestemme ud fra historiske PST-koordinater, den har ikke nogen historisk forankret talesituation, men kan fortælles ved mange forskellige lejligheder (dog er den ikke ganske fri, men ideologisk bundet). I det omfang man ville vurdere denne fortællings værdi som historisk kilde, bliver det klart, at den kun kan komme i betragtning som levning. Her gælder, hvad Erslev formulerede om sagnet: Den oplyser folkeligt følelsesliv og tænkesæt; den bærer vidne om dem, der fortæller den, og endnu mere om dem, der har formet den (59). Hvem kan finde på at lave en sådan fortælling? Hvem ynder at genfortælle den? Det er vanskeligt at svare præcist herpå, men vi har vist lov til at slutte med nogen sikkerhed, at det næppe er en katolik, men snarere en jøde (dog ikke nødvendigvis en rabbiner), der har fundet på den, eftersom rabbineren får det sidste ord og dermed afslører den implicite fortællers synsvinkel og sympati. Vi kan ikke udpege historiske koordinater, men derimod nok semi-specifikke koordinater ved hjælp af *roller* (her *katolikken* og *jøden*), betydningsstørrelser, der i henseende til generalitet befinder sig mellem individuelle aktører og almene aktanter.

Fortællingen om pateren og rabbineren domineres af talestof, vi har en form for dialog, og denne er klart polemisk i sin opbygning. Vi har lov til at antage, at en almindelig katolsk pater ved, at jøder ikke spiser svinekød, hvorfor hans venlighed afslører en underliggende aggressivitet, der igen bunder i en følelse af overhøjhed: Pateren udfordrer rabbineren. Da rabbineren afslår tilbuddet og forklarer hvorfor, undskylder pateren ikke sin formastelighed, men ynker nedladende sin partner, og frister ham egentlig til at bryde med sin religion. For øjnene af den sultne rabbiner spiser pateren med fornøjelse sin skinkemad, og den har aldrig smagt ham bedre end netop nu. Men hævnen er sød, og rabbineren får det sidste ord, for hvad er et afkald på svinekød sammenlignet med et afkald på seksualiteten. I denne lille episode besejrer jødedommen katolicismen, og den vækker utvivlsomt større lystighed blandt jøder end blandt katolikker. Men måske er protestanterne i virkeligheden dem, der har størst fornøjelse af den, eftersom de ubekymret kan hengive sig til både bordets og sengens glæder.

C. Templet og dets fald

Det er ikke muligt at fremlægge en samlet undersøgelse af tempeltemaet i Markusevangeliet i denne sammenhæng. Jeg må nøjes med at give et indtryk af, hvad den historiske skelnen mellem levning og beretning og den semiotiske skelnen mellem diskurs og beretning betyder for en læsning af dette tema.

Jeg tager mit udgangspunkt i Geert Hallbäcks undersøgelse "Jesus og Templet i Markusevangeliet", hvor allerede titlen angiver, at det drejer sig om Jesus og templet inden for evangeliefortællingens narrative univers, ikke om den historiske Jesu forhold til det historiske Tempel i en fortællingsekstern virkelighed.¹⁷ Det er Hallbäcks tese, at "Markusevangeliet gennemfører en transformation af den jødiske symbolske orden i lyset af troen på Jesus og i lyset af Templets reelle ødelæggelse år 70 e.Kr." (95). For så vidt forholder han sig til teksten som levning fra tiden efter 70 og antager, at dens beretning er gennemfarvet af forfatterens teologi og ideologi. Hans interesse er imidlertid ikke historisk, men semiotisk. Selv taler han, i tilknytning til Jacques Lacan, om "en symbolsk læsning", hvilket bl.a. skal angive, at Markusevangeliet, der selv hævder en symbolsk orden, henviser til en kollektiv *forestillingsverden*, som har betydning i det sociale liv, i læsernes virkelighed. Fortællingen fremstiller en subkulturs måde at tænke virkeligheden på, og denne anskuelse former den faktiske adfærd.

Interessen samler sig i første omgang om "tempelrensningen" eller *tempel-episoden*, dvs. Mark 11,15-18, da spørgsmålet jo er, om denne episode skal forstås som en handling, der sigter mod at genindsætte Templet i dets oprindelige renhed og integritet, eller sigter mod at tilintetgøre det. Hallbäck indleder med at stille problemet op. Situationen kan på den ene side forstås sådan, at Jesus søger at gennemføre en tempelreform, hvorfor han driver de profane handelsmænd ud fra tempelpladsen, enten som en demonstrativ engangshandling af symbolsk karakter eller som en midlertidig besættelse af tempelområdet. Jesus har da et positivt syn på Templet, som blot trænger til at blive rensat for sin profanering. Da dette projekt imidlertid ikke lykkes, reformulerer den senere tradition i lyset af Templets fald Jesu program. Man lader ham *post eventum* forudsige Templets fald og viser dermed, at kritikken af Templet ikke sigtede på reform, men på revolution: Templet skulle ødelægges for at give plads for en ny gudsdyrkelse. Her skelnes mellem, hvad den historiske Jesus havde af positiv holdning til templet, og evangelistens senere negative holdning til samme. På den anden side kan Jesu aktion forstås som rettet mod Templet og dets offerkult. Hvis denne aktion i første omgang synes at slå fejl, så viser Templets reelle ødelæggelse siden hen, at Jesus alligevel havde magt til at tilintetgøre det, selv om hans handlinger fik en forsinket effekt.

Der kan, fremhæver Hallbäck, argumenteres overbevisende for begge opfattelser af "tempel-episoden". Tvetydigheden kan skyldes, at Markus ikke har magtet at ophæve et foreliggende traditionsmateriale i sin egen fremstilling, der er utvetydig tempelkritisk. Det skinner da igennem, at den historiske Jesus havde et andet syn på Templet end Markus og hans tradition, og den manglende redaktionelle gennemarbejdning kunne forklare de modstridende detaljer."Men problemet er", skriver Hallbäck, "at vi ikke på grundlag af Markus' udtrykkelige udsagn kan afgøre, om hans Jesus var for eller imod Templet. Der vil altid kunne findes et modargument i teksten" (86).

Det er vigtigt at holde fast i, at denne udtalelse gælder tempel-episoden, 11,15-18. Denne episode er fortalt så informationsfattigt, at vi ikke kan se, hvad hensigten er for handlingen. Jeg vil formulere sagen lidt anderledes og sige, at vi ikke på grundlag af Markus' informationer om denne episode alene kan afgøre, om den Jesus, han fremstiller, i dette moment af beretningen er for eller imod Templet. Men hvis det drejer sig om at læse fortællingen, så må hver enkelt episode forstås ud fra helheden. Hvis vi spørger efter den Jesus, som Markus fremstiller, fortællingens Jesus eller den narrative Jesus, så kan vi ikke pludselig indføre en historisk Jesus til belysning af teksten. Det er en metodisk fejltagelse at ville søge tvetydigheden ophævet ved at indsætte tempel-episoden i en

17. "Jesus og Templet i Markusevangeliet. En symbolsk læsning", Niels Peter Lemche og Mogens Müller, red., *Fra dybet. Festskrift til John Strange i anledning af 60 års fødselsdagen den 20. juli 1994*, Forum for bibelsk eksegesi 5, København 1994, s. 84-96.

rekonstrueret historisk kontekst. Denne må tværtimod søges ophævet inden for fortællingens egen narrative kontekst, idet man spørger, hvad den betyder i lyset af Jesu i øvrigt utvetydigt negative holdning til Templet.

Det er da også, hvad Hallbäck gør, når han som mange andre påpeger, at tempel-episoden "skal opfattes som en aktion, der ophæver Templets betydning" (91). Kompositorisk viser Markus det ved, at tempel-episoden er omsluttet af fortællingen om figentræet, der forbandes og visner. Den skæbne, som overgår figentræet, vil overgå det forbandede Tempel. Tempel-episoden må altså i sin narrative kontekst forstås som en symbolsk handling, der foregriber Templets ophævelse. Spørgsmålet bliver da, hvilken handling eller begivenhed, der for alvor får Templets grundvolde til at vakle, et spørgsmål, Hallbäck ikke kommer nærmere ind på.

Når vi læser en tekst, forsøger vi i første omgang at fastlægge dens tekstmening, idet vi spørger efter sammenhængen. "I enhver tildragelse", skriver Erslev, "er der en vis sammenhæng, og den benytter vi til at prøve, om de enkelte træk, som beretningerne giver, passer eller ikke, eller vi udfylder derved huller i overleveringen." (81). Hvad Erslev her siger med tanke på slutning til virkelighed, gælder også, hvor læseren forsøger at forstå en fortalt virkelighed, som kan være ren fiktion. Tekster er fyldt med huller og uklarheder, som læseren selv må udfylde og afklare, idet han forsøger at etablere en meningsfuld sammenhæng. Men forsøget på at fastlægge tekstmeningen må dog ikke forveksles med slutning fra tekst til eksterne virkelighed. De slutninger, læseren drager, etablerer sammenhæng i den fortalte beretning.

Vi informeres i 11,11 om, at fortællingens hovedperson opsøger Templet, så snart han er kommet ind i Jerusalem. Han går ind på tempelområdet og tager bestik af situationen, men da det allerede er sent, går han ud til Betania. Igen en informationsfattig tekst, der efterlader læseren med mange ubesvarede spørgsmål. Hvis det allerede er sent, er det så også for sent til et eller andet? Skal Jesus nå ud til Betania, før det bliver mørkt? Var de folk, han forventede at møde på tempelpladsen, måske gået hjem for den dag? Han må dog have vidst, hvor sent det var på dagen, allerede da han begav sig over på tempelpladsen, at han kun lige ville kunne nå at orientere sig. Når han alligevel finder det umagen værd, røber det så, hvor opsat han er på en konfrontation med Templet? Ja, at hans komme til Jerusalem er begrundet i hans interesse for Templet? Er disciplene for øvrigt med ham på tempelpladsen, osv.

Fortolkningen består primært i at fastlægge en tekstmening, men der må skelnes mellem "førstegangslæsningen", hvor læseren får sine informationer lidt efter lidt, og "finallæsningen", hvor denne kender resultatet og derfor bagklogt – lige så bagklogt som fortælleren selv – kan entydiggøre teksten, om ikke fuldstændigt, så dog i overvejende grad. Som eksegeter er vi principielt altid "finallæsere" og bør derfor klargøre os, at vi metodisk bør læse beretningen bagfra. Førstegangslæseren er måske på dette tidspunkt i fremstillingen spændt på, hvad der nu vil ske, og gør sig måske nogle tanker derom. For ham synes beretningens fremtid åben, ligesom historien selv. Og han kunne overveje, hvilke planer Jesus går og tumler med, om denne dog ikke har til hensigt at vende tilbage til Templet, om han egentlig er klar over, hvad der vil ske, hvis ... osv. Men denne åbenhed er på skrømt, for fortælleren ved, hvad der vil ske i beretningen og har givet sin fremstilling efterlods i lyset heraf. Hans beretning er ikke retrospektiv, fordi han beretter om stedfundne historiske begivenheder, for selv en fiktiv roman er retrospektiv i denne forstand. Men den er retrospektiv, fordi den er narrativ, fordi beretningen – og dermed læseren – så at sige trækkes tilbage til diskursens udgangspunkt (jf. kriminalromanen). Vi må derfor også læse den bagfra og ikke spørge efterfølge og pseudo-kausalitet, men efter forudsætninger, dvs. den for så vidt ætiologiske forudsætningsorden, som fortælleren har etableret for at kunne være sikker på at nå frem til sin slutning. Beretningens temporalitet (så skete dit, så skete dat) er egentlig blot en simuleret "historie", styret af en alvidende, allestedsnærværende og almægtig fortæller.

Vi bygger også vor forståelse af teksten på personens sammenhæng. Som Erslev bemærker (82), så er det usikkert at slutte fra en enkel handling til et bestemt motiv, men sandsynligheden for den rette forståelse bliver meget større, når vi ser den samme person handle gentagende på samme måde, eller kunne vi sige, i det hele ser en meningsfuld sammenhæng og konsekvens i vedkommen-

des handlinger. Tempel-episoden kan inden for sin narrative kontekst ikke betragtes isoleret fra forudsigelsen om templets fald. Hvis Jesus i 11,15ff. står for et reformprogram for den tempelbundne gudsdyrkelse, men i 13,1f fordømmende forudsiger templets fald og dermed denne gudsdyrkelses fald, så har han nødvendigvis skiftet holdning i mellemtiden. Spørgsmålet er imidlertid, om en sådan holdningsændring hos personen Jesus rimer med det billede af ham, som beretningen ellers giver. Dette er ikke tilfældet, hvad allerede fortællingen om figentræet viser, hvorfor en helhedsbetragtning kræver, at vi læser og fortolker tempel-episoden i lyset af forudsigelsen. Vi må derfor spørge efter, hvorledes denne episode kan give mening i lyset af fortællingens overordnede intention og tendens. Det er da også hvad Hallbäck på sin egen måde gør, når han viser, at Guds hus som "bedehus for alle folkeslagene" bliver nadverens rum, og at kritikken mod vekselere og duehandlere retter sig mod Templet som offerkult. Jeg nævnte tidligere, at vi ikke hører om nogen umiddelbar reaktion på Jesu aggressive handling, hverken fra de skadelidte eller fra myndighederne. Det er rigtigt, men fortælleren bemærker i 11,18, at Jesu kritik kommer ypperstepræsterne og de skriftkloge for øre, og at disse pønser på, hvordan de kan få ham ryddet af vejen. Det er slet ikke vekselere og duehandlere, der drejer sig om, men tempelinstitutionen og dens religiøse etos.¹⁸

Kompositorisk er tempel-episoden omkranset af fortællingen om figentræet, der forbandes (11,12-14) og visner helt igennem, dvs. tilintetgøres (11,19-20). Fortællerens forklarende bemærkning "for det var ikke figentid" er selvmodsigende og må forklares som en fortællelse. Sammenhængen kræver dog "skønt det var figentid". Figentræet burde bære frugt, hvad bladene viser, men det simulerer. Bag den pæne facade (fremtræden) gemmer sig en gold og ufrugtbar tomhed (ikke-væren). Og her hjælper det ikke med beskæring, gødskning eller anden form for "renselse", men Jesus forbander det og dømmet det dermed til undergang. Det kan ikke reddes, vil aldrig kunne komme til at bære frugt. Næste morgen er truslen effektueret, figentræet er visnet fra roden og vil ikke kunne skyde igen. Dets liv er definitivt forbi.

Stemmer Markus' beretning om figentræet overens med virkeligheden, har en historisk person ved navn Jesus virkelig udført denne handling? Når vi spørger historisk, så spørger vi også om tekstens mening, hvad fortælleren vil sige, men "vi ønsker dog frem for alt at få at vide, om de tildragelser, hvorom han fortæller, virkelig er gået sådan til" (Erslev, 36). Og i dette tilfælde er historikeren selvfølgelig ikke i tvivl: Det har aldrig fundet sted i virkeligheden. Det er muligt, historikeren fra et vist synspunkt kan siges at have en indskrænket opfattelse af virkelighedens beskaffenhed, men det er så denne begrænsning, der overhovedet gør det muligt at tale om et historisk i betydningen historievidskabeligt synspunkt. Ifølge dette synspunkt kan der kategorisk skelnes mellem de *mulige* og de *umulige* tildragelser, og kun de førstnævnte har relevans for historikeren, som dernæst vurderer, om en mulig tildragelse i det givne tilfælde forekommer (mere eller mindre) *sandsynlig* eller *usandsynlig*. Det påhviler enhver ekseget at klargøre sig, om han anlægger en historievidskabelig (eller hermed kongruent videnskabelig) synsvinkel på evangeliefortællingen, eller om han står i en position, hvorfra selve historievidskabens virkelighedsopfattelse kritiseres. Vi kan ikke både blæse og have mel i munden. Anlægges en historievidskabelig betragtning, så må der skelnes mellem myte-kritik og historie-kritik. Historikeren afviser den mytiske beretning om figentræet som kilde til ydre virkelighed, afviser den som historisk beretning, men vurderer tempel-episoden, der er uden overnaturlige træk, som en mere eller mindre sandsynlig hændelse, der kan gøres til genstand for eventuelle slutninger om ydre virkelighed.¹⁹

18. Hallbäck's samlede læsning, særligt hans analyse af tempeltemaets betydning for forståelsen af afsnittet 11,27-12,27, fortjener større opmærksomhed end jeg kan give den i denne sammenhæng.

19. Historikeren prøver i overensstemmelse med sit øvrige kendskab til samtiden at rekonstruere et plausibelt scenarie. Således E.P. Sanders, som mener, at det var den historiske Jesu aktion mod Templet, der førte til hans henrettelse. Her er et eksempel fra hans bog *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985, s. 69-70: "Let us first consider how the action must have looked to others. Jesus did not actually bring all buying and selling to a halt.

Vender vi tilbage til evangeliefortællingen og dens verden, som semiotikeren er optaget af, må man spørge, hvilken rolle fortællingen om figentræet spiller i den overordnede sammenhæng, særligt som omkransning af tempel-episoden. Og svaret synes oplagt, eftersom figentræets skæbne bliver en lignelse på Templets kommende skæbne (ligesom tempel-episoden må opfattes som en symbolsk handling, der fordømmer institutionen og foregriber dens undergang). Men forstår disciplene i beretningen, hvad Jesus vil sige med sin forbandelse af figentræet? Kan disse narrative aktører overhovedet forstå den i det givne moment? Nej, denne fortælling fungerer kun som lignelse i det diskursive spil mellem fortæller og læser. En forklaring af typen "Det var først senere disciplene forstod, at forbandelsen af figentræet handlede om Templet." er i denne sammenhæng virkelig for naiv. Derimod giver det god mening at sige, at læseren forstår denne handling ud fra sit kendskab til, at Templet er blevet tilintetgjort i læserens fortid.

Erslev nævner videre, at vi bygger på "årsagssammenhæng". Vi følger "enhver tildragelse både frem ved at se dens følger og tilbage ved at søge dens forudsætninger, og det ene og det andet kaster lys over selve tildragelsen" (83). Spørger vi nu Markusevangeliet om årsagen til Templets fald, så er svaret: Jesu død på korset. Det er denne begivenhed, som ifølge Markusevangeliets fremstilling, er den egentlige årsag til eller forudsætning for Templets ophævelse. Sammenhængen kommer måske tydeligst frem, da tempelforhængen flænges i to dele straks efter Jesu død (15,38). Fra dette moment er templets undergang en uigenkaldelig realitet ifølge de kræfter, der styrer i fortællingens verden.

På denne baggrund får ypperstepræsternes og Rådets forsøg på at fremskaffe vidneudsagn mod Jesus et ironisk skær. De ønsker vidneudsagn for at dømme ham til døden og fremskaffer falske vidner, men er ikke i stand til at styre vidnerne, så deres udsagn stemmer overens. En gruppe vidner hævder at have hørt Jesus sige "Jeg vil bryde dette tempel ned, som er bygget med hænder, og på tre dage rejse et andet, som ikke er bygget med hænder.", men heller ikke da stemmer vidneudsagene overens (14,58f). Ifølge Markus vidner disse vidner falsk, hvilket må betyde, at de aldrig har hørt Jesus sige dette, men som sagt falder vidnesbyrdene på, at de ikke stemmer overens. Fortælleren afslører her, at ypperstepræsterne og Rådet slet ikke har kontrollen over, hvad der sker. Videre lader han ironisk nok en gruppe falske vidner sige sandheden, for så vidt som Jesus faktisk vil bryde templet ned gennem sin død og oprejse en ny gudsdyrkelse gennem sin opstandelse (en forståelse, der minder om Joh 2,21, men ikke forudsætter denne). Markus er jo ikke interesseret i at vise Jesu profetiske evner, når han lader ham forudsige Templets ødelæggelse, som om denne begivenhed blot var et tilfældigt tegn uden nærmere saglig forbindelse til hans anliggende, herunder hans korsdød. Så kunne han jo lige så godt have forudsagt 2. Verdenskrig. Han vil derimod vise, hvorledes Templet og dets gudsdyrkelse bliver erstattet af en ny kult. Gud er ikke længere på Templets side, men på Jesu og hans tilhængeres side. Denne figur, hvor en bevidst løgner (vidnerne) ufrivilligt fremsætter en sandhed, hører hjemme i litteraturens verden, hvor en fortæller sikrer, at intet overlades til tilfældigheden. Han har den kontrol over situationen, som visse af de narrative aktører savner. Det er heller ikke uden ironisk effekt, at ypperstepræsterne og Rådet søger at dømme Jesus til døden, for når Jesu død indvarsler tempelinstitutionens undergang, så søger disse jødiske ledere uden at vide det deres egen undergang. Spotten i 15,29 får tilsvarende en ironisk effekt. Straks efter (15,38) flænges forhængen og indvarsler, at Jesus faktisk vil nedbryde Templet gennem sin død. Historisk ville vi selvfølgelig ikke søge årsagen til Templets fald i Jesu død. Tværtimod betragter vi en sådan opfattelse af kausalitet som en mystifikation. Markus forstår imidlertid sagen sådan, etablerer denne

As Hengel has pointed out, any real effort to stop the trade necessary to the temple service would have required an army, and there is no evidence of a substantial martial conflict. It is reasonable to think that Jesus (and conceivably some of his followers, although none are mentioned) overturned some tables as a demonstrative action. It would appear that the action was not substantial enough even to interfere with the daily routine; for if it had been he would surely have been arrested on the spot. Thus those who saw it, and those who heard about it, would have known that it was a gesture intended to make a point rather than to have a concrete result; that is, they would have seen the action as symbolic."

sammenhæng gennem sin fortælling. Og vi står tilbage med spørgsmålet, om den historiske Jesus var en religiøs fantast, der selv mente, at han ved at udfordre Templet og påtage sig martyrdøden ville kunne indvarsle og afstedkomme dets fald som eskatologisk begivenhed.

Da Jesus fremsætter sin profeti i beretningen, er Templet endnu ikke faldet. Spørgsmålet er, om det er faldet, da Markus formulerer sin diskurs, om Markusevangeliet er forfattet før eller efter 70. Her er et andet spørgsmål, som synes umuligt at afgøre, og måske har W.G. Kümmel ret, når han skriver: "Man wird sich, da kein durchschlagendes Argument für die Jahre vor oder nach 70 angeführt werden kann, damit begnügen müssen, dass das Mk. um 70 geschrieben worden ist." (55).²⁰

En sådan situation bryder vi os ikke om, for hvis to fortolkningsmuligheder er lige gode, så bliver den enkelte forskers valg afslørende for, hvor han har sin tilbøjelighed, sin holdning og inklination. Tvinges forskeren til at fælde dom, så vil han, hvis ellers han svarer oprigtigt, afsløre sine hermeneutiske fordomme (jeg ser altså her bort fra den mulighed, at man forstiller sig af hensyn til den sociale censur). Så måske er det bedst at lade spørgsmålet stå åbent, det er i hvert fald mere bekvemt. Jeg vil alligevel vove det ene øje og overveje, om spørgsmålet nu også er helt så åbent, som vi gerne forestiller os. Hvis vi anerkender historikerens skelen mellem levning og beretning og semiotikerens skelen mellem diskurs og beretning, så forekommer det mig, at vi tvinges til at antage som det mest sandsynlige, at Markusevangeliet som det foreligger er skrevet efter 70, nærmere bestemt efter Templets fald. Også i dette spørgsmål er det væsentligt at betragte den foreliggende tekst som *helhed* og overveje, hvad der er det mest sandsynlige i lyset af vore almene historiske og semiotiske erfaringer. Jeg mener en kritisk eksegese må give den indrømmelse, at denne evangelietekst efter al sandsynlighed er forfattet i lyset af Templets fald. Det bør være udgangspunktet for enhver videre diskussion, således at den, som anfægter dette, så at sige har bevisbyrden og må godtgøre, hvorfor den almene kritiske indsigt skulle komme til kort i netop dette tilfælde.

D. Digt og historie

Markusevangeliet som historiefortælling

Lad mig afslutningsvis vende tilbage til spørgsmålet om Markusevangeliet som historiefortælling. Er det en historiefortælling? Ja, svaret afhænger selvfølgelig af, hvad der menes med dette udtryk. Men først bør det måske fremhæves, at hvis historikeren kalder Markusevangeliet for en historiefortælling, så er dermed ikke sagt, at denne fortælling er uden fiktive elementer; og hvis semiotikeren bruger denne term, så er det ikke hævdet, at fortællingen er uden enhver relation til historisk virkelighed. Problemet er komplekst og lader sig måske forstå som et spørgsmål om evangelietekstens dobbelte status af 1) *narrativiseret* historie: Fortællingen fremstiller et handlings- eller begivenhedsforløb, hvoraf noget er sket, men under udfoldelse af omfattende digterisk frihed; og 2) *historificeret* fiktion: Fortællingen fremstiller et handlings- eller begivenhedsforløb, hvoraf noget ikke er sket, men forankrer det i virkeligheden. Begrebet historiefortælling kan vel netop siges at rumme denne dobbelthed i sig.

Nøglebegrebet i hele diskussionen er *virkelighed*, hvilket som bekendt er vanskeligt at definere, men dog ikke uden mening. Det gælder for fiktive fortællinger, at de trods alt ligner virkeligheden, at deres handlingsforløb er analoge med faktisk menneskelig adfærd. Det er umuligt at lave en meningsfuld fiktiv fortælling, som i alle henseender er forskellig fra forfatterens og den forudsatte læsers kendte livsverden. Science fiction er således særlig afslørende for forfatterens historiske ståsted. Og når vi læser fortællinger, så møder vi dem med vor forståelse af virkelighed,

20. *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1970

en forståelse, som historikeren blot forfiner og disciplinerer. Vor tolkning af fortællingens fiktive handlinger følger vor fortolkning af virkelig handlen, “fordi vi opfatter og konstruerer fiktionsverdenen som en mulig verden, der i størst mulig udstrækning er analog til vores sociale livsverden. dvs., at vi som udgangspunkt antager, at den adskiller sig så lidt som muligt fra den”, er kendetegnet ved en *minimal* afvigelse.²¹ De tolkningsmønstre, der bestemmer vor virkelighedsopfattelse, bliver imidlertid ofte udfordret af fortællinger, der kun kan forstås, hvis vi anerkender, at den verden og virkelighed, som disse fremstiller, afviger *maksimalt* fra de love, normer og vaner, vi betragter som gældende i vor livsverden. Det gælder eventyret, hvor fysiske/biologiske lovmæssigheder, der gælder i vor verden, er suspenderet. Den fantastiske fortælling har maksimal afvigelse, mens den realistiske fortælling har minimal afvigelse. Dette er ganske uproblematisk, når fortællingen ikke identificerer sin egen virkelighed direkte med læserens virkelighed, når den selv medgiver sin status af fiktion (dette gælder for al skønlitteratur). Helt anderledes dramatisk bliver det imidlertid, hvis vi møder afvigende fortællinger, som ikke desto mindre insisterer på at skildre virkelighed, dvs. læserens “virkelige virkelighed”. Sådanne fortællinger findes: Vi kalder dem *religiøse* fortællinger, og de er kendetegnet ved at udfordre læserens fordomme om virkelighedens beskaffenhed ved at hævde eksistensen af en *metarealitet*.

De fortællinger, som tydeligt afviger fra vor daglige virkelighedsopfattelse, dvs. som er kontrafaktiske i henseende til fysisk/biologisk lovmæssighed (metafysik), sociale normer og handlinger (metahistorie) og psykologisk motivation og intention (metabevidsthed), tøver vi ikke med at kalde fiktive, uanset hvor mange realistiske træk de også måtte indeholde. Vi bør derfor heller ikke tøve med at kalde Markusevangeliet for fiktion eller *myte*, selv om der er tale om en *historificeret myte-beretning med individualhistoriske PST-koordinater, og om en diskurs, der indskriver sin læser heri*. Det sidste punkt er vigtigt at få med. Evangeliefortællingen er ikke kun fortidsrettet, men også fremtidsrettet. Ikke kun inden for beretningens verden, men også i forhold til læserens verden. Den er netop *eskatologisk* (hvad ingen historieberetning er), fordi den beretter om et handlingsforløb, der først vil se sig afsluttet i læserens virkelighed, når Menneskesønnen kommer på skyerne. Den er i hele sit anliggende (som forkyndelse, som vi plejer at sige) orienteret mod sin læser og dennes virkelighed, – og drejer sig for øvrigt i sidste instans om den historiske verdens ophævelse. Set fra historikerens og semiotikerens synsvinkel, deres fælles opfattelse af virkelighedens beskaffenhed, er evangeliefortællingen religiøs fiktion. Det paradoksale er så, at netop derfor er Markusevangeliet teologisk interessant.

Epilog: Aristoteles og Løgstrup

I *Kunst og erkendelse* har K. E. Løgstrup gjort sig nogle betragtninger over “poetisk hukommelses-tab”, som viser sig at være yderst relevante for en forståelse af historiefortællingen. Han er – via Gilbert Ryle – stærkt påvirket af Aristoteles, som dog kun nævnes i forbifarten.²² Inden vi ser på Løgstrups overvejelser, kan der derfor være grund til lige at kaste et blik på Aristoteles’ skrift om digtekunsten.²³ Her i udtaler denne gamle filosof (19) de ofte citerede ord:

(...) at det ikke er digterens opgave at foredrage, hvad der virkelig er sket, men hvad der er sådan, at det kan ske og er muligt med hensyn til rimelighed eller nødvendighed. For historikeren og digteren er forskellige ikke ved at den ene taler på vers, den anden i prosa, for man kunne meget godt tænke sig Herodots værk sat på vers, og det ville ikke mindre være historie på vers end uden versemål, men forskellen er, at den

21. Jørgen Dines Johansen og Svend Erik Larsen, *Tegn i brug*, Odense 1994, s. 140.

22. K. E. Løgstrup, *Kunst og erkendelse. Kunstfilosofiske betragtninger. Metafysik II*, 2. udg., København 1995, s. 25.

23. Jeg benytter her *Aristoteles’ Skrift om Digtekunsten*, oversat med indledning af Poul Helms, København 1958.

ene fortæller, hvad der er sket, den anden hvordan det skete måtte være for at ske. Derfor er digtningen både mere filosofisk og mere etisk end historien, for digtningen fremstiller mere det almene, historien derimod de enkelte begivenheder. Det almene vil sige, at det menneske der er sådan og sådan må komme til at udtale sig eller handle sådan og sådan ifølge sandsynlighed eller nødvendighed (...)

Teksten er ikke ligefrem præget af klarhed, men der skelnes mellem "historie" og "digtning", og Poul Helms har i en note forklaret, at forskellen skal forstås på følgende måde: "Digtningens opgave er at skildre det alment menneskelige, netop det som giver genklang i det enkelte menneskes sjæl; gør den det, så er den filosofisk sandere end historien, der kun beretter om de faktiske enkeltheder, hvad enten de har en sådan direkte værdi eller ej." (s. XIII). Sagen er sandsynligvis mere kompliceret end som så, selv om Helms har blik for, at digtningen åbenbart taler på en særlig måde til menneskets sjæl og gør det ved at skabe en sammenhængende handling.

Løgstrup siger det ikke selv, men hans overvejelser kan ses som et forsøg på at fortolke Aristoteles, selv om hans egentlige ærinde er forholdet mellem digtekunst og billedkunst. Løgstrup begynder med at sige "lidt om vort historiske liv". Ved historie forstår han ikke, hvad der hører fortiden til, men "vort liv i foretagsomhed og handling, i afgørelser og konflikter, det liv som vi forsøger at give mening og hvori vi forfølger det ene eller det andet mål." (s. 18). Men for nu at forstå, hvordan vort liv bliver historisk, må man skelne mellem "at forstå hvad der sker omkring os og hvad vi foretager os" og "at registrere hvad der fra øjeblik til øjeblik går for sig, fysisk og psykisk". "Tænker vi os", siger han videre, "at vi blev præsenteret for en omhyggelig redegørelse for, hvad dét vi ellers kalder en handling bestod af i henseende til legemlige bevægelser og ledsagende sansninger, tanker og følelser, ville vi intet forstå, ikke engang at det var en handling, der var tale om."

Løgstrup giver et illustrativt eksempel fra hverdagen. Han er på vej til posthuset for at hente noget, der ligger til ham. Det har han ofte gjort, og hans handlingsliv eller foretagsomme liv er regelmæssigt, målbevidst og konformt. Hans bevidsthedsliv er derimod ligeså springende, flagrende og konfust. Alle mulige indfald og fornemmelser dukker op. Tankerne går frem og tilbage, i alle retninger, ud og ind, op og ned, men det hele bliver ved løse ender. Sindet ser sit snit til at gå svinkærinder og tanken gentager sig selv med march på stedet. "Men hvor vidt omkring tanken end har været under uafsluttede selvafbrydelser", siger han konkluderende, "een ting har ikke været i min bevidsthed, og det er at jeg er på vej til posthuset." (s.19).²⁴

Ifølge Løgstrup er det vort handlingsliv, der holder styr på vor tilværelse, først og fremmest ved at udelade langt det meste af vort bevidsthedsliv, "trække det sammen, resumere det historisk, så at sige. Den historiske mening med hvad der sker, og med hvad vi foretager os, bliver til ved at udelade det meste af det, der lader sig registrere, behavioristisk, retrospektivt og fysiologisk." Han henviser nu til Gilbert Ryle, som har påpeget, at det at forstå en handling er at forstå, hvad det kom an på, hvad der stod på spil, hvad meningen var, alt imens vi ser bort fra, hvad der for en fysisk og psykologisk registrering gik for sig, mens handlingen foregik. Beder vi en soldat om at fortælle om et slag han deltog i, så vil vi ikke høre om de tusinder af detaljer, som slaget og slagmarken bestod af, hvad for støvler han havde på, hvornår han røg sig en cigaret, eller hvad han talte med sin overordnede om under en pause i slaget. Og beder vi en skakspiller fortælle, hvordan et spil forløb, så ønsker vi ikke en detaljeret beretning om, hvordan hans tanker mellem hvert træk fløj frem og tilbage, blev afbrudt, begyndte forfra, gik i stå osv., men vi vil høre, hvilke alternativer han kom ud for, hvilken løsning han fandt, og hvordan den bidrog til hans sejr eller nederlag. Der er således en afgørende forskel på 1) at give en historisk beretning, dvs. fortælle, hvad det kom an på; og så 2) gengive stykke for stykke, detalje for detalje, hvad der var i rummet og fulgte på hinanden i tiden.

24. Enhver der, når han stiger ud af bilen, har taget sig i at spørge: "Hvordan i al verden er jeg egentlig kommet hjem?" vil måske i særlig grad forstå, at der er en løse forbindelse mellem vort bevidsthedsliv og vort handlingsliv, end vi ofte forestiller os.

Vi ignorerer detaljerne, for "hvad det historisk set kommer an på" er "handlingsgangen, intrigen, the plot som Ryle kalder det" (s. 20).

Ingen ville vel finde på at kategorisere Løgstrup som "narrativ teolog", heller ikke jeg, men i dette stykke tænker han narrativt, for det han kalder "vort historiske liv" burde rettelig hedde "vort narrative liv". Det er da også, som allerede nævnt, Aristoteles der ligger bag og kommer ind gennem Ryle, hvis handlingsgang og plot gengiver Aristoteles' mythos-begreb.²⁵ Digtningen efterligner virkeligheden, siger Aristoteles, men det gør den ved at afbilde handlende mennesker (jf. s. 5), vel at mærke som en afbildning af en afsluttet helhedshandling (s. 16). Læg også mærke til, at "den historiske mening" bliver til gennem fortælling. Løgstrup går fra at tale om det historiske liv til at tale om den historiske beretning, men det interessante er, at vort handlingsliv allerede synes at foreligge narrativt organiseret.

Løgstrup anser Ryles skelnen for at være "af den allerstørste rækkevidde", men så vidt han kan skønne, er Ryle "ikke selv klar over, hvor betydningsfuld den er, da han ikke sætter udeladelsen i forbindelse med vor tilværelses historiske art, så lidt som han sætter registreringen i forbindelse med den videnskabelige fremgangsmåde." (s. 20). Vi har med Løgstrups betragtninger endnu et eksempel på, hvorledes ordet "historisk" kan bruges på mange forskellige måder. Som nævnt betyder historisk her egentlig narrativt, som nu sættes i modsætning til den videnskabelige registrering. Vi har altså noget, der kan forstås som en modstilling mellem historiefortælling og historievidenskab.²⁶ Samtidig synes Aristoteles at betragte historien som mindre filosofisk og etisk end digtningen, det vil primært sige fortællingen, fordi den blot registrerer, hvad der er sket. Således skriver han:

Den fortællende handling (mythos) er en enhed, og det bliver den ikke, som nogle tror, bare den drejer sig om en enkelt person, for den enkelte kan opleve uendelig mange ting, og selv om man kun tager nogle af dem, kommer der ingen enhed ud af dem. På samme måde udfører også den enkelte mange handlinger uden at der kommer nogen enhedshandling ud af dem. (s. 18)

Her har vi snarere en modstilling mellem fortælling og videnskab, for så vidt som Aristoteles er opmærksom på, at fortællingen er en særlig konstruktion, som bl.a. bygger på udvælgelse og udeladelse. Han skelner tilsyneladende skarpere mellem "historie" og "digtning" end Løgstrup gør, måske fordi han egentlig foretager en flerfoldig skelnen, dels mellem "spredt historie" og "samlet fortælling", dels mellem "det specifikke og singulære" og "det almene og universelle", dels mellem "fiktiv digtning" og "faktiv historiefortælling".

Forskellene er ikke lette at afgrænse. Løgstrup kalder det narrative for det historiske og insisterer på sammenhængen mellem fortælling og historisk eksistens. Han sammenfatter: "historisk er vor tilværelse ikke bare, fordi der til stadighed foregår noget i den, eller fordi den går for sig i tid, der ikke vender tilbage" – hvad vi jo ellers plejer at sige: Irreversibel forandring over tid – "men historisk er vor tilværelse også, takket være alt hvad vi udelader, ser bort fra, ser væk henover."

25. I *The Narrative Jesus. A Semiotic Reading of Mark's Gospel*, Århus 1993, har jeg netop forsøgt at fremlæse evangeliefortællingens helhedsskabende handlingsstruktur, dens mythos.

26. Erslev ironiserer over den idé, at historikeren skulle kunne sige hele sandheden, kunne dække hele den historiske virkelighed. Selv det bevarede kildestof er så omfattende, at ingen kan udtømme det. Han fortæller et oplysende eksempel: "I sin Tid havde WEGENER som Geheimearkivar den Plan, at hvert enkelt Aktsykke i Arkivet skulde registreres paa sin særlige Seddel; man tog virkelig fat paa dette Arbejde og fortsatte dermed hele Wegeners 35-aarige Embedstid igennem; saa opgav man det, bl. a. fordi en simpel Beregning viste, at man kun var naaet gennem een Procent af de Akter, der fandtes i Arkivet, eller med andre Ord, at man maatte arbejde over tre Tusinde Aar for at blive færdig!", *Historieskrivning. Grundlinier til nogle Kapitler af Historiens Theori*, København 1911, s. 13.

(s.20). Vi kan reformulere sidste halvdel og sige, at historisk er vor tilværelse også, fordi vi forstår den narrativt.

Som nævnt er Løgstrups egentlige ærinde i sammenhængen forholdet mellem digtekunst og billedkunst. Han er optaget af den æstetiske oplevelse af litteratur og billedkunst, men tager vejen omkring det "historiske" for at kunne forklare, at den kunstneriske udeladelse ligger i forlængelse af den historiske. Det er kun fordi vi til daglig lever i den historiske udeladelse [lever narrativt, ville jeg sige], at den episke udeladelse [fortællingens udeladelse] er os en naturlig ting. Der er selvfølgelig en stor forskel på dem. I den historiske udeladelse bringes det uvedkommende således ikke ud af verden. Det bliver ved med at være der, eller at have været der, men det ignoreres. I den episke udeladelse elimineres det uvedkommende derimod. Kunstneren skaffer det af vejen, hvilket lader sig gøre, fordi han med kunstværket "skaber en anden verden end den virkelige, en fiktiv verden" (s. 21). Måske skal vi her nøjes med at konstatere, at både den faktive og den fiktive fremstilling er narrativ og væsentlig for vor forståelse og konstruktion af vor livsverden. For som Aristoteles (som Løgstrup åbenbart ikke har fået læst) bemærker, skaber udeladelse ikke i sig selv enhed. Der er andre ting på spil, en narrativ kompetence, der sætter os i stand til at gestalte en sammenhæng gennem ophævelsen af det unikke og det singulære i det almene.

I det sidste stykke, jeg vil inddrage af Løgstrups tekst, formulerer han måske alligevel den mest sigende fortolkning, der endnu er givet af Aristoteles' forestilling om helhedshandling. Han skriver (s. 21):

Romanforfatter og dramatiker sætter sig op imod det diffuse, konturløse, ufuldførte, uafsluttede, de sætter sig op imod at alt går over i hinanden og intet får lov til at afrunde sig i sig selv. Alle ved at komme om ved, hvad de kommer ud for, derfor må dramatikere og romanforfattere skabe mennesker, der lader deres liv forme fuldt ud af deres skæbne. Fordi handlinger i vort virkelige liv sjældent føres igennem, fordi den ene handling konturløst glider over i den anden handling, fordi opgøret forvirres af uvedkommende ting, forfuskes, taber sin spænding og løber ud i ingenting, må forfatterne skabe en verden med gennemførte handlinger og klart afrundne optrin.

Hvad Løgstrup her siger om romanforfatterens og dramatikerens opstand mod det meningsløse, forekommer mig at gælde mindst lige så meget for de religiøse forfattere. Jesus-figuren i Markusevangeliet er et menneske, der lader sit liv forme helt og fuldt af sin skæbne. Ja, evangeliefortællingen fortolker hele menneskeheds historie, når den åbenbarer, at denne har en begyndelse (skabelse og syndefald), midte (Jesu korsdød) og slutning (Menneskesønnens komme). Slutningen er imidlertid ubestemt, der kan ikke fastsættes historiske koordinater, men den hører hjemme i enhver læsers fremtid.