

## HISTORIEN OG FORTÆLLINGEN

En kritisk gennemgang af behandlingen af "den kristne grundfortælling", Jesu identitet, Jesu lignelser og den historisk-kritiske metode i Svend Bjergs disputats

### 1. Indledning

Svend Bjerg (herefter SB) søger i sin disputats<sup>1</sup> at vise den nære sammenhæng mellem kristendom og fortælling. Guds åbenbaring sker gennem den kristne fortælling, og den kristne tro skabes af de kristne fortællinger. Samtidig kritiseres den historiske kritik for sin behandling af de samme fortællinger. Den overser, at den selv er henvist til at bygge på fortællinger. Den glemmer, at den selv er præget af subjektivitet både i sine kilder og i sin behandling af kilderne. Og den evner ikke at gribe og formidle fortællingernes eget ærinde. Alternativt argumenterer SB for en narrativ teologi, der tolker

Gud som en instans i historierne, tro som besættelse, forståelsens vilkår som dette at være taget fangen af en meddelse og historier som den grundlæggende virkelighed (p. 350).

SB er imidlertid ikke i stand til at fastholde denne bestemmelse af fortællingen som kristendommens eksklusive grundlag og den dermed sammenhængende afvisning af den historiske kritik. For det første er det ikke klart, hvilke fortællinger, der er afgørende for kristendommen og den kristne tro. SB omtaler både "enkeltfortællinger" og "grundfortællinger", og flere steder påpeges det, at disse to typer af fortællinger er ligeværdige og står i et forhold af spænding og vekselvirkning til hinanden (f. eks. pp. 55-56 og 286). Samtidig peger en række andre formuleringer i retning af, at én kristen grundfortælling har en overordnet betydning (f. eks. pp. 81-83, 129 og 149). For det andet fører bestemmelsen af fortællingen som den afgørende instans for troen nødvendigvis til spørgsmålet om, hvordan man kan skelne gode og slette fortællinger fra hinanden og bedømme og evt. imødegå deres virkninger. Hvilken instans kan her komme på tale? SB betegner selv sine overvejelser over dette problem som "refleksion", og han afviser i den forbindelse "ureflek-

teret fortællepraksis" som udtryk for "refleksionsfjendtlig teologi" (pp. 13 ff., 81-83, 251 ff. og 349). Læseren får imidlertid intet klart svar på, hvad der er grundlaget for denne refleksion.

Det er antagelig i denne sammenhæng, man skal forstå SB's delvise rehabilitering af den historiske kritik (pp. 212, 253-254 og 262-265). Her trækker han nemlig en del af sin kritik tilbage igen og indrømmer den historiske kritik en vis rolle, ikke blot videnskabeligt (p. 212 og 262), men også som korrigerende instans over for den af fortællingen affødte kristne tro (pp. 263-265).

Denne dobbelthed synes ligeledes at præge SB's overvejelser over spørgsmålet om Jesu identitet. Spørgsmålet om, hvem Jesus er, må først og fremmest besvares på grundlag af fortællingerne om Jesus og ikke på grundlag af den historisk-kritiske Jesus-forskning (p. 280). Alligevel nødes SB også her til visse indrømmelser over for den historiske kritik (p. 280-281).

Disse uudlignede spændinger i fremstillingen kalder på en nøjere undersøgelse af SB's syn på forholdet mellem de kristne fortællinger og den historiske kritik. Undersøgelsen indledes med en kortfattet analyse af "den kristne grundfortælling" med det formål at klarlægge SB's opfattelse af denne formuleringens indhold. Den fortsættes med et afsnit om SB's fremstilling af Jesu identitet. I et beslægtet afsnit skal vi dernæst se på SB's gennemgang af Jesu lignelser. Her støder vi atter på spørgsmålet om enkeltfortælling over for grundfortælling. SB hævder nemlig, at Jesu lignelser rummer et korrektiv til den kristne grundfortælling (p. 150-151), samtidig med at lignelserne siges at skulle tydes i lyset af den samme kristne grundfortælling (p. 151 og 173). Derefter følger undersøgelsens hovedafsnit, hvori vi søger at indkredse SB's opfattelse af den historisk-kritiske metode som antipode til hans egen position. Vi forsøger her systematisk at beskrive såvel SB's kritik af den moderne historievidenskab som hans forsøg på at opstille et alternativ hertil. I et afsluttende afsnit resumeres undersøgelsens resultater.

## 2. Den kristne grundfortælling

Kritikere af SB's disputats har hæftet sig ved, at forfatteren først og fremmest arbejder formalt og derfor ikke har meget at sige om den kristne grundfortællings indhold.<sup>2</sup> Noget får SB dog sagt, og vi vil her gå de vigtigste steder igennem for at belyse, hvad SB

helt præcist mener med udtrykket den kristne grundfortælling.

I disputatsens indledning hedder det:

Med en vis ret kan det siges, at kristendom historisk set tog sin begyndelse med historier om Jesus Kristus. En gentagelse af denne begyndelse finder i grunden sted, hver gang den kristne tro bekendes. . . . . fortællingen er det element, hvori kristendom taler og lever. Tilspidset sagt er kristendom en fortælling (p. 9).

Allerede disse første udsagn om den kristne fortælling rejser spørgsmålet om, hvad SB helt nøjagtigt mener dermed. Han taler nemlig her om fortælling på en sådan måde, at ordet synes at kunne erstattes med ordene bekendelse eller forkyndelse.

I afsnittet "Den kristne grundfortælling" (pp. 72-83) får vi naturligt nok lidt nærmere besked: "Den kristne grundfortælling er den historie, hvori Gud identificerer sig eller åbenbarer sig" (p. 72). SB afviser i det følgende, at den kristne grundfortælling kan opfattes som den bibelske frelseshistorie under et. Derved reducerer man fortællingen til et "handlingsreferat" (p. 73).<sup>3</sup> I stedet må man

forstå en grundfortælling som en faktisk foreliggende historie, der fortæller noget afgørende om, hvem og hvad Gud er - f. eks. for at nævne to tilfældigt valgte historier: den gammeltestamentlige om pagtslutningen på Sinai Bjerg og den nytestamentlige om Jesu dåb i Jordan (p. 73).

Iflg. dette udsagn er der altså *flere* kristne grundfortællinger, hvilket da også siges andre steder, f. eks.: "Den foreløbige konklusion er da, at de bibelske skrifter ikke blot rummer een, men mange grundfortællinger" (p. 75). Og disse kan ikke blot være forskellige, men også direkte modstridende, hvorved de kommer til at true tanken om Guds enhed (pp. 81-83). På den baggrund trænger den tanke sig frem, at én af disse kristne grundfortællinger nødvendigvis må opfattes som grundfortællingen:

Er det da muligt at fastholde tanken om Guds enhed, når to så forskellige grundfortællinger støder sammen? Det vil det næppe være, hvis man ikke forstår den ene historie som grundfortællingen og den anden som en deraf afhængig enkeltfortælling (p. 83).

De førnævnte mange kristne grundfortællinger synes således ikke at være grund- men enkeltfortællinger. Men hvilken er da *den* kristne grundfortælling?

I afsnittet "Grundfortællingen - den bibelske myte" (pp. 121-149) er der en tendens til at definere den kristne grundfortælling ved

dens krav om "universel gyldighed" (p. 129). Denne ansats føres dog ikke her igennem til en egentlig definition. Først i afsnittet "Enkeltfortællinger - Jesu lignelser" (pp. 149-174) tages emnet atter op og nu med følgende formulering:

Den mytisk-kristne grundfortælling, der på afgørende vis siger, hvem og hvad Gud er, optræder som tidligere nævnt [p. 73] altid i skikkelse af konkrete fortællinger, selv om der almindeligvis vil være en tendens til, at een fortælling - f. eks. historien om Jesu lidelse, død og opstandelse - bliver opfattet som grundfortællingen, der indoptager andre enkeltfortællinger i sig (p. 149).

Denne formulering er dog påfaldende vag i forhold til det på p. 83 sagte, og den går i realiteten i en anden retning. Mere kategoriske formuleringer, der følger tendensen i udsagnet på p. 83, finder vi i slutningen af lignelsesafsnittet, hvor forholdet mellem lignelsesfortællingerne og den kristne grundfortælling atter tages op (pp. 172-174). Her hedder bl. a., "at vi i dag hører og læser lignelserne på baggrund af den mytisk-kristne grundfortælling, som udgør kernen i den kristne trosbekendelse" (p. 173). Og lidt længere fremme: "Hvis man forstår den kristne grundfortælling som fortællingskomplekset omkring Jesu død og opstandelse. . . ." (p. 174).

Disse formuleringer trækker i retning af at definere den kristne grundfortælling som NT's bekendelsesagtige formuleringer om Jesu død og opstandelse. Denne tolkning finder støtte i følgende udsagn fra afsnittet "Historien fortæller historier" (pp. 212-245):

Lidt præcisere sagt så gør grundfortællingen den konkrete virkelighed gældende i en mere almengyldig form, end enkeltfortællingerne vil kunne gøre det. Grundfortællingen fastholder dén konkrete virkelighed, som er gyldig for mange eller for altid, hvilket er noget ganske andet end at abstrahere fra det konkrete i dets eengangskaraktter (p. 217, jfr. p. 129).

I afsnittet "Jesu Kristi identitet" (pp. 279-288) finder vi endelig et udsagn, der definitivt synes at afklare sagen, nemlig følgende:

Man kan tage udgangspunkt i spørgsmålet, om Jesu Kristi identitet fremgår af en bestemt grundfortælling. En sådan mente urmenigheden utvivlsomt at have fået i hænde i form af historier om Jesu opstandelse, som forståeligt nok blev fortalt i samme åndedrag, som historierne om Jesu lidelse og død. I stiliseret skikkelse nedfældes denne grundfortælling da i det såkaldte Kristus-kerygma, f. eks. hos Paulus i 1. Kor 15,3-5 (p. 281).

At vi med denne bestemmelse har nået sagens kerne, bekræftes

både af ovennævnte citater fra pp. 83 og 173-174 og af følgende fra p. 125:

Men opfatter man derimod myten som en fortælling, der besætter menneskets sind, kan kerygmaet, som formelagtigt opsummerer Jesu livshistorie, forstås som en mytisk grundfortælling, der begrunder den kristnes eksistens, når den forkyndes til tro.

Dermed afslutter vi gennemgangen af disputatsens vigtigste udsagn om den kristne grundfortælling. Vi har ikke nået noget entydigt resultat, men materialet synes dog overvejende at pege i følgende retning: Den kristne grundfortælling bestemmes af SB gennemgående *ikke* som en konkret fortælling. Den bestemmes overvejende sådan, at den slet ikke kan siges at være en fortælling i ordets sædvanlige forstand. Den synes snarere at bestå af en formel- og bekendelsesagtig opsummering af de for den kristne tro afgørende hændelser i Jesu karriere.

Den iagttagelse, som vi i begyndelsen gjorde af, at SB allerede i disputatsens indledning anvender ordet fortælling på en usædvanlig måde, er således blevet bestyrket. Ordene fortælling og især grundfortælling og den kristne grundfortælling anvendes ofte og på afgørende steder på samme måde som ordene forkyndelse, prædiken, bekendelse og kerygma. Disse ord benyttes således med så vid en betydning, at det er et spørgsmål, om introduktionen af dem er klarende og frugtbar.

### 3. Jesu identitet

Iflg. SB beror den kristnes identitet som kristen på en identifikation med Kristus (pp. 275-279). Dette udlægges således, at menneskets "livshistorie" "besættes" med den kristne grundfortælling (p. 275), eller således, at "Jesu historie" bliver menneskets derved, at den træder i stedet for dettes egen historie (pp. 276-279). Dermed bliver det vigtigt at afklare, hvem Jesus "var og er" (p. 279).

Dette spørgsmål vil SB imidlertid besvare alene på grundlag af NT's fortællinger om Jesus og hverken på grundlag af den historiske Jesus-forskning eller ud fra det kristne kerygma:

Grundlaget for mit spørgsmål om Jesu Kristi identitet er hverken historien eller kerygmaet, skønt jeg naturligvis heller ikke ganske kan se bort fra dem, men basis er de historier, som Jesus Kristus er forviklet i. Det er dem, der afslører, hvem han er (p. 280).

SB vender sig derfor til NT's fortællinger om Jesus og overvejer, "om Jesu Kristi identitet fremgår af en bestemt grundfortælling" (p. 281). Det mener han og finder den "i stiliseret skikkelse" i det i sidste afsnit anførte 1 Kor 15,3-5. Hvad siger denne "fortælling" da om Jesu identitet?

Herudfra må man kunne sige, at det var enheden med Gud, som på afgørende vis gjorde Jesus til den, han var, for den centrale hændelse i den nævnte grundfortælling går ud på, at Gud identificerer Jesus som sin søn ved at identificere sig med ham i hans død (p. 281).

1 Kor 15,3-5 siger altså, at Jesus var Guds søn. Det samme indhold finder SB i evangeliernes lidelses- og opstandeshistorier (p. 281) samt "implicit" i "de mange enkeltfortællinger, som Jesus enten selv har fortalt, f. eks. en række lignelser, eller også har fremprovokeret ved sin handle- og talemåde" (p. 282). Der hersker således "egentlig ikke. . . .nogen uudlignelig spænding mellem enkeltfortællinger og grundfortælling, for begge steder drejer det sig om een ting: enheden mellem Jesus og Gud" (p. 283, jfr. p. 285).

SB har på denne måde alt for hurtigt og alt for let besvaret sit spørgsmål om Jesu identitet. Dette svar er imidlertid ikke tilfredsstillende. Det er for det første tautologisk. Udgangspunktet var den kristnes identifikation med Kristus derved, at hans livshistorie besættes med den kristne grundfortælling eller Jesu historie. Dermed rejstes spørgsmålet om, hvem den Jesus er, som i og med den kristne grundfortælling træder i den kristnes sted. Dette spørgsmål besvares derefter med en henvisning til - den kristne grundfortælling, som hastigt identificeres med de kristne enkeltfortællinger. Og når SB skal bestemme disses indhold, sker det på en abstrakt teologisk måde. Den kristne grundfortællings hovedtema bestemmes som Guds identifikation med Kristus. Svaret på spørgsmålet om Jesu identitet indskrænkes dermed til den kerygmatiske bekendelse "Han er Guds søn!". Men dermed kan det stillede spørgsmål ikke siges at være besvaret.

Hermed har jeg for det andet også antydnet, at SB's indledende afgrænsning over for "kerygmaet" er uden hold i den efterfølgende tekst. For det er jo, som vi netop har set det, lige præcis i "kerygmaet", som det udtrykkes i 1 Kor 15,3-5, og i evangeliernes kerygmatiske lidelses- og opstandeshistorier, SB henter materialet til sin identifikation af Jesus. SB's sondring mellem "kerygmaet" og

"historierne" om Jesus (p. 280) svarer derfor ikke til SB's egen efterfølgende (alt for kortfattede) gennemgang af disse Jesus-historier (p. 282-283), fordi han restløst tolker historierne om Jesus i lyset af kerygmaet. Altså en fremgangsmåde, der ganske svarer til den, som vi kunne konstatere i det første afsnit om den kristne grundfortælling. Dermed er SB's polemik mod Bultmann for at lade kerygmaets Kristus fortrænge historiens Jesus (pp. 285-287) ligeledes uforståelig:

Når alt kommer til alt, opnår Bultmann kun at fastholde helheden i Jesu Kristi identitet ved en halveringsproces, idet kerygmaets Kristus sagligt set fortrænger den historiske Jesus, således at vi i dag møder den ophøjede Kristus i forkyndelsen (p. 285).

Men det, som her kritiseres hos Bultmann, svarer jo nøjagtigt til SB's egen fremgangsmåde, som vi netop har set det. Det lykkes i realiteten aldrig SB at trænge forbi kerygmaet og frem til enkeltfortællingerne om Jesus.

For det tredje. Der er mere substans i SB's afgrænsning over for den historiske Jesus-forskning, men heller ikke den fastholdes konsekvent, selv om viljen i rigt mål er til stede. Den historiske kritik er nemlig - som vi nærmere skal se det i afsnit 5 - den skurk, der har skabt alle problemerne. Historien om Jesus er nemlig "min nutid fremmed, hvis jeg gennem historisk forskning har fået sans for dens eminente fortidighed" (p. 277). Og denne fremmedhed og afstand kan iflg. SB kun overvindes derved, at mennesket på trods heraf "besættes" af eller "indoptages" i fortællingerne om Jesus (pp. 277-279). Den historisk-kritiske Jesus-forskning tilkendes således en negativ rolle derved, at den markerer Jesus-historiens afstand fra nutidsmennesket. Når det derimod positivt gælder om at få fat på Jesu identitet, afskriver SB den helt. Til læserens store overraskelse fastholder SB imidlertid heller ikke denne position. Allerede i det grundlæggende udsagn tager han jo et forbehold: ". . . . . skønt jeg naturligvis heller ikke ganske kan se bort fra dem. . ." (p. 280). Og lidt længere fremme uddybes dette forbehold:

Naturligvis er man ikke afskåret fra at gøre brug af de resultater, Jesus-forskningen har fremlagt indtil nu. Formålet er selvsagt ikke at skrue forskningshistorien tilbage på et mere primitivt niveau. Men hensigten er heller ikke at indlede en diskussion af eksegetiske detaljer (p. 280-281).

Disse forbehold får imidlertid ingen konsekvenser i det følgende,

hvorfor den tanke melder sig, at de slet ikke er alvorligt ment. Man kan dog atter komme i tvivl, når det et enkelt sted siges, at evangelisterne har lagt Jesus hans forudsigelser af sin egen lidelse i munden: "De [evangelierne] lader f. eks. i lidelsesforudsigelserne Jesus selv udtrykke, hvordan det skal gå. Hans senere formulerede grundfortælling lægges ham i munden" (p. 281). Et sådant udsagn repræsenterer faktisk et stykke kritisk Jesus-forskning. Imidlertid følges heller ikke denne ansats op, idet SB straks atter trækker sig tilbage til Jesus-historierne, som de foreligger i evangeliernes og traditionens tolkende kontekst. I det følgende, hvor forholdet mellem den kristne grundfortælling og evangeliernes enkeltfortællinger om Jesu overvejes, dekretes det således uden videre analyse, at dette forhold "bedst forstås således, at enkeltfortællingerne implicit rummer det, som grundfortællingen eksplicit udsiger" (p. 282, jfr. p. 283-284). SB ikke så meget som overvejer, om Jesus-traditionens enkeltfortællinger rummer ikke-kerygmatiske vidnesbyrd om Jesus som en davidisk messias, en eskatologisk profet, en "fari-sæisk" lovlærer eller en "essæisk" sekterer.<sup>4</sup> SB's drøftelse af enkeltfortællingerne om Jesus forekommer derfor helt ualvorlig, og læseren undrer sig over, hvorfor denne drøftelse overhovedet er taget med.

SB's historiske forbehold synes således at være tomt og uden effekt. Han vil ganske enkelt ikke "bag om" evangeliernes fortællinger om Jesus (p. 287-288). Derfor harmoniserer han omgående grundfortælling og enkeltfortællinger. Og derfor må hans forsøg på at fremhæve enkeltfortællingernes billede af Jesu "individualitet" også mislykkes:

På den anden side fremtræder Jesu Kristi identitet i en så individualiseret skikkelse, at man ikke kan tage fejl af ham og en anden. At det forholder sig sådan skyldes vekselvirkningen mellem grundfortælling og enkeltfortællinger. De sidste er så tæt på Jesu unikke person og bærer i den grad hans vandmærke, at man ikke vil kunne forveksle ham med en anden figur (p. 286).

Dette forbliver nemlig et rent postulat, som SB end ikke forsøger at bevise. Vi efterlades således i fuldstændig usikkerhed om, hvorledes SB forestiller sig denne "unikke person" i forhold til de kerygmatiske Jesus-skikkelser, der dominerer hos evangelisterne og Paulus, og som i harmoniseret og abstrakt form behersker billedet hos SB.



Enkeltfortællingernes "unikke" Jesus trækker således så langt det korteste strå hos SB. Denne Jesus kan end ikke skimtes, fordi han forsvinder i grundfortællingens kerygmatiske Kristus. Men dermed er den postulerede balance mellem grundfortællingen og enkeltfortællingerne afgørende forrykket. Vekselvirkningen mellem dem er gået tabt og erstattet af en ensidig påvirkning. SB når derfor ikke sit erklærede mål, at beskrive Jesu identitet på grundlag af fortællingerne om Jesus, men bliver uhjælpeligt hængende i et traditionelt kerygmatiske svar på spørgsmålet om Jesu identitet.

#### 4. Jesu lignelser

I det foregående afsnit så vi, at SB ikke tager enkeltfortællingerne alvorligt, men læser og tolker dem på den kristne grundfortællings og kerygmaets præmisser. SB ofrer imidlertid et særligt afsnit på Jesu lignelser (pp. 149-174), og vi nødes derfor til også at undersøge dette med henblik på at afprøve den opnåede konklusion.

Læseren får umiddelbart det indtryk, at SB her ønsker at tage lignelserne alvorligt på deres egne præmisser. Han betoner på ny, at den kristne grundfortælling altid optræder "i skikkelse af konkrete fortællinger" (p. 149). Han placerer endvidere lignelserne som de vigtigste blandt enkeltfortællingerne (p. 171), og han tildeler dem tilsyneladende rollen som den afgørende målestok for den kristne grundfortælling. Denne har nemlig en tendens til at stivne i faste formuleringer, hvorved dens kraft kan gå tabt. Heroverfor virker lignelserne som det besvarende og fornyende salt:

I modsætning hertil har lignelsesfortællingerne, som på eminent vis kan artikulere det hemmelighedsfuldt nye, magt til bestandig at underminere den faste tilværelsesforståelse, som den mytisk-kristne grundfortælling udtrykker (p. 150, jfr. p. 151).

Disse formuleringer synes klart at placere Jesu lignelser som det grundlæggende kriterium for den kristne grundfortælling og dermed for kristendommen. I forlængelse heraf bestemmes lignelserne som det afgørende åbenbaringsmiddel: "Kort sagt: åbenbaring er i særlig grad forbundet med lignelsesfortællingernes metaforiske sprogkraft" (p. 151, jfr. p. 171). Det bliver derfor afgørende nærmere at bestemme Jesu lignelser. Hvordan løser SB denne opgave?

Læseren overraskes ikke over, at SB i så ringe grad beskæftiger sig med lignelsernes indhold. SB antager, at Jesu lignelser - han

begrænser sig til at behandle de såkaldte parabler (p. 151) - er metaforer og undersøger derfor først dette begreb (pp. 152-165). Derpå drøftes lignelsesfortællingens metaforiske karakter (pp. 165-174). Metaforen bestemmes som en "udsigelse" eller "prædikation" (p. 156), i hvilken noget fortroligt modstilles noget fremmed (pp. 152-153 og 154-155), hvilket formidler - "afslører" eller "åbenbarer" - ny indsigt (p. 157). Det er derfor ikke blot det enkelte ord, men hele sætninger og fortællinger, der kan besidde metaforisk kraft (p. 165). Derfor går der en ubrudt linie fra metafor til lignelsesfortælling. I denne skabes den "nye" indsigt ved sammenstødet mellem menneskets og Guds virkelighed (pp. 165-166 og 168-170). Dette præciseres til, at lignelserne sætter en modsætning mellem menneskets "livshistorie" og Guds virkelighed. Ved dette sammenstød sættes en "metaforisk proces" i gang, "idet lignelsen i kraft af sin modsætning til livshistorien udsiger noget hidtil nyt og uhørt om denne" (p. 169-170). Dette "nye" benævner SB "Gudsrigets virkelighed" (p. 170). Lignelserne er et enestående medium for Guds virkelighed: ". . . lignelsen [er] i eminent forstand åben for uventede kontingente begivenheder, som bryder ind i tilværelsen udefra" (p. 171). Den har en særlig "magt til at åbne for en troværdig tale om udefrakommende magter" (p. 171). Lignelserne ejer evnen til at åbne "for Guds fremmede, udefrakommende virkelighed" (p. 171).

Alle disse bestemmelser af Jesu lignelsers særlige egenskaber er af rent formel karakter. Det er imidlertid interessant, at de ord til andet svarer til de formelle bestemmelser, som SB tidligere har foretaget af fortællingen. I afsnittet "Erfaringens afhængighed af fortællingen" (pp. 64-72) hedder det f. eks.: "Sagen er den, at fortællinger på en ejendommelig måde er åbne for selv de mest usandsynlige hændelser" (p. 66). Næsten det samme siges om grundfortællingen. Max Frisch kender iflg. SB ikke "til grundfortællinger, der er åbne for radikalt nye begivenheder . . ." (p. 72). Tilsvarende formuleringer findes i afsnittet "Den kristne grundfortælling" (pp. 72-83): I de kristne grundfortællinger

åbenbarer Gud sig som en radikal ny begivenhed ved udefra at gå ind i og forbinde sig med menneskets grundfortællinger, hvorved der på een gang begrundes en ny viden - at Gud er andet og mere end et menneske - og en ny tro - at Gud er nærværende i menneskets historie (p. 75).

Og lidt længere fremme hedder det om historierne:

Historiernes åbenhed gør, at de ikke på forhånd har afskrevet Gud fra virkeligheden, men i stedet kan de fortællende føre Gud ind i virkeligheden . . . .

Guds åbenbaring "svarer til" fortællingens åbenhed (p. 76).

Endelig genfinder vi disse formuleringer i afsnittet om "Fortællingens rum" (pp. 93-121), f. eks. følgende:

Det vil sige, at fortællingsfiktionen er åben. Dels er den åben i en mere horisontal forstand, eftersom den i almindelighed åbner for nye fortællinger og ofte fortsætter velkendte fortællinger. Dels kunne man også sige, at den er åben i en slags vertikal forstand, da den kan rumme det [de?] uventede nye, kontingente begivenheder (p. 100).

Som det ses, ytrer SB sig nogenlunde på samme måde om historien, fortællingen, grundfortællingen, den kristne grundfortælling og Jesu lignelser. De siges alle at have de samme egenskaber, nemlig at være åbne for det nye, det fremmede, det udefrakommende og det usandsynlige. Denne iagttagelse rejser to beslægtede spørgsmål. For det første må man spørge om den heuristiske værdi af et begreb om fortællingen, som dækker så stort et felt. I forlængelse heraf må vi for det andet spørge, hvad der da er det særlige ved metaforen og lignelsen som metaforisk fortælling. SB tillægger, som vi har set, lignelserne en særlig åbenbaringskraft, men når han nærmere skal udfolde, hvori denne består, bevæger han sig ikke ud over, hvad han tidligere har sagt om fortællingen i almindelighed. Men hvorfor så denne særlige interesse for og dette særlige afsnit om Jesu lignelser?

De omfattende formelle bestemmelser af metaforen og Jesu lignelser som metaforiske fortællinger fører os heller ikke videre end de indledende bestemmelser af Jesu lignelser, der ligeledes betonedes disses særlige evne til at formidle "nyt" (p. 150-151, jfr. ovenfor). Har SB da slet intet at sige om *det* særlige ved Jesu lignelser, som består i deres indhold? Det eneste sted, SB antyder en bestemmelse heraf, er i afsnittets sidste sætning:

Dette [at den kristne grundfortælling om Jesu død og opstandelse udtrykker livets sejr over døden] gør, at jeg vil reservere udtrykket "metafor" til lignelsesfortællingerne, hvor resultatet - kort sagt: dødsfordrivelse - ikke på samme vis ligger fast (p. 174).

Selv om lignelsernes indhold her ikke lægges fast, bestemmes det dog på samme måde som indholdet af den kristne grundfortælling. Lignelsernes indhold synes således at blive forstået på baggrund af

den kristne grundfortælling. At dette er en rigtig tolkning af SB, synes at fremgå af et sted, som vi allerede har citeret delvis: "Den mytisk-kristne grundfortælling får tilført stadig ny livskraft fra lignelsesfortællingerne, som til gengæld forståelsesmæssigt lever af den helhed, grundfortællingen udgør" (p. 151).

Det første indtryk af, at SB i afsnittet om Jesu lignelser virkelig ville forsøge at klarlægge indholdet af en vigtig gruppe af kristne enkeltfortællinger på disses egne præmisser, var således fejlagtigt. Enkeltfortællingerne - her Jesu lignelser - tages ikke alvorligt for deres egen skyld. De står derfor ikke selvstændigt over for grundfortællingen, og der består ingen balance eller vekselvirkning mellem de to. Lignelserne kan derfor heller ikke fungere i den dem af SB tildelte rolle som kontrolinstans for den kristne grundfortælling, fordi de eksklusivt læses og tolkes i denne grundfortællings lys. Hermed stemmer da også det svar, som SB giver på en tænkt "historisk-eksegetisk" indvending gående ud på, at Jesu lignelser først kritisk må analyseres fri af urmenighedens tydende anvendelse af dem:

Til det første argument er blot at sige, at vi i dag hører og læser lignelserne på baggrund af den mytisk-kristne grundfortælling, som udgør kernen i den kristne trosbekendelse. Det er denne situation, den systematiske overvejelse går ud fra (p. 173).

SB vil således ikke vide af en konkret, indholdsmæssig og historisk behandling af lignelserne i lyset af Jesu og urmenighedens situation. Han udnytter i stedet den lignelsernes uigennemskuelighed, som derved fremkommer, til at tolke dem som tids- og situationsløse åbenbaringsformidlere af den kristne grundfortælling, der atter bestemmes på grundlag af kerygmaet. Men med en sådan læsning af lignelserne er der sat yderst snævre grænser for de korrektioner, som disse kan bibringe den kristne grundfortælling.

Gennemgangen af SB's behandling af Jesu lignelser har således bestyrket den konklusion, som vi nåede frem til i de foregående afsnit. SB tager ikke enkeltfortællingerne alvorligt, men underordner dem den kristne grundfortælling, som atter bestemmes i lyset af kerygmaet. Samtidig har vi konstateret, at de omfattende formelle bestemmelser af metaforen og Jesu lignelser som metaforiske fortællinger ikke adskiller sig fra de formelle bestemmelser, som SB andetsteds foretager af fortællingen i almindelighed.

## 5. Den historisk-kritiske metode

I de foregående afsnit har vi vist, at SB tolker Jesus og Jesu lignelser på grundlag af den kristne grundfortælling, som atter tydes i lyset af det nytestamentlige kerygma. Dermed affærdiger SB samtidig en historisk forståelse. Han nødes derfor til et opgør med den historisk-kritiske metode. Dette opgør foretages i afsnittet "Historien og historierne" (pp. 175-274), der er disputatsens mest omfattende og fylder mere end en fjerdedel af bogen. Dette opgør er imidlertid ikke klart og konsekvent. SB synes undervejs at indtage adskillige forskellige positioner. Det er derfor nødvendigt, at vi forsøger at foretage en nærmere analyse af dette vigtige afsnit.

Opgørets udgangspunkt er tydeligt nok. Det har to sider, dels relativismens problem (pp. 246 ff.) og dels spørgsmålet om afstanden mellem Jesus og nutiden (pp. 209 ff., jfr. p. 277). Disse to klassiske teologiske problemer blev særligt tydelige i kølvandet på udformningen af den historisk-kritiske metode i og efter oplysningstiden. SB søger derfor at løse dem ved at kritisere den historiske kritik og dens forudsætninger og ved i stedet at sætte "fortællingen" (p. 175). Sin løsning formulerer han således:

Det afgørende i vores sammenhæng er dog, at hvis man virkelig skal forstå Guds åbenbaring som begivenheder, der griber ind i såvel den bibelske som vores virkelighed, så bør man hverken gå ud fra den kritiske historie eller fra traditionshistorien, men primært fra den fortalte historie - fortællingerne - fordi dette plan alene respekterer Guds virkelighed som en "fremmed" virkelighed, dvs. som Guds egen virkelighed (p. 274).

Bortset fra ordet "primært" er alternativet her fastholdt. Der er virkelig sat et "enten-eller" mellem "historien" og "historierne", mellem den historisk-kritiske metode og - ja, hvad egentlig? Sætter SB virkelig fortællingen - altså et materiale og ikke en metode - som alternativ til den historiske kritik?

Denne uklarhed i konklusionen samt ordet "primært" afslører, at der er noget, der halter. Vi må derfor se nøjere på, hvordan SB når frem til denne konklusion.

Den historisk-kritiske metode angribes som nævnt, fordi den repræsenterer tidskløftens og dermed relativismens problem (pp. 176-183). Den repræsenterer oplysningstidens rationalisme. Den går hånd i hånd med kritikken af metafysikken og med sækulariseringen. Den står for den "nye" tanke, "at Gud er blevet detroni-

seret som subjekt for historien til fordel for mennesket" (p. 180). Den erstattede den "fortællende historie" med den kritisk reflekterende historievidenskab (p. 178). Kildernes fortællende historier blev ikke længere taget efter deres pålydende, men behandlede netop kritisk analytisk "i et forsøg på at finde historien bag dem" (p. 181). "Det centrale i den kritiske læsning af historierne er, at historierne menes søges uden for eller bag ved dem i en historisk virkelighed, som er udskilt af historierne" (p. 182).

I forlængelse af denne beskrivelse siges den historiske kritik at være behersket af den "liniære" opfattelse af tiden, mens fortællingen præges af den "narrative" tidsopfattelse (pp. 190-204). Iflg. den liniære tidsopfattelse er tiden tom, kontinuerlig, ugentagelig o.s.v., mens den iflg. den narrative opfattelse er indholdsbestemt, forudsætter brud, er gentagelig o.s.v. (pp. 191-194). Den liniære tidsopfattelse bestemmes som sekundær i forhold til den narrative, og den kan opfattes som "et produkt af refleksionen over de narrative tider" (p. 196). Den liniære tidsopfattelse kan i praksis give sig udtryk i en "anspændt" holdning, mens den narrative siges at avle "afspændthed" (p. 199-200). Den moderne kritiske historieskrivning er "så godt som udelukkende behersket af en liniær tidsforståelse" (p. 201). Den anskuer historien som en liniær proces i tiden og "ensretter" derved opfattelsesevnen: "Markante brud kan der ikke være tale om" (p. 201). Den historiske kritik kan derfor ikke give plads til, "at hidtil ukendte faktorer kan bryde ind i virkeligheden og ændre dens forløb" (p. 203).

Der er således ingen tvivl om, at den historisk-kritiske metode sættes som modpol til fortællingen og derved får tildelt skurkens rolle. SB kan slet og ret ikke lide den. Han afviser den i samme grad, som han i almindelighed afviser andre "metoder": "En metode beeller afkræfter jo normalt, hvad man ved i forvejen, og giver ikke ny forståelse" (p. 111, jfr. p. 50). Men hvilke argumenter kan SB anføre til støtte for denne afvisning af den historisk-kritiske metode?

Et afgørende argument består i et forsøg på at vise, at "historierne" ikke skal legitimere sig over "historien", men at det tværtimod er "historien", der er funderet på "historierne" (pp. 175 og 216-243). Det er ikke ganske klart, hvad SB egentlig mener hermed, men han henviser til, at historiens konkrete begivenheder kun kan

artikuleres i fortællinger. Historien opfattes som det almene, der altid lever af det konkrete (p. 216-217). Det påpeges, at analysen og rekonstruktionen af historien forudsætter, at man må fortælle historier. Det er dem, der gør fortiden levende og nærværende, og de er derfor nødvendige betingelser for historisk forskning (p. 220-221). De såkaldte historiske kendsgerninger er derfor afhængige af fortællinger. Men det betyder, at de slet ikke er "kendsgerninger", da enhver fortælling - og ligeledes enhver rekonstruktion - rummer et vist mål af fiktion. Dertil kommer de særlige interesser både hos den moderne historiker og i de overlevende tolkninger af det pågældende historiske fænomen (pp. 222-224). Historikeren kan derfor ikke nå

frem til den historiske kendsgerning, for den eksisterer ikke mere i sig selv og har vel aldrig nogensinde gjort det, men foreligger alene for os i den ene eller anden fortællings skikkelse (p. 224).

Man skulle derfor aldrig tale om "historiske kendsgerninger", thi historiske kendsgerninger findes strengt taget ikke. Genstanden for den historiske forskning og for historieskrivningen er derfor ikke "den historiske kendsgerning", dvs. den forgangne begivenhed som sådan, men den historiske overlevering, der som sådan er en fortælling eller en tale om den forgangne begivenhed (p. 224).

Hertil kommer endnu en grund. Ikke alle, men kun en del historiske begivenheder går over i historien, nemlig de, der har interesse og er værd at fortælle om. Den instans, der afgør dette spørgsmål er atter fortællingen, som udvælger de "historiske" begivenheder og tillige leverer de sammenhænge og det perspektiv, som den "historiske" hændelse placeres i (pp. 231 ff.). Når historikeren derefter tager fat på materialet, gentager det samme sig, idet beskrivelse og forklaring atter går i et (p. 238-239). Historien foreligger altså ikke i sig selv, men kun i fortællinger med sigte og interesser. Og for så vidt kan "historien" siges at konstitueres af "historier":

Historien foreligger ikke på forhånd som historiske begivenheder og kendsgerninger, men grundlægges af og igennem historikerens fortællevirksomhed, som igen er afhængig af de livshistorier, han står i (p. 243).

Hvad er da SB's alternativ til den således kritiserede historisk-kritiske metode? Et sådant udformes aldrig fuldt ud, men antydes blot her og der, f.eks. på pp. 202-204. Her hedder det, at et alternativ må bygge på den "narrative" tidsforståelse (jfr. ovenfor). Den

historie, der vil komme ud af en sådan "metode", vil være "særdelss sammensat og modsætningsfyldt" (p. 202). En sådan forståelse af historien vil ikke primært være optaget af kausalspørgsmålet, "men derimod [af] spørgsmålet, hvilken virkelighed tiderne er bestemt og styret af" (p. 202).

Sammenfattende sagt er det historiebegreb, som i givet fald er konstitueret af de narrative tider, udtryk for en inhomogen og modsigelsesfyldt virkelighed. Det har plads for det uforløste, som ikke gav næring til noget som helst fremskridt. Det rummer en forestilling om, at hidtil ukendte faktorer kan bryde ind i virkeligheden og ændre dens forløb (p. 203).

Denne skitse af et alternativ til den historisk-kritiske metode rummer en påfaldende lighed med, hvad SB andetsteds siger om "fortællingen" og om Jesu lignelser, jfr. ovenfor. Det undrer derfor heller ikke læseren, at skitsen lidt længere fremme synes at blive kædet sammen med selve åbenheden over for fortællingerne (p. 209-210). Her drøftes kløften mellem Jesus og nutiden, som den historiske kritik ikke evner at overskride:

Går man derimod ud fra de mere oprindelige narrative tider, så stiller sagen sig anderledes. Det er således ikke påkrævet at overstige nogen kløft for at blive samtidig med en bestemt fortid, for i samme grad et menneske er forviklet i de fortællinger, som hører denne fortid til, er det samtidig med den (p. 209).

Samtidigheden konstitueres ikke af forståelsen, "men derimod [af] dette, at en fortids fortælling lægger beslag på én" (p. 210).

Den krise, som den kritiske historieopfattelse skabte for troen og teologien kan således overvindes ved, at det indses, at historien - ganske på linie med troen - konstitueres af historierne. Dermed er historien anbragt på sin rette plads, ikke over, men ved siden af og uden for troen (pp. 245 ff.).

Dette stortanlagte redningsforsøg hviler på to piller. Den første er alternativet til den historiske kritik. Dette er imidlertid intet ægte alternativ. Der opstilles ingen anden "metode", men i realiteten intet andet end et krav om åbenhed over for fortællingerne, en art fortællings- eller trosimodtagelighed. I stedet for en metode sættes en holdning.

Den anden pille er forsøget på at vise, at "historien" er konstitueret af "historier". Dette forsøg beviser imidlertid intet som helst. For det første. Selv om SB havde ret i hvert eneste ord, så ville han



alligevel ikke have afvist den historisk-kritiske metode. For også i det tilfælde ville vi - som antydnet ovenfor - stå tilbage med spørgsmålet om den rette metode til at behandle de "fortællinger", der konstituerer "historien". Den historiske kritik med dens filologi, tekst-, kilde- og tendenskritik, traditions-, form- og redaktionshistorie, arkæologi, numismatik, epigrafik o.s.v. ville derfor omgående komme ind i billedet igen. Og dermed ville vi på ny konfronteres med såvel fortid-nutidskløften som relativismens problem.

For det andet. Alt det, SB siger om "historiske kendsgerninger" og "fortællinger", kan akcepteres af historiske kritikere, uden at det medfører nogen opgivelse af den historisk-kritiske metode. De kan skrive under på, at vi ikke har adgang til de "historiske kendsgerninger" i sig selv, men kun til deres nedslag i kilderne - den historiske overlevering - taget i videste forstand. Ligeledes på, at disse kilder generelt er subjektive og dermed tendentiøse, hvad enten der er tale om indskrifter, mønter, dokumenter, bygningsværker eller fremstillinger af litterær og/eller historisk art. Og for så vidt kan disse kilder udmærket betragtes som "fortællinger" med bestemte interesser og formål. Endvidere skriver kritiske historikere gerne under på, at historieforskerens arbejde ligeledes er subjektivt, fordi det uundgåeligt er præget af, at han er et levende menneske, sat i en bestemt sammenhæng, i hvilken han formodentlig har bestemte interesser og mål. Alt dette indebærer imidlertid ikke en opgivelse af kravene om fordomsfrihed, upartiskhed, og neutralitet. Ej heller af kravene om, at det er historikerens opgave at afdække, rekonstruere og genfremstille den historiske virkelighed og sandhed, defineret som den fremstilling, der mest økonomisk er i den optimale overensstemmelse med det foreliggende kildemateriale. Disse krav er uopgivelige for den historiske forskning, og de afgørende garanter for, at historikerne lever op til dem, er for det første det eksisterende kildemateriale og for det andet det elementære forhold, at historikeren offentliggør resultaterne af sit arbejde med kilderne og dermed overgiver det til sine kolleger til efterprøvelse på grundlag af materialet. Eksistensen af kilder med interesser og tendenser kræver til adækvat behandling netop videnskabelige metoder, og kontrolinstansen for den enkelte forskers udøvelse af disse metoder er det internationale videnskabelige forum, som forskeren i princippet forelægger sine resultater for.<sup>5</sup>

SB har således hverken anfægtet den historisk-kritiske metode eller formået at opstille et alternativ dertil. Det er han i øvrigt selv udmærket klar over. For trods sit polemiske anliggende finder han flere gange anledning til at fremhæve, at han ikke tilstræber nogen ukritisk eller ahistorisk position. Og trods sit sværmeri for den "narrative" historieopfattelse eller "fortællingen" slet og ret falder han alligevel tilbage til den "liniære" historiske kritik. F.eks. hedder det i indledningen til afsnittet "Historien fortæller historier" (pp. 212-245): "For det første drejer det sig her ikke om et forsvar for et før-kristisk standpunkt, som hører hjemme i tiden før oplysningstiden" (p. 212). Dette problem overvejes på en lidt anden måde længere fremme, hvor SB drøfter, om hans løsning af relativismens problem ikke medfører, "at man derved løber ind i et nyt problem, der slet og ret består i en gennemført kritikløshed over for troens indhold" (p. 253). Dette spørgsmål får SB til at overveje, om han dermed er på vej ind i en traditionel "metode-dualisme":

Betyder dette [at tro er forankret i historier og ikke i historien], at troens indhold dermed er unddraget historisk-kritiske undersøgelser? Er tro identisk med en kritikløs holdning? (p. 254).

Disse overvejelser og spørgsmål ender foreløbigt med en anerkendelse af den traditionelle metode-dualisme i teologien, nemlig mellem en historisk-kritisk og en "dogmatisk" metode (pp. 258 ff.): "Sådan *må* det også fortsat være, så længe troens indhold er en Gud, der åbenbarer sig i en historie uden restløst at gå op i den" (p. 258-259). Alligevel overvejer SB, om ikke hans løsning, "at fortællinger er den fælles basis for såvel troen som historien" (p. 259), skulle kunne ophæve denne dualisme (pp. 259-266). Resultatet af disse overvejelser er imidlertid negativt. Metode-dualismen må følgelig opretholdes. Derfor ender SB også med at akceptere den kritiske historieopfattelse:

Alligevel forekommer det mig at være både meningsfuldt og nyttigt at operere med en forestilling om historien, der just rummer de af historikere accepterede historier. Historien er altså den dokumentarisk bevidnede og kritisk analyserede historie (p. 262).

I konsekvens heraf genindfører SB forskellen mellem tro og historie:

Meningen er, at fortællinger under alle omstændigheder har betydning for

det menneske, der er forviklet i dem, hvad enten det drejer sig om såkaldt sand historie eller såkaldt uvirkelig digtning (p. 263).

Men dermed løber SB atter ind i de klassiske teologiske problemer, som han oprindeligt lagde ud for at løse. Det drejer sig om de problemer, der opstår af, at troen og teologien er bundet til et historisk udgangspunkt og grundvidnesbyrd. Heraf rejser sig på den ene side spørgsmålet om grænserne for den historiske kritik, og på den anden side består der en fare for, at troen og teologien forlader deres historiske grundlag. Fanget af disse problemer føler SB sig nødsaget til at forbyde historikerne at ytre sig om opstandelsesteksterne (p. 263), mens de tillades adgang til teksterne om Jesu liv og død (p. 263-264). Her må til gengæld metode-dualismen råde, idet ". . . de historiske og de trosmæssige udsagn ikke falder sammen" (p. 264). Og dermed er SB endnu engang tilbage i det afgørende spørgsmål, "om tro er udtryk for en kritikløs holdning, eller om tro og fanatisme er to sider af samme sag" (p. 265, jfr. p. 253). Dette spørgsmål besvares derefter - og, så vidt jeg kan se, definitivt - med et betinget nej. Troen er ikke "ganske [er] immun over for historisk kritik", men det betones, "at historisk kritik kun kan korrigere indholdet af troen" (p. 265).

Hele det vældigt anlagte opgør med den historiske kritik ender således nok så beskedent og nok så traditionelt i et temmelig uklart "både og". Den historisk-kritiske metode kritiseres først temmelig voldsomt. Vi har anført en række argumenter, der skulle vise, at SB's kritik rammer ved siden af. Det er imidlertid ikke disse argumenter, der får SB til at ændre mening. Det er overhovedet ikke klart, hvad der får ham til i realiteten at trække sin kritik tilbage igen. Men det synes at stå fast, at dette er tilfældet. SB går således her et skridt videre end i afsnittet om Jesu identitet, hvor hans kritik af den historiske Jesus-forskning stod helt uformidlet over for en vis anerkendelse af den. I afsnittet "Historien og historierne" derimod tildeler SB den historiske kritik en vis korrigerende funktion over for troen. Årsagerne til SB's dobbelte holdning til den historisk-kritiske metode skal vi kort berøre i afsnit 6. Her skal det blot betones, at SB ikke fastholder sin kritik af den historiske kritik, at han ender med at anerkende den, og at han dermed er tilbage i de problemer, som han startede med at ville løse ved hjælp af sin opdagelse af "fortællingen".

## 6. Konklusioner

Vi har set, at SB's anvendelse af ordene fortælling, grundfortælling og den kristne grundfortælling er problematisk. Ordet fortælling anvendes allerede i disputatsens indledning i en meget vid betydning og synes her at kunne erstattes af ord som bekendelse og forkyndelse. Trods en del usikkerhed bestemmes udtrykket den kristne grundfortælling overvejende som én bestemt fortælling, og denne identificeres gennemgående med det nytestamentlige kerygma, som imidlertid ikke naturligt kan betegnes som en fortælling. Udtrykket den kristne grundfortælling anvendes da også hyppigt i en betydning, der kommer tæt på ord som opsummering, bekendelse og trosbekendelse. Men dermed anvendes ordene fortælling og den kristne grundfortælling med en så vid betydning, at de mister en stor del af deres prægnans og dermed af deres oplysende værdi. Denne vurdering støttes af to andre iagttagelser. For det første den, at SB bestemmer Jesu lignelser på en måde, der nøje svarer til bestemmelserne af fortællingen og grundfortællingen. Derved forsvinder det særlige ved lignelserne, samtidig med at ordet fortællings betydningsområde udvides endnu mere. For det andet støttes denne vurdering af den iagttagelse, at SB i høj grad bestemmer den "narrative" historieopfattelse på samme måde som fortællingen og Jesu lignelser. Men dermed står vi over for en størrelse, hvis betydning er så vid og så vag, at den ikke kan rummes i et enkelt ord eller begreb.<sup>6</sup>

Vi har dernæst set, at der hos SB foreligger en modsætning mellem teori og praksis, når det gælder forholdet mellem enkeltfortællinger og grundfortælling. I teorien er de enkelte fortællinger de vigtigste, og det hævdes, at der eksisterer en ligevægt og en vekselvirkning mellem den kristne grundfortælling og de kristne enkeltfortællinger. I praksis, derimod forholder det sig nærmest modsat. I modsætning til sin erklærede hensigt identificerer SB ikke Jesus på grundlag af de enkelte fortællinger om ham, men i stedet på grundlag af den kristne grundfortælling, forstået som det nytestamentlige kerygma. Det samme gælder behandlingen af Jesu lignelser. SB erklærer, at Jesu lignelser kan fungere som en art kontrolinstans for den kristne grundfortælling. Men da SB ikke interesserer sig for lignelsernes indhold, kommer han i praksis til at tolke dem i lyset af den kerygmatiske forståede kristne grundfortælling.

Vi har endelig set, at SB's hårde kritik af den historisk-kritiske metode for det første er problematisk og for det andet til dels trækkes tilbage igen. I sin kritik sammenligner SB den historiske kritik med fortællingen. Den historisk-kritiske metode kritiseres for sin mangel på åbenhed, en åbenhed, som SB i stedet finder i den "narrative" opfattelse af historien. Denne kan imidlertid ikke på nogen måde betegnes som en metode, men snarere som en holdning. Denne del af SB's kritik falder dermed til jorden, fordi det er meningsløst at sammenligne en metode med dels et materiale eller en genre, nemlig fortællingen, og dels en holdning, nemlig den "narrative" historieopfattelse. SB er således ikke i stand til at forelægge et alternativ til den historiske kritik, og da hans øvrige kritik af den historisk-kritiske metode i høj grad rammer ved siden af, er det egentlig logisk, at SB undervejs tager en del af sin kritik tilbage og ender med til en vis grad at anerkende den historiske kritik.

Denne anerkendelse indebærer imidlertid samtidig et brud i disputatsens univers. Anerkendelsen af den historiske kritik forekommer at være nødtvungen og synes ikke glat at kunne kædes sammen med bogens hovedtendenser. Men hvorfor dette brud? Baggrunden findes efter mit skøn i SB's grundlæggende ærinde, som for mig at se er af teologisk apologetisk natur. SB er engageret og har et program. Han ønsker at genskabe en kraftig kristendom og teologi, som kan formidle trøst, opmuntring og meningsfylde til vor fortabte tid (pp. 83 ff., 102 og 199-200).<sup>7</sup> Han vil overvinde relativismens problem og slå bro over kløften mellem NT og nutiden. Og alt dette vil han ved hjælp af "fortællingen", der ved at indoptage et menneske i sit rum skænker det identitet, tro og dermed mening og mål. Den store vanskelighed ved denne tanke er imidlertid, at den tilbagetrængte kritiske videnskabs fravær bevirker, at mennesket - både forskeren og fortællingens troende bytte - nu er værgeløst over for den virkekræftige fortælling. Byttet for fortællingen er prisgivet, og forskeren er magtesløs, fordi "metoderne" er taget fra ham. Faren ved SB's projekt består derfor i vilkårligheden, tilfældigheden og subjektiviteten. Og dette er SB klar over. Det volder også ham problemer. Når det er fortællingen alene, der virker tro, bliver det også et problem for SB at værges sig mod slette fortællingers angreb (jfr. pp. 117-121 og 253 ff.). SB får derfor hårdt brug for den kritiske refleksion som et sådant

forsvarsmiddel (jfr. pp. 13-20, 81-83, 118, 251 ff. og 349). Men hvor kommer denne reflektion egentlig fra? Har den ikke det samme udspring som den historiske kritik, nemlig den kritiske fornuft? Og rejser dens eksistens og anvendelse egentlig ikke de samme problemer og spørgsmål som den historiske kritik og andre kritiske metoder? Det føler jeg mig overbevist om, og jeg er endvidere sikker på, at SB's tilbagetog fra sin afvisning af den historisk-kritiske metode må ses i denne sammenhæng.

Hovedkonklusionen må derfor blive den, at SB ikke i "fortællingen" har fundet den efterstræbte løsning på troens og teologiens problemer. "Fortællingen" er intet ægte alternativ til "historien". Derfor er SB's kritik af den historisk-kritiske metode også uden gennemslagskraft. Den historiske kritik kan vi ikke undvære. Den er den bedste garant mod den vilkårlighed, som ville blive følgen, dersom vi tog SB på ordet i hans lære om fortællingen.

#### Noter

1. S. Bjerg, *Den kristne grundfortælling. Studier over fortælling og teologi*, Århus 1981. Citeres i teksten med sidetal i parentes.
2. Således allerede flere af opponenterne under disputatsens forsvar og nu skriftligt f.eks. Kai Mogensen, "Den kristne grundfortælling. En doktor-disputats med bud også til religionslærere", *Religionslæreren*, 1, 1982, 3-10, p. 4 og 9, og A. Pontoppidan Thyssen, "Historien, Grundtvig og Svend Bjerg", *DTT*, 45, 1982, 1-15, p. 2. Se ligeledes Ole Davidsen, "Ex Cathedra/ex auditorio", *RT*, 1, 1982, p.
3. Jfr. pp. 73-75 og S. Bjerg, "Fortælling i teori og praksis. En replik til Kai Mogensen", *Religionslæreren*, 2, 1982, 16-18, p. 16-17, hvor SB kritiserer Kai Mogensens tale om "Jesushistorien": ". . . . han forsømmer at skelne mellem en konkret fortælling og et begrebsmæssigt handlingsreferat. Den ene bibelske fortælling, han omtaler, "én fortælling om Gud og mennesker begyndende med skabelsen og nående sit højdepunkt i Jesushistorien" er aldeles ikke en fortælling, men et kortfattet handlingsreferat, der ikke står at læse i Bibelen, men derimod snarere i Trosbekendelsen" (p. 17).
4. For mine egne overvejelser over disse spørgsmål henvises til følgende artikler: Den nyere evangelieforsknings metoder og spørgsmålet om den historiske Jesus, *DTT*, 41, 1978, 217-243; Religion og politik i Jesusbevægelsen, *DTT*, 42 1979, 1-19; Galilæa og galilæerne på Jesu tid, *DTT*, 43, 1980,

113-135, og Josefus' beretning om Jesus, DTT, 44, 1981, 99-135.

5. A. Pontoppidan Thyssen, anf. skr., pp. 4-7, kritiserer SB's behandling af den historisk-kritiske metode ad lignende baner.
6. Det skulle da lige være "det religiøse sprog", som det i modsætning til "det rationelle sprog" bestemmes hos J. Sløk, *Det religiøse sprog*, Århus 1981.
7. Dette program kommer ligeledes til udtryk i den lille artikel, "Historiens engel versus religionsteknokraten", i *Religion på universitetet*, red. E. Nørr og H.J. Lundager Jensen, Århus 1981, 144-149, f.eks. i sætningen: "Oplevelse er nok den eneste varige vej til frihed" (p. 148).

*Summary — In his doctoral dissertation, Den kristne grundfortælling (The Fundamental Christian Story), Svend Bjerg pleads for the intimate connexion between Christianity and narrative. Christian belief is created by narrative, and the New Testament texts have to be understood as narrative, and treated as such. At the same time Historical Criticism of the Bible is rejected as a false way of treating Biblical narrative.*

*In his article, the author proves that Svend Bjerg uses the category "story" with so wide a content that it loses its value as a concise category. Secondly, he shows that Svend Bjergs picture of Historical Criticism is not adequate. He criticizes Svend Bjerg's contraposition of story and history and he demonstrates how Svend Bjerg himself is unwilling to draw the consequences of his own view of Historical Criticism. The contraposition of story and history, therefore, is not helpful.*

Per Bilde

Lektor

Institut for Kristendomskundskab

Aarhus Universitet