

HISTORIE OG FORTÆLLING RESPONS TIL OLE DAVIDSEN

MOGENS MÜLLER

1.

Det er et af bibelsk eksegese grundproblemer, Ole Davidsen tager op i sit bidrag om historie og fortælling – en overskrift som han selv konkretiserer til “I hvilken forstand er Markusevangeliet historiefortælling?” For det, at det bibelske budskab relaterer sig til begivenheder i tid og rum, har i hvert fald siden Oplysningstiden rejst spørgsmålet om forholdet mellem det, der hændte, og det, der efterfølgende blev fortalt. I og for sig var det et gammelt problem, der genopstod i ny skikkelse, ja med omvendt fortegn. For havde det i antikken været en vanskelighed at begribe det guddommelige inden for det historiske ramme, da tid og rum betød foranderlighed, så blev det nu et problem, at noget, der var sket i tid og rum, kunne have frelsesbetydning for al eftertid. Etiketterne doketisk og ebjonitisk, som havde truet dem, der havde vanskeligheder ved at fastholde Jesus Kristus som på én gang Gud og menneske, kom da også frem igen.

Langt op i historien blev tingene holdt sammen af overbevisningen om, at Bibelen som en inspireret bog måtte være sand i enhver henseende. Den kritiske holdning, som nogen kunne huse over for andre historiefortællinger, gjorde således holdt, når det gjaldt Det Gamle og Det Nye Testamente. Hvor Bibelen havde talt, var den kilden og udgangspunkt for al viden. Den første breche i inspirationsdogmets dige blev her det heliocentriske verdensbilledes gennembrud i 1500-tallet og 1600-tallet med navne som Kopernikus, Kepler og Galilei. For dette verdensbillede umuliggjorde beretningen i Josvabogen kap. 10 om, hvordan Jahve havde standset solens gang – og månens med –, for at israelitterne kunne få tid til at nedslagte amoritterne, som ikke frivilligt ville overlade de indtrængende deres land. At denne standsning af universets ur virkelig var enestående, er dog den bibelske forfatter sig bevidst; således hedder det om det, at “solen blev stående midt på himlen, og den tøvede næsten en hel dag med at gå ned”, at: “Aldrig, hverken før eller siden, har Herren hørt et menneskes bøn, som denne dag” (Jos 10,13-14). Faktisk var det denne fortælling, der blev anledning til den såkaldte bibelkritik, og jeg tror, at der er en vigtig pointe i, at det var den videnskabelige erkendelse, der her stillede dagsordenen for forståelsen af Bibelen.²⁷ Alle forsøg på at leve med en dobbelt sandhed bærer det okkultes mærke.

Siden denne breche blev slået, har bibelsk eksegese nu været kendetegnet ved stadige mere eller mindre elastiske tilbagetog og taktiske undvigemanøvrer. Det begyndte med parafraserende gengivelser, der indfældede det bibelske stof i den øvrige historie. Snart måtte parafrasen her udelade (det meste af) det, der sprængte rammen for det, der kunne forstås som historisk. Men heller ikke dermed kunne den historisk-kritiske eksegese stille sig tilfreds. Selv det historisk i og for sig tænkelige var ikke dermed *eo ipso* historisk sandsynligt. Retrospektivt betragtet må det siges, at selv efter at inspirationsdogmet i princippet var opgivet, har man i almindelighed læst Bibelen med en forhåndstillid, der gennemgående har ladet tvivlen komme den anklagede til gode. Det kan man iagttagte ved at studere forskellen på den forhåndstillid, hvormed man har læst kanoniske skrifter, til forskel fra den grundlæggende skepsis over for apokryfer og pseudepigræfer.

Dette har i hvert fald også noget at gøre med en af grundforudsætningerne for den historisk-kritiske eksegese, nemlig at det, som man kan kalde den historiske kerne, har en særlig værdi. Et håndgribeligt udslag heraf var det, at da man lige ud måtte opgive at arbejde med overnaturlige undtagelser i det historiske, forlagde man interessen til Jesu selvbevidsthed (Schleiermacher, fx).

27. Jf. Klaus Scholder, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert*, FGLP 10. Rh. Bd. 33 (München 1966).

Og dér, hvor teologien ikke længere tiltroede sig at kunne operere med supranaturale begivenheder, blev den udfordret af Lessings konstatering i skriftet *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* fra 1777: "Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden." En af dem, der tog Lessings udfordring op, var som bekendt Søren Kierkegaard.

Historisk-kritisk eksegese gennemgående "faktum-fikserethed" har imidlertid vist sig at være teologisk udmarvende. Det kunne være godt nok, at "hensigten var at komme så tæt på fortiden som mulig, idet man afskrallede senere fortolkninger" (s. 2), men dels er virkningshistorien tit mere end en skræl, dels kan man komme til at ende som Peer Gynt, der ikke fandt nogen kerne i løget. Historisk-kritisk eksegese problem er her, at ganske vist er der meget i de bibelske tekster, der ligner historie, samt adskilligt, der er historie – altså historie forstået som "selve det, der skete" (s. 7). Men det er også sådan, at betydningen og dermed det, som teksterne egentlig vil udsige, transcenderer det historiske. For nu at udtrykke det i en terminologi, som stadig er lidt fremmed for mig, så er det disse teksters hovedsigte at fastholde og formidle bestemte bevidsthedsformer. Og derfor når man også først frem til deres intentionale betydning, når man læser dem som bevidstheds-historie.

Men ligger de bibelske teksters intentionale betydning på denne måde først og fremmest i den (selv)bevidsthed, som bestemte begivenheder har affødt, så hører begivenhedens reception uløseligt med til begivenheden, *sådan som den bibelske tekst vil have den opfattet*. Som Ole Davidsen udtrykker det i forbindelse med sin reception af stk. 26 i Kr. Erslevs *Historisk Kritik* (3. udgave, København 1926): "Traditionsformidlingen er aldrig (sic!) gengivelse, men altid genfortælling, formuleret af et fortolkende og kreativt hermeneutisk subjekt" (s. 9). Eller med et citat af Hans Hübner: "Denn wo Geschichtlichkeit ist, da ist Rezeption. *Rezeptionslosigkeit ist eine ontologische Unmöglichkeit. ... Es gibt nie Tradition an sich, es gibt nur interpretierte Tradition.*"²⁸

Man kan her også anføre Ernst Käsemanns *dictum*: "Alle Historie wird uns nur durch Tradition zugänglich und durch Interpretation verständlich."²⁹

Men forholder det sig sådan, at det, som jeg kalder teksterne intentionale betydning, transcenderer det "rent historiske", idet den interpreterende reception er en integreret del af teksten, så er det udtryk for reduktionisme hovedsagelig at beskæftige sig med teksterne som kilder til historien forstået som konkrete, håndgribelige begivenheder. På den anden side kan det ikke understreges nok, at den historisk-kritiske ekseget ophører med at være historisk-kritisk, i samme øjeblik hun eller han svigter samtidens virkelighedsforståelse. Som Ole Davidsen "moraliserer" over for teologer, der lader virkelighedsforståelsens grænser flyde: Man er ikke historiker blot ved at "nøjes med selve kilderne; alle vegne må han medinddrage sin og sin tids viden og videnskab. (...) 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" (s. 22).

Også den historisk-kritiske ekseget eksisterer i tid og rum. Det viser sig bl.a. deri, at historisk-kritisk eksegese selv er historisk og har en historie. Det hører nu engang til vilkårene. Men det konstante i den historisk-kritiske eksegese er, at den ikke åbner mulighed for "åbenbaringspositivistiske" indslag. Over alt, hvor det drejer sig om håndgribelige begivenheder, må den forudsætte, at der er en naturlig forklaring. Der er ikke plads til undtagelsestilfælde. Og rationalistiske forklaringer på underfulde tildragelser kan alene tages som udtryk for forlegenhed. Hvor grænserne overskrides for det, som vi almindeligvis forstår som historisk virkelighed, dér må vi antage, at noget, der ikke er historisk, er blevet ikklædt historisk dragt.

Således er det også udtryk for historisk-kritisk eksegese at konstatere, at de bibelske teksters betydning primært ligger i deres tyding af den historie, som de gengiver – eller sagt på en anden

28. Se Hans Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 3 (Göttingen 1995) s. 244.

29. Ernst Käsemann, "Das Problem des historischen Jesus", i samme, *Exegetische Versuche und Besinnungen I* (Göttingen 1960, 4. Aufl. 1965) s. 190.

måde: Det tententive er ikke en biting, men hovedsagen. Og med denne erkendelse er der åbnet for forståelse af anliggendet også bag antikkens eksegese, der jo netop udmærkede sig ved at gå ud fra, at en bibelsk teksts betydningspotentiale ikke var udtømt med den "bogstavelige" betydning af det fortalte. Når fx Filon udlægger fortællingen i Genesis om Abrahams udvandring som i grunden en beskrivelse af en erkendelsesgang, så virker det rigtig nok i første omgang bizart på os. Men som Henrik Tronier en dag sagde det ved frokostbordet på vort institut, så kom Filon med sin eksegese rimeligvis nærmere på det, som var intentionen hos dem, der redigerede den kanoniske tekst, end en eksegese, der først og fremmest interesserer sig for teksten som historisk overlevering om angiveligt historiske personer og hændelser. Vi nærmer os også synspunktet hos Filon og hans kristne efterfølgere, når tyngdepunktet i vor beskæftigelse med de bibelske tekster i de seneste årtier har flyttet sig, så vi ikke mere først og fremmest betragter dem som kilder til den historie, som de beretter, men som kilder til de forfatteres eller grupperingers teologi, som samlede og redigerede, ja måske ofte også skabte indholdet i de forskellige bibelske bøger.

Ole Davidsen stiller det således op, at vi – fx for Markusevangeliets vedkommende – må skelne mellem selve handlingen, som foregår i Jesus-tiden omkring år 30, og det foreliggende skrift som en levning fra Markus-tiden omkring år 70 (se s. 3). Selve handlingen har vi således alene adgang til via fortællingen. Spørger vi efter håndgribelige kendsgerninger, må vi rigtig nok med Ole Davidsen sige, at "Markusevangeliets eksistens vidner om, at der er blevet fortalt en fortælling", men netop i evangelisternes tilfælde fortsætte: "måske tør vi også slutte, at fortælleren selv troede på den" (s. 15). Ja, i hovedtræk, men vel ikke i alle enkeltheder. Ulrich Luz har i en artikel, "Fiktivität und Traditionstreue im Matthäusevangelium im Lichte griechischer Literatur" gjort opmærksom på, at selv om en sammenligning med Markusevangeliet gør det overordentlig sandsynligt, at forfatteren til Matthäusevangeliet bevidst har skabt eller omskabt Jesus-overlevering, gør han hele vejen igennem sit skrift krav på det fortaltes "Referenzialiserbarkeit": "In keinem einzigen Fall deutet irgend ein Textmerkmal eines von Matthäus fingierten Textes an, daß diese oder jene Episode keine Referenz in der Geschichte Jesu haben will."³⁰ Og man må tro, at dette i lige grad gælder for Markusevangeliet; også dette ældste evangeliesskrift skaber en fiktion om et sluttet kronologisk forløb, selv om det i grunden er forholdsvis uinteresseret i Jesu livs ydre historiske forløb. Luz konkluderer bl.a. – og jeg citerer ham frimodigt, fordi jeg mener, at det i lige grad har gyldighed for Markusevangeliets vedkommende –: "Das Matthäusevangelium [scheint] *kein expliziertes Verständnis von Wahrheit* zu kennen. (...) Ich würde sagen: Die Wahrheit von Fiktionen sowohl mythischer als auch nichtmythischer Art hängt bei Matthäus daran, daß sie Erfahrungen seiner impliziten Leser/innen mit Christus aufnehmen und interpretieren. Aber diese Aussage ist mein moderner, nicht durch Matthäus selbst gedeckter Interpretationsversuch."

2.

Men dermed har jeg taget hul på anden hoveddel i Ole Davidsen oplæg, kapitlet "Diskurs og beretning". Vi får her en oversigt over en sprogbrug, der tillader at skelne mellem den faktisk foreliggende tale, herunder også den skriftligt fikserede tale, diskursen, og beretningen, der kan dominere en diskurs på en sådan måde, at den bliver til fortælling. Diskursen har en ophavsmand, som her formulerer sig med henblik på sin adressat. Selve udsigelsen er nu den "proces, hvorigennem forfatterens tanker og fremstillinger bliver til i en sammenhængende form under social censur" (s. 27). Da der jo ikke er tale om et egentligt møde, må læseren her forholde sig til den implicite forfatter, der på sin side henvender sig til den implicite læser. Og Ole Davidsen kommer frem til, at "vi som udgangspunkt kan antage, at fortællingens beretning er en *forskudt* diskurs eller en *dækket* diskurs, hvorigennem fortælleren meddeler sig i *indirekte form*" (s. 28). Dette kan ske igennem flere lag, sådan som det er tilfældet i evangelierne, hvor fortælleren efter evne skjuler sig

30. Offentliggjort i *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 84 (1993) s. 153-177; citaterne er fra hhv. s. 154 og 176.

bag beretningen. Og meget træffende beskriver Ole Davidsen efterfølgende “teksten som tabernakel” – evangelierne er jo eksempler på “tekster, som ikke er interessert i at blive endelig forankret i en enkeltstående, individuel kommunikationsproces” (s. 30); tværtimod får teksten her karakter af “tabernakel”, en virtuel kommunikationssituation, der kan realisere sig for forskellige personer på forskellige steder i forskellige tider” (s. 32). Men alt dette er altså kun tilsyneladende: Det er stadig tekstskaberen, der henvender sig til den implicite læser, selv dér, hvor personer i fortællingen optræder med P(erson)S(ted)T(id)-koordinater: Med Ole Davidsens eksempel: Forfatteren/forfatterne til Det Deuteronomistiske Historieværk gemmer sig med sit/deres forkyndelsessigte bag den PST-koordinerede beretning om David og Natan, hvor profeten fortæller sin ikke PST-koordinerede historie, som får sin særlige betydning i konteksten. Det, der i 2 Sam 12 optræder som en beretning fra fortiden, hvor historien om den fattiges eneste lam holdes op for David som et tryllespejl, der skal afsløre kongens virkelighed, det holdes samtidig også op for den implicite læser som et sådant tryllespejl. Tekstens værdi ligger primært – som Ole Davidsen udtrykker det – i “fortællingens evne til at fungere som fortolker af læserens livssituation” (s. 35).

Sammenfattende hedder det om den semiotiske analyse, at den “hviler på den antagelse, at beretningen som helhed er en projektion, dels af forfatterens livssituation, dvs. af fortællerens/læserens verden [...] ind i beretningens verden [...]; dels af forfatterens talesituation, dvs. af fortællehandlingen ind i de fortalte dialoger” (s. 38). Dette må eksegeten hele tiden have *in mente*. Derfor giver det også udmærket mening at skelne mellem “den historiske Jesus” og den “den narrative Jesus” (jf. s. 40). For der er jo så at sige gået kristologi i sagen, således at fortællingen er struktureret af en teologisk tydning af Jesus-skikkelsen. Men hvor Natan ved ikke at bruge PST-koordinater i sin historie om den fattiges eneste lam lader det være en fortælling, hvis værdi er uafhængig af dens historiske virkelighed, dér forsyner evangelierne – ligesom 2 Sam 12 – deres Jesus-fortælling med PST-koordinater som udtryk for, at de vil have forstået deres historie også som et stykke *foregået* historie. Evangelisterne vil med andre ord ikke give afkald på den historiske forankring – med Ernst Käsemanns ord fra hans skelsættende foredrag “Das Problem des historischen Jesus”: Når urkristendommen identificerede den formedrede med den ophøjede, tilkendegav den, at den ikke var i stand til at se bort fra sin tro. “Gleichzeitig bekundet sie jedoch damit, daß sie nicht willens ist, einen Mythos an die Stelle der Geschichte, ein Himmelswesen and die Stelle des Nazareners treten zu lassen.”³¹ Den historisk-kritiske ekseget bør her ikke have vanskeligheder, når Jesus på mirakuløs måde bispiser tusindtallige skarer, vandrer på søen og opvækker døde – her må hun eller han holde sig til den almindeligt vedtagne “opfattelse af virkelighedens empiriske beskaffenhed” (jf. s. 22). Men også dér, hvor evangelierne fortæller om hændelser, der i og for sig er sandsynlige, eller gengiver Jesu forkyndelse på en sådan måde, at det godt kunne være *ipsissima vox Jesu*, er den historiske grund alt andet end sikker. Hvor advarselsslamperne blinker næsten konstant ved læsningen af Johannesevangeliet, burde de faktisk gøre det samme ved læsningen af de synoptiske evangelier. Og sådan må det være, fordi alle fire evangelister vil tale om det, som Ole Davidsen betegner som “den virkelige virkelighed”, dvs. helt bevidst er “*religiøse* fortællinger, (...) kendetegnet ved at udfordre læserens fordomme om virkelighedens beskaffenhed ved at hævde eksistensen af en *metarealitet*” (s. 47).

Problemet for en teologisk ekseget, der føler sig forpligtet på en historisk-kritisk læsning, er, at den må erkende, at den “virkelige virkelighed”, som evangelisterne vil bibringe deres læsere, er udtryk for en teologisk omformende og undertiden ligefrem stofskabende interpretation af et historisk hændelsesforløb, som vi ikke har nogen direkte adgang til. Samtidig gælder det imidlertid, at dette historiske hændelsesforløb er *anledningen* til denne interpretation, denne bevidsthedshistoriske konstruktion af den “virkelige virkelighed”.

I en epilog om Aristoteles og Løgstrup citerer Ole Davidsen Aristoteles’ ord om, at “digtningen både [er] mere filosofisk og mere etisk end historien, for digtningen fremstiller mere det almene,

31. Se *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, s. 196.

historien derimod de enkelte begivenheder,” samt Poul Helms forklaring: “Digtingens opgave er at skildre det alment menneskelige netop som det giver genklang i det enkelte menneskes sjæl” (s. 48). Selv om Ole Davidsen nok har ret i, at sagen er mere kompliceret end som så, så er der noget i Poul Helms bestemmelse, som giver genklang i hvert fald i min sjæl. Og jeg kan ikke lade være med at citere Wilhelm Boussets ord i hans *Kyrios Christos* i forlængelse af hans magtfulde beskrivelse af højhedskristologien som interpretament af vandreprædikantens betydning: “Denn das rein Historische vermag eigentlich niemals zu wirken, sondern nur das lebendig gegenwärtige Symbol, in dem sich die eigene religiöse Überzeugung verklärt darstellt.”³²

Den mening, som historikeren skaber, opstår – og her knytter Ole Davidsen til ved Løgstrup – rigtig nok i kraft af en fortælling, der bliver til gennem et valg af ganske enkelte af de vilkårligt mange faktorer og hændelser, som virkeligheden til alle tider består af, således at der faktisk snare er tale om et kolossalt fravalg. Tilmød afbalancerer og relativiserer historiefortællingen de agerendes intentioner og faktiske handlinger i forhold til deres konkretioner og virkninger, hvad der jo er så meget lettere, som historikeren forstår baglæns, bagklogt.

I evangeliernes tilfælde kender vi alene hovedpersonen gennem hans virkning, og tilmød er der ikke tale om den umiddelbare virkning, men om en gennem årtier teologisk bearbejdet virkning. For en historisk-kritisk læsning er det åbenbart, at evangeliernes billede – og herunder altså ikke alene Johannesevangeliet – først og fremmest giver udtryk for denne virkning. Og eksistensen af de fire evangeliesskrifter giver os endda mulighed for at stifte bekendtskab med fire stationer i denne virknings historie. De handler nu derfor også først og fremmest om den betydning, som Jesus har fået. Historien er her via fortællingen indgået i et samspil med menighedens selvbevidsthed og selvforståelse. Og denne selvbevidsthed og selvforståelse er på sin side blevet tilbageprojiceret i billedet af Jesus-skikkelsen. Historikerens spørgsmål er så, hvor meget hun eller han tør slutte fra virkning til årsag, og teologens spørgsmål er, hvilken betydning denne historiske årsag skal tillægges. Problemet bliver eksemplarisk klart, når vi står over for fortællingen om Jesu opstandelse og den tomme grav: For den historisk-kritiske ekseget er det udelukket at kaste sig ud i det, som Ole Davidsen beskriver som “en forvovent overtro, en fiduciær heroisme, der *trivialiserer* teksterne og gør de nytestamentlige forfattere afstumpede” (s. 23). At tale om Jesu legemlige opstandelse og den tomme grav som andet end et historificerende korrelat til troen på ham som den opstandne er at forvandle den til en pseudohistorisk begivenhed. Men tilbage står selvfølgelig opgaven med at eksplicere, *hvad* troen på Jesus som den opstandne betød. Men med til denne udredning hører altså forsøget på at skelne mellem historie og fortælling.

3.

Til slut nogle ord om den konkrete fortælling, som Ole Davidsen har udvalgt som eksempel, perikopen om tempelrensningen. Den er så meget mere velvalgt, som den jo udgør en hovedhjørnestein i nyere forsøg på at afdække årsagen til Jesu korsfæstelse. Således mener fx Ed Parish Sanders – sidst har han givet udtryk for det i sin *The Historical Figure of Jesus* (London 1993) –, at det var Jesu forkyndelse af, at Gud ville ødelægge templet, fulgt op af en tilsvarende tegnhandling, der fik den ansvarlige ypperstepræst til at gribe ind. For selv om denne forkyndelse var forbundet med en forjættelse om et nyt tempel, eventuelt bygget af Gud selv, så var det en tilintetgørende dom over den eksisterende kult. Derfor valgte man at demontere den i forkyndelsen indeholdte profeti ved at slå profeten ihjel – “preemptive strike” hedder det i krigssproget. Men også selv om tempelrensningen – hvis historiske “at” sådanne forståelsesforsøg altså ikke sætter spørgsmålstegn ved – i virkeligheden fra Jesu side var udtryk for et krav om en tempelreform, så gælder dette i hvert fald ikke mere i evangeliernes gengivelse. I Markusevangeliet, hvor forbandelsen af figentræet finder sted den ene, dvs. den anden dag af Jesu Jerusalem-ophold, mens konstateringen

32. Se *Kyrios Christos*, oprindelig Göttingen 1913, her anført efter 6. udgave 1967, s. 75.

af, at det er vissent, er henlagt til den næste, dvs. tredje dag, kommer denne tegnhandling til at indramme tempelrensningen. Og dermed er der rigtig nok afsagt en inappellabel dom over tempelkulten. Som også Geert Hallbäck har vist det i sit bidrag til John Strange-festskriftet, "Jesus og Templet i Markusevangeliet", så ligger "meningen" i Markusevangeliets fortælling på det symbolske plan, der etableres i den: Templet er afløst af den menighed, der opfylder profetien om, at Guds hus skal være et bedehus, ikke en røverkule.⁷

Markusevangelisten henvender sig altså her til sin adressat med sin fortælling om tempelrensningen, indrammet af beretningen om, hvordan Jesus forinden som et tegn havde forbandet et figentræ, som disciplene så dagen efter kunne konstatere var visnet "fra rødderne af"; dets livsbetingelser – Guds vilje – var ganske enkelt væk. Matthæusevangelisten, der her sammenføjer, hvad Markusevangelisten adskiller, lader figentræet visne øjeblikkelig, dvs. for øjnene af disciplene. Her overfor står Lukasevangeliet, der ikke gerne bringer så groteske historier og derfor forvandler hændelsen med forbandelsen af figentræet til lignelsen om det ufrugtbare figentræ, hvis ejer vil have det hugget om, men hvor gartneren vil give det en mulighed til (Luk 13,6-9). Sammenholdt med Mark 14,58f. (det "falske" vidneudsagn mod Jesus) og 15,29 (spotten af Jesus ved korset for at have sagt, at han kunne bryde dette tempel ned og opbygge et andet på tre dage) er det rigtig nok et stærkt indicium på, at Markusevangeliet er blevet til efter templets ødelæggelse – her er endnu en snublesten på Niels Willerts vej i forsøget i disputatsen *Den korsfæstede konge. Kristologi og discipelbillede i Markusevangeliets passionsfortælling* på at sandsynliggøre en datering af dette evangelium til midten af 60-erne.⁸ Det er jo ikke noget under, at netop dette, Jerusalems fald og templets ødelæggelse, siden kom til at optræde som et afgørende argument for kristentroens sandhed over for jødedommen.

Ole Davidsen viser i sin semiotiske analyse, at det historiske, dvs. det, der fortælles om Jesus, i princippet restløst – notitsen om, at det ikke var figentid, synes rigtig nok at være en ufordøjet brokke – er redigeret ind i Markusevangelistens forkyndelsessigte – at dette så ikke udspringer af ingenting, men befinder sig inden for Jesu optrædens virkningshistorie, hører naturligvis med til billedet. Denne teologiske bearbejdelse i kontekstualiseringens tjeneste kan vi nu også iagttage hos de andre evangelister. Det rejser endelig det videregående hermeneutiske spørgsmål, om ikke evangelisterne dermed selv lægger op til, at Jesus-receptionen skal forme sig som en fortsat proces. Dvs., at den teologiske eksegese opgave til syvende og sidst består i, ikke blot at rekonstruere, men fortsætte det interpretationsarbejde, som vi finder bevidnet i Det Nye Testaments skrifter.

7. Se Niels Peter Lemche og Mogens Müller (red.), *Fra dybet*, Forum for Bibelsk Eksegese 5 (København 1994) s. 84-96.

8. Udkommet som bind 20-21 i serien *Bibel og historie* (Århus 1997).