

# FAKTOR – TEKST – FUNKTION

## Et svar til Per Bilde

*Af Ole Davidsen*

*Den gamle lærer gennemgår fortællingen om Jairus' datter (Mk 5) og forklarer sit auditorium, at når grædekonerne griner ad Jesu bemærkning »Barnet er ikke dødt. Det sover!«, så skyldes det udelukkende historiske årsager. Alle nikker anerkendende; kun jeg smiler. Den gamle lærer vender sig irriteret mod mig og spørger: »Hvad ler du ad?«. Jeg skynder mig at svare, det bedste jeg har lært: »Jeg forsikrer dem Hr. lærer, mit smil skyldes udelukkende historiske årsager!«.*

1.

Allerførst en tak til Per Bilde (herefter PB), fordi han har påtaget sig den opgave at levere en opposition *ex auditorio*. Det glæder mig, at PB har valgt at møde min afhandling med på en gang sympatisk åbenhed og kritik. Hvad kritikken angår, opfyldes dette indledende løfte til fulde. Derimod er det svært at finde spor af den sympatiske åbenhed. Ånden er villig, men kødet er skrøbeligt. Det skyldes muligvis, at det bærende i indlægget er PBs udtrykte frygt for, at afhandlingen skulle blive modtaget »med kyshånd og håndklap af alle den historiske bibelforsknings teologiske og religiøse hadere«. Denne angst får desværre PB til at forskanse sig, således at den dialog, der egentlig lægges op til, aldrig kommer igang. Han bruger alle sine kræfter på at forsvare en opfattelse af eksegese og dens felt, som er temmelig snæver. Det siger sig selv: jo snævrere eksegese defineres, desto smallere bliver samtalerummet. Efter indlægget at dømme er PB tilsyneladende fuldstændig uvidende om (eller i det mindste ganske ligeglad med) de metodiske, videnskabs-teoretiske og hermeneutiske diskussioner, der har fundet sted inden for den gammel- og nytestamentlige eksegese i de sidste 25 år. Derfor kan

## Debat

han tvangsmæssigt kun betragte nye metoder som udtryk for et teologisk og religiøst begrundet had til den historiske bibelforskning. Den implicitte påstand er den, at nyere eksegetiske metodetiltag skal ses som et forøg på at omgå den historiske kritik. PB ser nemlig historisk kritik som religionskritik af den gode gamle type, der har til opgave at vise, at religion er falsk bevidsthed, opium for folket.

Det er den – af den historiske kritik – trængte kristendom, »hvis dyrkere ikke længere orker det trælse arbejde med de bibelske grundtekster på de vilkår, der er givet med den historisk-kritiske forskning«, der i de nye metoder skulle forsøge at redde stumperne. Bemærk den eufemistiske omskrivning. Kristendomsdyrkerne »orker ikke længere det trælse arbejde«, hvilket betyder så meget som: de er lykkelige over andre tilgange, som ikke er kritiske, så de kan have deres religiøse nydelse i fred.

En sådan fordomsfuldhed er ikke noget godt udgangspunkt for en konstruktiv dialog. Ærligt talt, så mener jeg faktisk, at PBs indledende udfald er langt under det akademiske lavmål. PB hævder, at han ønsker en dialog, mens han i virkeligheden spiller op til polemik. En opfordring til samtale, der starter med at kundgøre, at man dels forstår sig som offer for et teologisk og religiøst begrundet had, dels vil forholde sig så kritisk som man »overhovedet magter«, er udtryk for en mistillid, der er lige så usaglig som det rygklapperi, PB med rette tager afstand fra. Den ene grøft er ikke mere afsporet end den anden.

Men der er to ting på spil, dels polemikken med PB, dels dialogen med den historiske kritik. Det er hensynet til sidstnævnte, som alligevel får mig til at svare. Men måske lykkes det også undervejs at få ryddet nogle misforståelser af vejen.

Det er velkendt, at hvad en tekst siger, afhænger af de videnskabelige spørgsmål, man stiller til den. Spørgsmålet er nu, om man kan stille andre videnskabelige spørgsmål til f.eks. Markusevangeliet, end dem PB mener man bør stille.

Her er det væsentligt at få dekonstrueret begrebet »historisk kritik«, så dette ikke naivt bliver identificeret med en særlig historisk-filologisk spørgehorisont, en særlig metodik. Videre kan det ikke hævdes, at historisk bevidsthed og kritisk bevidsthed falder sammen, selv om de er for-

bundne. Der findes megen historisk bevidstløshed, og der findes kritisk bevidsthed, som ikke er historisk, f.eks. filosofisk kritik, semiotisk kritik eller litterær kritik. Selve dette, at enhver tænkning foregår i historien og er historisk betinget, gør ikke enhver tænkning historisk, som om den alene var optaget af sine historiske betingelser. Som man ser, trænger vi virkelig til at få skabt en afklaring af begrebet »historie«, som kan betyde mange ting. Uden en sådan afklaring må samtalepartnerne næsten med nødvendighed gå fejl af hinanden.

Men den enkelte går også nemt fejl af sig selv. Det er en nærliggende slutning, at når alt er historisk, så er den historiske metode absolut og eneherkende. Men man kunne lige så vel hævde, at alt er semiotisk. Der findes ikke det fænomen, som ikke kan gøres til genstand for semiotiske undersøgelser, herunder f.eks. den særlige form for virkeligheds-konstruktion, vi kalder historieskrivning. Fejlslutningen ville her være den, at semiotikken derfor blev udråbt som absolut og eneherkende. Og så har vi balladen, eftersom verden ifølge en totaliserende forståelse er for lille til at begge opfattelser kan være til stede samtidig. Rivaliseringen kører, og det bliver en kamp på liv og død: hvem har ret til at eksistere?

Min kritik af den historiske metode inden for eksegesen er først og fremmet rettet mod dens krav på absolutthed og monopol. Jeg anfægter på ingen måde dens ret til at eksistere, men jeg vender mig kraftigt mod dens institutionaliserede ensretning. Min politiske holdning er den samme både inden for universitetet og udenfor. Ligesom jeg modsætter mig politisk diktatur, således modsætter jeg mig fagpolitisk enevælde. Metodefriheden har inden for eksegesen været af navn, sjældent af gavn (jeg taler her om den danske provinsialisme, ikke om den internationale situation, hvor sagerne står ganske anderledes). PB insisterer på, at eksegesen skal foregå på »de vilkår, der er givet med den historisk-kritiske forskning«, men jeg vil ikke lade mit videnskabelige arbejde diktere af en endimensional dagsorden. Eksegesens felt er simpelthen større og har flere dimensioner, end den historiske eksegese i PBs udgave har fantasi til at forestille sig. Derfor må der gøres op med den historisk-filologiske metodes monopolkrav. PBs totalistiske historisme lukker eksegesen inde i en verdensforsnævring, der udgrænser en masse samta-

## Debat

lepartnere. Den åbne dialog PB lægger op til, bliver derfor afvist i selve udgangspunktet. Vi bør derimod indse, at vi også eksegetisk set lever i en pluralistisk verden; det er ikke kun Berlinmuren, der er faldet.

### 2.

Fil 2,6-11 er hverken det historiske eller metodiske udgangspunkt for min rekonstruktion af den markinske soteriologi. Rekonstruktionen hviler udelukkende på et semiotisk ræsonnement, og henvisningen til Fil. tjener alene til at vise, at resultatet af den semiotiske læsning ligger på linie med, eller ikke modsiges af det kendskab, vi har til den kristne semiotik fra andre tekster.

### 3.

Omfanget og brugen af relevant nytestamentlig litteratur kan altid diskuteres. Men spørgsmålet må vurderes i lyset af en afhandlings anliggende og tilgang. Jeg har simpelthen haft vanskeligt ved at finde litteratur, der var *relevant* for mit anliggende, hvilket siger mere om den historiske forskning end om min afhandling. Hertil kommer, at PBs egen disputats *Josefus som historieskriver* for mig altid har stået som et afskrækkende eksempel på den opfattelse, at omfanget af litteratur og fodnoter skulle være garant for videnskabeligheden. PBs tekst er på 296 sider. Brødteksten er på 172 sider, mens noterne, som er skrevet med mindre skrift, fylder 124 sider. Blev noterne skrevet ud med samme skriftstørrelse som brødteksten, så ville disse imidlertid fylde mindst lige så meget som denne. Som forskningsoversigt er en sådan bog muligvis velegnet, men som et selvstændigt, videnskabeligt arbejde, der fører forskningen videre, lader den efter min opfattelse meget tilbage at ønske.

Jeg finder det ganske sigende, at PB ikke går ind i en diskussion af min konkrete brug af nytestamentlige forskeres arbejder. Han har nemlig ikke noget sagligt ærinde, men ønsker blot i en påtaget overraskethed at mistænkeliggøre mit arbejde. F.eks. skulle det i særlig grad overraske ham, at Helge Kjær Niensens disputats om Jesu undere ikke anvendes i afhandlingen. Typisk nok begrundede PB ikke med et eneste ord, hvorfor han er overrasket. Hvad er det ved omtalte arbejde, som skulle gøre det

uomgængeligt for mit værk? Ærligt talt, hvad skulle begrundelsen være for at inddrage lige netop dette arbejde? Jeg kan jeg ikke få øje på denne disputats værdi for mit anliggende, dens værdi i andre sammenhænge ufortalt. Jeg synes, PB igen afslører sit usaglige anliggende, når han på denne måde tager en kollegas navn som gidsel. Man mærker hensigten og bliver gal.

Jeg har kun inddraget forskere, som faktisk har hjulpet mig til at blive klogere på sagen ud fra den spørgehorisont, jeg har anlagt. Det er et økonomiprincip, jeg arbejder efter, og som jeg betragter som et udtryk for videnskabelig modenhed. Det har også den fordel, at man får tid til at tænke. Jo mere man læser, hvad andre har skrevet (om hvad andre har skrevet, om hvad andre har skrevet, osv.), desto mindre tid bliver der til kreativt, videnskabeligt arbejde. Jeg ser det i nogen måde som en arbejdsdeling. Nogle eksegeter er gode til at lave forskningsoversigter, andre laver den forskning, som indgår i disse oversigter.

Det har faktisk været noget af et slid at finde eksegetiske arbejder, som det overhovedet var muligt at komme i dialog med. Det skyldes på ingen måde egensindighed, men bunder i en videnskabelig deontologi, specielt i det elementære krav om at kunne følge et pertinensprincip, fremfor at blande alt sammen i en pærevælling. At en semiotisk undersøgelse af Markusevangeliet har så svært ved at komme i dialog med den historisk-filologiske eksegesis siger vel først og fremmest noget om denne filologiske eksegeses manglende blik for de eksegetiske spørgsmål, semiotikken er optaget af. Problemet er, at den historiske metode hænger på et forældet filologisk sprog- og tekstbegreb. Den er ganske enkelt blevet overhalet indenom og må til at oppe sig, hvis den vil være med i dagens debat. Hvis forudsætningen for en dialog med den historisk-filologiske metode er, at man opgiver sin kritiske indsigt og påtaget gør sig dummere end man er, så bliver der ingen samtale. Men som min afhandling viser, så er der faktisk flere historiske eksegeter, det er muligt at diskutere meningsfuldt med. Det gælder bl.a. Gerd Theissen, der udmærker sig ved at kunne tænke selv og have modet til at gå nye veje. Men han har heller ikke haft det nemt i historismens germanske højborg, hvor den institutionaliserede tanketvang har haft gode kår. Den tyske eksegesis har dog trods alt en dynamik, som dens epigoner savner.

### 4.

Det vanskelige spørgsmål om den historiske Jesus tages dernæst op af PB, som giver en redegørelse for den danske Jesus-forskning. Men det sker uden sans for de rette proportioner. For at få det til at fylde, nævnes skidt og kanel sammen med mere vægtige bidrag. Men min væsentligste anke er den, at PB her gør Jesus-forskningen til et dansk anliggende, som om magtforholdene mellem de danske eksegeter skulle kunne afgøre spørgsmålet. Videre savner jeg et gennemreflekteret metodisk grundlag, der klart får præciseret, hvad der egentlig menes med "den historiske Jesus". Spørgsmålet, som til stadighed diskuteres i den internationale forskning, er ikke så enkelt, som PB forsøger at give indtryk af.

Det er således ikke korrekt, at jeg betragter evangelieteksten som en historisk kontekstløs fortælling. Min pointe er den, at evangeliefortællingen som forkyndende *litteratur* er kendetegnet ved en relativ selvstændighed, som indebærer, at den transcenderer sin historiske tilblivelses-situation. Denne egenskab deler evangeliefortællingen med al anden litteratur. Det interessante for mig er den kendsgerning, at den narrative Jesus lader sig bestemme uden kendskab til den historiske Jesus. Anderledes sagt: den narrative Jesus kender vi, ham har vi umiddelbart adgang til gennem tekstens fremstilling af ham. Om de informationer, evangeliefortællingen rummer, også giver os indsigt i den historiske Jesus, er derimod diskutabelt. Jeg er meget skeptisk, men som PB selv redegør for, langt fra den eneste. Der er, selv blandt historiske eksegeter, ikke enighed om dette spørgsmål.

Det, der interesserer semiotikeren, er den måde hvorpå evangeliefortællingen selv forsøger at forankre sig historisk gennem sit onomastiske register, dvs. gennem brug af egennavne, stednavne og tidsangivelser. Og hvorledes den forsøger at forbinde realistiske træk ved Jesus-figuren med mytiske træk. Den semiotiske kritik deler ikke alene historikerens opfattelse af verdens beskaffenhed, men bygger også på kritisk indsigt i litteraturen og dens former. Historikeren kan godt skabe et modelbillede af, hvordan en person på Jesu tid må have levet og tænkt, men uanset hvor historisk korrekt dette billede er, bliver det aldrig et billede af den historiske Jesus.

## 5.

Afhandlingens titel er på ingen måde tvetydig, men dobbelttydig, idet den angiver et dobbelt sigte: på den ene side at godtgøre relevansen af begrebet *den narrative Jesus*, på den anden side at bestemme den narrative Jesus i Mark. Når vi taler om *den historiske Jesus*, så er det fordi vi har brug for en præcisering. Figuren Jesus kan åbenbart henvise til flere ting, så vi har brug for at få præciseret, hvilken Jesus vi taler om. Præciseringen skal stå i forhold til noget andet, og dette andet har traditionelt været, hvad PB betegner »kirkens Kristus«. Denne betegnelse er afslørende, eftersom den forudsætter en grundlæggende forskel mellem en oprindelig, historisk person og kirkens illegitime brug af ham i en sags tjeneste, som denne person muligvis selv ville have modsat sig. Her bliver det tydeligt, at historikeren selv skelner mellem den historiske person Jesus og hans eventuelle selvforståelse, og så menighedens forståelse og fremstilling af ham, f.eks. i Mark.

Enhver historiker ved da også, at vi ikke naivt kan sætte lighedstegn mellem evangeliefortællingens verden og historiens verden. Kunne vi det, ville vi slet ikke have brug for et begreb som *den historiske Jesus*. Jeg forudser PBs desorientering. For hvad er nu det for noget? Jo, for mig er begrebet om den historiske Jesus meningsfuldt, fordi jeg netop anerkender diskrepansen mellem den historiske Jesus og fortællingens Jesus. Der er ikke sammenfald mellem disse størrelser. Enhver meningsfuld dialog mellem den semio-litterære eksegese og den historisk-filologiske eksegese må have denne kendsgerning som sit udgangspunkt.

Videre må den historisk-filologiske eksegese acceptere, at den narrative Jesus ikke kan identificeres med »kirkens Kristus«. Det er ganske enkelt forkert at opfatte forskellen som en forskel mellem historiens Jesus og fortællingens Kristus. Det har jeg skrevet en hel bog om. Forskellen består i forholdet mellem den narrative Jesus, fortællingens mentale billede af ham, og så det billede af Jesus, som historikeren mener at kunne rekonstruere. Man skal hele tiden være opmærksom på, at jeg ikke taler om Mark. som levning, dvs. som historisk kilde til belysning af, hvad den markinske menighed troede på. At det er en historisk kendsgerning, at Jesu blev forkyndt som Kristus er der ingen, som

## Debat

vil anfægte. Jeg taler derimod om Mark. som beretning, dens kildeværdi som mulig beretning om faktiske, historiske begivenheder.

PBs indlæg er desværre præget af en lang række fordomsfulde og løvsagtige påstande. Jeg skulle være gået langt ud over Mark. som følge af den valgte metode. Andre tekster skulle være inddraget »i lige så høj grad som Mark.«. Her taler PB i den grad mod bedre vidende, at man igen kommer i tvivl om det meningsfulde i at forsøge en dialog. Men hvad værre er, i samme forbindelse afslører han sin mangelfulde faglige kompetence, sin uvidenhed om selv de mest elementære sider af semiotisk eksegese. Når han alligevel fører sig frem som dommer, får indlægget et ufrivilligt tragi-komisk skær.

Nærmest i søvne fremfører PB en række indvendinger mod den semiotiske eksegese. Der skulle ikke være tale om en semiotisk læsning af Mark., men om rekonstruktionen af »en meget mere generel kristen, kanonisk narrativ Jesus«. Afhandlingen skulle presse oldkirkens eller en tidløs teologi ned over Mark.

Jeg har hørt sådanne indvendinger fra PB i mere end tyve år, så der er vel ikke noget at sige til, at jeg efterhånden finder samtalen med denne udsigtsløs. Jeg kan ikke sige mig fri for en fornemmelse af at spille min tid.

Eller, hvis forsøget skal gøres, så må diskussionen føres konkret. PB må følgelig godtgøre, hvor i teksten, det viser sig, at semiotikken presser noget ned over fortællingen. Hvis Mark., som hævdedt af PB, »i virkeligheden udtrykker en langt mere embryonisk teologi«, så konkretiser! Kritikken, som den nu står, er tomme, retoriske falbelader.

## 6.

Spørgsmålet om forholdet mellem semio-litterær eksegese og historisk-filologisk eksegese berøres dernæst. Hertil er for det første at sige, at der, som det allerede er blevet sagt, må skelnes mellem historisk kritik og historisk metode. Disse to størrelser er ganske vist forbundet, men går ikke restløst op i hinanden. Det afgørende er i denne sammenhæng, at historisk metode, som selv er et barn af den historiske kritik, ikke kan tage patent på kritikbegrebet. Historisk er der sket det bemærkelsesværdige, at en identifikation af den videnskabelige, kritiske bevidsthed



med en særlig historisk metode er anakronistisk. De glade dage, hvor historikeren kunne sole sig i den selvforståelse, at han repræsenterede det ypperste i samtidens kritiske bevidsthed, er forbi. Den historiske kritik er blevet overhalet indenom. Dette betyder ikke, at den skulle være sat ud af kraft, men den har ikke længere monopolstatus. Den historiske bevidsthed udgør nu kun en del af den moderne, kritiske bevidsthed.

Den semio-litterære kritik ser således ikke bort fra den historiske bevidsthed. Tværtimod. Den forudsætter den! Hvis den ser bort fra noget, er det visse historikers aktuelle bevidstløshed, f.eks. deres manglende kendskab til semio-litterær kritik.

En af forudsætningerne for en meningsfuld dialog er den, at man i det mindste forsøger at lytte sig ind på den andens anliggende. Det ærgrer mig derfor, at PB ikke kan læse indenad. Jeg hævder, at man må se i øjnene, at evangeliefortællingen som helhed vidner om en verden, som historikeren må afvise som historisk i ligefrem forstand. Historisk set beretter evangeliefortællingen om en fortalt verden, der for historikeren er ren fiktion. PB afviser denne opfattelse under henvisning til, at historikeren betragter evangelierne som »værdifulde kilder til flere forskellige historiske miljøer, evangelistens, den mundtlige traditions og Jesus-bevægelsens«.

PB læser her (forsætligt?) hen over de bestemmelser, som kvalificerer mine udsagn. Som *helhed*, dvs. som et eneste, berettende udsagn, kan historikeren kun afvise evangeliefortællingen som usand. Jeg stiller sagen op som et enten/eller. Enten er evangeliefortællingen historisk sand, og så er alt, hvad den beretter sandt, f.eks. også opstandelsen. Eller den er historisk usand, også når det f.eks. gælder korsfæstelsen. I begge tilfælde forholder jeg mig til teksten som evangeliefortælling, som religiøs *litteratur*. Det skyldes min historiske bevidsthed, som sætter mig i stand til at skelne mellem litteratur og historie. Det er også for mig nærliggende at regne med visse historiske begivenheder, f.eks. korsfæstelsen, som anledning til, at denne evangeliefortælling blev komponeret. Men vi kender kun denne begivenhed i dens litterære form, hvor f.eks. den døende citerer Salme 22, hvilket begrunder min skepsis over for muligheden af at nå tilbage til historiens Jesus.

## Debat

Er evangelierne værdifulde kilder? Ja, i en vis forstand er de overordentlig værdifulde, eftersom de stort set er de eneste, vi har. Men hvad er deres kildeværdi som beretning? Det er omstridt, men måske kan de semiotiske undersøgelser være med til at afklare billedet, når det vises, hvor litterære evangeliefortællingerne faktisk er.

PB henviser til, at jeg i afhandlingen flere steder arbejder både filologisk og historisk og nævner bl.a. opfattelsen af sygdom som et tegn på urenhed, men også analysen af forholdet mellem Johannes Døber og Elias/Elisa og bestemmelsen af Mark 1,9-11 som en kaldelsesberetning. Det er rigtigt, at jeg arbejder historisk-filologisk, men kun i en særlig snæver forstand. Jeg arbejder historisk, fordi jeg arbejder med tekster fra fortiden, og jeg arbejder filologisk, fordi jeg arbejder med den græske grundtekst. Men så er det næsten også sket. Det siger jeg ikke for at lægge afstand til den historisk-filologiske metode, men for at understrege, at de spørgsmål, jeg stiller til teksten, ikke i øvrigt er historisk-filologiske, men semiotisk begrundet.

Forståelsen af f.eks. forholdet mellem spedalskhed og urenhed er etableret ud fra Lev 13-14; forståelsen af spedalskheden bl.a. ud fra 2. Kong 5: tekst henviser til tekst. Jeg er ikke interesseret i den historiske Johannes Døber, men den narrative Johannes, som er formet ud fra Elisa/Elias-traditionen: fortælling henviser til fortælling. Bestemmelsen af salvingen som en kaldelsesberetning er ikke historisk i den forstand, at jeg spørger efter, om Himlene virkelig åbnede sig. Jeg insisterer på, at der er tale om en kaldelsesberetning, selv om Bultmann afviser det. Min begrundelse er semiotisk, men den viser, at historikeren Bultmann tager fejl, fordi han tænker ud fra et inadækvat form- og tekstbegreb. Han mangler semiotisk indsigt, og han er ikke den eneste. Paradoksalt nok kan semiotikeren altså undertiden bedre end historikeren vise, hvad det er for litterære tekster, vi står over for.

Ja, den narrative eksegese er en selvstændig metode, men den er ikke fuldstændig uafhængig af den historiske forskning. Uafhængigheden består grundlæggende i, at den tillader sig at stille andre spørgsmål end de spørgsmål, den historisk-filologiske metode stiller. Afhængigheden skyldes, at den arbejder med historiske tekster. Igen: ordet »historisk« er flertydigt. Bemærk: alle tekster er historiske i den forstand, at de er

blevet til i en bestemt historisk situation; men ikke alle tekster er historiske i den forstand, at de skulle kunne tages som beretninger om historisk virkelighed. Litterære tekster er også historiske, men den verden, de fremstiller, er ikke historisk virkelighed, uanset hvor mange historiske og realistiske træk de måtte rumme.

Eksegesens genstand er ikke primært historie, men litteratur. Sådan ser verden ud for en moderne, kritisk bevidsthed. Enhver semio-litterær kritik ved, at litterære tekster er historiske og dermed åbner for visse historiske spørgsmål, men man ville i sandhed give udtryk for en forsnævret videnskabsopfattelse, hvis man hævdede, at den semio-litterære kritik derfor skulle udøves af historikere. Det er mit indtryk, at PB kæmper for det synspunkt, at de eneste videnskabelige spørgsmål der kan stilles inden for eksegesen er historiske. Det ville svare til, at humaniora på universitetet var ét stort historisk institut. I historismens glade dage kunne man sælge denne opfattelse. Mindre institutter var satellitter under det historiske moderinstitut, hvilket kom frem i navnene, f.eks. Litteraturhistorie, Kunsthistorie og Religionshistorie (mindre tydeligt i institutter for forskellige former for filologi, f.eks. Engelsk, Romansk eller Germansk Filologi). Men det er slut med den epoke, selv om mange institutter stadig hænger på navnene. Jeg har allerede påpeget dette for efterhånden mange år siden og glæder mig over, at vi i dag har et institut for Religionsvidenskab. Kort fortalt er det fremkomsten af generaliserende videnskaber som psykologi, sociologi og lingvistik/semiotik i slutningen af forrige århundrede, der åbner for et mere nuanceret og omfattende videnskabsbegreb inden for humaniora.

PB holder sig enten til det ubestemmeligt almene eller til mindre detaljer. Han har meget svært ved at forholde sig til afhandlingens egentlige anliggende. Et af de spørgsmål han går ind i en egentlig diskussion af gælder læsningen af Mark 13,19. Her skulle den narrative eksegesi være i modstrid med tekstens filologiske og historiske mening. Jeg har hævdet, at Gudsriget kommer i forlængelse af en katastrofe, som lader denne verden falde tilbage i det kaos, der rådede før Gud skabte den. PB gør indsigelse under henvisning til, at 13,19 taler om »en trængselstid, der ikke har været magen til fra skabelsens begyndelse, da Gud skabte verden, indtil nu og heller aldrig vil komme«. Her er der nok tale

## Debat

om »en hidtil uset (eskatologisk) katastrofe«, medgiver han, men »slet ikke om kaos-tilstanden før skabelsen«.

Desværre gør PB ikke rede for sin egen forståelse af Gudsrigets komme som eskatologisk begivenhed, så det er vanskeligt at få en dialog i gang, også på dette punkt. Han er bare utilfreds, sandsynligvis fordi den narrative eksegese viser, at Mark. forstår Gudsrigets komme som en kosmisk og transhistorisk begivenhed, der indebærer historiens ophævelse. Det passer absolut ikke historikeren.

Men jeg har vanskeligt ved at se, at jeg her skulle være i modstrid med tekstens filologiske mening. Når Markus taler om en trængselstid, der ikke har været magen til fra skabelsens begyndelse, da Gud skabte verden, så hævder teksten, at denne trængselstid kaster verden tilbage i en kaos-tilstand, som i det mindste har samme kvalitative status som den, der herskede før skabelsen. Vil teksten blot henvise til skabelsen og det forudgående kaos for at give tilhøreren et billede på trængselstidens kvalitet? Det er virkelig at tage teksten useriøst. Den tematiserer selv sagt skabelsen, fordi den betragter Gudsrigets eskatologiske komme som en kosmisk nyskabelse. Mark 13,19 er langt fra medtaget som »overfladisk dekoration«, med mindre da Mark. selv skulle have brugt talen om Kristusbegivenhedens kosmiske konsekvenser som en sådan overfladisk dekoration. Men det er der intet, der tyder på! Det ser ud til, at PB alene afviser min læsning, fordi den ikke rimer med hans egen forståelse, der hviler på et andet grundlag end den foreliggende tekst.

Påstanden om, at den implicitte Markusslutning skulle være rekonstrueret på grundlag af de sekundære slutninger og slutningerne i de øvrige evangelier strider klart mod, hvad jeg både siger og gør i afhandlingen. Jeg har derfor svært ved at se disse bemærkninger som andet end et forsøg på akademisk bagtalelse.

Det samme gælder påstanden om, at jeg skulle have hentet opfattelsen af dåben fra Mark 16,16. Det undrer mig faktisk, at PB ikke i stedet og mere vægtigt hævder, at jeg har hentet min opfattelse hos Standaert, for hvem dåben spiller en afgørende rolle. Det er ganske vist heller ikke sandt, men det ville dog have været mere intelligent. Men det forudsætter selvfølgelig, at PB har læst Standaert, hvad han ikke kan have

gjort, for i så fald havde han kunnet se, at min argumentation er begrundet i et rent semiotisk ræsonnement.

Igen fremsætter PB hovedløst sine almene og ufunderede udsagn. Jeg skulle presse en forståelse af den kristne dåb ned over en genstridig evangeliefortælling, men der siges intet om, hvor i denne genstridighed skulle bestå. Genstridigheden er her ganske på PBs side.

Men så sker der noget i en ellers monologisk tekst. Pludselig begynder PB at spørge konstruktivt. Han er kommet til sig selv igen og kan udvise en vis interesse for *sagen*.

Uden nogen overgang eller sammenhæng til det foregående siges det, at det ser ud til, at jeg kun kan udarbejde min narrative eksegese via en traditionel filologisk og historisk behandling af teksterne. Derfor går det hverken an at anskue de to metoder som alternativer eller at holde dem fuldstændigt adskilt i hvert sit rum.

Glimrende iagttagelse, når det blot præciseres, at de ikke er hinanden ekskluderende alternativer og i øvrigt begge hører hjemme i eksegeseens rum. Selvfølgelig vokser træerne heller ikke her lige ind i himmelen. Men nu afvises der ikke bare længere; nu spørges der efter en forståelse af den narrative eksegese plads inden for det eksegetiske felt. PB så selvfølgelig helst, at der var tale om et nyt skud på den historisk-filologiske stamme, at den narrative eksegese kausalt lå i forlængelse af redaktionshistorien. Men så enkel er sagen desværre ikke.

Det er, som allerede nævnt, rigtigt at den narrative eksegese hviler på et historisk-filologisk grundlag i den forstand, at den arbejder med fortidige tekster på græsk. Den er imidlertid hverken optaget af historiske eller filologiske spørgsmål, men af litterære og semiotiske spørgsmål. Den kan ikke acceptere at reducere litteratur til historie, og den betragter historikerens tekstforståelse som mere end mangelfuld. Den kan heller ikke acceptere at reducere semiotik til filologi, og den betragter ligeledes filologens sprogopfattelse som mere end mangelfuld.

Når jeg viser redaktionshistorien så ringe interesse, selv om den forsøger at beskrive, analysere og tolke et evangelium som en litterær helhed, så skyldes det, at den gør dette i et historisk udviklingsperspektiv. Den er interesseret i at forstå den enkelte evangelietekst (filologisk begreb) som resultatet af en historisk udviklingsproces. Der hvor histori-

## Debat

keren er optaget at teksten som tekst, antager hans interesse altid karakter af teksthistorie.

Hvad den omtalte intertekstualitetsanalyse angår, så bliver spørgsmålet, om denne hviler på et filologisk eller et semiotisk grundlag. Så længe den historiske metode klynger sig til et filologisk sprog- og tekstbegreb, så længe vil der være en principiel forskel mellem det semiotiske begreb om *intertekstualitet* og det filologiske begreb om *litterær afhængighed*. Vi taler ganske enkelt ikke om den samme sag. Men fremtiden tegner lovende, efterhånden som lingvistikken og semiotikken slår igennem også inden for eksegeseens grundlæggende sprogdiscipliner (grammatik, ordbøger, leksika).

Spørgsmålet om skabelses- og syndefaldsmytens betydning for forståelsen af Gudsriget er væsentligt. Det drejer sig om Adam-kristologien, som igen viser hen til Adam-spekulationer i intertestamentarisk tid. Jeg henviser her selv til Mose Apokalypse og Adams og Evas liv. Min brug af Gen. er kanonisk begrundet (LXX som kristen referencetekst), men jeg vil bestemt ikke afvise, at studier af samtidige tekster, som bl.a. var stærkt optaget af Adam-figuren, vil kunne bekræfte min undersøgelse.

Kan den narrative eksegese virkelig fastholde udelukkelsen af den historiske kontekst? Ja og nej. Allerførst: jeg hævder ikke, at den historiske kontekst skal holdes ude fra eksegeseens felt. De historiske spørgsmål både kan og skal stilles. Men når det er sagt, så skal det siges, at litterære tekster har et temmelig kompliceret forhold til deres historiske kontekst. Hvad jeg tager afstand fra, er en alt for naiv afspejlingsteori, der mener at kunne forklare en litterær tekst under henvisning til de historiske omstændigheder. Selv om vi ville kunne tilordne det markinske »narrative kerygma« en specifik, historisk kontekst, så ville vi ikke derfor kunne udlede dette narrative kerygma af denne kontekst. Vi ville heller ikke kunne forklare, hvorfor denne tekst overskrider sin egen kontekst og bliver litteratur, der op gennem kristendommens historie læses af personer uden historisk forhåndskendskab til hverken tekstens oprindelige kommunikationssituation eller de begivenheder, den fortæller om.

For mig at se ligger den afgørende forskel mellem historisk eksegese (i PBs forståelse) og semio-litterær eksegese i, at hvor førstnævnte kun

er interesseret i teksten for at komme til klarhed over den historiske situation, der er sidstnævnte kun interesseret i den historiske situation i det omfang, den vil kunne kaste lys over teksten.<sup>1</sup> De to tilgange er altså ikke interesseret i de samme sider af teksten, som de ellers er fælles om. Historikeren tænker vertikalt, fra tekst til virkelighed; semiotikeren tænker horisontalt, fra tekst til tekst. Historikeren tænker temporalt og specifikt; semiotikeren tænker spatialt og generelt. Hvor de to kan mødes, er det vanskeligt at sige, men tilsammen udgør de væsentlige akser i eksegeseens videnskabelige felt. Metodefriheden er gudskelov ikke længere noget, vi kun har af navn, men også af gavn.<sup>2</sup>

7.

Lad mig afslutningsvis slå fast, at min afhandling hverken er ahistorisk eller anti-historisk, men nok anti-historistisk. At den historiske såvel som den narrative Jesus skulle være et barn af sin tid kommer ikke som nogen overraskelse. Med vor historiske bevidsthed ville det modsatte derimod virkelig være bemærkelsesværdigt. Behøver jeg virkelig sige, at semiotikeren deler denne bevidsthed?

Historisk set kan man betragte mit arbejde som et bidrag til kristendommens mentalitetshistorie – eller, som jeg foretrækker at sige det, kristendommens semiotik, den narrative rationalitet, hvorigennem de kristne forstod sig selv, deres Gud og deres verden. Den Jesus, vi møder i evangeliefortællingen, er først og fremmest et bevidsthedsfænomen. Betonhistorikeren tror, man kan reducere disse mentale forhold til materielle forhold.

Semiotikeren deler den opfattelse med historikeren, at en formuleret religiøs selvforståelse tager anledning af konkrete, historiske hændelser, men han afviser, at man skulle kunne udlede den religiøse respons af den materielle stimulus. Svaret *forudsætter* nok en krise, men krisen *implicerer* ikke svaret. Den mekanistiske historieopfattelse glemmer den hermeneutiske dimension, at mennesket kreativt skaber sig forståelsesbilleder af verden og at dette fortolkende eller semiotiserende subjekt faktisk blander sig i historiens gang.

Heldigvis er ikke alle historikere lige mekanistiske i deres opfattelse. Gerd Theissen, en af de fornemste repræsentanter for moderne tysk

## Debat

eksegese, har allerede i 1977 instruktivt redegjort for forholdet mellem faktoranalyse og funktionsanalyse i sin bog *Jesusoverleveringen og dens sociale baggrund. Et sociologisk bidrag til den tidligste kristendoms historie* (København 1979). Jesusbevægelsen, skriver han, opstod ikke blot på grund af en social krise, men den formede også et svar på denne krise, et svar, som ikke kan afledes sociologisk/historisk af de faktorer, der betingede den. De religiøse fænomeners (læs: den religiøse semiotiks) relative funktionelle selvstændighed betyder videre, at analysen af de religiøse fænomeners (den religiøse semiotiks) indvirken på samfundet ikke kan være identisk med analysen af deres samfundsmæssige betingelser. Indvirkningen tilbage på samfundet fremkalder nye momenter, der ikke kan afledes af de religiøse fænomeners (den religiøse semiotiks) sociale årsager.

Dette synspunkt, formuleret af en historiker, der er på højde med sin samtids kritiske bevidsthed, svarer ganske til min egen opfattelse af evangeliefortællingens relative autonomi som forkyndende litteratur. Lad os antage, at Mark. er blevet til som et svar på en krise i Jesusbevægelsen selv (opstået som følge af henrettelsen af bevægelsens religiøse leder). Krisen er da nok en *anledning* til iværksættelsen af det religiøse betydningsarbejde, men evangeliefortællingen lader sig ikke aflede af de faktorer, der satte dette fortolkningsarbejde i gang. Anledning kan ikke identificeres med årsag.

Evangeliefortællingens relative autonomi – givet i kraft af svarets semio-litterære status – betyder videre, at analysen af den religiøse litteraturs indvirkning på samfundet (læseren; reader-response; reception; retorik; hermeneutik) ikke kan være identisk med analysen af dens samfundsmæssige betingethed. Hverken evangeliefortællingens semio-litterære status eller dens virkningshistorie lader sig aflede af dens sociale årsager.

Det bemærkelsesværdige er, at faktor ikke uformidlet slår over i funktion. Historien er jo befolket af hermeneutiske væsener, ikke mekaniske robotter. Semiotikken fremhæver nu, at det, som skyder sig ind mellem faktor og funktion, er teksten, der i sin relative autonomi transcenderer sin egen historisk specifikke betingethed. Jesusbevægelsens



virkningshistorie er de nytestamentlige skrifers, herunder Markusevan-geliets virkningshistorie.

Definerer man eksklusivt eksegesen som historisk-filologisk eksegese, så reducerer man denne til faktoranalyse. Dermed reducerer man også eksegesens genstand, de foreliggende tekster. Det ville – uden sammenligning i øvrigt – svare til, at den litterære kritik ensidigt fortolkede de skønlitterære værker biografisk og socialhistorisk. Faktoranalysen hører med til det eksegetiske arbejdsfelt, men udelukker man andre analyse-former, så fastholder man eksegesen i en åndelig forhudsforsnævring, der gør den impotent i så vel et humanistisk som et teologisk perspektiv.

Og hvem i alverden kan have interesse i det?

### Noter

1. Der er forskel på, om man benytter historisk viden om en given kulturrepøke til at forstå evangeliefortællingens narrative verden, eller om man bruger denne narrative verden som grundlag for rekonstruktionen af historiske begivenheder og forløb.
2. Jeg anbefaler Mark Allan Powell, *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis 1990. Denne introduktion, som står i den anglo-amerikanske litterære tradition, og ikke i den kontinentale semiotiske tradition, rummer bl.a. en meget overskuelig og instruktiv fremstilling af den diskussion, som den narrative kritik har afstedkommet inden for amerikansk eksegese. Her behandles også spørgsmålet om forholdet mellem narrativ kritik og historisk kritik.

**Ole Davidsen**

**Lektorvikar, mag.art. et dr.theol.**

**Institut for Gammel og Ny Testamente**

**Aarhus Universitet**