

DEN KRISTNE GRUNDFORTÆLLING I SKÆRSILDEN

Friedrich Nietzsche skrev i *Antikrist* om buddhismen, at den havde haft et alt for langt liv i "begreber og logiske procedurer" (aforisme 20). Kristendommen har i Vesteuropa lidt noget nær samme skæbne. I dette synspunkt frigøres energien til genopdyrkelsen af fortælling som en basal kristen kategori. Af ethvert teologisk projekt må man ikke desto mindre kunne forlange klare begreber og kritisk refleksion. Således har man da også mønstret mit eget teologiske arbejde ud fra en mistanke om, at jeg for hurtigt har sagt farvel til tænkningen for i stedet at dyrke livfulde historier. Herom samler sig den forudgående diskussion af *Den kristne grundfortælling*.

Antagelig ti år for tidligt blev i 1974 den hjemlige debat indledt af Peter Kemp med *Engagementets poetik*, hvor kristendom tolkes som en poetisk vision, båret af fantasien og sammenfattet i Kristus-poemet fra Filipperbrevet kap. 2,5-11. Året efter i 1975 antydede Jan Lindhardt med sin *Retorik* en sproglig tydning af kristendom, som udfoldes helt i *Martin Luther. Erkendelse og formidling i renessancen* fra 1982. Endelig er Ole Davidsen i færd med en række semiotiske undersøgelser af det sproglige univers bag de bibelske fortællinger, som man bl.a. kan se af artiklen *The Mythical Foundation of History* i *Linguistica Biblica* 51/ Juni 1982, pp. 23-36. Indbyrdes er Kemp, Lindhardt, Davidsen og undertegnede uenige om en hel del. Vi er f.eks. ikke nået til enighed om forholdet mellem sprog og virkelighed, men vi beskæftiger os et langt stykke med det samme problemfelt, der netop vedrører kristendommens sproglige fundament. Derfor kan der føres en frugtbar diskussion. Hvor Per Bilde placerer sig i dette felt, må enhver selv dømme om, men jeg mener udenfor.

I det følgende har jeg samlet hovedindvendingerne imod den kristne grundfortælling i grupper, men skal så vidt muligt tage alle replikkerne op til loyal og kritisk drøftelse.

1. Den kristne grundfortællings kategori

Diskussionen viser, at kategorien trænger til terminologisk afklaring. Man har bebrejdet mig, at jeg ikke har givet mig af med at udlægge

fortællinger, men kun har talt om dem, så derfor vil jeg straks hen- vise til en tolkning, jeg har gennemført af henholdsvis Leonora Christinas *Jammers Minde* og Johannes Ewalds *Levnet og Meeninger*. Fortolkningen antyder, hvad teorien kan bruges til. Det sker i bogen *Selvbiografien - genre og udvikling*, der har Lise Bek, Lars Bo Bojesen og Jan Lindhardt som medforfattere og udkommer se- nere på året 1982. For anskuelighedens skyld tillader jeg mig i det følgende enkelte henvisninger til Leonoras historie.

Teori kan dog ikke udskiftes med praksis. At grundfortællingens kategori kan bruges i praksis viser just dens brugbarhed. Praksis kan demonstrere frugtbarheden af en teori, men dermed er teori- ens gyldighed ikke afgjort. Mange eksegeter har svært travlt i prak- sis, men de er svage i teorien og har derfor ingen levende chance for teoretisk at forsvare deres tolkninger. Mine studier i fortælling har alle haft til formål at afdække fortællingens teori i det forfæn- gelige håb at befordre en livskraftig fortællepraksis, der er bevidst om sine muligheder.

Man har rejst tre vigtige indvendinger mod min beskrivelse af den kristne grundfortællings kategori. Dem vil jeg tage op efter tur.

a) Mens Davidsen og Bilde ignorerer, at jeg definerer en grund- fortælling ved dens evne til at grundlægge identitet, vælger Kemp at protestere ved at føre et andet begreb om identitet i marken. Han hævder, at identitet er en "eksistensakt" (p. 18) eller "men- neskets engagement for en sag", således at "samme sag" skænker identitet (p. 17). Hvorfor er Kemps definition at foretrække for min?

Kemp anfører to argumenter. Dels at mennesket ikke kan få en- hed igennem fortællinger, dels at fortællinger næppe kan begrunde identitet, når de dog også kan bruges til at nedbryde identitet, eksempelvis ved en "omvendelse".

Leonora Christinas historie viser anskueligt, hvordan en grund- fortælling giver enhed. Ved indsættelsen i Blåtårn kastes Leonora ud i en identitetskrise. Hidtil havde hendes historie været ægte- hustruens, men den anfægtes nu, for var hun ikke slet og ret et stakkels lidende menneske, der var blevet misbrugt af ægtefællen, Corfits Ulfeldt, i landsforræderisk øjemed? Leonora får samling på sit splittede selv, da det går op for hende, at Jobs historie fra Det gamle Testamente er hendes egen historie. Derved forvandles

hendes lidelser til prøvelser - de får en mening - og hendes rolle som ægtehustru udskiftes med opgaven som Herrens lidende tjener. Jobs historie er den grundfortælling, som giver Leonora både nyt livsmod og identitet. Denne fortælling er én og giver enhed. Alle andre historier, Leonora senere kommer ud for og kan fortælle, underordner sig den nye grundfortælling, som er Jobs historie.

Hvad nu hvis et menneske er mindre helstøbt end Leonora og ikke kan finde ud af sig selv, fordi to historier samtidig gør krav på at være den ene grundfortælling, som giver enhed? Faktisk demonstrerer Leonoras tilfælde problemet. I Leonoras sind kæmpede hendes jordiske herre, Ulfeldt, med Vorherre om magten. Handlingslammelse var resultatet, indtil Jobs historie satte sig igennem og hævdede sig som den ene grundfortælling.

Jamen, rummer den fortællingskabte identitet da ingen "eksistensakt", spørger Kemp. Jo, den ytrer sig i samspillet mellem at blive fortalt og selv at fortælle. Leonoras nye identitet som "Jobinde" - hendes eget udtryk - blev fortalt hende. Hun fødtes ind i historien, bogstavelig talt da hun efter en sultestrejke begyndte at tage føde til sig. Hun vågnede op til historien, bogstavelig talt efter en lang nats søvn. Hun fandt ikke selv på, at Jobs historie var hendes, da den bemægtigede sig hende. Men da det var sket, tog hun aktivt del i historien og fortalte den selv som sin. Hun gjorde sig til det, hun i forvejen var blevet til. Altså består "eksistensakten" i selv at fortælle, efter at man er blevet fortalt.

Dermed skulle jeg have godtgjort, hvordan identitetens enhed kan funderes i den ene grundfortælling. Selv om vi er forviklet i et utal af historier - dét er en grundantagelse hos filosofen Wilhelm Schapp, som iøvrigt levede det meste af sit liv som notar i Ostfriesland - så skiller én grundfortælling sig ud og overordner sig alle øvrige enkelthistorier. Formentlig har vi sværere end Leonora ved at få hold på vores grundfortælling, men dagligt er vi alligevel i færd med at fortælle den livshistorie, som vi også er.

Det er ikke sådan, som Kemp antyder (p. 13f.), at vi kun får identitet i de øjeblikke, hvor nogen bogstaveligt tager ordet og fortæller vores historie. Tanken er absurd. Det tvinger os dog på ingen måde til den antagelse, at vores identitet så må være funderet i et før-sprogligt engagement. De historier, der har fortalt og kan fortælle vores identitet, forsvinder ikke ud af verden, fordi vi bogsta-

veligt undlader at fortælle dem. De *er* dér, også når vi ikke lige net-op insisterer på dem i ord og fortælling.

Så langt går min kritik af Kemps første argument. Hans andet forekommer mig hurtigt besvaret. Selv om en fortælling også kan nedbryde identiteten, f.eks. ved en "omvendelse" (p. 18), så forvises den "omvendte" ikke dermed til et narrativt tomrum. Identitet begrundes blot i en ny historie, som det skete, dengang Leonora "omvendte" sig fra ægtehustruens historie til Jobs historie.

b) Det har mødt stor modstand, at jeg i disputatsen (p. 73) har kaldt den kristne grundfortælling "en faktisk foreliggende historie". Fælles for de mange venlige forslag til forbedring af min tankegang er henvisningen til en art fortællestruktur: "et semantisk univers" (Davidsen, p. 33), "en narrativ sammenhæng" eller en "myte" (Kemp, p. 19) eller simpelthen "kerygmaet" (Bilde, p. 43). Forskellen kan enhver få øje på. En faktisk foreliggende historie er noget andet end en narrativ struktur eller en kerygmatiske formel.

Jeg holder nu fast ved mit synspunkt af flere grunde. Den kristne grundfortælling kan kun kendes og forstås som en kristen historie ud fra sit indhold. Hvem ved, om ikke dette indhold modsætter sig strukturtvang og er særegent ved at bryde med alt det fastlagte?

Hvilke argumenter anfører man imod min antagelse? Før jeg går ind på dem, vil jeg nævne det tredje ankepunkt, da tingene hænger nøje sammen.

c) Er den kristne grundfortælling én eller flere? Det har været et stående, kritisk spørgsmål.

Jeg har i disputatsen forsømt at skelne klart mellem, hvad der gælder den enkelte, og hvad der gælder historisk. Denne forsømmelse vil jeg indhente nu.

For det enkelte menneske er den kristne grundfortælling én. Selv har jeg i disputatsen (p. 150) blankt indrømmet at være bundet af den lutherske traditions grundfortælling: den sammenhængende fortælling om Jesu død og opstandelse. I første omgang er det ikke afgørende, hvilken version man går ud fra, men det er af betydning, at ingen historie står alene, heller ikke denne. Fortællingen om Jesu død og opstandelse åbner sig bagud mod forhistorier og fremad mod efterhistorier, men de tolkes alle i lyset af den centralhistorie, de kommer før og efter.

Historisk foreligger der mange kristne grundfortællinger, ikke blot i kirkehistorien, men allerede i Bibelen. De mange kristne grundfortællinger svarer til de mange kristne. Der hører nemlig altid et menneske til en historie og en historie til et menneske. Ofte har de kristne grundfortællinger ligget i strid med hinanden, når de på samme tid og hver især har gjort krav på at være *den* kristne grundfortælling. Var Kristus den "bitre", hvilket Thomas Münzer mente ud fra Marias lovsang i Lukas-evangeliet, eller var Kristus den i døden opstandne, hvilket Martin Luther mente ud fra historien om Jesu død og opstandelse?

Det sidst nævnte eksempel viser, hvor meget der står på spil, når to kristne grundfortællinger tørner sammen. Ved tolkningen af den kristne grundfortælling står ens egen identitet også til afgørelse. I al almindelighed kan man ikke udpege den kristne grundfortælling, fordi den altid må være enten din eller min. Selvsagt kan den samme kristne grundfortælling lægge beslag på flere mennesker på én gang og således være fælles for dem, men man kan ikke med Davidsen og Bilde overse, at en grundfortælling i hvert fald for mig er defineret ved sin evne til at skabe identitet. Fordi de ikke finder, at deres identitet vedrører den kristne grundfortælling, kan de i stor personlig distance interessere sig for at fastlægge grundfortællingens tekst eller struktur, ja, Davidsen har en forestilling om den kristne grundfortælling "som sådan" (p. 28). En sådan eksisterer for mig at se slet ikke, eftersom der altid hører et menneske til en fortælling.

Indtil nu har jeg gjort to ting. Jeg har skilt en historisk synsvinkel på den kristne grundfortælling ud fra en aktuel, og jeg har vist, at det altid hører til en grundfortælling, at den begrundes identitet.

2. Teologi og tolkning

På mine egne præmisser modsiger Davidsen mig med to kritiske spørgsmål.

Er min teologi fortællingsintern? Det er den første. Hvordan kan man vide, spørger Davidsen (p. 28), om jeg tænker på grundlag af fortælling, når jeg er ude af stand til at pege på den side i Bibelen, hvor den kristne grundfortælling findes? Overholder jeg mit eget program?

Det mener jeg, men to ting må holdes ude fra hinanden. På den

ene side den refleksion, som mere direkte udspringer af fortælling (i eksegese og måske i dogmatik), og på den anden side den refleksion, som (i fundamentalteologien) overvejer selve forholdet mellem fortælling og refleksion. Den sidste art af refleksion forudsætter den første og taler et slags meta-sprog. Mine overvejelser er fundamentalteologiske. Jeg driver hverken eksegese eller dogmatik.

Naturligvis er min opstilling meget unuanceret. Den rejser en mængde problemer. Allerede den første overgang fra fortælling til refleksion rummer forhindringer. Mellem fortælling og refleksion skyder der sig et væsentligt mellemed ind, fordi mange begreber og fornuftsider lever deres eget fortællingsuafhængige liv, uden at man derfor kan undvære dem ved teksttolkninger.

Pointen i vores sammenhæng er, at mine fundamentalteologiske overvejelser kun i inddirekte forstand har fortællingsbasis. De udspringer ikke direkte af fortællinger, men overvejer et forudsat forhold mellem fortælling og refleksion.

Dermed har problemet i grunden blot forskudt sig. Fundamentalteologiens refleksion må nemlig kunne prøves på sin forudsætning, som er det mere direkte forhold mellem (bibelsk) eksegese og (eksegetisk eller dogmatisk) refleksion.

Davidsons andet kritiske spørgsmål vedrører da også mit forsøg på at sammenholde to kristne grundfortællinger: fortællingen om skabelsen og fortællingen om Jesu død. Efter min mening lader de sig ikke glat forene. De modsiger tværtimod hinanden, hvis man tænker over deres indhold. Davidson hævder, at jeg er inkonsekvent, men vil først have at vide, hvilke konkrete fortællinger jeg har i tankerne. I praksis har jeg tænkt "baglæns" - fra en traditionsrig dogmatisk refleksion over forholdet mellem Guds værensmagt i skabelsen og Guds kærlighed i Jesu død, en refleksion som især Martin Luther driver vidt i *De servo arbitrio* fra 1525 og i *Vom Abendmahl Christi* fra 1528 - tilbage til de bibelske skrifter, hvor refleksionen har rødder i den første skabelsesberetning i Genesis samt i evangelisternes fortælling om Jesu død og opstandelse. Det er i denne forbindelse ikke så afgørende, hvilken af dem man vælger.

Efter Davidsons mening består min inkonsekvens nu i, at jeg i samme åndedrag erklærer de to fortællinger for modstridende (Guds værensmagt i skabelsen modsiger Guds kærlighed i Jesu død)

og for forenelige (Guds værensmagt og Guds kærlighed er en enhed). Det kræver en forklaring.

Nu kan jeg ikke godtage Davidsens (metodisk begrundede?) uvidenhed om den dogmatiske traditions læsning af de nævnte fortællinger. Dels skærper denne læsning vores egen problembevidsthed, dels hører de gamle læsninger med til de oprindelige historier, hvis man har blot en smule traditionsbevidsthed. I den forstand finder jeg H.-G. Gadamers henvisning til virkningshistorien rigtig.

Men naturligvis kan Davidsen have ret i, at refleksionsudsagn om Guds værensmagt må hænge sammen med skabelseshistorien. Jeg kan kun antyde min tolkning ved at kommentere den, som Davidsen skitserer. Han spørger, hvorfor Gud ikke også som Skaber viser sin kærlighed ved "udskydelse af realiseringen af dødsdommen over det faldne menneske" (p. 30)? Skabelse og syndefald hører dog sammen. Jeg skulle altså have uret i at skille Guds skabermagt fra Guds kærlighed. Det kan jeg nu ikke give Davidsen ret i. Er det at udskyde en dødsdom, man selv har fældet, udtryk for kærlighed? Er det ikke snarere en tilkendegivelse af tålmodighed? Kærlighed kan ikke identificeres med tålmodighed. Havde Gud været kærlig, burde han vel have ophævet dødsdommen i stedet for blot at suspendere den. Jeg ser altså ikke, at Guds værensmagt er tænkt sammen med Guds kærlighed i skabelses- og syndefaldshistorien.

Nu kommer så den tilsyneladende inkonsekvens, for jeg vil dog læse skabelses- og Jesu dødshistorie i sammenhæng, så uforligelige de end er. Sagt med en formulering i disputatsen forstår jeg "den ene historie som grundfortællingen og den anden som en deraf afhængig enkeltfortælling" (p. 83). For mig er fortællingen om Jesu død og opstandelse den kristne grundfortælling. Den handler om Guds kærlighed, når Gud går ind i Jesu død og overvinder døden ved at gøre sig til ét med Jesus. Guds kærlighed har således værensmagt i sig ved at kunne overvinde døden. Kærlighed og nyskabelse falder sammen.

Pointen er da den, at kun i lyset af historien om Jesu død og opstandelse kan man hævde, at Guds værensmagt må tænkes sammen med Guds kærlighed. Der er tale om den samme Gud. Enheden i Guds værensmagt og Guds kærlighed viser sig først i den kristne grundfortælling - historien om Jesu død og opstandelse.

Læst isoleret modsiger de to nævnte fortællinger hinanden,

men de kan læses i sammenhæng, hvis den ene overordnes den anden.

3. Bevidsthedskritik

Jeg har primært interesseret mig for, hvad der grundlægger identitet og forståelse. Dét gør fortælling. Deri ligger en klar afgrænsning af opgaven med disputatsens ord: "Jeg må understrege, at det er forståelsesbetingelserne og ikke en bestemt forståelsesprocedure, jeg vil forsøge at udfolde i det følgende" (p. 111).

Andre har haft sans for det samme. Jørgen K. Bukdahl siger i *Frihed og frigørelse* fra 1980: "Der er et element af okkupation ved al forståelse" (p. 134). Okkupation er blot et andet ord for besættelse. Først når fortællinger besætter os med deres indhold, er den nødvendige betingelse for at forstå noget givet. I samme bog af Bukdahl hedder det i en omtale af H.-G. Gadamer: "Noget arki-medisk punkt uden for traditionssammenhængen, hvorudfra denne kunne problematiseres, findes ikke. Overleveringen er i den forstand objektiv, at vi aldrig kan konfrontere den med et principielt sandhedskrav" (p. 242). Sandhed grundlægges altså i tradition og fortælling.

Wilhelm Schapp udtrykker det så radikalt, at spørgsmålet om sandhed egentlig ingen mening giver i forbindelse med fortællinger, som vi er forviklet i, for bag dem kan vi ikke komme. Dette er for ham det oprindelige udgangspunkt (jfr. *In Geschichten verstrickt*, 1953, p. 148, og *Philosophie der Geschichten*, 1959, p. 174).

For den sags skyld kan man også konsultere Johs. Sløk, som i *Det religiøse sprog* fra 1981 taler om en epifani-sandhed: "Sprogets karakter af sandhed er identisk med dets karakter af afsløring" (p. 33). Denne sandhed giver sig til kende i myten, der taler oprindelighedens sprog. Myten grundlægger sandhed, som derpå kan tages op i det rationelle sprog med dets forskellige sandhedsbegreber.

Lad det være nok med disse henvisninger. Den fælles tanke er, at kun den fornuft, som er forpligtet af et indhold - givet gennem fortælling, vil jeg tilføje - kan være frigørende. Denne indholdsbestemte fornuft står i modsætning til den tomme instrumentale fornuft. Vi kan tilføje endnu en sag. Den udbredte idé om at kunne beherske livet ved blot at blive sig det bevidst er falsk. Frigørende

sandhed gives gennem fortælling, før vi gennem kritisk refleksion kan opstille nogle sandhedskriterier. Dermed har jeg ikke sagt, at vi kan lade fem og syv være lige, når blot vi er under de rette fortællingers indflydelse, for de stiller også krav om at blive taget vare på gennem kritisk refleksion. Jeg har aldrig afvist berettigelsen af fortællingskritik, men har blot udpeget kritikens basis i fortællinger.

Nu rejser der sig et problem. Hvordan kan man komme i gang med en kritik af fortællingen, når fortællingen selv er grundlaget for kritik? Er det ikke umuligt? Det mener Kemp og anviser i stedet kritikken på et før-narrativt udgangspunkt: bevidstheden (p. 12f.). Lindhardt trækker i modsat retning. Han insisterer på det, der følger af sætningen "intet over og intet ved siden af fortællingen" (p. 36), nemlig at den naturlige fornuft henter sit kritiske potentiale fra fortællinger.

Med et enkelt forbehold er jeg enig med Lindhardt. Som før nævnt etablerer fornuften sig gerne i et relativt selvstændigt rum med fortællingsuafhængige begreber og ideer, men det betyder dog ikke, at fornuftens indhold kan forstås uafhængigt af fortællinger (jfr. omtalen i disputatsen af "teologiens sprog-logiske oprindelsessted" (p. 17)).

Holder Kems påstand om bevidsthedens før-narrative forfatning? Han udnytter Stephen Crites' artikel *The Narrative Quality of Experience* fra *Journal of the American Academy of Religion*, sept. 1971, pp. 291-311. Den burde jeg have taget hensyn til, men den understøtter nu ikke uden videre Kems opfattelse af bevidstheden.

Crites skelner mellem de omfattende "sakrale" historier, som er gået os i blodet, og som former vores virkelighed, uden at vi helt ud kan fortælle dem i ord, og på den anden side de mange "verdslige" historier (herunder også de bibelske), hvori vi i ord gør os ständige anstrengelser for at udsige de førstnævnte "sakrale" historier. Bindeleddet mellem de to typer historier er, siger Crites, bevidstheden, som må have en rudimentær narrativ struktur for at kunne formidle. Strukturen i bevidstheden er "en simpel suksessiv orden" (p. 299), fastholdt i hukommelsen, så man kan skelne mellem et før og et efter.

Det interessante er nu, at Crites ikke - til forskel fra Kemp - bosætter den delvist narrativt strukturerede bevidsthed i et før-nar-

rativt rum. For det første forbinder hukommelsens "suksessive orden" sig uløseligt med en bestemt type fortælling, krøniken. Bevidsthedens struktur svarer til krønikens orden. Uden for krønikens fortælling kan strukturen ikke være til. Derimod kan erindringer bygge videre på krøniken og danne fortællinger af en meget mere sammensat natur. For Crites er bevidsthedens struktur skabt af krøniken.

For det andet siger Crites også direkte, at de "sakrale" historier ligger dybt i bevidstheden, ikke som bevidsthedens objekter, men som det, der former dem (p. 295). Ganske vist siges det også, at bevidstheden har sin egen form (p. 297), men slutresultatet bliver, at der hersker cirkularitet mellem fortælling og bevidsthed (p. 297, note 6). Under ingen omstændigheder er bevidstheden anbragt i et rum uden for fortællingen.

Endelig er bevidsthedens drama også af narrativ karakter, eftersom det har sin kilde i "afgørelsens øjeblik inden for fortællingen som et hele" (p. 303). Den hele historie sammenkæder fortidens definitive erindringshistorier med fremtidens uafgjorte, forudgrebne historier. Og afgørelsen handler om, hvordan det skal gå videre fra fortid til fremtid.

Efter min formening tænker Crites altså langt mere "narrativt" om bevidstheden, end Kemp lader ane, men man må dog lade Kemp, at Crites kan formulere problemet ret så tvetydigt.

Den kritiske bevidsthed befinder sig ikke i et før-narrativt rum. Crites hævder det ikke. Sokrates i Platons dialoger ser dog ud til at gøre det, men han tog formentlig også fejl. Når Sokrates dér vil vide, hvad eksempelvis tapperheden og sandheden er, fortæller hans samtalepartnere ham historier om tapre og sanddru mennesker. Det stiller Sokrates sig ikke tilfreds med. Han vil videre fra historierne til det rene begreb. Men går det an? Begrebet har dog rod i og forstås ud fra historier.

Hermed er vi vendt tilbage til spørgsmålet, hvordan man kan komme i gang med en kritik af den fortælling, der muliggør kritik. Det første svar må være, at når to fortællinger, vi er forviklet i, ikke kan forliges, vinder vi afstand fra fortællingen og kan formulere vores kritiske afstandtagen, hvis vi nødes dertil. Religionskrittikkens mulighed er givet med uforeneligheden af to fortællinger, vi kan have rod i på samme tid: en religiøs og en ikke-religiøs hi-

storie. Af fortællingerne kan man uddrage refleksionsudsagn, der så kan spilles ud imod hinanden. Endelig lever vi også - som antydet - i en fornuftsverden, som har friset en række ideer om menneskerettigheder, som giver os en relativ fortællingsuafhængig kritikbase, selv om alle disse fornuftsider naturligvis engang er blevet udledt af erfaringsnære historier.

Afslutningsvis kan jeg forsikre Kemp om, at jeg - ligesom han - ønsker at bekæmpe enhver ukritisk, dogmatisk spekulation. Vi er enige om kritikens nødvendighed, men uenige om kritikens udgangspunkt, som jeg mener er fortællingen, mens han henviser til en før-narrativ bevidsthed, der ganske vist kan have rudimentære narrative træk.

4. Etisk kritik

I disputatsen antydede jeg, at en fortælling må være usand, hvis den har etisk forkastelige følger (p. 120f.), men udskød en nærmere analyse af forholdet mellem fortælling og etik til en senere lejlighed. Dermed sagde jeg også, at en fortællings sandhed trods alt ikke udtømmende kan afgøres i etisk regi.

Kemp tilslutter sig tanken om, at der næppe findes nogen "fortællingsuafhængig etik" (p. 16), men jeg kan ikke se, om han dermed mener, at kristendommen er etisk begrundet ("en kamp mod den andens død" - p. 18), eller om kristendom blot bør få etiske konsekvenser, hvis den skal tages alvorligt. Det sidst nævnte er jeg enig i. Det første må jeg afvise.

Kemp slår søvngængeragtigt sikkert ned på den formulering i disputatsen, som kan give anledning til strid, nemlig at fortælling er relativt "praksisresistent" (p. 105). Hvad vil det sige? Det betyder, at kristendom rummer andet og mere, end man nogensinde kan udmønte i (etisk) praksis. Formelagtigt sagt er kristendom et spørgsmål om "forvandling" af menneskets livsvilkår, før kristendom er et spørgsmål om "forbedring" af menneskets moral. Forvandling og forbedring hører sammen, men det sidste lever af det første. Altså forekom det mig i disputatsen forsvarligt at udvikle det kristeligt grundlæggende - fortællingen som livselement - uden straks at udfolde en deraf afhængig etik.

I disputatsen ytrede jeg en vis skepsis over for J.B. Metz og D. Sölle (p. 90), men ved nærmere eftertanke viser de sig at være mi-

ne allierede i spørgsmålet om fortællingens overskud i forhold til praksis.

Metz mente i en tidlig fase af sit forfatterskab, at frigørende praksis var grundlaget for enhver livsnær teori. Teologiens sandhed skal prøves på praksis. Senere reviderede han sin opfattelse, fordi han nu forbandt teori med erindring. Forholdet mellem teori og praksis forrykkedes derved. Det blev ulige eller med et moderne udtryk asymmetrisk. Teorien i erindringens skikkelse fik et forspring for praksis. Hvad rummer den teori, som lever af erindring? Jo, indholdet er lidelseshistorier, som ejer et kritisk potentiale, fordi de minder om, hvad der er målet i enhver etisk praksis, nemlig at overvinde al lidelse, samtidig med at de vækker protest mod enhver fortrængning af lidelser. Men skal den befrielse, som "teoretisk" fastholdes igennem erindringens lidelseshistorier, virkelig være universel, bør den også omfatte de døde, der stred for frihed uden selv at få del i den. Inkluderer frihed altså befrielse af fortidens ofre, betyder det, at frihed og forløsning ikke kan skilles ad. Derfor kan lidelseshistorierne ikke indløses i etisk praksis. Fortællingerne er på et vist punkt "praksisresistente". De rummer et utopisk overskud. Metz har fremført synspunktet i *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* fra 1977.

Sölle har foretaget en lignende vending som Metz. Slutresultatet kan studeres i *Vælg livet* fra 1981, hvor sandhed både er noget, vi gør, altså et etisk anliggende, og noget, vi erfarer gennem traditionens religiøse tekster. Disse kan ikke "afkodes", siger Sölle. De kan ikke "oversættes" til etisk praksis. Der vil altid være noget tilbage, en modstandskerne, som trodser udførelsen i den moralske handling.

Mit modspørgsmål til Kemp, der er utilfreds med, at jeg har udskudt det etiske spørgsmål til senere analyse, er da, om han alligevel også regner fortælling for at være "praksisresistent", ikke absolut, men til dels. Hans egen tale om Kristus-poemet tyder på et bekræftende svar.

At fortælling i kristendom rummer mere, end praksis kan udfolde, betyder jo ikke, at etisk praksis så er overflødig. Men det betyder, at etisk handling er funderet i en fortællingsbegrundet virkelighed, som går ud over praksis ("forbedring"), og som i sin kerne er praksisløs ("forvandling"), eftersom kun Gud kan sætte den egentlig forvandlede praksis i værk.

Opgaven er da at udfolde en narrativ etik, der lader fortælling være mere end blot illustration af ret adfærd. Kemp har herhjemme taget hul på opgaven med artiklen *Genfortællingens magt i den etiske erfaring*, trykt i *Kredsen*, nr. 2, 1981, pp. 1-17.

5. Historisk kritik

Kemp må have læst disputatsens kapitel om historien og historierne (kap. IV) i hastigt tempo, når han kan hævde (p. 15), at jeg kun interesserer mig for den historiske kritiks begrænsninger. Bilde må have læst med troldsplinter i øjnene, når han vil have mig til at udnævne den historiske kritik som arvefjenden eller skurken i dramaet (p. 45 og 52). Dels har jeg udtrykkeligt fremhævet metodens evne til at berige, præcisere og korrigere en tekstlæsning (disputatsen p. 265). Dels har jeg med rene ord sagt, hvad der egentlig er genstanden for min undersøgelse: "Det turde jo være fremgået forlængst, at det er den virkelighedsforståelse, som metoderne forudsætter, der er hovedproblemet" (disputatsen p. 259). Det tangerer ikke Bildes bevidsthed, at hunden ligger begravet her. Som historisk-kritisk uddannet ekseget stirrer han sig blind på metoden og glemmer den virkelighedsforståelse, metoden forudsætter. Glemselen skyldes måske, at synsvinklen skifter fra historievidenskab, som bygger på præcise metoder, til historiefilosofi, som overvejer, hvad historisk virkelighed kan være. Blænder man af for det filosofiske problem, bliver den metodiske praksis i videnskaben blind og tilfældig. Havde Bilde blot kastet et blik på den metodiske og filosofiske debat om historie i tidsskriftet *History and Theory*, kunne vi måske have ført en lødig diskussion.

Mine bemærkninger i det følgende antager desværre næsten udelukkende karakter af korrektioner, da der ikke synes at være ende på Bildes fejllæsninger.

Tankeforløbet i det lange kapitel IV om historien og historierne har voldt flere læsere - Bilde og før ham Pontoppidan Thyssen - ikke ringe forståelsesproblemer. Det er ikke sådan, at jeg til en begyndelse i dette kapitel tager al mulig afstand fra den historisk-kritiske metode for til slut at tage al min kritik tilbage.

Vil man endelig stykke forløbet op i to faser, så handler den første om, hvordan historiens virklighed, der sandt nok er et produkt af den historiske metodes arbejde, er afledt af historiernes virkelig-

hed. Anden fase undersøger den nytte, man kan drage af de udsagn om virkeligheden, som er indhøstet metodisk, efter at historienes virkelighed har fået tilkendt forrang for historiens virkelighed. Jeg har ikke kritisk afvist eller ukritisk accepteret den historisk-kritiske metode, men har interesseret mig for, hvor langt dens udsagn om virkeligheden rækker.

Historiens virkelighed har haft min interesse mere end den historiske metode. Bilde har imidlertid konsekvent fejltolket mine bemærkninger om den historiske metode, formentlig fordi han har skudt mig en anden problemstilling i skoene, end den jeg har beskrevet. Mindst fire fejltolkninger må jeg anholde.

For det første arbejder jeg ikke med "metoden" som alternativ til "holdning" (p. 54) eller "materiale" (p. 51). Jeg kræver intet valg mellem fortælling og metode, hvilket jo i givet fald ville medføre en aldeles umetodisk fortællingsanalyse. Når Bilde kommer frem til noget så besynderligt, må det nok være, fordi han tænker ud fra en gammel modstilling mellem historisk-kritisk eksegesi og eksistentialinterpretation. Jeg véd det ikke, men gætter. En sådan modstilling har jeg forlængst overhalet ved at gå ud fra bibelteksternes sproglige konstitution.

For det andet har jeg aldrig - som Bilde hævder (p. 52) - afvist andre metoder i al almindelighed. I stedet har jeg påpeget, hvor stor en metodes ydeevne er og ikke er. Ny erkendelse i streng forstand opstår ved indfald, som nok kan være forberedt af et hårdt metodisk disciplineret arbejde, men som ikke giver sig selvfølgeligt deraf. Metoder tilsigter udforskning efter faste retningslinjer, så resultatet kan kontrolleres, mens ny erkendelse, som bryder med det fastlagte, ikke frembringes ved styring, men tilfalder én uforudset. At fremhæve dette er at præcisere metodens virkefelt, ikke at forkaste den.

For det tredje kunne jeg naturligvis godt sige mere om, hvilke andre metoder til læsning af bibeltekster jeg ville supplere den historisk-kritiske metode med. Det ligger jo ligefor, hvis man gør sig bibelteksternes sproglige virkelighed klar. Som al anden ikke-faglig litteratur bør Bibelen læses med alle til rådighed stående litterære metoder. Lindhardt har udtrykt dette synspunkt med stor kraft (p. 35).

Ikke desto mindre finder især de skandinaviske bibelexegeter, at den historisk-kritiske metode bør være den foretrukne, men de

har også foretaget en indlysende kortslutning. Den går ud på følgende. Bibelske tekster er fra fortiden, siger man, derfor skal de læses historisk-kritisk. Det lyder fornuftigt. Men man overser en præmis, som ikke holder stik. Den siger, at alt det fortidige er historisk, sådan som historievidenskaben vil forstå det historiske. De bibelske tekster er nok fra fortiden, men mange unddrager sig en egentlig historisk analyse, hvis man da virkelig interesserer sig for deres meningsindhold. Det gælder mange poetiske tekster - Højsangen til eksempel. Det gælder mange fortællinger - Jesu lignelser til eksempel. De udsiger noget om en virkelighed, der ikke egentlig er bundet til den historiske fortid, men som er levende virkelighed den dag i dag.

For det fjerde belyser jeg relativismens og tidskløftens problem, ikke ud fra den historiske metode - som Bilde hævder (p. 51) - men ud fra den virkelighed, der er metodens forudsætning. Tidskløften mellem fortid og nutid er overvundet, i samme øjeblik fortællinger fra fortiden besætter sindet og bringer deres egen virkelighed med sig. Det kan ske, hvad enten man derpå giver sig til at analysere historisk kritisk eller ej. Relativismens problem løses også, så langt det lader sig gøre, når man går ud fra fortællingernes virkelighed, uanset om man derpå driver historisk kritik. Den uomgængelige relativisme har jeg i disputatsen omtalt med rene ord, når jeg skriver, at "der vil altid være et minimum af relativisme forbundet med de dybeste trossandheder i den forstand, at det er unddraget vores vilje og dømmekraft at fastlægge de sidste sandhedskriterier, fordi vi bliver besat af fortællingsindhold, før vi kan begynde at afprøve dem. En efterprøvelse vil dog i sidste række afhænge af, om vi får kriterierne på sandhed og troværdighed skænket" (p. 253).

6. Jesu lignelser

Bilde fremfører den indvending imod min undersøgelse af Jesu lignelser, at jeg ikke tager hensyn til lignelsernes indhold. Det havde han ellers fået indtrykket af, at jeg ville (p. 50). Hvorfra véd jeg ikke, eftersom jeg har gjort mig umage med at fremhæve det fundamentalteologiske eller hermeneutiske sigte i mit arbejde.

I disputatsens afsnit om fortællingen som sprogform (kap. III) indførte jeg en distinktion, Bilde har overset. Jeg skelnede nemlig mellem sprogform og genre (jfr. p. 108). Sondringen indførte jeg,

fordi der oplagt må være noget, som er fælles for alle de forskellige fortællegenrer. Man kan altså gå ud fra, at fortællingens sprogform går igen i alle de specialiserede fortællegenrer. Udtrykket "sprogform" valgte jeg, fordi ingen synes at kunne give et klart signalement af en "fortælling" slet og ret. Nu viser det sig, at fortællingens sprogform bl.a. er karakteristisk ved at være åben i sin virkelighedstolkning. Det er altså et træk, man kan genfinde i enhver fortællingsgenre. Hvad hver genre for sig kan yde, må man derpå gå efter genre for genre. Jeg tog lignelsen og myten op til undersøgelse. Det særlige for lignelsens virkemåde er dens metaforiske arbejdsproces. At lignelsen er en udstrakt metafor er en hermeneutisk bestemmelse, som får konsekvenser for enhver mere detaljeret udlægning af lignelsens indhold. Hans Weder har i 1978 fremlagt en række nærlæsninger af denne art i *Die Gleichnisse Jesu als Metapher*.

Bilde overser som sagt den nævnte distinktion og slutter derfor fejlagtigt, at når alle fortællinger kan siges at være åbne for det nye, så er der ingen synderlig forskel på de forskellige fortællegenrer (p. 49). Han hæfter sig ikke ved min påpegning af, at den metaforiske arbejdsproces er særegen for lignelsens genre og kun for den.

Overhovedet afslører Bilde ukendskab til metaforens væsen, når han senere kan sige, at lignelsen fungerer som "målestok" (p. 47) eller som "kriterium" (sst.) eller sågar som "kontrollinstans" (p. 50) for den mytiske, kristne grundfortælling. Det har intet på sig. Metaforens særlige evne er, at den i sammenstødet mellem to sprogudtryk hentet fra forskellige sfærer åbner ny indsigt og tilfører sproget ny kraft. Metaforer optræder de steder i sproget - eventuelt som udstrakte metaforer i lignelsernes form - hvor der finder fornyelse sted. Det nye er jo kendetegnet ved at bryde med det fastlagte. Således er det lignelsernes præstation i samspillet med den kristne myte, at de kan imødegå den tendens, som er i myten til at fastfryse formuleringerne i formler, for lignelsernes meningsindhold lader sig aldrig endegyldigt fikseres i færdige udsagn. Derfor kan de heller aldrig fungere som kontrollinstanser.

7. Jesu identitet

I disputatsens undersøgelse af "det narrative grundlag for Jesu Kristi identitet" (p. 284) bestræbte jeg mig på at opstille betingel-

serne for at forstå Jesu identitet. Jeg genoptog sondringen mellem selv at fortælle sin historie og at få sin historie fortalt. Spændingen mellem disse to sæt historier er afgørende for menneskets identitet. Og det må så også gælde for Jesus af Nazareth. En enkelt ting springer i øjnene, nemlig at der hersker en slående overensstemmelse mellem Jesu egne historier og historierne om ham - trods evidente forskelle (p. 282f.). I begge tilfælde regnes det for en selvfølgelighed, at man skal finde Jesu særlige identitet i hans Gudsforhold. Uden om Gudsforholdet får man ikke fat på, hvem Jesus er. Med en formulering fra disputatsen er det afgørende "enheden mellem Jesus og Gud" (p. 283).

Bilde anklager min fremstilling for at gå i tomgang. Han er selv interesseret i at afprøve sandheden i de mange "kerygmatiske Jesus-skikkelser" (p. 46), altså urmenighedens mange billeder af den opstandne Kristus, ud fra de historisk-kritisk kontrollerede udsagn om Jesus af Nazareth. Denne problemstilling forsøger Bilde at pøse ind i min undersøgelse.

Det hele er forgæves, fordi Bilde ikke gennemskuer en bestemt forudsætning, han går ud fra. Han forudsætter øjensynlig, at Jesu identitet lader sig bestemme rent historisk. Han gør sig ikke bevidst, at der i Det nye Testamente ikke findes ét historisk udsagn, som ikke på forhånd har et teologisk sigte. Det nye Testamente er ikke interesseret i historien for historiens egen skyld. Historien ansues på forhånd som Guds. Derfor kan man heller ikke forstå den historiske Jesus af Nazareth, hvis man ikke fra begyndelsen medtænker arten og indholdet af hans Gudsforhold, således som det kommer frem i Jesu egne historier og i historierne om ham.

Som historisk-kritisk ekseget har Bilde åbenbart besluttet sig for, at Jesu identitet kun har historisk grundlag, ja, i den historisk-kritiske metodes navn skal han se bort fra det særligt teologiske fundament under Jesu identitet, for metoden forudsætter en virkelighedsforståelse, der ikke har plads til Guds ord og gerning. Resultatet er, at Bilde ikke respekterer bibelteksternes egenart og derfor kun får fat på halve sandheder, hvori der er mere løgn end sandhed. Teksterne insisterer på sammenhængen mellem det historiske og det teologiske. Bilde amputerer det teologiske, som jeg kan fastholde, fordi jeg i spørgsmålet om Jesu identitet bygger på fortællinger, der gør det meningsfuldt at spørge, hvordan Gud iden-

tificerer sig med Jesus i hans død - for nu at nævne et ligeså nødvendigt som vanskeligt spørgsmål, der næppe siger Bilde meget. Forties kan dette spørgsmål ikke, hvis man for alvor prøver at indkredse Jesu identitet.

8. Symbol og metafor

Uenigheden med Kemp om symbolopfattelsen kan sammenfattes i to punkter. Jeg tænker for det første på Kemps påstand om, at symbolet - til forskel fra metaforen - kan åbne for transcendens (p. 21), og for det andet på Kemps anskuelse, at når symbolet har rødder i en før-semantisk sfære, kan det holde metaforen fast på virkeligheden, samtidig med at der er banet vej for kritik (p. 24).

I grunden samler kontroversen sig dog om én sag: I hvilken forstand gives der en før-sproglig virkelighed? Lindhardt siger, at det "fremmede" kun gives i fortællinger, ikke principielt eller fundamentalt, men konkret og vilkårligt (p. 37) - og denne opfattelse kan jeg tage til mig. Altså kan vi kun forholde os til en "fremmed" virkelighed igennem sproget. Her skilles vejene mellem Kemp på den ene side og Lindhardt på den anden, hvor jeg også står.

Hvordan fungerer et symbol? Jeg er enig med Kemp i, at der er mening i hans anvendelse af symbolbegrebet (p. 22), og at hans mening i højeste grad er værd at diskutere, så min kritik er ikke udtryk for et kættemageri - Ricoeur og Kemp skal stemples som harmløse filosoffer - al den stund jeg i Århus er vokset op i en tradition, der tager filosofi fuldt så alvorligt som teologi.

Symbolet indtager en slags mellemposition. Det har fortællingen på den ene side og den før-sproglige virkelighed på den anden side. Sådan fremstiller Kemp og Ricoeur sagen. Jeg kan se det meningsfulde i det første, da en fortælling jo godt kan fortættes i et symbol, ligesom symbolet kan oversættes tilbage i en fortælling. Ganske vist finder jeg stadigvæk, at denne symbol-relation står meget svagt i Kemps egne fremstillinger, men det behøver ikke skille os. At symbolet derudover også har rødder i en før-sproglig virkelighed har Ricoeur - med Kemps tilslutning - udfoldet lysende klart. Ikke desto mindre står to ting til diskussion, akkurat de to ting jeg nævnte indledningsvis.

For det første forekommer det mig uklart, hvorfor symbolet skulle være nødvendigt til at give metaforen "transcendens", da

metaforen efter min mening selv klarer den sag. Metaforer er jo, som Ricoeur sandt nok skriver, sproglige størrelser. Men jeg ville ikke - som Ricoeur gør det - tilføje, "at sproget kun fanger skummet på livets overflade" (*Fortolkningsteori*, 1979, p. 184). I det sammenstød med sprogudtryk fra adskilte områder, som grundlægger en metafor, åbnes der for sprogfornyelse. I det rum, som metaforen åbner, giver det mening at tale om "transcendens". Noget nyt tilføres sproget, det får ny kraft, det oplades udefra, selv om vi kun kan komme på hold af det udefrakommende i sproget. Om der også måtte være en virkelighed af en eller anden art uden for sproget, så kender vi kun den virkelighed, som er fanget ind af og bestandig påny fanges ind af sproget.

For det andet forstår jeg ikke helt, hvori muligheden for kritik skulle ligge, når symbolet stikker sine rødder ned i en før-sproglig virkelighed. Hvordan kommer man i gang med at kritisere? Sker det ikke først, når det før-sproglige kommer til orde og altså går ind i sproget? Men så er det jo ikke mere før-sprogligt? Kan man tale om det, der ikke kan tales om? Rækken af spørgsmål antyder, at jeg ikke er kommet til vejs ende med problemet, men må vente på fornyet belæring, hvis jeg skal blive klogere.

Til sidst bør jeg vel nævne, at min henvisning til romantikken som baggrund for Kemps symbolbegreb ikke er min alene. Er det ikke det samme, Michel de Certeau hentydede til i sin opposition ved Kemps disputats, hvor han sagde, at poemet "blev "skønt", da det ophørte med at være sandt. Det er blevet "fabel" i den udstrækning, hvor man har antaget det for at være en sigen, der ikke mere vidste, hvad den sagde" (*Teologiens krise til debat* (udg. L. Lauritsen), 1974, p. 79)? I al fald hævdes mit synspunkt også af Hans Hauge i artiklen *Om Peter Kemp: Teologi/fantasi/teknologi* fra *Kredsen*, nr. 2, 1981, p. 24. Den romantiske baggrund behøver nu ikke være så afgørende - det medgiver jeg Kemp - vigtigere er, om symbolbegrebet virkelig er uomgængeligt i en fortælling, der rummer "transcendens".

Summary — *The author answers his critics by discussing eight items. First, the category "the fundamental Christian story" is clarified: each person has only one fundamental Christian story, although many such stories occur throughout*

history. Second, Ole Davidsen is reminded that the aim of Den kristne grundfortælling ("The Fundamental Christian Story") is a fundamental theology in which the relationship between story and reflection is already assumed. Third, it is pointed out to Peter Kemp that the scheme of the book establishes the narrative foundation for all criticism which of course neither excludes "criticism of consciousness" nor ethical criticism which is discussed in item four. Five to seven, Per Bildes criticism is considered to be out of place because he disregards that the problem posed in the book concerns the reality which the historical-critical method assumes, and not primarily the method itself. Eight, it is discussed whether Peter Kemp is correct in assuming that the symbol alone admits transcendence and criticism, a point which the author challenges. The author accepts along the way the two critical objections raised by Jan Lindhardt.

Svend Bjerg

Lektor, dr. theol.

Institut for Kristendomskundskab

Aarhus Universitet