

# HISTORIE OG LITTERATUR

## - et svar til Per Bilde

*Af Ole Davidsen*

### **I. Om dialogen, skænderiet og indrømmelserne**

Det var med stor glæde og lettelse, jeg læste Per Bildes (PB) svar »Litteratur og historie«. Glæde, fordi det blev bekræftet, at det alligevel viste sig umagen værd at gå ind i en dialog; lettelse, fordi der begynder at tegne sig et klarere omrids af ligheder og forskelle mellem vore positioner. Enighed om, hvor i uenigheden består, er for mig et væsentligt og positivt resultat af en dialog. Der er næppe tvivl om, at megen polemik ofte bunder i gensidig misforståelse, snarere end i gensidig uenighed. Man kan leve med uenigheden, men kun hvis man fornemmer, at den anden part har forstået og anerkendt berettigelsen af ens eget anliggende. Også den akademiske dialog bør bygge på devisen »Jeg er uenig med dig, men jeg vil kæmpe for din ret til at være uenig med mig!«. Måske nok et ideal, som vi kun kan tilstræbe, men noget har også ret.

En totaliserende og nedladende holdning, der reelt frakender den andens synspunkt retten til eksistens, slipper Fanden løs, og så er skænderiet i gang. Det er beklageligt, og alle var vi det gerne foruden, men undertiden er sådanne bataljer et uundgåeligt stadium. Jeg skal ikke undskylde mig med, at »det var PB som begyndte«, men tager gerne min del af ansvaret. Det er jo dog heller ikke så galt, hvis ellers tordenbragene kan få en opklarende effekt, og vi kommer videre.

Jeg vil derfor ikke opholde mig i længere tid ved de gensidige beskyldninger; dem har læseren jo selv mulighed for at vurdere i deres polemiske sammenhæng. Lad mig blot nævne, at jeg på ingen måde frakender PB's disputats dens videnskabelige kvaliteter. Jeg vender mig alene mod den tanke, at dette arbejde skulle være *modellen*, i forhold til hvilken alle andre eksegetiske disputater skal prøves.

Jeg er selvfølgelig særlig glad for de indrømmelser, PB giver. De er ganske vist lette at give, fordi der er tale om positioner og idéer, som han i virkeligheden ikke indtager, og heller ikke mener at have indtaget. Ikke desto mindre er de med til at klare billedet. Jeg resumerer:

- 1) Den historiske eksegesi skal ikke have nogen form for »monopol«.
- 2) Der er ikke sammenfald mellem »den narrative Jesus« og »den historiske Jesus«, mellem »evangeliefortællingens verden« og »historiens verden«.
- 3) Eksegisens genstand er ikke primært historie, men litteratur.
- 4) De menneskelige bevidsthedsformer – herunder litteraturen – står i et dialektisk forhold til de materielle historiske omstændigheder.
- 5) Historisk metode og historisk kritik kan ikke tage patent på kritikbegrebet.

Enigheden om disse punkter er et godt udgangspunkt for videre drøftelser. Jeg vil gerne formulere følgende lige så selvfølgelig indrømmelser fra min side:

- 1) Den historiske eksegesi er en uopgivelig og grundlæggende komponent i det eksegetiske arbejde.
- 2) Evangeliefortællingens status af historificeret litteratur eller historisk fortælling fordrer en afklaring af spørgsmålet om dens mulige værdi som kilde (beretning) til historiske begivenheder.
- 3) Den litteratur, eksegesen arbejder med, har (som levning) sin oprindelse og funktion i en specifik historisk og kulturel kontekst, der bør inddrages som forståelsesbaggrund.
- 4) De menneskelige bevidsthedsformer – herunder litteraturen – er relateret til de materielle, historiske omstændigheder.
- 5) Det moderne kritikbegreb er uløseligt forbundet med udviklingen af historisk metode og kritik.

## II. Om historie og litteratur

Det er rigtigt, at jeg i flere sammenhænge har ytret ønske om at få afklaret, hvad vi mener, når vi siger »historisk«. Dels er jeg interesseret i en generel afklaring og finder PB's gennemgang af de fem forskellige grundbetydninger af »historie« ganske nyttig og klarende. Dels er jeg interesseret i, at vi over for hinanden præciserer, hvilken brug vi gør af ordet i en given sammenhæng.

## Debat

Jeg vil prøve at demonstrere nogle af vanskelighederne, således som de ser ud fra et semio-litterært synspunkt. Men lad mig først lige vove den påstand, at PB's reaktion mod min disputats i høj grad er betinget af en misforståelse. Han ser den i første omgang som et arbejde, der ikke anerkender forskellen mellem historie og litteratur, og dermed som et udtryk for en vis postmodernisme, der ønsker at udviske denne forskel. Men her kan jeg henvise til min artikel »Narrativitet og historicitet«, hvor jeg i en diskussion med Svend Bjerg og Johannes Sløk kritiserer og tager afstand fra en sådan opfattelse.<sup>1</sup> Jeg hører ikke til dem, der ønsker at udviske forskellen mellem historie og litteratur. Hverken ved – som Bjerg og Sløk – at *ophæve* historien i litteraturen (»*Alt* er sprog!«). Eller ved at *reducere* litteraturen til historie, således som en vis historisme er tilbøjelig til (»*Alt* er historie!«). Kan vi blive enige om at fastholde spændingen mellem historie og litteratur, frem for at identificere dem med hinanden, så er meget nået. For så kan vi måske gensidigt anerkende, at eksegeseens felt falder i to store områder, det social-historiske og det semio-litterære felt, som hverken bør adskilles fra eller reduceres til hinanden.

Det er rigtigt, som fremhævet af PB, at der ikke kun er forskelle, men også et tæt slægtskab mellem historie og litteratur. Det viser PB gennem sit korte rids af historieskrivningens udvikling. Selv den mest moderne, metodiske og reflekterede historieskrivning frembringer en verden, som ikke kan siges slet og ret at gengive den historiske virkelighed. Bag den historiske rekonstruktion ligger kraftige elementer af uvidenhed, udvælgelse og fortolkning, men forhåbentlig er den moderne historieskrivning mindre uvidende end fx Herodot og udvælger og fortolker »bedre« end denne.

PB sætter *bedre* i gåseøjne, enten fordi han tøver, eller fordi dette ord forekommer mindre prægnant og kun er brugt i mangel af bedre. Hvordan det nu end er, så forekommer det mig muligt at slippe dette indirekte forbehold, hvis man præciserer på hvilket grundlag, vurderingen er truffet. Det drejer sig her om historievidenskabens filosofiske og videnskabsteoretiske grundlag, især dens epistemologi.

Groft sagt må vi stadig skelne mellem den historiske begivenhed som objektiv tildragelse og det fortolkende og erkendende subjekts relation til denne. Den videnskabelige historieskrivning er en særlig form for fortolkning og erkendelse, der hviler på en kritisk forståelse af verdens beskaffen-

hed, en særlig rationalitet, der bliver betingende for dens metodiske spørgehorisont. Hvis den moderne historieskrivning er bedre end Herodot, så er det fordi dennes historieskrivning lader sig kritisere som mangelfuld set i lyset af den moderne historievidenskabs rationalitet.

Der er et punkt, som jeg i særlig grad vil fremhæve: hvad jeg har kaldt »en kritisk forståelse af verdens beskaffenhed«. Det jeg forstår ved historievidenskab er en særegen rationalitet, som fx ikke regner med guder som handlende subjekter i historien. Hvis Markus – i det mindste indirekte – fortolker ødelæggelsen af Jerusalems tempel som Guds straffende indgreb, så må den kritiske historiker afvise denne forklaring og søge efter andre, historisk acceptable årsager. Historikerens rekonstruktion af omstændighederne omkring templets ødelæggelse hviler på en særlig verdensopfattelse, hvori der ikke er plads til guder. Den historiske betragtningsmåde er rationel og empirisk.

I relation til de nytestamentlige tekster kan man altid benytte opstandelsen som afklarende prøvesten. Lad os for nemhedens og overskuelighedens skyld holde os til Markusevangeliets fremstilling, der lader Jesus opstå eller blive oprejst af Gud. Propositionelt kan vi sammenfatte budskabet om, at den døde er blevet levende igen i udsagnet »Jesus er blevet oprejst«.

I første omgang står vi over for en *fortælling* (historie-1) om en interessant person og et interessant fænomen, som i en eller anden forstand skal gribe læseren. Markusevangeliet er under alle omstændigheder en litterær (skriftligt fikseret) fortælling (narrativ diskurs), men er den mere end det? Er den videre en beretning om fortiden (historie-2)? Umiddelbart må man svare bekræftende. Denne fortælling er en beretning om fortidige begivenheder, eftersom den hævder, at de omtalte begivenheder ikke kun har fundet sted i en fiktiv verden, men i virkelighedens historiske verden. Vi opdager da, at det er utilstrækkeligt med en rent formal bestemmelse af »beretning«.

Man kunne muligvis kalde Markusevangeliet en »historisk rekonstruktion«, men det forekommer mig at være uhensigtsmæssigt på grund af den uklarhed, som dermed skabes omkring termen »historisk«. Det er nok historisk, fordi det fremstiller hændelser som historiske i betydningen virkelige (fx opstandelsen); det er videre historisk, fordi det fortolker visse historiske hændelser (fx templets fald); men det er ikke historisk i historievidenskabelig forstand (historie-3), eftersom det bygger på en anden opfattelse af verdens beskaffenhed.

## Debat

Ved historisk rekonstruktion forstår jeg derfor ikke blot en rekonstruktion af fortiden, men en *videnskabelig* rekonstruktion af fortiden, som faktisk spørger efter, »wie es eigentlich gewesen ist« (historie-5). Von Ranke kan jo anskues på mindst to måder: 1) Fortiden »som den virkelig var« er uigenkaldeligt forsvundet og kan kun genkaldes gennem historisk rekonstruktion, som er underlagt en række – historisk betingede – vilkår (uvidenhed, udvælgelse og udlægning). Inden for sin rationalitet udtaler historikeren sig altid kun tilnærmelsesvist om det sandsynlige. Der er ingen direkte adgang til historiens virkelighed. 2) Stillet over for en beretning om fortidige hændelser, der bygger på en alternativ opfattelse af verdens beskaffenhed, fx Markusevangeliet, må historikeren kritisk spørge efter, hvad der virkelig skete og efter, hvad der virkelig ikke skete, og fx forsøge at skelne mellem reelle, historiske begivenheder, som templets fald, og deres mytiske fortolkning.

Man kan spille disse to opgaver ud mod hinanden og hævde, at eftersom den historiske rekonstruktion ikke er objektiv, men fortolkende, så kan den i virkeligheden slet ikke kritisere andre fremstillinger, som bygger på en anden opfattelse af verdens beskaffenhed. Fx kan den videnskabelige historieopfattelse ikke med sikkerhed afvise, at Jesu opstandelse var en kendsgerning i historiens virkelige verden.

En sådan forståelse ser jeg imidlertid som en kortslutning. Som jeg betragter sagen, forholder det sig tværtimod således, at historikeren er underlagt en tanke- eller rationalitetstvang, som indebærer, at han kun kan afvise opstandelsen som historisk begivenhed. Det skyldes ikke en grundig udforskning af kilderne, men er givet med hans epistemologiske udgangspunkt. Ifølge historikerens opfattelse af verdens beskaffenhed kan døde ikke genopstå. Der er her en klar affinitet til menneskets historicitet (historie-4), dvs. livets omskiftelighed, forgængelighed og irreversibilitet.

Det er altså efter min opfattelse en fejlslutning, hvis man tror, at den historiske rekonstruktions subjektive moment skulle åbne for en mytisk historie- og verdensopfattelse. Omvendt finder jeg det interessant, at Markusevangeliet ikke, således som det ellers ofte antages, blot er en primitiv, mytologisk og arkaisk forståelsesform, men en fortælling, der på forskellig vis tager livtag med og kritiserer den verdensopfattelse, som bl.a. den moderne historievidenskab repræsenterer.

### III. Om narrativ og historisk eksegese

I min afhandling introducerer jeg kortfattet begrebet *den anonyme tekst*, som henviser til et ganske interessant fænomen, der hænger sammen med hele det endnu uafklarede spørgsmål om forholdet mellem narrativitet og historicitet. Jeg kan selvfølgelig bedst illustrere fænomenet ved at fortælle en fortælling.

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, at jeg ikke havde 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. 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 flæskkesteg, osv.

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

Men er den blevet *historisk*? Har Martensen og Melchior virkelig siddet sammen i Intercity-toget engang i 80'erne, og har denne episode virkelig

## Debat

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.

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 en semiotisk strategi, som tager sigte på at simulere en ekstern referent og derved fremkalde betydningseffekten »virkelighed«. Man vil kunne forstå, at uden et minimum af semiotisk dannelse er historikeren prisgivet. Her er »historien« en ren semio-fænomenologisk betydningseffekt.

Jamen, kunne man spørge, er der da slet 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 *narrativeret historie*, der ved nærmere eftersyn viser sig at være struktureret i arkæologiske lag af forskellig varighed eller måske snarere i kinesiske æsker af forskelligt omfang. Talen om en »kupé« synes at henvise til en periode, hvor togene kører; rollerne »rabbiner« og »pater« forudsætter vel begge ødelæggelsen af Jerusalems tempel; skinkemaden viser os, at husdyrhold er almindeligt, men peger videre på, at vi befinder os i menneskeslægtens kødspisende periode. Hvad vi møder i den anonyme fortælling synes således at være en generaliseret historie, dvs. en narrativeret erfaringshistorie kendetegnet ved durativitet og gentagelse: der køres i tog, der undervises og forkyndes, der slagtes, spises og elskes.

Det, vi kalder »historie«, er åbenbart et mangetydigt fænomen, der klart nok ikke lader sig reducere til det singulære og punktuelle. Intercity-togenes periode er indlejret i den katolske kirkes og den rabbiniske jødedomms periode, der er indlejret i husdyrholdets periode, der er indlejret i kødspisningens periode.

De såkaldte *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 bud-

skab sidder i den anonyme 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 betydnings-effekten »virkelighed«.

Vi kan således skelne i hvert fald to betydningsmængder i evangeliefortællingen. På den ene side fortællingens anonyme korpus, der kvantitativt betragtet omfatter 99% af den samlede informationsmængde, og så den sidste lille %, navne-registret, med den store virkning, der etablerer den historiske dimension. Min afhandling hviler nu på den påstand, at det er muligt at analysere den narrative Jesus uden hensyntagen til den historiske person Jesus, og at det interessante – for religionsvidenskab som for teologi – indholdsmæssigt sidder i den anonyme fortælling. *Set fra et semio-litterært perspektiv, er det denne anonyme fortælling, der foreligger historificeret, og ikke slet og ret en singular, historisk begivenhed, der foreligger fortalt.*<sup>2</sup>

Hvad så, er der da ikke historie i den anonyme evangeliefortælling? Jo, men kun i paradoksal form som anonym historie, dvs. som narrativt tilegnet virkelighedserfaring ophøjet til fortælling. I den anonyme fortælling møder vi den altid allerede narrativiserede erfaringsvirkelighed.

#### IV. Om den narrative og den historiske Jesus

Jeg forstår nu, at PB er enig i, at Mark. som beretning er en dårlig kilde til den Jesus, det beretter om, men som levning en god kilde til belysning af den forfatter og den menighed, som evangeliet er udsprunget af (note 6). Men for at undgå misforståelser, er det væsentligt at have øje for, at jeg stort set kun forholder mig til Mark. som beretning om Jesus. Hvad spørgsmålet om forfatteren og hans menighed angår, så forholder jeg mig semiotisk hertil, idet jeg studerer spillet mellem den implicitte forfatter (narratør) og den implicitte læser (narratær). Jeg er bestemt ikke afvisende over for Markusevangeliets kildeværdi som levning, men har grundlæggende den opfattelse, at mens vort historiske kendskab til samtiden kan give os en



## Debat

bedre forståelse af sider af Mark., så er Mark. selv kun en ringe kilde til en forståelse af samtidens historiske begivenheder. Her er den litterære eksegese afhængig af det historiske arbejde.

Det er omdiskuteret, hvornår Mark. er skrevet, men selv hælder jeg til den opfattelse, at det er blevet til *efter* templets ødelæggelse år 70. Jeg siger med vilje »hælder til«, for vi er ikke i stand til at afgøre det definitivt. I forhold til sådanne uafgørlige spørgsmål vil den enkelte forsker afsløre sin inklination og dermed de grundantagelser, hvorpå hans opfattelse hviler. Der er ikke tale om en rent subjektiv afgørelse, men om en særlig erfaringsbaseret rationalitet og kritisk interesse, som nu pludselig træder synligt frem.

Vurderingen af dette spørgsmål – skrevet før eller efter templets fald – får imidlertid afgørende betydning for vurderingen af Mark., ikke kun som beretning, men også som levning. Formaliseret kunne man måske sige, at jeg vælger den vanskeligste eller den letteste læsemåde, alt efter, hvordan man videre betragter sagen. Har man en kritisk interesse, der går ud på at påvise Markusevangeliets polemiske og apologetiske tendens, så er den valgte datering den letteste, fordi den bekræfter den hypotetisk formulerede konklusion: hele Markus' fremstilling er gennemsyret af den polemiske og apologetiske situation, som kendetegner hans menighed i forhold jøderne. Har man derimod en positiv interesse for evangeliet som forkyndelse, så har man snarere valgt sig den vanskeligste. Omvendt vil forskere med en positiv, teologisk interesse selvfølgelig oftest inklinere for en tidligere datering.

Nu mener jeg, at Markusevangeliet er Kristus-forkyndelse snarere end Jesus-fremstilling. Alene omfanget af transempiriske (og som sådan ikke-historiske) begivenheder bør mane til forsigtighed, så vi ikke tager fortællingen for pålydende som historisk beretning i historievidenskabelig forstand. Men hertil kommer, at selv de mere historisk sandsynlige hændelser er indfarvet i myte. Det gælder fx fremstillingen af Jesu forhold til tempelinstitutionen i Jerusalem. Har den historiske Jesus profetisk proklameret templets fald 40 år forud? Har han ved den såkaldte tempelrensning symbolsk foregrebet templets ødelæggelse 40 år senere? For mig er der ingen tvivl om, at Markus præsenterer en Jesus, på grundlag af hvilken, det er gætteværk at ville rekonstruere den historiske Jesus. Hvor paradoksalt det end måtte forekomme ved et første øjekast, så er denne holdning fra min side ikke vendt mod det historiske arbejde, snarere tværtimod. For den er rettet mod en vis

form for pseudo-videnskab, der forsøger at sandsynliggøre fortællingen gennem mystifikation.

Ovennævnte anekdote med Martensen og Melchior kan illustrere sagen. Man kunne hæfte sig ved dens onomastiske register og fremhæve, at der virkelig findes en Martensen og en Melchior. Og Intercity-toget kører faktisk mellem København og Aalborg, to byer, som vi ville kunne udpege på et kort og eventuelt besøge. Denne lille fortælling, som ganske vist rummer visse overdrevne og tvivlsomme træk, synes således at være baseret på en historisk kerne, som ingen kan afvise uden at blive virkelighedsfornægter. Vi ved jo da også, at patere skal leve i cølibat, og at rabbinere ikke må spise svinekød. Ser man nøjere efter, så er der faktisk ganske mange historisk sandsynlige træk.

Alligevel må vi afvise den som beretning. Som levning siger den givetvis noget om sin forfatter og dennes miljø, men det er vanskeligt at give et præcist billede. Derimod kan vi sige noget alment. Den implicitte forfatter er helt sikkert ikke katolik; den reelle forfatter er det sandsynligvis heller ikke. Det samme kan siges om den implicitte læser. Jøder og protestanter synes derimod, den er ganske morsom, så forfatteren skal sikkert søges i disse kredse. Dateringen er vanskelig, for selv om den foreliggende tekst hører hjemme i en periode, hvor Intercity-togene kører, så må vi regne med, at en redaktor har anvendt tidligere traditionsmateriale osv.

Jo, jeg mener, at den historiske Jesus er vanskeligere at få fat på end så mange andre historiske skikkelser og begivenheder. At den historiske Jesus er den optimale historiske rekonstruktion af, hvem Jesus var, hvad han sagde og gjorde, hvilket program han havde, og hvilken skæbne han fik, det er jeg selvfølgelig ganske enig i. Dette gælder jo *a priori*. Derimod er jeg skeptisk over for, om en sådan rekonstruktion faktisk er mulig og lader sig gennemføre ansvarligt, dvs. om den vil være på højde med historievidenskabens kritiske forståelse af kildernes beskaffenhed. På dette punkt lader jeg mig imidlertid gerne belære af overbevisende undersøgelser. Men – og her er jeg tilbage ved mit oprindelige udgangspunkt:

- 1) Den således rekonstruerede historiske Jesus vil være væsensforskellig fra Markusevangeliets narrative Jesus; det er vi vist enige om.
- 2) En undersøgelse af Markusevangeliets narrative Jesus, som har min interesse, bygger på den iagttagelse, at evangeliefortællingen er

## Debat

religiøs litteratur, der som sådan ikke er bundet til sin oprindelses-situation, men kan fungere for andre personer på andre steder til andre tider.<sup>3</sup>

- 3) En *ensidig* historisk udforskning af Markusevangeliet miskender således væsentlige sider af denne fortællings egenskaber og funktion. Den samlede eksegese må forholde sig til sin umiddelbare genstand – teksten – i alle dens facetter.

## Noter

1. *Fønix* 3, København 1989, 146-159.
2. Denne opfattelse er ikke fuldstændig ny, men en reformulering af ældre indsigter. I *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919, fremhævede K. L. Schmidt, at den topografiske og kronologiske sammenhæng (tids- og stedsangivelser) i evangelierne skyldes en sekundær »ramme«, der redaktionelt tjener til at sammenføje oprindeligt selvstændige og adskilte traditionsenheder. Rudolf Bultmanns interesse for de såkaldte apoftegmer (apophthegmata), *Die Geschichte de synoptischen Tradition*, Göttingen 1921/31, er heller ikke uden affinitet til en almen retorisk og semiotisk interesse for anekdoten, som også optager nyere forsknings studium af den såkaldte *chreia*, jf. fx Burton L. Mack & Vernon K. Robbins, *Patterns of Persuasion in the Gospels*, Sonoma 1989. Bultmanns syn på fx stridssamtalerne er velkendt inden for historisk forskning. Han anskuer dem ikke som beretninger om den historiske Jesus, men som levninger, der siger os noget om den menighed, som brugte dem. Han afviser ikke, at det virkelige liv skulle have fundet nedslag i enkelte versioner af denne genre, men den foreliggende litterære tekst kan vi kun forstå ud fra tekstgenren. Derfor er det metodisk forkert at gå ud fra en hypotetisk »ursamtale« for dernæst at spørger efter, hvor denne oprindelige stridssamtale har fundet sted i det virkelige liv. Vi må tage udgangspunkt i den foreliggende tekst, og her kan der svares klart og højtlydt: fortællingen om stridssamtalen har sin historiske plads i den palæstinensiske menigheds apologetik og polemik. Som stridssamtalerne foreligger for os, er de ideale scener, som gennem et konkret tilfælde anskueliggør en teologisk grundsætning, som menigheden fører tilbage til Jesus selv (Bultmann, 40 f.). Min interesse for den anonyme fortælling går et skridt videre, idet jeg ikke alene sætter den historiske Jesu liv i parentes, men også den historiske Markus-menighed. Jeg anskuer evangeliefortællingen som en litterær samling af ideale scener (bestemt af tematiske og narrative rollekonfigurationer), som enhver læser kan forholde sig fortolkende til, ikke kun den oprindelige menighed. Menigheden (disciplen) er en ideal rolle, der sættes af denne litterære fortælling, som selv er med til at skabe historie.
3. Se min artikel »Den narrative eksegese som litterær læsning«, *Fønix* 4, København 1992, 202-214.

Ole Davidsen

Lektorvikar, dr.theol.

Institut for Gammel og Ny Testamente

Aarhus Universitet