

## HVAD ER RECEPTION?

GEERT HALLBÄCK

Som motto for mit foredrag har jeg valgt et gruk af Piet Hein. Det lyder:

At jeg er universets midte,  
er ingen hasarderet dom.  
Jeg slutter mig rent logisk til det,  
for resten er jo udenom.

Det lille gruk rummer en dobbelt sandhed af relevans for mit tema. For det første giver det udtryk for det uomgængelige i den perspektivisme, som gør sig gældende i enhver reception. Den reciperende står et bestemt sted og kan ikke andet end at modtage det reciperede på sit eget steds betingelser. For det andet afslører grukkets ironi jo det komiske i den selvovervurdering, der ligger i selv samme perspektivisme. Det er naturligvis ikke mig, der er 'universets centrum', men 'resten udenom' rummer mig og definerer, hvad jeg overhovedet kan være for en: Jeg bestemmer ikke receptionens betingelser, men receptionen bestemmer mig.

Foredraget skal belyse nogle af de forestillinger, som bevidst eller ubevidst har ligget til grund for oprettelsen af Center for Studiet af Bibelens Brug. Centeret blev officielt oprettet sidste år, men tankerne og idéen til det blev udkastet i nogle samtaler mellem Troels Engberg-Pedersen og mig, da vi begge deltog i SNTS' møde i Barcelona i 2004. Vi mente, at Centerets aktiviteter måtte omfatte to aspekter, to 'søjler', som vi siden har kaldt det, nemlig bibelfortolkningens historie og Bibelens reception i kunst og kultur. Den første søjle angår den professionelle bibelfortolkning, dvs. alle de former for aktiviteter, der som sit udtrykkelige formål har arbejdet med og fortolkningen af de bibelske tekster. Det er selvfølgelig ikke noget nyt, at eksegesen indbefatter fortolkningshistorie; men i Centerets regi ville vi gerne sætte fokus på fortolkningshistorien – og vi ville gøre det i en bevidst sammenhæng med den anden søjle, nemlig de æstetiske og andre former for kulturel bibelreception. I stedet for den lineære og diakrone fortolkningshistorie, der ser eksegesens udvikling som en række opgør med og supplementer til den til enhver tid forudgående generations resultater, vil vi prøve at se de eksegetiske resultater i sammenhæng med meget bredere kulturelle og samfundsmæssige strømninger i en bestemt epoke – en tilgang, Lone Fatum har foreslået at kalde 'periodisk synkroni'.

Jeg er siden blevet opmærksom på, at opdelingen af Centerets aktiviteter på de to søjler svarer til en skelnen, Umberto Eco gør en del ud af i bogen *The Limits of Interpretation*.<sup>1</sup> Han skelner mellem fortolkning og brug (eller anvendelse); og hans pointe er, at man skal respektere forskellen mellem de to måder at forholde sig til en given tekst på. Det er så også det, vi gør ved at tale om to søjler; men min grundlæggende fornemmelse er, at der samtidig er et større sammenfald end som så. Jeg vil egentlig være tilbøjelig til at betragte fortolkningen som en særlig form for brug – forskellig fra andre former for brug, i høj grad institutionelt forskellig, men ikke kategorialt forskellig. Nu er skellet mellem fortolkning og brug ikke nogen epokegørende opdagelse – det hævder Eco naturligvis heller ikke. Det er en klassisk problemstilling i den hermeneutiske teori, som jeg vender tilbage til lige om lidt. Når jeg har trukket den frem, er det, fordi den så klart formulerer en problemstilling, der er indskrevet i Centerets grundkoncept.

Foredraget vil forløbe sådan, at jeg tager udgangspunkt i Gadammers virkningshistoriske hermeneutik, som den fremstilles i *Wahrheit und Methode*. Den kender vi selvfølgelig alle sam-

---

1. U. Eco, *The Limits of Interpretation*, Bloomington: Indiana University Press 1990.

men – om ikke andet så kender vi dens virkningshistorie. Men det kan vel ikke skade lige at repetere nogle hovedpunkter. Dernæst vil jeg følge denne fænomenologiske hermeneutik videre til receptionsæstetikken, som den repræsenteres af den såkaldte Konstanz-skole med Wolfgang Iser og Hans Robert Jauss i spidsen. Jeg vil her tage udgangspunkt i et indlæg af Jauss fra en konference, hvor teologer, jurister og litterater diskuterede deres respektive hermeneutiske positioner. Derefter vil jeg se på nogle eksegetiske udløbere af denne hermeneutik, nemlig Hans Hübners og Mogens Müllers bibelteologiske overvejelser over Det Gamle Testaments reception i de nytestamentlige skrifter, og Ulrich Luz' overvejelser over det eksegetiske udbytte af virkningshistoriske studier i bogen *Matthew in History*. Som modvægt til de hermeneutiske receptionsteorier vil jeg derpå inddrage diskussionerne om intertekstualitet og overveje, om de kan bidrage med en mindre subjekt-orienteret måde at forstå reception på. Og endelig vil jeg runde det hele af med et par case-studies, nemlig en kort omtale af fire Jesus-film, som Cinemateket i København viser i samarbejde med Centeret op til påske. Det er Mel Gibsons *The Passion of the Christ*, Pasolinis *Matthæusevangeliet*, Scorseses *The Last Temptation of Christ* og Denys Arcands *Jesus fra Montreal*. Det er fire meget forskellige filmiske Jesus-receptioner, som netop i deres forskellighed kan kaste lys over nogle af foredragets problemstillinger.

Det kan ikke komme som den helt store overraskelse, at Oplysningstiden markerer et afgørende vendepunkt i hermeneutikkens historie. Drivkraften bag alle hermeneutiske overvejelser er konstateringen af, at tekster – også autoritative tekster, og det er selvfølgelig dem, det kommer an på – kan være vanskelige at forstå og under alle omstændigheder giver anledning til forskellige forståelser. Hvordan kan den samme tekst betyde noget forskelligt – det er i sig selv et problem, fordi den intuitive oplevelse af sproget faktisk er, at det er entydigt; det er et problem, som den menneskelige nysgerrighed gerne vil finde et svar på. Men hvis det nu er sådan, at den samme tekst kan betyde noget forskelligt – hvordan kan man så afgøre, hvilken betydning der er den rigtige eller i det mindste er den mest rigtige? Det er et ret vigtigt problem netop i forbindelse med autoritative tekster, da deres forståelse har betydning for menneskers indbyrdes forhold, altså har politiske konsekvenser.

Før Oplysningstiden var det afgørende hermeneutiske spørgsmål teksternes forskellige betydningsmuligheder. Og det hermeneutiske svar blev en teori om, at tekster betyder noget forskelligt på forskellige niveauer – altså den samme tekst har i sig selv flere betydninger. Det blev systematiseret i teorien om de fire tekstmeninger i den middelalderlige bibelske hermeneutik; men den samme tanke lå også til grund for antikkens fortolkning af den klassiske græske litteratur, ikke mindst Homer. Men med Oplysningstiden stiller problemet sig på en ny måde. Nu ser man det afgørende hermeneutiske problem i uforeneligheden mellem de gamle teksters virkelighedsforståelse og den nye tids virkelighedsforståelse. Det hermeneutiske problem defineres historisk. Den hermeneutiske opgave bliver at overvinde afstanden mellem de gamle – men stadig autoritative – tekster med deres tidsbundne forudsætninger og den aktuelle tilegnelse af dem i en tid med ganske andre forudsætninger. Den historiske afstand søges nu overvundet gennem anvendelsen af en variation af metoder, der hver for sig skal tage sig af et bestemt aspekt af det historiske problem. Hans Robert Jauss formulerer det på den måde, at i stedet for tekstens forskellige meninger træder fortolkningens forskellige meninger – men spørger samtidig, om det i virkeligheden ikke blot er en variation af den gamle teori.<sup>2</sup>

Sådan spørger en hermeneutiker, der ikke vil forskrive sig til historismen. I første omgang blev svaret på den historiske afstands udfordring et omfattende historisk studium af teksterne i deres fortidige sammenhæng – sprogligt, ideologisk, referentielt osv. Teksterne skulle forstås på deres egne historiske præmisser; og således forstået ville tvetydigheder og misforståelser i fortolkningens historie blive ryddet af vejen og tekstens sande betydning blive blotlagt. Men resultatet af disse historiske studier blev en stadig mere påtrængende fremmedgørelse i forhold til

2. H.R. Jauss, "Zur Abgrenzung und Bestimmung einer literarischen Hermeneutik", i: M. Fuhrmann, H.R. Jauss und W. Pannenberg (eds.), *Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch*, München: Wilhelm Fink Verlag 1981, 459-481.

teksterne. De var ikke bare blevet misforstået i fortolkningens historie; i virkeligheden var de ikke til at tilegne sig, for de var bundet til en virkelighedsforståelse, der ikke blot var fremmedartet, men som simpelt hen var forkert, forældet. Det mærkelige var imidlertid, at folk bare blev ved med at bruge disse forældede og i grunden uforståelige tekster. I kirken blev man ved med at bruge Bibelen, selv om den var et religionshistorisk dokument om en for længst tilbagelagt mytologisk forestillingsverden. Teatrene blev ved med at spille de græske tragedier, selv om de blev spillet på en helt forkert måde, historisk set. Og halsstarrige mennesker blev ved med at finde fornøjelse i at læse Homer, selv om den trojanske krig var foregået på en helt anden måde, hvis den overhovedet havde fundet sted.

Det er denne modsigelse mellem den historiske erkendelse og den fortsatte brug af teksterne, der er udgangspunktet for den moderne hermeneutik. Der måtte være en vedvarende aktualitet bundet i disse tekster, som ikke blev opfanget af den historiske fortolkning. Schleiermacher og Dilthey finder den i den fællesmenneskelige psykologi; Heidegger og Bultmann i tekstens 'sag' og ikke mindst i den menneskelige eksistens som denne 'sag'. Gadamer finder teksternes vedvarende aktualitet i selve deres vedvarende fortolkning, kunne man sige. Hans hermeneutik bliver på denne måde autoreferentiel.

Gadamers ambition i *Wahrheit und Methode*<sup>3</sup> er både at fastholde det historiske perspektiv i hermeneutikken: opgaven er at forstå en fortidig og i den forstand fremmed tekst, og at tage udgangspunkt i den forståede teksts vedvarende aktualitet. Det er den dobbelthed, han søger at udtrykke i termerne *virkningshistorie* og *horisontsammensmeltning*. Bogen er et opgør med historismen og dens naive tro på at kunne opnå en objektiv forståelse af en fremmed tekst. Enhver forståelse finder sted i en specifik, historisk bestemt situation. Det er denne situation, der bestemmer, hvilke spørgsmål fortolkeren stiller til teksten. Gadamer ligger her i direkte forlængelse af Heidegger, der også opfattede fortolkningsprocessen som en slags samtale mellem tekst og fortolker. De spørgsmål, man stiller til teksten, er udtryk for fordomme, dvs. man mener på forhånd at vide, hvad den pågældende tekst kan svare på. Man skal ikke forsøge at undgå fordomme, for det er en illusion, at det kan lade sig gøre, og det er fordommene, der sætter forståelsesprocessen i gang. Men man skal være sig bevidst, at forståelsesprocessen er bestemt af fordomme, og dermed være parat til at lade disse fordomme korrigeres af tekstens 'svar'.

Men tilbage til den hermeneutiske situation, altså de historisk bestemte vilkår, der specifikt gælder for hver enkelt fortolker. Denne situation er netop historisk bestemt, dvs. bestemt af det, der er gået forud og har frembragt denne specifikke situation. For-historien er på denne måde ikke fortid, men et afgørende element i den aktuelle situation. Historien er ikke fortid, men nutid – ikke bare det, der frembragte nutiden, men i sig selv en konstituerende del af denne nutid. Det forhold omfatter også de fortidige tekster, der gøres til genstand for fortolkning. De er måske nok fortidige; men de er også nutidige, de er i sig selv en del af den aktuelle situation. Men det er de jo ikke i deres fortidighed. Det er de som allerede forståede. Disse historiske tekster er slet ikke fremmede; de er velkendte og nutidige. Men de er vel at mærke velkendte i en bestemt udlægning, en udlægning som i sig selv er et resultat af teksternes fortolkningshistorie. På den måde er den hermeneutiske situation altid på forhånd bestemt af virkningshistorien; den hermeneutiske situation er i sig selv en af tekstens virkninger. Det er det, Gadamer mener med 'virkningshistorie': Ikke et historisk-diakront studium af tekstens virkninger (*Wirkungshistorie* kunne man kalde det), men den aktuelle hermeneutiske situation som en af tekstens egne virkninger, således at fortolkningen i første omgang er en udlægning af det, der på forhånd definerer fortolkningens situation, dens historiske betingethed som *Wirkungsgeschichte*.

På den måde er tekstens aktuelle forståelse en del af fortolkningens fordomme. Men hvis fortolkningen bliver stående ved den situation, kommer der ikke nogen 'samtale' i gang. Så kan teksten kun svare ja til den forståelse, som allerede er etableret. Men den fortolkende beskæfti-

3. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1960. Dansk oversættelse: *Sandhed og Metode. Grundtræk af en filosofisk hermeneutik*, Århus: Systime Academic 2004. Jeg forholder mig i særdeleshed til afsnittet "Das Prinzip der Wirkungsgeschichte", 284-290.

gelse med tekster håber at få noget mere ud af teksten, håber, at teksten kan give nogle overraskende svar, som kan udvide fortolkerens forståelse af den menneskelige tilværelse muligheder (det vil normalt være det, man håber at få 'svar' på i fortolkningen af æstetiske tekster). For at åbne teksten for sådanne svar, må den imidlertid hensættes i en anden situation end min egen. Det er det, den historiske tilgang kan afstedkomme. Herved bliver jeg mig bevidst, at tekstens situation er en anden end min egen og derfor kan sige noget om min situation, som jeg ikke kunne sige mig selv. Derfor er den fremmedgørende effekt produktiv for fortolkningen – vel at mærke, hvis teksten hentes ind i min egen situation igen og ikke efterlades som et objektiveret postulat om en ren historisk forståelse af teksten.

I denne forbindelse taler Gadamer om horisonter. Et menneskes horisont er det synsfelt, inden for hvilket et menneske forstår sig selv og sin egen situation. En sådan horisont kan være snæver eller vid – og jo videre, jo mere perspektiv er der over personens selv-/situationsforståelse. Sådant en horisont er ikke statisk, den ændrer sig med ændringer i personens situation: jo mere erfaren, jo mere indsigtfuld personen bliver, jo større bliver horisonten. Man kan selvfølgelig også opleve ændringer i ens liv, der medfører en indsnævring af horisonten. Men det erkendende menneske vil normalt både tilstræbe og opleve en horisont, der til stadighed udvider sig. Den historiske indsigt i tekstens fremmedhed lader mig imidlertid forstå, at teksten befinder sig inden for sin egen horisont, der er forskellig fra min. Den optimistiske tro på en historisk betinget forståelse tænker sig, at fortolkeren i kraft af tilstrækkelig indsigt vil blive i stand til at hensætte sig i tekstens horisont og derved vil kunne opnå en sand forståelse af teksten. Men Gadamer indvender, at man ikke kan overskride sin egen horisont; den kan udvides, men ikke overskrides.

Men hvorfor er der så ikke tale om, at den historiske erkendelse udvider den forståendes horisont til at omfatte indsigten i tekstens historiske betingethed? Fordi det ikke er sand forståelse, vil Gadamer hævde; sand forståelse er knyttet til tekstens egen horisont. I fortolkningen sker derfor det, Gadamer kalder en horisontsammensmeltning. Tekstens og fortolkerens horisonter smelter sammen uden at blive identiske. Det bliver så at sige til en horisont med to centre: fortolkerens og tekstens.

Jeg må indrømme, at jeg ikke kan forstå, hvorfor de sammensmeltede horisonter ikke bliver identiske. Jeg mener, at Gadamers analyse af den hermeneutiske situation som virkningshistorisk bestemt er uhyre vigtig for en forståelse af forholdet mellem fortolkning og reception – og det er derfor, jeg har valgt at tage udgangspunkt i Gadamer. Jeg vil formulere det sådan, at de tekster, vi fortolker, pr. definition altid allerede må være reciperede. De er på forhånd en del af vores aktuelle situation. Vi står ikke over for Bibelen som noget fremmed og fortidigt, som vi i en hermeneutisk proces skal gøre nutidigt. Udgangspunktet er det omvendte, at Bibelen findes alle mulige steder i vores kultur – og ikke kun i de religiøse departementer. Eksegesens udfordring er ikke, at Bibelen er ukendt og uforstået, men at den er velkendt og allerede forstået – og at eksegesen har udarbejdet en alternativ forståelse.

Denne alternative forståelse er fremkommet gennem en fremmedgørelse af Bibelen. I den moderne epoke er denne fremmedgørelse sket gennem rekonstruktionen af Bibelens forhistorie og dens fortidige forudsætninger, altså historisk. I den postmoderne epoke – hvis den overhovedet eksisterer eller har eksisteret – sker det gennem en æstetisk betragtning af Bibelen. Begge dele står i modsætning til den veletablerede forståelse af Bibelen som autoritativ tekst – enten i en tilslutning til dens autoritet eller i en afvisning af dens autoritet. Min virkningshistoriske pointe vil så være, at vores fremmedgørende fortolkninger alene har været mulige, fordi Bibelen vedvarende har eksisteret som autoritativ. Den hermeneutiske proces, vi som eksegeter kun meget modvilligt tager del i, har bestået i en horisontsammensmeltning mellem vores insisteren på Bibelens fremmedhed og kulturens fordom om Bibelens autoritative status. Men jeg kan ikke se rettere, end at kulturens horisont ikke bare smelter sammen med eksegesens, men overtager den og gør den til en del af sin egen horisont. Jeg håber i al beskedenhed, at kulturens horisont faktisk bliver udvidet; men jeg er ret overbevist om, at vores fremmedhed bliver tilegnet på velkendthedens betingelser. Og det mest bastante argument er efter min mening opretholdelsen af

de eksegetiske afdelinger. Hvem ville dog betale for en så overdimensioneret beskæftigelse med nogle antikke religionstekster, hvis de ikke stadig havde status af autoritative tekster?

Jeg vil nu vende mig mod *Hans Robert Jauss* og receptionsæstetikken. Som navnet siger, er det en teori - og en praksis, der netop fokuserer på fænomenet reception, nærmere bestemt receptionen af æstetiske tekster. Samtidig er det en teori, der ligger i direkte forlængelse af den form for fænomenologisk hermeneutik, som Gadamer står for, således at der bliver tale om en videre-tænkning i forhold til det foregående. Og endelig indgår den tekst, jeg vil tage udgangspunkt i, i en hermeneutisk dialog med teologer og jurister.

Jeg tager udgangspunkt i en tekst fra 1981, der hedder "Zur Abgrenzung und Bestimmung einer literarischen Hermeneutik", fra bogen *Text und Applikation*,<sup>4</sup> der samler bidragene fra et kollokvium med deltagelse af litterater, teologer og jurister, altså netop de fag, Gadamer anser for de egentlig hermeneutiske fag. Det er klart, at hvis man forstår hermeneutikken som en teori om fortolkningen og dens vilkår, falder litteraturfagene uden videre ind under begrebet. Jauss tager imidlertid udgangspunkt i en klassisk hermeneutisk tredeling (der stammer fra pietismen), som Gadamer eksplicit bringer på banen igen, netop i afsnittet efter behandlingen af virkningshistorien i *Wahrheit und Methode*.<sup>5</sup> Det er skellet mellem *forståelse*, *fortolkning* og *anvendelse* (eller 'brug', som vi jo kalder det i Centerets titel).

Dette skel betyder ikke, at der er tale om tre forskellige aktiviteter, der kan eksistere uafhængigt af hinanden; tværtimod er tanken, at de udgør tre momenter i en sammenhængende proces, hvor man ikke kan have det ene uden de andre. Den oprindelige idé er, at de tre momenter følger på hinanden i den anførte rækkefølge: Forudsætningen er en mere eller mindre umiddelbar forståelse af teksten. Den behøver ikke være umiddelbar i betydningen intuitiv eller primær; den kan udmærket være givet med den kulturelle konvention i samfundet som helhed eller i et begrænset udsnit af samfundet. Denne forståelse bliver så udlagt i fortolkningen, hvor dens forudsætninger forklares, detaljer præciseres og den umiddelbare forståelse uddybes. Her kræves som oftest hjælp fra en professionelt skolet fortolker; i den pietistiske hermeneutik, hvor teksten, der skulle fortolkes, jo var den bibelske tekst, blev fortolkningen typisk knyttet til prædikenen. Denne fortolkning skulle gerne virke tilbage på forståelsen, både intellektuelt og følelsesmæssigt. Men i egentlig forstand forstået var teksten først, når den blev ført ud i livet i en applikation eller brug i det moralske liv.

I den senere hermeneutiske teori fra Schleiermacher og frem sættes der et markant skel mellem forståelse og fortolkning på den ene side og applikation på den anden. Den romantiske æstetiske erfaring, der ligger til grund for den hermeneutiske teori i det 19. og 20. årh., havde ikke rum for applikationen. Det var en plat nyttetænkning, at en tekst skulle forstås med henblik på at blive brugt til noget (andet); tekstens forståelse var målet i sig selv – eller brugen var rent åndelig i betydningen større forståelse af livet og verden. Denne grundlæggende æstetiske forståelse bliver udgangspunktet for den filosofiske hermeneutik og derigennem for den teologiske hermeneutik. Men aldrig rigtig for den juridiske hermeneutik.

Såvel Gadamer som Jauss ser imidlertid snarere en forskel mellem den filosofiske og litterære hermeneutik på den ene side, hvor applikationen svæver bort i skyerne, og den teologiske og juridiske på den anden side, hvor applikationen er veldefineret på forhånd. Og de ønsker sig samme tilstand for 'deres' hermeneutiske situation som den, teologien og juraen har, for rigtig forståelse omfatter praksis. Selv om der selvfølgelig er andre former for juridisk fortolkning end den decideret praksisorienterede, har vi i nogle møder mellem eksegeter og jurister (som regel én jurist) arrangeret af Lone Fatum og Henrik Zahle under *Religion i det 21. årh.* fået et indblik i den juridiske fortolkningspraksis, der virkelig er udpræget anvendelsesorienteret, idet der er tale om en fortolkning af de generelle love med henblik på domsafgørelse i specifikke sager. Omvendt har vi mødt mild vantro fra juristens side, når vi har hævdet, at vores fortolkning ikke sig-

4. Se note 2.

5. Afsnittet "Das hermeneutische Problem der Anwendung", *Wahrheit und Methode*, 290-295.

ter mod nogen specifik anvendelse. Hvis det virkelig var sandt, ville han mene, at eksegesen var spild af tid; men han accepterer ikke, at det er sandt. Og han peger – nøjagtig som Gadamer og Jauss - på prædikenen som eksegesens anvendelsesfelt.

Det vil vi jo ikke uden videre skrive under på, og det tror jeg heller ikke, at præsterne vil. I første omgang kan vi meget bedre genkende os selv i det dilemma, Jauss giver udtryk for på literaternes vegne, nemlig at der ikke er nogen direkte anvendelse, som forståelsesarbejdet sigter mod. Hvis vi fastholder modellen: 'forståelse, fortolkning, anvendelse', bliver vi nødt til at definere anvendelse meget bredere end blot én type anvendelse. For den professionelle fortolknings vedkommende er den direkte anvendelse jo oplæringen af andre professionelle fortolkere, dvs. den sigter snarere mod en formidling af kompetence end mod anvendelse. Denne kompetence kan så på sin side anvendes i mange forskellige sammenhænge, for eksegesens vedkommende i undervisning og oplysning, i prædiken, i bibeloversættelse osv. For alle disse anvendelses vedkommende gælder det, at der ikke er nogen simpel vej fra fortolkning til anvendelse, men at en række andre faktorer i hvert tilfælde spiller ind og bestemmer praksis.

Men det her rejser jo spørgsmålet, om modellen overhovedet har fat i de faktiske forhold i fortolkningsindustrien. Det er som bekendt en gammel diskussion, om der drives eksegesen, fordi der skal prædikes på søndag, eller fordi der blev prædiken i søndags. Altså, når der finder fortolkning sted, er det så ikke snarere, fordi der allerede på forhånd eksisterer en praksis, som fortolkningen forholder sig til? Hvis det er tilfældet, har fortolkningen en anden funktion end den at forberede og munde ud i en praksis. Så har den snarere en ideologisk legitimerende eller kritiserende funktion i forhold til den praksis, der under alle omstændigheder finder sted. Den bliver en slags ideologisk kontrolinstans, der opstiller normer for praksis og vurderer, om praksis er på rette eller galt spor, er tilstrækkelig eller mangelfuld, er traditionel på den kedelige måde eller original på den gode måde. I virkeligheden tror jeg langt snarere, at dét er fortolkningens funktion i forhold til praksis, og dermed altså eksegesens funktion i forhold til alle de måder, bibelforståelse praktiseres på i kulturen. Vi optræder, om vi vil det eller ej, som en ideologisk kontrolinstans; og jeg tror, det er i det lys, man skal se den tvetydighed, vi ofte møder i forhold til eksegesen: På den ene side er det ikke rart at blive kontrolleret; på den anden side vil man gerne have kontrolinstansens godkendelse.

Nuvel, tilbage til Hans Robert Jauss og hans problem med at få bestemt den æstetiske hermeneutik, som ikke kan reduceres til forståelsen og formidlingen af gamle teksters betydning i en moderne kontekst, for på den måde får man ikke fat i det særlige ved den æstetiske tekst. Han tegner et måske lidt for parodisk billede af filologien som en rent historisk orienteret aktivitet, der koncentrerer sig om fortolkningen og overlader såvel forståelse som æstetisk vurdering til smag og behag, der ikke har noget med videnskab at gøre. Men en videnskab, der ikke kan forholde sig til det æstetiske i en kunstnerisk tekst, når slet ikke frem til fortolkningen af det, der karakteriserer teksten. Det er her *receptionsæstetikken* kommer ind i billedet. Den privilegerer forståelsen frem for fortolkningen; den vil undersøge og beskrive, hvad der sker, når en kunstnerisk tekst bliver læst og oplevet af en læser, der læser værket for den æstetiske oplevelses skyld. For at opfange den proces foreslår Jauss at skelne mellem tre forskellige slags læsninger. Den første – der svarer til forståelsen i den hermeneutiske model – er førstegangslæsningen af værket. Første gang man læser en roman eller et digt, kender man det selvfølgelig ikke på forhånd; man har nogle forhåndsforventninger, som styrer opmærksomheden, og som enten bliver bekræftet eller korrigeret undervejs; under læsningen vækkes andre forventninger osv. Det er den beskrivelse af læseprocessen, som vi kender fra *reader-response* kritikken, og som Jauss fornuftigvis begrænser til beskrivelsen af førstegangslæsningen. Det er i nogen grad også her, Wolfgang Iser's ideer om den implicerede læser kommer ind,<sup>6</sup> altså læseren, som gennem sin anstrengelse for at forstå teksten og få bestemt dens ubestemtheder involverer sig i selve frembringelsen af tekstens mening. Her bruger både Jauss og Iser billedet af teksten som et partitur, der jo først bliver til musik, når det bliver spillet; på samme måde bliver teksten først til mening, når den bliver læst i

6. W. Iser, *Der implizite Leser*, München: Wilhelm Fink Verlag 1972.

en aktiv medskabelse. Men netop fordi det drejer sig om æstetiske tekster, peger Jauss yderligere på den sanselige oplevelse af teksten, dens rytme og lyd og grafiske opstilling som det, der i høj grad bestemmer førstegangslæsningen.

Den næste læsning er så andengangslæsningen og for så vidt alle senere læsninger. I modsætning til førstegangslæsningens umiddelbare oplevelsesbestemte tilegnelse af teksten er det her, læseren stiller spørgsmål til teksten og søger dens svar. Det svarer til fortolkningen, og her bliver læsningen specifik, dvs. teksten sættes ind i forskellige kontekster alt afhængig af den enkelte fortolkers interesse i teksten. I nogen grad dukker Isers implicerede læser igen op her, for nogle af tekstens ubestemtheder implicerer ikke førstegangslæseren, men tiltrækker sig først opmærksomheden, når efterfølgende læsninger sætter teksten i en sammenhæng, hvor den pågældende ubestemthed bliver relevant for 'opførelsen' af tekstens betydning. Endelig placerer Jauss så den historiske fortolkning som den tredje læsning; her er fortolkeren ikke interesseret i tekstens aktuelle betydning, men i dens betydning for tekstens førstegangslæsere i forhold til deres datidige forventningshorisont. Her stiller fortolkeren spørgsmålet, hvad teksten svarede på i dens oprindelige sammenhæng. Denne tredje læsning kan have betydning som en kontrol af den første og anden læsning; den kan i nogen grad begrænse tekstens betydningsmuligheder i den aktuelle kontekst. Men det er ikke den, der forstår teksten, hvorefter den historisk forståede tekst skal formidles til nutiden. Den historiske læsning kommer ind på tredjepladsen i Jauss' forløb, for den egentlige hermeneutiske formidling mellem tekstens fremmedhed og den aktuelle læser ligger i selve dens æstetiske karakter. Det er den, der afstedkommer en umiddelbar og første oplevelse af teksten, som overhovedet er forudsætningen for den anden og den tredje læsning.

Det vil sikkert ikke komme bag på jer, at jeg er sympatisk indstillet over for en lignende æstetisk tilgang til de bibelske tekster. Men jeg er i høj grad opmærksom på, at der ikke uden videre er analogi mellem kunstneriske tekster og Bibelen. Bibelen kan opleves æstetisk, men det første møde med Bibelen vil ofte være institutionelt, dvs. i skolen eller kirken, og første gang, man i egentlig forstand læser et bibelsk skrift, vil slet ikke have karakter af en førstegangslæsning, fordi man allerede på forhånd kender teksten fra alle mulige forudgående møder med indholdet. Den første egentlige læsning vil altså snarere have karakter af Jauss' anden læsning. Men selv om 'iscenesættelsen' af den første og anden læsning således er ret forskellig fra det, Jauss skildrer, er forholdet mellem dem stadig det samme. Enhver fortolkende læsning forudsætter et umiddelbart møde.

Det her er så at sige alene sagen som den tager sig ud fra den enkelte læsers og fortolkers synsvinkel. Men når mødet med den bibelske tekst sker før den egentlige læsning, skyldes det jo, at den bibelske tekst allerede på forhånd er reciperet i alle mulige andre medier, i genfortællinger, i tegnefilm, i oplysende tv-udsendelser, i malerier, i krucifikser, i skolebøger, i prædikener osv., osv. Bibelen er massivt til stede i en omfattende kunstnerisk, pædagogisk og religiøs diskurs, der gennemtrænger hele kulturen. Og denne tilstedeværelse er jo i sig selv resultatet af en receptionsproces, der indebærer en umiddelbar forståelse, reflekteret fortolkning og omsætning i en anden – skal vi kalde det – 'receptionssituation', der både er institutionelt og mediemæssigt bestemt. Til beskrivelse af det forhold slår Jauss' receptionsæstetik ikke til, begrænset som den er til den subjektive reception. Men her har vi at gøre med en helt anderledes kollektiv reception, der overhovedet er udgangspunktet for enhver individuel reception. Og det er denne kollektive reception, jeg håber, at vi kan få en bedre forståelse af gennem Centerets forskning. Jeg vil ikke påstå, at jeg har noget præcist program for det; men jeg vil pege på, at det er en opgave, hvis løsning i høj grad bliver bestemmende for, om Centerets forskning skal lykkes.

Hidtil har jeg bevæget mig i de højere hermeneutiske luftlag. Men nu vil jeg vende mig mod nogle mere konkrete eksegetiske forsøg på at udmønte tanker om virkningshistorie og reception.

Jeg ved ikke, hvem der har skabt udtrykket *Vetus Testamentum in Novo receptum*, men Hans Hübner har i hvert fald gjort det til et ledemotiv i sine bibelteologiske studier over de nyte-

stamentlige forfatters brug af Det Gamle Testamente,<sup>7</sup> og Mogens Müller har taget det til sig på tilsvarende vis og knyttet det ikke mindst til overvejelserne over forholdet mellem Biblia Hebraica og Septuaginta.<sup>8</sup> Udgangspunktet er naturligvis det modsætningsforhold, som den historiske forskning har påvist mellem Det Gamle Testaments egen betydning og den betydning, det tillægges i den nytestamentlige brug. Jeg behøver ikke gå nøjere ind på det; men Det Nye Testamente og den senere kirkelige fortolkning har jo læst Det Gamle Testamente som forudsigelser af Kristus og de kristne, mens det har været en afgørende drivkraft i den historiske kritik af Det Gamle Testamente af befri det fra den kristne indlæsning, som ikke giver nogen mening, når man læser GT på dets egne historiske præmisser. Konsekvensen er, at gammeltestamentlig teologi og nytestamentlig teologi er blevet to klart adskilte discipliner. Gammeltestamentlig teologi er en religionshistorisk redegørelse for de forestillinger, vi finder dokumenteret i GT læst som kilde til nogen, vi kalder gammeltestamentlig religion. Det er her en vigtig pointe, at der ikke blot findes én gammeltestamentlig teologi, men flere forskellige. Nytestamentlig teologi er en mere speget affære, idet nogle vil mene, at det skal være et rent deskriptivt studium af religiøse forestillinger i NT, analogt med den gammeltestamentlige teologi, mens andre ser det som en systematisk eller i hvert fald præ-systematisk disciplin, der skal aktualisere de nytestamentlige trosforestillinger. Om det nu er det ene eller det andet, så indgår de nytestamentlige skrifers brug af Det Gamle Testamente som et vægtigt tema i en sådan teologi, da de nytestamentlige forfattere jo legitimerede deres fortolkninger af det fortalte ved hjælp af citater og referencer til GT. Men man er naturligvis helt klar over, at dette ikke har noget med GT i sig selv at gøre.

I hvert fald hvis den nytestamentlige teologi føler sig teologisk forpligtet, er dette forhold imidlertid ganske bekymrende. For hvis det, man søger at legitimere sin fortolkning med, ikke er gyldigt på den måde, man bruger det, så aflegitimeres fortolkningen jo. Hvis GT ikke er en forudsigelse af Kristus og de kristne, så er det ikke bare sådan, at tæppet trækkes væk under den nytestamentlige henvisning til GT; men den fortolkning, som GT-referencen skulle understøtte, trækkes med i faldet og kommer til at fremstå som utroværdig. Sådan kan man definere det problem, som den såkaldte bibelteologi søger at imødegå. Kunststykket er at fastholde GT's 'ukristelighed', sådan som GT-forskningen hævder den, og alligevel forsvare gyldigheden af NT's brug af GT. Det har været forsøgt traditionshistorisk, men det indebar nogle postulater om den gammeltestamentlige traditionshistorie, der ikke længere virker overbevisende. Derfor har Hübner og Müller i stedet forsøgt sig med en receptionshistorisk tilgang, der viser en tydelig påvirkning fra Gadammers tanker om virkningshistorien, som Hübner da også refererer til.

Forskellen er, at hvor traditionshistorien må gå ud fra, at den senere brug ligger indeholdt i traditionens udgangspunkt, således at der er tale om en slags udfoldelsehistorie, så anskuer receptionshistorien forholdet kronologisk bagfra, således at det er modtagelsessituationen, der definerer det reciperedes betydningsmuligheder. Man er altså ikke nødt til at postulere et stadigt gyldigt indholdskim i det overleverede. Et overordentlig vigtigt supplement til denne omvendning af kronologien er den indsigt, at også den samtidige jødedom reciperede GT på sine præmisser, der ikke uden videre faldt sammen med skrifternes egenbetydning. Den antikke jødedom var karakteriseret ved en heftig fortolkningsaktivitet, der aktualiserede de autoritative skrifers betydning i forhold til de jødiske fraktioners forskellige positioner. På mange måder kan den antikke jødedom beskrives som striden om den rette fortolkning af skrifterne. Der var altså ingen tvivl om skrifternes legitimerende status; men der var strid om fortolkningen, alt efter hvilken position man ville legitimere; og der var strid om, hvilke skrifter der var legitimerende.

De nytestamentlige forfatters brug af GT skal ses inden for dette mønster af konkurrerende fortolkninger af legitimerende skrifter; alle de antik-jødiske fortolkninger var aktualiserende, for man gik selvfølgelig ud fra, at de åbenbaringer, der kom til orde i skrifterne, havde vedvaren-

7. Se fx H. Hübner, "Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht", i: H. Hübner, *Biblische Theologie als Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995, 175-190.

8. Se fx M. Müller, *Kirkens første Bibel*, København: Forlaget Anis 1994.



de gyldighed. Men jo mere sekteriske grupperne var, des mere specifikt aktualiserende blev fortolkningen. Det ser vi i Qumran-kommentarerne, og det ser vi i NT. På vores afstand af begivenhederne kan man altså beskrive forholdet således: Der fandtes ikke én fastlagt betydning af GT, men en række indbyrdes konkurrerende fortolkninger; derfor kan man ikke sige, at én af disse fortolkninger er mindre gyldig end de andre. Fortolkningerne tog form af legitimerende tilegnelser af de autoritative skrifter; det var afgørende for selvforståelsen, i hvert fald den sekteriske selvforståelse, at skrifterne var møntet på netop ens egne erfaringer. Den enkelte fortolknings hermeneutiske situation kan derfor beskrives virkningshistorisk og fortolkningen som en horisontsammensmeltning. Ingen af de jødiske grupper kom til skrifterne 'udefra'; tværtimod var receptionen af skrifterne altid på forhånd en del af den situation, hvorfra skrifterne blev fortolket. Og samtidig med, at man anerkendte skrifternes fremmedhed, idet de jo blev betragtet som udtryk for guddommelig åbenbaring og således havde en anden horisont end ens egen, mere begrænsede horisont, så skete fortolkningen som en sammensmeltning af fortolkernes og skrifternes horisont. Men også i dette tilfælde vil jeg mene, at det var den fortolkende horisont, der blev udvidet og således opslugte det fortolkedes horisont. De fortolkede skrifter blev en integreret del af ens egen horisont.

Det er således, man må forstå *Vetus Testamentum in Novo receptum*. I en horisontsammensmeltning har de nytestamentlige forfattere tilegnet sig de legitimerende skrifter og indskrevet dem i deres egne skrifter. Ikke blot er de blevet en del af de nytestamentlige forfatters horisont; de er også blevet en del af deres tekst. Man kan ikke kritisere denne legitimerende tilegnelse for at være ugyldig, for den var ikke anderledes eller mere vidtgående end andre, konkurrerende tilegninger af de samme skrifter. Men man kan heller ikke sige, at den lægger beslag på Det Gamle Testamente, for det er netop en særlig reception af GT – på samme måde, som den moderne historisk-kritiske forsknings resultater er en særlig reception af GT på en helt anden tids præmisser. Det sidste siger hverken Hübner eller Müller; men det burde de sige, hvis det bibelteologiske problem skulle være løst receptionshistorisk. Men problemet er, at den nytestamentlige reception – der oven i købet fikses kanonisk og definerer den legitimerende tekst som Det Gamle Testamente over for den legitimerede tekst som Det Nye Testamente (så er horisontsammensmeltningen på det nye teksts præmisser ligesom slået fast) – det er *denne* reception, der udgør den historisk-kritiske fortolknings virkningshistoriske forudsætning. Den historisk-kritiske GT-fortolkning er ikke en ny reception af Det Gamle Testamente, men en ny reception af Det Gamle Testamente som det er reciperet i Det Nye. Derfor bliver den historisk-kritiske GT-fortolkninger stående som et problem for bibelteologien, for de to konkurrerende receptioner står ikke på lige fod. De andre antik-jødiske receptioner var en del af NTs virkningshistoriske situation; men det var den historiske kritik af gode grunde ikke. Til gengæld er receptionen af GT i NT en del af den historiske kritiks virkningshistoriske situation, og opdagelsen af det ugyldige eller i hvert fald problematiske i den nytestamentlige reception af GT er den moderne reception af denne reception. Måske har vi her ligefrem et tilfælde af horisontudskillelse, som vi i så fald også må regne med blandt receptionens muligheder.

Så er det ikke så indviklet at forholde sig til Ulrich Luz' overvejelser over udbyttet af at studere Matthæusevangeliets virkningshistorie. I sin store kommentar til Matt. inddrager Luz hele vejen igennem afsnit om de pågældende teksters fortolknings- og øvrige receptionshistorie. Det er erfaringerne herfra, han samler i bogen *Matthew in History* fra 1994, der oprindeligt var en række forelæsninger afholdt i USA i 1990.<sup>9</sup> Efter et kapitel om *The Limits of the Historical-Critical Method* følger et alment kapitel om *History of Effects*, der må være Luz' oversættelse af 'virkningshistorie'. Det er imidlertid historien om Matt.s virkninger, bogen handler om, altså snarere receptionshistorie end virkningshistorie i den gadamer'ske betydning som det, der definerer den aktuelle fortolkningssituation. Men selv om der således er tale om nogle mindre sofistikerede

9. U. Luz, *Matthew in History. Interpretations, Influence, and Effects*, Minneapolis: Fortress Press 1994. Jeg forholder mig især til kapitlet "History of Effects: A New Dimension of Understanding", 23-38.

hermeneutiske overvejelser, kan det jo være udmærket at se på, hvad Luz fremhæver som receptionshistoriens betydning for fortolkningens selvforståelse. Det er nemlig det, det pågældende kapitel handler om.

For det første peger Luz på, at der både er en receptionshistorie forud for de bibelske tekster og en historie efter dem. De bibelske tekster er ikke i sig selv primære, men afhængige af den forudgående reception af det, der er det primære, nemlig Jesus. Det er jo dette forhold, der er den historiske kritiks opgave og berettigelse, som Luz på ingen måde vil opgive, og som han tværtimod fører i felten mod de synkrone læsninger. Kun den historiske kritik kan placere skrifterne i den livssammenhæng, hvori de hørte hjemme. Banaliteten i disse betragtninger er også deres problem. For det første overser Luz, at udgangspunktet for denne forudgående receptionshistorie, som han altså mener er Jesus, for os kun er kendt gennem resultatet af receptionshistorien, nemlig de nytestamentlige tekster. Med andre ord, udgangspunktet er i virkeligheden en konstruktion frembragt af det, Luz anskuer som resultatet. For det andet overser han, at den pågældende receptionshistorie er vores konstruktion med udgangspunkt i resultatet, altså de nytestamentlige skrifter. Det er vores fortolkning, der forestiller sig et historisk forløb som en forklaringsmodel for de foreliggende skrifter. Hverken på tekst- eller fortolkningsplan kan man nogensinde undslippe synkronien. Historien er ikke en realitet, men en måde at recipere teksterne på.

Nuvel, dette er slet ikke hovedsagen, der for Luz er den receptionshistorie, der ligger mellem teksterne og os. Her kan man faktisk gennem den historiske dokumentation studere de vekslende tiders forskellige reception af den samme tekst. Og det er gennem denne receptionshistorie, vi er forbundet med de bibelske tekster i et kontinuert fortolkningshistorisk forløb. Dette forløb lærer os for det første, at der ikke er én sand fortolkning af teksterne. Det viser sig både ved, at den samme tekst kan fortolkes meget forskelligt i forskellige situationer, og ved, at den formelt samme fortolkning får helt forskellig betydning i skiftende historiske situationer. For det andet kan vi lære bedre at forstå vore egne konfessionelle og kulturelle fordomme, når vi konfronteres med andre tiders fordomme, der i vores optik netop afslører sig som sådanne. Det er et *memento* til vores egen metodiske bestræbelse på objektivitet – vi undslipper ikke det subjektive perspektiv. For det tredje kan receptionshistorien lære os at værdsætte andre konfessioners fortolkninger og se svaghederne i vore egne konfessionelle selvfølgeligheder. Her tænker han ikke mindst på den lutherske bortfortolkning af Matt.s gerningsretfærdighed. For det fjerde kan receptionshistorien lære os at være opmærksomme på de konsekvenser, vores fortolkning fører med sig. Her peger han bl.a. på den medskyld i jødeforfølgelserne, som de anti-jødiske fortolkninger af NT ikke kan sige sig fri for. Endelig kan receptionshistorien lære os at værdsætte tidligere tiders fortolkninger og fortolkningsprincipper, både når vi ser dem i forhold til de vilkår, de var underlagt, og når vi ser, hvilket overskud af mening de finder i teksterne, og som vores egne fortolkninger er tilbøjelige til at overse.

Hvis disse betragtninger også kan tage sig banale ud, er det efter min mening, fordi de simpelt hen siger det, som det er. Og det er helt fint engang imellem at blive mindet om, hvordan tingene er. Det er jo alle fortolknings relativitet, Luz peger på, men samtidig også alle fortolknings relative berettigelse. Og begge dele opfatter jeg som vigtige pointer i beskæftigelsen med fortolkningshistorie. I forhold til den aktuelle eksegese kan de fortolkningshistoriske erfaringer både have en afdæmpende og en opmuntrende effekt. Afdæmpende i forhold til den selvovervurdering, der ligger i forskningens originalitetskrav. Set i det fortolkningshistoriske perspektiv kan der ikke siges meget nyt om disse gennemfortolkede tekster; det nye ligger som regel ikke i fortolkningen, men i de ændrede kulturelle vilkår for fortolkningen. Men de fortolkningshistoriske erfaringer er også opmuntrende over for den pessimisme, der let kan gribe dem, der beskæftiger sig med fortiden, så man tror, at alting var meget bedre, vilkårene bedre og hjernerne bedre i de gamle dage. Set i det fortolkningshistoriske perspektiv har vi ikke noget at skamme os over. Eksegese har ofte været den teologiske disciplin, der var bedst til at opfange begyndende ændringer i de kulturelle vilkår. Og det synes jeg, vore dages eksegese lever ganske godt op til.

Det er den hermeneutiske teori, der mest omfattende har reflekteret over fænomenet reception. Og det er også derfor, jeg så vedholdende har forholdt mig til de hermeneutiske diskussioner i foredraget. Men i forhold til det, der for mig er hovedsigtet med Bibelbrug-centeret, nemlig studiet af sammenhængen mellem den professionelle fortolkningshistorie og den mere omfattende Bibel-reception i kunst og kultur, er det udprægede fokus på fortolkeren som subjekt i de hermeneutiske diskussioner et problem. Som jeg var inde på i de afsluttende betragtninger over Jausss' receptionsæstetik, så må den omfattende, allerede på forhånd foreliggende Bibel-reception i en række kulturelle diskurser være udgangspunktet for studiet af Bibelens brug. Denne situation må betragtes som resultatet af en til stadighed pågående, kollektiv reception af Bibelen, der finder sted helt uafhængig af vores professionelle fortolkning, ja som vores professionelle fortolkning er afhængig af og derfor burde være mere opmærksom på. Til at beskrive denne situation rækker de hermeneutiske teorier ikke, da de så ensidigt fokuserer på den enkelte fortolker. Men måske er der her hjælp at hente i teorierne om *intertekstualitet*.

At denne tanke ikke er grebet ud af luften, viser en artikel af Hans Hübner fra 1991, der netop peger på den litteraturvidenskabelige teori om intertekstualitet som en mulig udvej for en bedre metodisk forståelse af den intertekstualitet, vi finder i forholdet mellem Det Nye Testamente og Det Gamle.<sup>10</sup> I sin substans er artiklen en kritik af Richard Hays bog *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. Hübners kritik går dels på, at Hays ikke tilstrækkeligt klart tager afstand fra den post-strukturalistiske brug af intertekstualitet som et generaliseret tekstbegreb, der knytter sig til navne som Kristeva, Barthes og Derrida, dels at Hays ikke tilstrækkelig klart specificerer, hvad han mener med ekko, og hvordan det forholder sig til de velkendte former for intertekstualitet: citat og allusion.

Med den kritik mener jeg sådan set, at Hübner straks skærer den gren over, han ellers var i færd med at klatre ud på. Hvis intertekstualitet ikke bare skal være et nyt navn for den samme gamle undersøgelse af teksters indflydelse på hinanden, må teorien tage udgangspunkt i et generelt tekstbegreb. For lige at ridse teoriens grundbegreber op tager den udgangspunkt i Bakhtins tanker om tekster som dialogiske. Det var et element i Bakhtins teori om romanen, som netop skulle understrege romanens forskel fra andre, monologiske typer af tekster.<sup>11</sup> I romanen mener Bakhtin, at forskellige stemmer kommer til orde og indgår i en dialog med hinanden. Det er en måde, at beskrive romanens flertydighed på. Denne tekstens dialogiske karakter udvider Kristeva til en generel beskrivelse af teksters forhold til andre tekster. Det er ikke en mislæsning af Bakhtin, som nogle kritikere mener, men netop en udvidelse af Bakhtins idé. Men en udvidelse, der ikke er helt fremmed for Bakhtin, idet nogle af de stemmer, der optræder i en bestemt roman, faktisk kan komme fra andre romaner. Men udvidelsen ligger i, at Kristeva lader beskrivelsen gælde alle tekster og deres indbyrdes forhold. Det var aldrig Bakhtins tanke.

Det var Kristeva, der 'opfandt' termen intertekstualitet, og vi må hellere citere (for min tekst er selvfølgelig også intertekstuel) den passage fra bogen *Semeiotike. Recherches pour une sémanalyse* fra 1969, hvor ordet introduceres: "Alle tekster er således konstruerede som en mosaik af citater, enhver tekst absorberer og transformerer en anden tekst. I stedet for et begreb om intersubjektivitet træder derfor et begreb om intertekstualitet, og det poetiske sprog skal læses, i det mindste, som dobbelt."<sup>12</sup> Der var ikke noget nyt i at se tekster som afhængige af og citerende andre tekster. Det nye var dels påstanden om, at dette gælder alle tekster, dels pointen, at det ikke er subjekter, der taler indbyrdes gennem tekster, men teksterne, der så at sige samtaler med hinanden bag om ryggen på såvel forfatter som læser. Endelig er der den karakteristiske Kristeva-

10. H. Hübner, "Intertextualität – die hermeneutische Strategie des Paulus? Zu einem neuen Versuch der theologischen Rezeption des Alten Testaments im Neuen", i: H. Hübner, *Biblische Theologie als Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995, 252-271.

11. Flere af Bakhtins centrale romanteoretiske tekster er oversat til dansk i: M. Bakhtin, *Ordet i romanen*, København: Gyldendal 2003.

12. J. Kristeva, *Semeiotike. Recherches pour une sémanalyse*, Paris: Éditions du Seuil 1969, 85 (min oversættelse).

pointe, at tekstens betydning dermed bliver dobbelt: Det er en selvstændig tekst, der samtidig indgår i kulturens store reservoir af tekster, hvorfra alle tekster frembringes. Teksten er både en *fæno*-tekst og en *geno*-tekst, som hun kalder det.

To ting fortjener en uddybet kommentar. Den ene er forholdet mellem tekst og subjekt. Her ligger intertekstualitetsteorien i forlængelse af det opgør med forfattersubjektet, som var karakteristisk for strukturalismen og før den for den litterære 'nykritik'. Det var nykritikerne, der formulerede afvisningen af 'the intentional fallacy', altså den fejltagelse, at en teksts mening skulle være identisk med forfatterens intention. Det er en fejltagelse, der har redet den historiske kritik som en mare. Men en tekst er ikke udtryk for én mening; der er altid mange betydninger bundet i en tekst, og mange flere end forfatteren kan være klar over. For så vidt som sproget er overindividuel, bliver enhver individuel sproglig ytring til på det overindividuelles betingelser. Og det litterære sprog er et yderligere overindividuel sprog, der med sine koder og konventioner lejrer sig over det lingvistiske sprog og på sin side føjer nye overindividuelle betingelser til, som bestemmer den individuelle ytring. Forfatteren har for længst afgivet kontrollen over sin teksts mening. Meningsanalysen bør derfor se bort fra forfatteren og alene fokusere på teksten som betydningspotentiale.

Den anden ting, jeg vil kommentere, er selve tanken om forholdet mellem tekst og andre tekster. Intertekstualiteten er udtryk for, at tekster altid indgår i andre tekster og altid optager andre tekster i sig. Hvordan det foregår, giver Roland Barthes efter min mening en overskuelig beskrivelse af.<sup>13</sup> Han forestiller sig, at en tekst består af forskellige forhold mellem et begrænset antal koder. Disse koder er som trådene i et kniplingsarbejde, som kniplersken – dvs. forfatteren – binder sammen i bestemte mønstre. Dette mønster udgør det enkelte værk. Men trådene, som værket er spundet sammen af, begrænser sig ikke til det enkelte værk; de går videre i andre værker i et omfattende netværk af kulturelle koder, der kniples ind og ud af hinanden i alle kulturens tekster. Det enkelte værks mønster er således på en gang individuelt og en del af den omfattende kulturelle helhed. Koderne forankrer teksten i en bestemt kulturel situation og udgør samtidig de muligheder, som står til rådighed for den stadige tekstproduktion.

Jeg mener, det er sådan, man må forestille sig tekstproduktion, og at det altså er på dette grundlag, man må definere, hvad der sker i receptionen. Denne lader sig imidlertid ikke forstå ud fra et fuldstændig generaliseret tekstbegreb, for reception forudsætter, at nogle tekster har et mere specifikt efterliv i kulturen end hovedparten af teksterne, der blot opløses i deres koder og derfor helt anonymt indgår i det store netværk, som kulturen udgør. Men nogle tekster har altså en status, som det er blevet moderne at kalde kanonisk. Det gælder de egentlig kanoniske tekster som Bibelen eller Koranen; og det gælder de særlige autoritative brugstekster, som er love og regler. Men det gælder også en række af kulturens øvrige tekster, der tidligere blev kaldt klassikere, men nu altså skal være kanoniske. Det karakteristiske ved disse tekster er, at de over længere tidsperioder vedbliver med at tiltrække fortolkninger; det gør de selvfølgelig, fordi de vedbliver med at blive brugt, dvs. læst, hvis det er litterær kunst, opført, hvis det er teatertekster, og sunget, hvis det er musikalske tekster (det samme gælder selvfølgelig andre kunstneriske udtryksformer, men jeg har valgt her at tale om dem som tekster).

Disse tekster indgår ikke blot i det kulturelle netværk af koder; de danner så at sige stabile mønstre, der bliver en slags matricer for andre værker og definerer den indre sammenhæng i deres mønstre, samtidig med at de i sig selv bliver en slags koder, der kan gå ind og ud af en mængde andre værker i kulturen. Således vil jeg mene, at man kan identificere såvel en bibelsk kode som fx en Shakespeare-kode og en Holberg-kode i den aktuelle danske kultur. Den kulturelle reception af disse privilegerede værker sker altså på to ganske forskellige måder. Enten som *matricer*, der bestemmer mønsteret for nye værker, der så at sige kalkulerer de kanoniske, eller som *koder*, der indgår i nye værker, men på de vilkår, som de nye værker bestemmer. En pædagogisk genfortælling af dele (vil det jo normalt være) af Bibelen, en Hamlet-filmatisering eller en Holberg-opførelse er eksempler på den første form for reception, hvor ingen kan være i tvivl om

13. R. Barthes: *S/Z*, Paris: Éditions du Seuil 1970, s. 165f.

referenceforholdet. Eksemplerne på det andet er så mangfoldige, at det er meningsløst at pege på noget bestemt, hvis det skal være illustrativt, men jeg har et par eksempler fra filmen 'Jesus fra Montreal' lige om lidt.

Hvis man kan identificere den kulturelle og kunstneriske reception på disse to, indbyrdes ganske forskellige måder, hvad så med den egentlige fortolkning, der ikke blot vil genbruge, men føjer sig til den kanoniske tekst som en udlægning af dens betydning? Der er i første omgang tale om et specifikt tilfælde af den første form for reception, da den tekst, der skal kommenteres, jo i meget direkte forstand er matrice for den nye tekst. Men samtidig bringer den nye tekst sine egne, helt specifikke koder med, der selvfølgelig indgår i det samlede billede af kulturens koder, men alligevel er regionale, idet de tilhører kulturens videnskabelige eller lærde region. Idet den fortolkede teksts mønster bevares, knipler der en ny tekst ved hjælp af de nye koder.

Her er det fristende at inddrage en term, som Gerard Genette har foreslået om dette og lignende former for intertekstualitet, nemlig termen *palimpsest*:<sup>14</sup> I stedet for at blive blotlagt, overskrives den originale tekst af en ny tekst; fortolkningen er i samme moment en udlægning og en udradering. Hvis vi går ind på den tankegang, foreligger der i enhver samtidssituation dels en kulturel reception af den kanoniske tekst, som typisk vil være en reception af den palimpsest, der er alment accepteret som den oprindelige tekst, dvs. i virkeligheden den foregående generations fortolkninger; dels en nyskrivning af teksten, der søger at rekonstruere den oprindelige tekst under palimpsesterne, men som uvægerligt selv vil resultere i en ny palimpsest.

Det turde være fremgået, at det jeg har kunnet sige i dette sidste afsnit om intertekstualitet er tentativt og i høj grad trænger til kommentarer. Jeg har bevæget mig ind på et teoretisk felt, hvor der ikke er nogen eksplicit refleksion over fænomenet reception, sådan som det var tilfældet med hermeneutikken, og hvor jeg derfor selv har måttet foretage de reflekterende overvejelser og ikke blot har kunnet forholde mig til allerede formulerede positioner. Men dette er altså så langt, jeg kan nå. Jeg foreslår, at man skelner mellem tre forskellige former for reception: Den direkte reception, hvor den reciperede tekst danner matrice for en ny tekst; den indirekte reception, hvor den reciperede tekst optræder som en særlig kode på den nye teksts vilkår; og den fortolkende reception, der søger at rekonstruere den oprindelige tekst under de foreliggende fortolknings palimpsest, men som nødvendigvis resulterer i en ny overskrivning af tekstens matrice med sine egne lærde koder.

Nu vil jeg så slutte foredraget af med en omtale af fire konkrete eksempler på en kunstnerisk reception af evangeliernes Jesus, altså nogle eksempler på det, jeg kalder den direkte reception, nemlig fire Jesus-film.

Jeg vil begynde med Denys Arcands fransk-canadiske film fra 1989: "Jesus fra Montreal", der dels er den mest komplekse af de fire film, dels er den mindst kendte. Den handler for så vidt om Jesus-reception. På Montreal-bjerget opføres et årligt passionsspil, som trænger til dramatisk fornyelse. Til det formål hyres en ung lovende skuespiller, der er filmens hovedperson. Vi følger hans forberedelser, hvordan han samler en lille gruppe skuespillere, studerer den historiske viden om Jesus, og vi ser opførelsen af stykket. Men den vigtigste del af filmen handler om efterspillet. Der er to reaktioner – en kirkelig og en kulturel. Den kirkelige er negativ; spillet tegner et alt for jordisk, alt for ureligøst billede af Jesus. Kirken standser videre opførelser, og da skuespillerne ignorerer forbudet og spiller alligevel, får det fatale konsekvenser. Der opstår tumult, hvorunder korset med vores hovedperson fastspændt vælter, og han pådrager sig kvæstelser, som fører til hans død. Det er altså dramaturgien i det. Receptionsmæssigt er hovedsagen kirkens negative reaktion. Kulturelt bliver det til gengæld teatersæsonens sensation i Montreal; men kulturlivet bliver heller ikke blidt behandlet i filmen, der fuldstændig udleverer kulturindustriens kommerzialisme og menneskeforbrug. For den lille gruppe skuespillere fører mødet med Jesus til gengæld til grundlæggende ændringer i deres liv.

14. G. Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris: Éditions du Seuil 1982. Engelsk oversættelse 1997.

Det nye passionsspil er et forsøg på at grave originalen frem bag den palimpsest, der er overskrevet både med den kirkelige teologi og med den forældede dramaturgi i det gamle stykke. Men den således befriede Jesus bliver straks spundet ind og søgt overtaget af andre, mere moderne koder, der er mediemæssige og kommercielle. Det drejer sig om at komme i fjernsynet, og reklameindustrien er hele tiden på jagt efter nye, 'autentiske' ansigter. Filmen er entydigt på skuespillernes side; men den er ikke blind for fristelserne i den kommercielle kultur, ja umuligheden i at undgå dens fangearme, når man overhovedet vil optræde i det offentlige rum. Og den er bestemt heller ikke blind for præstens dilemma, der først hyrer vores helt og bagefter er nødt til at fyre ham. For i kirken er Jesus jo frelseren i forhold til de ulykkelige og udstødte, og det sætter nogle grænser for hans menneskelighed, hvis hans frelser-troværdighed skal bevares. Ud over at Jesus-figuren endnu engang bliver en prisme, hvori omgivelsernes hykleri afsløres, så tegner filmen også et interessant billede af Jesus som en skikkelse, både kirke og kultur gør krav på, men hver sit krav, så at sige.

Stykket i filmen er selvfølgelig dannet over evangeliets matrice, om end invaderet af den historiske videnskabs koder. Men at evangeliet selv bliver en kode, der kan optræde inden for nye mønstre, giver filmen også nogle eksempler på. De er selvfølgelig ikke så svære at få øje på, når nu opmærksomheden allerede er styret ind på evangeliet; men de optræder uden den mindste antydning af, hvad de er. De får så at sige lov til tale for sig selv uden at få tydeliggørende kommentarer med på vejen. Den ene scene, jeg tænker på, foregår ved en audition for en reklamefilm, hvor pigen skal være maksimalt afklædt uden at være helt uanstændig. Men modelfolkens professionelle vurdering af kvindernes kroppe er aldeles uanstændig, og vores skuespillerhelt, der ledsager en af kvinderne fra gruppen, går amok og vælter borde og lamper og opfører i det hele taget en scene, der naturligvis er en genopførelse af Jesus og købmændene i templet. For at vi ikke skal være i tvivl, bruger han ligefrem noget ledning som en pisk. Altså – hvis man overhovedet kender historien fra evangeliene, ser man selvfølgelig straks referencen og indlæser betydningen herfra i den skildrede situation. Men det nævnes ikke med et ord noget sted i filmen, at der er denne reference.

Det samme er tilfældet med en anden scene, hvor en umådelig sleben advokat tilbyder vores helt at iscenesætte hans karriere, så han kan komme til at tjene de store penge. De står i et højhus med udsigt over hele Montreal, og advokaten lover skuespilleren, at hele byen kan blive hans, hvis han lader advokaten bestemme. Det er naturligvis en fristelsesscene, som vi straks genkender, hvis vi kender historien om Jesu møde med Satan. Men scenen fungerer helt fint og sammenhængende med resten af handlingen, selv om man ikke kender referencen, så også her er der tale om en ikke-ekspliciteret evangelie-kode. I øvrigt indgår Hamlets 'at være eller ikke være'-monolog også i stykket; det er en intern vittighed i filmen, men også her skal man kende den for at genkende den. Her har vi altså et eksempel på en Shakespeare-kode i filmens tekst.

"Jesus fra Montreal" handler om et Jesus-stykke, der skaber skandale; men filmen selv skabte ikke skandale. Det har alle de tre andre Jesus-film derimod gjort. Og i alle tre tilfælde drejer det sig om, at forskellige segmenter i kulturen gør krav på Jesus og føler deres ret til Jesus trådt for nær af filmen. Pasolinis "Matthæusevangeliet" er fra 1964, og den skabte skandale, før den blev vist, for Pasolini var en yderst kontroversiel figur, der var erklæret ateist og kommunist, selv om det italienske kommunistparti havde smidt ham ud, fordi han var pædofil homoseksuel. Den katolske kirke gjorde alt for at hindre filmens produktion; men da filmen blev vist, blev den hyldet af selv samme kirke som den mest troværdige filmatisering af evangeliet nogensinde. De fleste andre Jesus-film er evangelieharmonier; men Pasolini holder sig strikte til Matt.s tekst, og det viser sig at være en kolossal kunstnerisk styrke. Filmen blev en succes både hos kultureliten og hos de troende. Her følte alle parter, at 'deres' Jesus kom til sin ret; og det er jo interessant at tænke på, at det skyldtes troskab mod det skrevne forlæg.

Til gengæld tror jeg, at filmsproget lægger sig imellem tilskuerne i dag og den umiddelbare oplevelse. Noget af det, der var styrken i 1964, var den filmiske askese; filmen er i sorthvid, og i nogle scener fungerer den nærmest som en stumfilm. Den holder en hårfin balance til det patetiske, og den er blottet for humor. Det er et filmsprog, der virker yderst eksotisk i dag. Det er så-

dan noget, man i dag forventer af en film fra fx Iran. Og jeg har en mistanke om, at man i dag snarere vil hæfte sig ved den filmiske fremmedhed end ved indholdets nyhed. Historien kender vi jo nemlig, og i stedet for at se den rensat for alle palimpsesterne, sådan som det utvivlsomt var Pasolinis ambition, og som lykkedes dengang i 1964, så tror jeg, at vores opmærksomhed bliver fanget af den filmisk fremmedartede måde at fortælle historien på. Vi bliver opmærksomme på æstetikken – og det er der jo heller ikke noget galt i, for filmen er en kunstnerisk Jesus-reception på sit kunstneriske mediums betingelser.

Martin Scorsese er hverken ateist eller kommunist; han er katolik og vokset op i det italienske indvandrer miljø i New York. Derfor laver han gangsterfilm, for det er en virkelighed, han kender. Men han er samtidig en af de amerikanske filmskabere, der som få andre kender filmens historie og virkemidler fra indgående studier. Derfor kan han også lave historiske film, for han ved, hvordan man tidligere har gjort det, hvad der er fælderne, og hvad der er mulighederne. Jeg synes til gengæld, hans gangsterfilm er mere intense og mindre kalkulerede; men ”The Last Temptation” er da bestemt en film, der gør indtryk. Der var ingen forhåndsskandale, da Scorsese lavede sin Jesus-film, men det kom der sandelig bagefter, da filmen blev vist. Det er en af de få film, der har kostet menneskeliv at vise, for mindst en person er blevet dræbt under de voldsomme uroligheder, der i USA og mange katolske lande søgte at forhindre filmens visning. Og så er det ikke engang en evangeliefilmatisering, men filmatiseringen af en roman af den græske forfatter Nikos Kazantzakis. Jesu sidste fristelse er i roman og film fristelsen til at stige ned fra korset og leve et almindeligt menneskeliv med kone (eller to!) og børn. Denne alternative mulighed ser vi så realiseret i filmen. Men pointen er, at Jesus til sidst modstår fristelsen og vælger døden på korset.

Roman og film er en både æstetisk og teologisk Jesus-reception, der opløser nogle af evangeliernes handlingstråde og spinder dem om til et nyt mønster, for dog at vende tilbage til den velkendte matrice til sidst. Fantasien om Jesu sidste fristelse knytter an ved de forhånelser, Jesus udsættes for under korsfæstelsen ifølge evangelierne. Her opfordres han til at stige ned fra korset, hvis han er Guds søn. Filmens historie accepterer, at Jesus *kunne* have gjort det. Men det er en anden side af Jesu identitet, den vælger at udfolde, nemlig det normale menneskeliv, som Jesus må give afkald på, selv om han jo også er menneske. Filmens handler altså om spændingerne mellem Jesu menneskelighed og guddommelighed, og det må da siges at være et særdeles relevant teologisk tema. Filmens er kunstnerisk vellykket og teologisk ortodoks. Hvorfor så de voldsomme reaktioner? Det må være, fordi Jesu menneskelighed ikke er en del af den folkelige Jesus-reception. Og jeg har en mistanke om, at *det* ømme punkt, som filmen rører ved, er Jesu seksualitet. Jesus skal være menneskelig for at være medlidende; men han skal ikke være et almindeligt seksuelt menneske, for så kan han ikke være frelseren. I virkeligheden er det den samme problemstilling, Dan Brown rører ved – med omvendt fortegn. Begge eksempler peger på, at der i kulturen er et uafklaret forhold mellem religion og seksualitet, som Jesus-receptionen løber ind i.

Alle husker vel, at Mel Gibsons film fik en voldsom modtagelse, nogle afskyede den, andre var mere nuancerede, få var decideret begejstrede. Selv tror jeg, det er en film, der har en fremtid for sig. Da den kom frem, blev den dels fanget i en beskyldning for antisemitisme, dels i en afstandtagen fra dens fokus på lidelse og vold. Hvad antisemitismen angår, har jeg ikke – siden engang for mange år siden i Nazaret – været i biografen med så mange arabiske unge mænd, som da jeg så ”The Passion of the Christ”. De var helt klart kommet for at se en antisemitisk film, og de blev sikkert ikke skuffede, for jøderne er bestemt ikke skildret sympatisk i filmen. Men nu kan man jo heller ikke beskyldte evangelisterne for at skildre jøderne sympatisk i lidelseshistorien. I øvrigt er romerne heller ikke skildret sympatisk; filmen er decideret antiromersk. Ja, i virkeligheden er filmen antimenneskelig, for hovedparten af menneskene i filmen er enten feje eller brutale eller begge dele. Det følger så at sige af filmens æstetik. Det er nemlig en spaghettiwestern om Jesu lidelseshistorie, lige fra de langt udtrukne scener og de ekstreme closeups til personernes afstumpethed.

Men hvorfor nu skildre Jesu lidelse på den måde? Ja, netop fordi det er en æstetik, der er udviklet til at skildre brutalitet, og i Mel Gibsons fremstilling er Jesu lidelse direkte knyttet til den menneskelige brutalitet. Dels på den måde, at lidelsen frembringes af soldaternes brutale handlinger; dels på den måde, at Jesu lidelse er modsvaret til brutaliteten. Det er en tydning af Jesus, der hverken er ukendt i teologi- eller kunsthistorien. Men den virker provokerende på os, fordi vores opmærksomhed fikseres af volden, når vi ser den. Den ekstreme voldelighed er både filmens styrke og dens problem. Det er en styrke, fordi den får styret vores blik hen på den ekstreme vold, der er implicit i evangeliernes lidelseshistorie, men som deres velkendthed kan få os til at overse. Men det er også filmens svaghed, fordi den lægger beslag på al opmærksomheden og gør os blinde for alt det andet i Mel Gibsons Jesus-tydning, der faktisk fortjener opmærksomhed. Den erfaring med vold og brutalitet som filmeffekter, jeg har gjort mig i mit lange biografiv, er imidlertid, at effekten ganske hurtigt bliver svækket, at vi som tilskuere hurtigt vænner os til voldeligheden og derfor ikke i længden fikseres af den. Derfor tror jeg, at Gibsons film har tiden for sig. Om nogle år ser vi ikke volden som overdimensioneret, og så kan vi se alle de andre ting i filmen.

Hver på deres måde er de fire film moderne filmæstetiske receptioner af Jesus. De er i al deres forskellighed tidstypiske, og ikke mindst deres modtagelse vidner om, at forskellige Jesus-receptioner allerede på forhånd er til stede i kulturen og reagerer på nye receptioner. Der er den kirkelige over for den ikke-kirkelige, Jesu guddommelighed i konflikt med hans menneskelighed, en politisk relevans i Israel-Palæstina-konflikten, lidelsen som frelse eller som perversion osv.

To ting har jeg gerne villet pege på med disse konkrete eksempler: For det første den Bibel-reception, der hele tide allerede er til stede i kulturen. Og for det andet de modsigelser og den konkurrence, der er imellem disse receptioner. Det sidste har jeg slet ikke fået gjort nok ud af i foredraget, for det har ikke været et tema i den litteratur, jeg har reciperet. Men det burde være et oplagt emne for Centeret: Studier i receptionskonflikter.