

## FORTÆLLING OG KRITIK I TEOLOGIEN

1. officielle opposition ved Svend Bjergs forsvar af *Den kristne Grundfortælling* for den teologiske doktorgrad på Århus Universitet den 10. december 1981.

Højtærede dekan, mine damer og herrer, kære præces!

Med forsvaret for Svend Bjergs disputats om "den kristne grundfortælling" åbnes der i dag for alvor op i Danmark for en debat, der har været ført først i USA og derefter i Tyskland om fortællingens rolle for den kristne livsforståelse. Debatten går helt tilbage til Richard Niebuhrs bog *The Meaning of Revelation* fra 1941 og fik især vind i sejlene i USA i 60'erne med Amos N. Wilders *Early Christian Rhetoric* fra 1964, senere bidrog Stephen Crites, Hans W. Frei o.a. I Tyskland begyndte man at tale om "narrativ teologi" i 70'erne, især takket være Harald Weinrich, Dorothee Sölle og Johann Baptist Metz.

Nu holder så den narrative teologi sit indtog på vor arena med en velskrevne bog, der giver en god orientering om dele af den tidligere debat.

Udvalget har haft tre grunde til at antage dette arbejde til forsvar for doktorgraden:

For det første fremlægges her på en selvstændig måde et i Danmark hidtil udebatteret materiale. Tilmed inddrages som et helt nyt moment i debatten den tyske filosof Wilhelm Schapps narrative filosofi.

For det andet føres en tese konsekvent, ja nærmest stædigt igennem fra først til sidst samtidig med at forfatteren ikke viger tilbage for interessante kritiske opgør. Tesen er, dels at mennesket kun får sin identitet gennem fortællinger, der derved bliver "grundfortællinger"; disse dannes af enkeltfortællinger i et "vekselvirkningsforhold"; dels at kristendommen er en grundfortælling, der omformer "livshistorien", idet den bliver *stedfortrædende* for denne, således at forestillingen om Kristi stedfortrædelse får klar mening. Denne tese gennemføres i tre trin, idet fortællingen ses henholdsvis som livsform, som sprogform og som tidsform. På det sidste trin vises,

at historien konstitueres af historier, ikke omvendt.

For det tredje er det omfattende stof godt struktureret, således at argumentationsgangen er klar.

Dermed opfylder denne afhandling kriterierne for dens antagelse som disputats: den bringer forskningen videre.

Den er tilmed et godt grundlag for en dansk debat om narrativ teologi.

Det var mig en særlig glæde at blive opfordret af det teologiske fakultet i Århus til at bedømme denne afhandling, og det vil jeg gerne takke fakultetet for. Jeg imødeså med stor forventning denne bog, som måske ville tage nogle af trådene op fra min egen *Engagementets Poetik* fra 1973. Efter at have læst bogen omfatter jeg da også arbejdet med stor sympati. Vi ligger på nogle afgørende områder nær ved hinanden, selvom Svend Bjerg har gjort alt for at tage afstand fra mig! Det er lidt ærgerligt, men det skal jeg vende tilbage til. Jeg er glad for, at Svend Bjerg på flere punkter er kommet længere end min *Poetik*, ikke blot ved at inddrage den diskussion, der har fundet sted i 70'erne, men også ved en nærmere uddybning af spørgsmålene om historie og stedfortrædelse. Samtidig forekommer det mig dog, at Svend Bjerg på andre punkter er gået i stå, hvis man ikke ligefrem kan tale om et tilbageskridt.

Dette skal jeg straks komme ind på, for hvad den formelle kritik angår, har jeg kun en enkelt væsentlig anke: Nogle afsnit er alt for brede i forhold til det nye, der siges. Orienteringen udarter her til det kompendieagtige. Det gælder ikke mindst hele kapitlet om "Historien og historierne".

Men vi skal i gang med de indholdsmæssige svagheder eller problematiske punkter, som det er den officielle opponents opgave at finde frem.

## I

Lad det være sagt straks: Det er både indholdsmæssigt og teologisk en svaghed, at Svend Bjerg lukker af for enhver diskussion med mytekritikken (f. eks. Claude Lévi-Strauss) og ideologikritikken (mistanken i forskellig form som marxistisk kritik, psykoanalyse osv.). At der kan findes ideologisk falske fortællinger, nævnes kun sporadisk (mest p. 20), og til slut (p. 350) affejes strukturalismen og ideologikritikken som mindre frugtbar. Bevisbyrden for deres nytte

overlades til deres tilhængere.

Svend Bjerg vil overhovedet ikke tillægge kritikken (vurderingen, indvendingen, protesten) nogen rolle i forhold til fortællingen. Det hedder p. 114: "Fortællingen bliver ikke en anden, fordi læseren måske rejser protester imod dens virkninger . . . fortællingen tvinger læseren ved at fylde hans sind op med sit indhold". Følgelig er fortællingen en "autoritær meddelelse" (p. 115), der "tager magten fra mennesket" (p. 117).

Når man læser Bjerg, er det som om hele den debat, vi har haft i 70erne om kritik af illusioner og falske forestillinger, slet ikke har fundet sted. Vi har ganske vist nu fået en højrebølge, ikke blot i samfundsdiskussionen, men også i kulturdebatten: Nu skal al kritik fejles af bordet, og vi skal blot lade os gribe af de gamle forestillinger! Derfor må man spørge: Fejer Bjerg kritikken til side, fordi han vil ride med på den nye højrebølge?

Denne højrebølge ytrer sig også indenfor teologien. Lad mig som eksempel nævne den måde, hvorpå man tager arven op efter Løgstrup. Løgstrups værdifulde legitimering af teologers deltagelse i den kulturelle debat om det "rent humane" udvikler sig nemlig i disse år som to slags løgstrupianisme:

Dels en venstreløgstrupianisme, der ikke mener, at kravet om kritisk tænkning og nyformulering skal standse op overfor den klassiske dogmatiks sprog.

Dels en højreløgstrupianisme, der mener, man kan være åben overfor "det humane" og samtidig frede dogmatikken og alle de gode gamle ord.

På denne højrefløj er der en fare for, at den systematiske teologi reduceres til en slags praktisk teologi, der indenfor dogmatikken vil opretholde den gamle tankepraksis, dvs. en hof-teologi, der blot gentager i stedet for at tænke.

Men denne højre-teologi, der måske en kortere tid kan vinde nogle sejre ved at spille på naives sjæles angst for, at troen ikke vil kunne overleve kritikken, kan på lang sigt blive skæbnesvanger for teologien som fag på universitetet. Det kan gå i Danmark, som det er gået i USA, hvor mange *Divinity Schools*, dvs. teologiske fakulteter, der ville holde sig på afstand af moderne kritisk tænkning, er ved at blive fortrængt af *Departments of Religious Studies*, dvs. religionsvidenskabelige institutter, hvor de kritiske teologer bliver

lærere, og hvor den egentlige debat så kommer til at foregå.

Man kan frygte, at Svend Bjergs bog vil blive brugt til en legitimering af den teologiske reaktion. Denne bog synes nemlig at være egnet til at legitimere en hvilken som helst dogmatisk spekulation, blot den erklærer, at den alene bygger på de bibelske fortællinger.

Svend Bjerg erklærer ganske vist, at han vil "skærpe opmærksomheden for det spændte vekselvirkningsforhold mellem fortælling og teologi" (p. 17), men er dette andet end at gøre opmærksom på, at fortællingen i en eller anden forstand er grundlaget for teologien? Hindrer det på nogen måde, at teologien løsriver sig fra videnskaberne og den filosofiske refleksion?

Sagen er, at al kritik af illusioner, ideologier og fortrængninger - dvs. alt det, der kan pervertere dogmatikken - fejes venligt, men bestemt ind under guldtæppet. Dette låder sig kun gøre, idet Bjerg nægter, at der overhovedet er et problem om sand eller falsk bevidsthed i teologien. Med en forbløffende uberørthed af moderne kritik kan han således anvende det afskyelige ord "besættelse" (f. eks. p. 84) om troen.

Bjerg må benægte bevidsthedsproblemet, fordi menneskelig identitet og tidslighed skal være rene narrative produkter. Dermed er selve viljen, engagementet (som skaber identitet ved at fastholde en sag, man engagerer sig for) blevet rene narrative produkter. Og så kan der ikke for alvor være modsigelser, svigten, flugt og dæmoni i viljen, men højst fejludviklinger af forholdet til en historie (p. 19) og til nød nogle konflikter mellem fortællingerne (p. 118 f.).

Så må man imidlertid spørge, hvad det er for nogle interesser, Bjerg taler om, når han vil gøre rede for, hvorfor man har misforstået fortællingerne (p. 90-91), eller hvad der driver historikeren til at fortælle (p. 233). Er disse interesser ikke noget før-narrativt, der betinger dannelsen af identiteten?

## II

Bevidsthedsproblemet søges også opløst gennem påstanden om, at fortællingen har forrang for erindringen (p. 225-226) eller at "erindringer i bund og grund er skabt af fortællinger". I denne sammenhæng vil jeg gøre opmærksom på, at Bjerg har udeladt enhver omtale af et af de vigtigste bidrag i den amerikanske debat om narrativ filosofi, nemlig Stephen Crites' artikel "The Narrative Quality

of Experience" i *Journal of the American Academy of Religion*, sept. 1971. Bjerg kan ikke have undgået at støde på den, men det er nok ikke så mærkeligt, at han ikke bruger den, for den ville forstyrre hans cirkler.

Crites beskæftiger sig med forudsætningen for, at fortællinger overhovedet kan sige os noget. Forudsætningen er, siger han, at erfaringen er en *incipient story*, en fortælling under tilblivelse, og det er til denne rudimentære narrative kvalitet, den egentlige fortælling knytter sig. Det rudimentært narrative i bevidstheden er bl. a. sekvensen før/efter i hukommelsen. Denne sekvens er en tid, der endnu ikke er fortalt, men er forudsætningen for, at der kan fortælles - og lyttes - til en fortælling. Kort sagt, erindringen, der udvælger og samler indtryk, forudsætter hukommelsen, der fastholder tidsfølgen. Crites henviser til Augustins redegørelse for hukommelsen i *Bekendelser*, bog X. Han kunne også have henvist til Kierkegaards skelnen mellem hukommelse og erindring i begyndelsen af *Stadier på Livets Vei*.

Nu er erindring ikke uden videre fortælling. Den kan være bestemt af en teoretisk interesse i abstrakte træk, den kan angå en idé, den kan være koncentreret om et fragment af erfaringen, eller den kan hengive sig til et enkelt erindringsbillede. Men Crites er ikke i tvivl om, at den tydeligste og klareste form for erindring sker ved, at en historie fortælles.

Dette forhold mellem fortælling og erindring er det eneste, der interesserer Bjerg. Hos ham er der ingen forudgående hukommelse. Han kan da også - med et udtryk af Jan Lindhardt - erklære hele mennesket for "et tomrum, der venter på at blive fyldt ud" (p. 113). Han fortsætter, at det ejendommelige for fortællinger er, "at de ikke kræver forståelsesforudsætninger hos læseren for at blive forstået" (p. 114-115).

Spørgsmålet er så, hvad vi skal forstå ved, at hvert enkelt menneske har en "livshistorie", som det hedder i tilknytning til Schapp (p. 53). Skal der en fortælling til, før jeg har en historie? Skal der i bogstavelig forstand siges og høres, læses og skrives en historie, før mit liv er historisk? Eller er mit liv kun i overført forstand en fortælling? Hvis vi nu antager, at det skal tages helt bogstaveligt, at et menneske først får identitet, når nogen tager ordet og fortæller dets historie, må man spørge, hvori denne livshistorie da er for-

skellig fra den "dagligdags verden" som det befris fra (p. 111). Lever vi til daglig uden historie og identitet, men får i særlige øjeblikke identitet ved "at komme under fortællingens band" og "oplevelse en anden virkelighed end den vante" (p. 111)? I så fald bliver "det historiske liv" noget eksklusivt.

Dette truer med at blive konsekvensen af Bjergs manglende bevidsthedsanalyse. En sådan paradoksahistorisk fortællingsfilosofi kan Crites derimod ikke havne i, idet hans narrative filosofi ikke udelukker en bevidsthedsdramatik forud for selve det fortalte drama. Dramaet i bevidsthedens tidsforløb er hos ham den eksistentielle forudsætning eller "den ufærdige original for ethvert stort drama" (p. 303). Således er fortællings- og dramakunsten i følge Crites en efterligning af selve livets drama, samtidig med at de historier, man fortæller, og de dramaer, man opfører, former og udfolder erfarekens indre historie.

Bjerg afviser eksistensteologien, fordi den med sin eksistensfilosofi har fortrængt fortællingen (pp. 20 ff. ). Heroverfor synes det langt mere frugtbart, at man som Crites anvender eksistensfilosofien til at skaffe plads og filosofisk legitimation for fortællingen. Der kan altså drives en anden eksistensfilosofi end den, som udelukker fortællingen fra eksistensforståelsen. Men spørgsmålet er, om Bjerg overhovedet vil have noget med moderne filosofi at gøre? Er han ikke hoppet på den reaktionære vogn, der vil drive filosofien ud af teologien?

### III

Eftersom Bjerg savner interesse for bevidsthedskritik, er det ikke så overraskende, at han heller ikke interesserer sig for fortolknings- og udlægningsproblemet. Hvorledes skulle der kunne være tale om en fortolkning, der forudsætter en distance til det, der fortolkes, når man som Bjerg føler sig "besat" af fortællingerne?

Sagt på en anden måde: Bjerg er kun interesseret i tilegnelsen af fortællingerne, ikke i en dialektik mellem kritik og tilegnelse. Hvis han overhovedet har nogen forestilling om kritik, er det kun et vagt begreb om, at fortællingerne må kritiseres med fortællinger. Den eneste filosof fra nutiden, han virkelig kan bruge, er da også den højst ejendommelige Wilhelm Schapp, hvis filosofi kun har en tynd forbindelse til Husserls fænomenologi, men i øvrigt befinder sig

helt udenfor moderne filosofis debat område. Schapp bygger på nogle interessante praktiske erfaringer som jurist: dommeren og advokaterne står ofte overfor anklagede personer, hvorom der fortælles forskellige historier, og juristens opgave er da at finde ud af, hvad der er den anklagedes virkelige historie, eventuelt - som forsvarer - gå i brechen for hans eller hendes egen version af livshistorien. Men Schapp har mærkeligt nok kun blik for, hvordan et menneske fanges af historier og sidder fast i dem og må leve med dem som skæbne. Han har ingen sans for de kritiske procedurer til afsløring af falske historier, så han, der af profession var advokat, har næppe været en god anklager! Også H.G. Gadamer spiller en vis rolle for Bjerg, men det er Gadamer i den mest konservative skikkelse, han knytter til ved, dvs. dennes tanker om virkningshistorien, der som noget næsten uafvendeligt ruller hen over mennesket (p. 50). Der findes også en anden side af Gadamer, ikke mindst i hans diskussion med Apel og Habermas, hvor det klart kommer frem, at ideologikritikken tilkendes en vigtig plads i den gadamer-ske hermeneutik.

Nu kan kritik være to ting. Dels en etisk vurdering, der spørger om en teksts, f.eks. en fortællings etiske intentioner (hertil kan man regne kritik i Marx', Nietzsches og Freuds forstand, kort sagt kritik som mistanke). Dels en objektiverende analyse, der søger intersubjektivt gyldige udsagn om tekstens eller fortællingens form og indhold. Hertil må regnes ikke blot den historiske kritik i klassisk forstand (efterprøvelse af "kilderne" og inddragelse af kontekster), men også strukturanalysen, der søger at fastslå tekstens strukturelle opbygning, dens anvendelse af indholdskonstanter osv. Men ingen af disse former for objektiverende analyse bliver taget alvorligt af Bjerg. Strukturanalysen affejes direkte (p. 350), og hvad angår den historiske kritik, interesserer Bjerg sig kun for dens begrænsninger (p. 265).

Til bedømmelse af fortællingerne kan Bjerg kun opstille nogle yderst vage "sandhedskriterier" (p. 120 f.). Der tales om et fortællingsinternt kriterium, hvorefter "det er sprogkraften, det kommer an på", og et fortællingseksternt kriterium, hvorefter "den fortælling, som har livsødelæggende virkninger, beskrives som usand". Det "interne" kriterium er en ren tautologi, der betyder, at det sprog, der siger mennesket noget, er det sprog, der siger det noget.

Det "eksterne" kriterium ville derimod have været interessant, hvis det var blevet udfoldet i en længere undersøgelse. Men selv om Bjerg er klar over, at man må have opklaret, hvad der "konkret ligger i ordet livsødelæggende", gør han ikke andet end at nævne den myte, der lå til grund for den nazistiske ideologi, som eksempel på en livsødelæggende fortælling. Derefter afviser han, at der kan ligge fornuftideer til grund for en vurdering af fortællingerne, eftersom også fornuftideer må have en historie og være udsprunget af historier. Han konkluderer, at man "aldrig kan komme bag om fortællingerne til en fortællingsuafhængig virkelighed, hvorfra man kan hente så at sige neutrale målestokke" (p. 121).

Om denne konklusion kan holde overfor en objektiverende kritik er nok tvivlsomt, men jeg tror, den er holdbar, når det drejer sig om etiske vurderinger. Der findes næppe nogen fortællingsuafhængig etik, som mennesker for alvor regner med. Men hvis dette er rigtigt, hvorfor mener Bjerg så, at han i en bog om "den kristne grundfortælling" kan udskyde en undersøgelse af forholdet mellem fortælling og etik til senere (p. 121)? Er det, fordi han i en sådan undersøgelse kunne blive nødt til at tage en debat med moderne illusions- og ideologikritik? Og derved blive nødt til at lægge kortene på bordet, så man kan se, om han tager afstand fra en traditionalistisk, ja fundamentalistisk anvendelse af hans narrative teologi?

Det er i det hele taget besynderligt, at man i en teologi om en grundfortælling, hvis betydning skulle bestå i, at den redder mennesket fra livsødelæggelsen, ikke mener det nødvendigt at gå nærmere ind på den etik, som en bekæmpelse af livsødelæggelsen implicerer, og dermed nærmere ind på forholdet mellem praktisk fornuft og narrativitet. Selvom der ligger "gode historier" til grund for alle vore normer, kommer vi i den teologiske tænkning, der forholder sig til sådanne historier, ikke udenom at gøre rede for de normer, der - skønt de selv er udledt af historier - skelner mellem de gode og de dårlige historier. Ellers er det slut med teologien som en tænkning, der reflekterer over sit eget grundlag.

I den debat med illusions- og ideologikritikken, som en teologisk refleksion er nødt til at tage op, vil Bjerg også få svært ved at undgå eksistensanalysen. At der ikke findes en fortællingsuafhængig etik er nemlig ikke ensbetydende med, at denne etik forholder sig til en eksistens uden struktur. Selve spørgsmålet om en etik forudsæt-



ter, at menneskene spørger om muligheden for at danne fællesskaber; spørgsmålet er udsprunget af en interesse for dette fællesskab. Hvad normgivende fortællinger gør, er ikke at skabe menneskeligt fællesskab ud af intet, men at præsentere etiske modeller, der er egnet til at styrke modet hos hver enkelt til at kæmpe for et fællesskab. Derfor må disse fortællinger knytte til ved de anlæg eller tendenser til fællesskab, der er givet med strukturen i menneskelige relationer overhovedet.

#### IV

Derved er vi ved problemet om, hvad fortællingen som "grundfortælling" egentlig udretter i forhold til menneskets eksistens. Bjergs svar er, at den skaber identitet: "En grundfortælling er defineret derved, at den begrundet identitet" (p. 75). Denne idé har Bjerg læst ud af Schapp, der hævder, at "historien står for manden" (*In Geschichten verstricht*, 2. Aufl. 1976, pp. 103 ff.). Ifølge H. Lübke, der har stået for genudgivelsen af Schapps værker i 70'erne, vil Schapp dermed levere et svar til Husserl, som havde svært ved at bestemme menneskets identitet i bevidsthedsstrømmen (samme, p. VI). Men det er vanskeligt at se, hvordan Schapps idé om, at mennesket har hele sin væren fra sin forviklethed i historier, giver nogen løsning på identitetsproblemet. Snarere ser det ud til, at de mange historier, som mennesket forvikles i, splitter dets væren op i et kaos af fortællinger. Schapp må da også hævde, at man ikke kan adskille jeg-forviklethed og vi-forviklethed (samme, p. 178), og i det hele taget finder man ikke hos Schapp nogen særlig interesse for den enkeltes identitet i kierkegaardsk forstand. Hvad der interesserer Schapp er den tryghed, mennesket kan finde ved at opdage, at det befinder sig midt i "fortællingernes hav" (*Philosophie der Geschichte*, 2. Aufl. 1981, p. 282).

Således er Bjerg på vej ind i en blindgyde, når han bruger Schapp til at afklare identitetsproblemet. Problemet vil tværtimod blive opløst af Schapps fortællingsfænomenologi. Det er igen manglen på eksistensanalyse, der bliver skæbnesvanger for Bjerg. I en sådan analyse kan man f.eks. udtrykke identitetsproblemet som et spørgsmål om menneskets engagement for en sag, således at menneskets fastholden ved den samme sag kan ses som konstituerende for en identitet. I et sådant perspektiv, vil fortællingerne få en væsentlig

rolle som kilder til indholdet i den sag, mennesket engagerer sig for. Og således kan de ses som betingelser for, at et menneske overhovedet kan engagere sig og få identitet, men det har ingen mening at lade dem erstatte selve den eksistensakt, som opretter identiteten.

Det er derfor vildledende at sige, at fortællingerne begrunder identitet. De er et middel til identitet, og de kan styrke identiteten, men de begrunder den ikke, for de kan også bruges til at bryde med en identitet, sådan som det sker, når f.eks. et menneske "omvender" sig for at få en ny identitet.

Det væsentlige for fortællingen er ikke, at den skaber identitet, men at den giver mod til at være - og mod til at være på en bestemt måde, idet den - når den er heldig - skaber et rum for en væremåde, en livsform.

Det er da også meget beklageligt, at Bjerg tager afstand fra fortællingens "praksisrettethed" og hævder, at den er "relativt praksisresistent" (p. 105). I stedet synes han kun interesseret i, om fortællingen kan give mennesket en udødelig sjæl! Derfor hans megen tale om identitet. Det hedder p. 289: "Når min livshistorie bliver indfældet i Jesu Kristi historie og således får nyt grundlag, så vil jeg kunne fortælle om min død som andet og mere end afslutningen af tilværelsen. Stedfortrædende fører Kristi historie min egen videre ind i og igennem døden". Naturligvis har Jesu lidelseshistorie og historien om Kristi opstandelse denne betydning, men at indskrænke "den kristne grundfortælling" til "dødsfordrivelse" (p. 174) i denne snævre forstand, er at gøre kristendommen totalt a-etisk. Som om kristendommen ikke først og fremmest var et spørgsmål om det sande fællesskab, og dermed snarere en kamp mod den andens død end en kamp mod "min død". Bjergs narrative teologi truer med at reducere kristendommen til en ren udødelighedslære.

## V

Nu er det ikke særlig klart, hvad Bjerg egentlig forstår ved en grundfortælling. Og som følge heraf er det også svært at vide, hvad "den kristne grundfortælling" i grunden er for noget.

Er grundfortællingen en "faktisk foreliggende historie", sådan som det siges p. 73, hvor Bjerg som eksempel nævner den gammel-

testamentlige historie om pagtslutningen på Sinai Bjerg og den nytestamentlige historie om Jesu dåb i Jordan? Eller er den en narrativ sammenhæng, "der indoptager andre enkeltfortællinger i sig" (p. 149)? En sådan narrativ sammenhæng vil f.eks. være beretningerne som helhed om Jesu liv, død og opstandelse. Bjerg kan da også svinge mellem at antage, at "den kristne grundfortælling" er een (p. 83) og flere (p. 149). Og et sted (p. 78) taler han om den "centrale" kristne grundfortælling.

Er grundfortællingen så ikke en myte, der har mange narrative former - f.eks. lignelse, hymne, beretning, bekendelse - men også ytrer sig i ikke-narrative former, såsom bøn, profeti, appel? Denne løsning synes Bjerg at afvise, men han er i øvrigt ikke meget for at gå nærmere ind på en diskussion af mytens rolle. Han går hurtigt hen over dette spørgsmål med en bemærkning om, at han ikke endnu engang - som visse andre - vil skrive mytebegrebets "langstrakte forskningshistorie" (p. 126).

I virkeligheden nedskriver han myten til en bestemt slags fortælling eller et kompleks af sådanne fortællinger. Den gøres til en litterær genre (p. 109). Derved kaster han vrage på den moderne religionsfænomenologi (Kerényi, Eliade m.fl.), der har gjort rede for den mytiske tænkning og det mytiske sprog som tænkning og sprog *sui generis*. Bjerg kan da heller ikke bruge mytebegrebet i sit opgør med historismen. Til grund for forestillingen om een faktisk historie ligger i følge Bjerg ikke en myte, men fortællingerne. Dermed får han vanskeligt ved at forklare, hvordan de mange historier kan skabe een historie. Han mangler et samlebegreb for et univers af historier, nemlig myten, til at gøre rede for dannelsen af ideen om den ene historie.

Bjerg mangler også sans for det religiøse sprog som sådant. På dette punkt står hans afhandling svagt i forhold til f.eks. Johannes Sløks bog om *Det religiøse Sprog*, der netop har forstået at frugtbargøre den moderne religionsfænomenologi for teologien.

Disse svagheder er udtryk for den totale usikkerhed om, hvad der skal forstås ved "den kristne grundfortælling". Hvis den kan være Kristi historie, hvordan kan den så pludselig blive "et menneskes livshistorie" (p. 63). Grundfortællingen synes ikke engang altid at være et gode: et menneskes identitet stivner næsten altid med tiden "i en biografi - en grundfortælling - som låser den fast"

(p. 68). Hvis det er godt at være "besat" af en fortælling, hvorfor er det så skadeligt at være "låst fast" af den (p. 71).

## VI

Bjergs negative holdning til den mytiske tænkning er nok ikke uden sammenhæng med hans negative holdning til "den symbolske sprogopfattelse". Når han angriber mig (pp. 133 ff.) er det da også under eet min myte- og symbolopfattelse, han er ude efter. Da denne kritik fylder en del i afhandlingen, er jeg nødt til at gå ind på den, selvom denne del af oppositionen derved bliver en slags selvforsvar.

Bjerg kritiserer min myteopfattelse med disse ord: "Når Kemp beskriver mytens væsen, forstår han den ikke i første række som en fortælling", men "symbolet er det bærende sprogudtryk for den mytiske åbenbaringsmagt" (p. 133). Derved bliver myten i sidste instans fortællingsuafhængig (p. 134). Den er i stedet et poetisk forestillingskompleks, og således konstitueres den mytisk-poetiske fortælling af symbolet (p. 134). Men dette er flertydigt og ubestemt (p. 142), idet det "ikke er bestemt af den mytiske fortællings handlingsgang, men derimod af en højere eller dybere mening, som ligger uden for fortællingen" (p. 142). En nærmere bestemmelse og eentydiggørelse af mit symbolbegreb kan derfor "ikke tilvejebringes", siges det (p. 142). Derved - hævder Bjerg - bliver symbolet "immunt overfor kritik", dvs. overfor den "traditions- og autoritetskritik, som blev rejst i oplysningstiden og blev videreført af romantikken" (p. 142). Bjerg præciserer senere (p. 172) dette, idet han erklærer:

Muligheden for kritik er her halveret, fordi man kun kan udtale sig om det ene led, det symbolske billede, som man kender, mens det andet led, den symboliserede, større helhed, unddrager sig enhver kritik. En streng saglig kritik, som ikke blot retter psykologiske, sociologiske osv. indvendinger, men også spørger, om der er overensstemmelse mellem billede og sag, er egentlig ikke mulig. En halveret kritik er således det samme som ingen - væsentlig - kritik.

Her anklager den ukritiske Bjerg mig for ikke at være kritisk! Hvor fikst. Man skulle næsten tro, at Bjerg vil forsvare tekstkritikken. Men jeg kan berolige den fundamentalistiske læser med, at polemikken imod mig ikke stammer fra Bjerg selv. Den er overtaget fra Jørgen K. Bukdahls artikel om min disputats i *Dansk Kirkeliv* 1973:

"Et opgør med personalismen", som Bjerg da også henviser til i noten p. 142. Men Bukdahl havde ret til at sige det, han sagde, fordi han gjorde det udfra et ideologikritisk sigte, der gav kritikken en solid basis. Dette sigte er jo afskrevet hos Bjerg. Jeg vil gerne indrømme, at Bukdahl havde ret i sin kritik af mig på dette punkt, for så vidt det er rigtigt, at der manglede en indkorporering af religionskritikken i min *Engagementets Poetik*. Men jeg havde allerede på det tidspunkt, da Bukdahl skrev artiklen, selv gjort opmærksom på manglen i introduktionsforelæsningsen ved forsvaret, som Bukdahl overværede, og jeg har senere indkorporeret religionskritikken på utallige måder i bøger og artikler (den indgår bl.a. i *Sprogets Dimensioner*, 1972, i *Teologi og Videnskab*, 1977, i *Træk af Nutidens Tænkning*, 1977, samt i to artikler i tidsskriftet *Religion*, Gyldendal, juni 1977 og december 1979: "Det religiøse sprogs undergang og genkomst" og "Mytesprog og andre sprog"). Men disse ting har Bjerg ikke ønsket at tage med i sin polemik.

Sagligt set kan Bjergs polemik imod mig - hvis den virkelig skal tages alvorligt - godt risikere at blive underminerende, ikke for min teologiske poetik, der i hvert fald intetsteds erklærer ideologikritikken for ufrugtbar, men for hans eget projekt. I reaktion imod min symbolopfattelse gør han nemlig fortællingssproget til et lige-fremt sprog, dvs. direkte tale, og fratager det derved i realiteten al teologisk relevans. Bjerg går i brechen for et metaforsprog, der er præsentativt, og afviser et symbolsprog, der er repræsentativt (p. 163).

Men hvordan skal vi så forholde os til det fremmede, Bjerg taler om p. 266 (hvor ikke alene H.C. Wind men også Ole Jensen skal have et par venlige ord), eller til den Gud, der ikke går restløst op i fortællingerne (p. 75), eller til den erfaring af transcendens, som troen bygger på (p. 274)?

Når jeg i *Engagementets Poetik* taler om et symbolsk sprog, er det naturligvis for at angive, at dette udtrykker en virkelighed, vi ikke har adgang til på anden måde, dvs. transcendenten. Ordet symbol angiver et ontologisk eller teologisk træk ved metaforen. Hvis man nægter symbolet i den forstand, jeg taler om det, nægter man derved transcendenten.

Bjerg pådutter mig i virkeligheden den symbolopfattelse, han har fundet i Gadamer's beskrivelse af romantikkens forståelse af

symbolet (p. 139 f.). Men jeg har ikke hentet min symbolforståelse fra romantikken, sådan som Gadamer ser den. Jeg har hentet den fra Ricoeur, hvis man vil have et navn. Og jeg har da heller aldrig hævdet, at symbolet er ubestemt i den forstand, at det ikke kan præciseres. Jeg har derimod hævdet, at den symbolske metafor er *tvetydig*, og det er ikke en romantisk bestemmelse; det er en lingvistisk kendsgerning, hvorved fastslås, at en metafor er et udtryk med flere betydninger. Og flertydighed er noget ganske andet end ubestemthed.

Kort sagt, når jeg kalder metaforen et symbol, er det for at sige, at metaforen kan have en teologisk reference, men når jeg kalder den tvetydig, er det for at sige noget om den rent lingvistiske proces, der er betingelsen for, at metaforen kan få teologisk relevans.

Hvis Bjerg havde interesseret sig lidt for selve den lingvistiske proces, ville han nok have opdaget, at der er mening i min anvendelse af symbolbegrebet, og at en polemik imod denne anvendelse river grunden væk under ham selv.

Hele polemikken forekommer derfor meget kunstig. Det bliver ikke mindre kunstigt af, at Bjerg nok citerer, hvad jeg har skrevet i *Engagementets Poetik*, men ikke vil tage ordene for pålydende. Jeg skriver i den franske tekst, han henviser til:

Par abstraction on peut concevoir les différents symboles religieux comme de simples désignations de représentations particulières. Ainsi le mot "Seigneur" est un symbole de Dieu. Mais, en réalité, ces symboles n'apparaissent que dans un  *récit*  que les Grecs nommaient un *μῦθος*. Plus exactement, un mot ne devient symbole que par la position qu'il occupe dans le mythe, par sa participation à la *structure* de celui-ci. C'est donc le déroulement même de la trame du récit qui confère le surcroît de sens par lequel les mots acquièrent le pouvoir de symbolisation. Sans tous les récits qui lui confèrent son sens religieux, le mot "Seigneur", par exemple, ne serait pas un symbole.

(*Théorie de l'engagement*, II, Paris, 1973, p. 48, dansk oversættelse i *Engagementets Poetik*, 1974, p. 84).

Senere hedder det om det ondes symboler:

Comme tout autre symbole, ces symboles du mal n'apparaissent pas à l'état isolé. En réalité ils constituent comme le niveau primaire du discours mythopoétique d'où ils ont été dégagés par abstraction.

(p. 54, d.o. p. 91).

Ordet fortælling (*récit*) er understreget i den oprindelige tekst, hvor jeg udtrykkeligt har benægtet, at symbolet har en funktion udenfor fortællingen. Talen om symbolet løsrevet for fortællingen kaldte jeg en ren abstraktion.

Bjerg gengiver p. 133-134 det første af de her citerede tekststykker, men han påstår alligevel, at ordet symbol hos mig "i sidste instans er fortællingsuafhængigt" (p. 134). Jeg kan kun forsikre, at jeg mente, hvad jeg skrev, og at polemikken derfor er usaglig.

Derimod vil jeg gerne vedgå, at der i min bog er den samme uklarhed om myten som i Bjergs afhandling om grundfortællingen, nemlig om den er en bestemt fortælling (og altså en genre), eller om den snarere er et sprog af fortællingsmæssig art, der kan indeholde forskellige genrer i sig (ikke blot beretningen, men f.eks. profetien, hymnen, bekendelsen). Dette problem har jeg senere søgt at afklare i artiklen om "Mytesprog og andre sprog", hvori myten bestemmes som et sprog af dramatisk art, men ikke i sig selv en genre (fortælling, drama, hymne osv.). Problemet om forholdet mellem fortællingen som litterær genre og narrativitet i bred forstand er imidlertid ikke taget op af Bjerg, så det er ikke til at se med hvilken ret, han anklager mit mytebegreb for at være uklart.

Tværtimod ser han bort fra den præcision, der ligger i, at jeg i redegørelsen for myten begynder med de mindste enheder (metafor, symbol) for at udtrykke helheden (myten, poemet). Denne argumentationsform bruger Bjerg i stedet til at påstå, at jeg lader de mindste enheder konstituere myten. Han glemmer helt, at han selv (p. 163) argumenterer på samme måde, når han skildrer fortællingen ved at gå fra metafor til sætning og fra sætning til fortællingen.

Bjerg synes desværre at have været mere interesseret i at få placeret mig (sammen med Ricoeur og andre) udenfor teologien end i en saglig teologisk debat med os. Han taler om Ricoeur, min og andres "æstetisk-religiøse erkendelsesinteresse", som "ikke falder sammen med interessen i nærværende afhandling" (p. 92). Man merkt die Absicht. . . Det er et pænt indpakket kættermageri, der placerer Ricoeur og mig derovre hos filosofferne, hvor vi hører hjemme! Så bliver man behageligt fri for at tage os alvorligt.

## VII

Ricoeur bliver da også taget meget lidt alvorligt, når Bjerg refererer

hans skelnen mellem metafor og symbol fra den til dansk oversatte *Fortolkningsteori* (Vinten, 1979), kapitel 3. "Referatet" består kun i en gengivelse af konklusionen på en så kortfattet måde, at det er umuligt at forstå, hvad meningen er (p. 136 f.). Så let burde Bjerg ikke slippe om ved Ricoeur. Når han langer ud efter Ricoeurs og mit symbolbegreb, burde han tage stilling til teorien i *Fortolkningsteori* om forholdet mellem metafor og symbol. Lad mig kort skitsere denne teori.

Ricoeur ser to aspekter ved symbolet. Dels et sprogligt aspekt, der består i den mening, metaforen udtrykker. Dels et ikke-sprogligt aspekt, der kan tage mindst tre former: som psyken i en psykoanalytisk betragtning, som en vision til grund for det litterære værk, og som en manifestation af guddommelig magt i religionsfænomnologien og teologien.

Til forskel fra symbolet i denne forstand er metaforen helt sproglig. Den fremtræder dels som en konflikt mellem to fortolkninger af samme udtryk (i udtrykket "tiden er en tigger" bliver ordet "tigger" en metafor ved at være dobbeltydigt, således at en ny betydning fortrænger en tidligere betydning), dels som en "produktiv lighed", hvorved der tales om noget nyt, idet man siger, at det er *ligesom* noget kendt (den nye betydning af ordet "tigger" ligner den kendte betydning: tiden er *ligesom* en tigger). Altså gøres noget fremmed og fjernt nærværende ved, at en ny betydning produceres i konflikt med den gamle, men netop ved at ligne den gamle.

Deraf kan Ricoeur konkludere, at symbolet har en semantisk kerne, nemlig metaforen. Men netop ved at have ikke-semantiske rødder, formår det at holde metaforen fast på virkeligheden. Med andre ord: der er et symbolsk sigte (til psyken, visionen, manifestationen), som gør metaforen virkelighedsnær og giver den ontologisk reference. Og således kan Ricoeur slutte med den bemærkning, som Bjerg refererer p. 136 f., at metaforen rummer mere end symbolet ved sprogligt at kunne formulere og udrede symbolets indre semantik, medens symbolet rummer mere end metaforen ved at være rodfæstet i en ikke-semantisk verden.

Det er klart, at denne bestemmelse af forholdet mellem symbol og metafor ikke udelukker en kritik af den metafor, der udtrykker et symbol. Psykoanalytisk kritik af psyken, ideologikritik af visionen og religionskritik af manifestationen er altid mulig, og



spørgsmålet bliver ikke, om symbolet kan kritiseres, men om og hvornår kritikken er berettiget.

Bjergs udførlige polemik imod det symbolbegreb, jeg har hentet hos Ricoeur, og som denne selv senere har præciseret så fortræffeligt i *Fortolkningsteori*, forekommer mig derfor at være rent strategisk, en kunstig uenighed til skade for den saglige debat.

## VIII

Heldigvis - havde jeg nær sagt - er jeg ikke den eneste, der er behandlet ilde. Jeg påskønner Bjergs mod til at kritisere Løgstrup, men heller ikke denne kritik er altid retfærdig. Han citerer p. 82 disse ord fra *Skabelse og tilintetgørelse* (p. 228): "Religiøst forstået har den evige og guddommelige skabermagt indbygget tilintetgørelsen og den med tilintetgørelsen forbundne lidelse i sin skabning". Denne idé, siger Bjerg, fører til ideen om en uforanderlig Gud, der intet har at gøre med den kristne skabergud. Men Løgstrup selv siger næppe andet, når han efter det citat, Bjerg anfører, går videre og taler om det kristne budskab, der "sætter sig op imod den ene selvfølgelighed efter den anden", bl. a. den selvfølgelighed, "at evig er det samme som uforanderlig" (*Skabelse og tilintetgørelse*, p. 229). For at polemisere har Bjerg revet en sætning ud af dens sammenhæng og gjort sig kritikken alt for let. I øvrigt er dette kunstgreb ganske unødvendigt, for der er tilstrækkelig store forskelle mellem Løgstrups kristne metafysik og Bjergs narrative teologi til, at Bjerg kan markere sin nytænkning i forhold til Løgstrup uden at karikere ham.

Andre teologer affejes helt uden argumenter. Således nedgøres Gustav Brønstedts kritik af Bultmann med denne flotte bemærkning: "At betegne Bultmanns hermeneutik som en "metode", og at karakterisere Bultmanns eksistensopfattelse som udtryk for "mystik" er aldeles fejlagtigt" (p. 145) - men Bjerg siger intet om, hvorfor dette er fejlagtigt. Han fortsætter i øvrigt: "og fejl læsningen bliver i øvrigt ikke bedre af, at andre også senerehen har præsteret den". En note afslører, at "andre" er P.H. Jørgensen, hvis disputats nævnes uden at der nævnes noget sidetal.

Jeg siger ikke, at filosoffer er bedre til at polemisere end teologer, men den slags aggressive overfald, som Bjerg her præsterer, burde han som teolog lade være med. Teologer har en så vigtig

sag, at de burde holde sig for gode til den slags!

Lad mig til slut ønske dig til lykke med afhandlingen. Jeg har ikke beskæftiget mig med de punkter, vi er enige om, for min opgave har været at være djævlens advokat. Jeg nærer som sagt stor sympati for din bog, og jeg håber, at den må føre til en frugtbar teologisk debat her i landet. Men jeg håber også, at du selv vil bidrage til, at mine bange anelser om din støtte til højre-teologien vil blive gjort til skamme. Narrativ teologi skulle nemlig blive en narresut. (Renskrevet og revideret i juli 1982 efter stikordsmanuskript).

*Summary — In his official speech at the defence of Svend Bjergs theological dissertation, Den kristne Grundfortælling (The Fundamental Christian Story), Peter Kemp agrees to the idea of a narrative theology, but he argues that this theology should not - as Bjerg does - try to escape modern criticism of ideologies, illusions and perversities in story telling, because theological reply to criticism of religion or christianity has no effect on the modern man if the critique is not taken seriously by the theologian and the stories are not evaluated from an ethical point of view. Kemp also considers that narrative theology is not necessarily opposed to existential philosophy, since philosophical analysis can demonstrate narrative quality of experience as a condition for the creation of stories and dramas. Finally, Kemp discusses Bjerg's opposition to Paul Ricoeur's and Kemp's own concepts of symbol and metaphor. He argues that metaphor without symbol is a language without reference to transcendence.*

Peter Kemp

Lektor, Dr. Theol

Filosofisk Institut

København Universitet