

I opphavet var (ikkje) ordet

Narrative brot i Arne Garborgs Jesus Messias (1906)

Hausten 2008

Margrethe Sønneland

MLEHOV- H08 Master i lesevitenskap

Universitetet i Stavanger

Institutt for kultur- og språkvitenskap



Universitetet
i Stavanger

DET HUMANISTISKE FAKULTET

MASTEROPPGAVE

Studieprogram: Master i lesevitenskap	Hautsemesteret, 2008 Open
Forfatter: Margrethe Sønneland	<i>Margrethe Sønneland</i> (signatur forfatter)
Faglig ansvarlig Veileder: Magne Drangeid	
Tittel på hovedoppgaven: I opphavet var (ikkje) ordet. Engelsk tittel: In the beginning the word (did not) already exist.	
Emneord: Narrativ Arne Garborg Jesus Messias Intertekstualitet	Sidetail: 91 + vedlegg/annet: 0 Stavanger, 27. november 2008 dato/år

FØREORD

Takk til forskingsbiblioteket ved UiS for tolmod og for hjelp til å bestilla bøker frå andre bibliotek. Takk til professor Bjørn Kvalsvik Nicolaysen for eit spenstig samarbeid, takk for optimisme, for alle innspel, og all lesing. Tusen takk til Magne Drangeid som med sin stoiske ro hjelpte meg til å halda meg på sporet, for uthaldande, nøyaktig og effektiv lesing. Takk til Anders M. Andersen for introduksjon til Garborg sine tekstar, for trua på studentane og for alle gode Garborgsamtalar. Takk til Finn Tveito for kjente ord som førde til mykje latter og mange oppdagingar. Takk til alt arbeidet som er gjort av Randi Njå, Ine Fintland og vaskeriet hjå Silje Mæle. Takk til kjekke studiekollegaer i kullet 06 – 08 (09) for dristige og kvardagslege dialogar. Takk til Stig Lunde, Emma og Jakob for takhøgder eg ikkje sjølv hadde klart å konstruera.

Og ikkje minst; tusen takk til all teksten (τὸ ἀγαθόν).

Ullandhaug 25.11.2008

Margrethe Sønneland

Til orda.

INNHALD

FØREORD	3
BAKGRUNN.....	6
DEL EIN: INNLEIING	8
KVIFOR JESUS MESSIAS?	8
RESEPSJON.....	12
OPPSUMMERING RESEPSJON	17
TEKST.....	19
HYPOTESE.....	22
PAMFLETT ELLER FIKSJON?	24
NARRATIV ATTRÅ	31
ANALYSEMÅTE	34
ANDRE DEL - ANALYSE	35
FYRSTE UTDRAG: DET NYE TESTAMENTET.....	37
ANDRE UTDRAG: ORD OM JESUS.....	41
TREDJE UTDRAG: LIKNINGAR.....	48
FJERDE UTDRAG: ORD OM RETT	53
FEMTE UTDRAG: ORD OM STRAFF	57
SJETTE UTDRAG: OM RITUALA.....	62
TREDJE DEL: OPPSUMMERING OG KONKLUSJON.....	68
VERKNAD AV INTERTEKSTUALITET	68
DET SKRIFTLIGE OG MUNNLEGE ORDET	73
FYRSTE KONKLUSJON	78
ANDRE OG SISTE KONKLUSJON.....	80
LITTERATURLISTE	84
SAMANDRAG	90

BAKGRUNN

Tekstane til Arne Garborg har eg fryda meg over. Særleg gjeld det dei tekstane som med sine mangefasetterte maskeringar, gjev makta i språket ulike andlet. Tekstane til Garborg har gjort det mogleg å velta seg i trongen til avsløringar av maktforhold, samstundes som dei opnar små og store vindauge til ei poetisert, språkleg verd.

Der makta i språket viste seg best, meinte eg å vera dei tekstane som har eitkvart med kristendom å gjera. Særeleg då *Læraren* (1896), *Fred* (1898), *Den burtkomne faderen* (1899), *Knudaheibrev* (1904), *Jesus Messias* (1906), *Den burtkomne Messias* (1907) og *Heimkomsten* (1908). Det var noko med kva desse fekk til å skje. Her er fleire sider av kulturelle og samfunnsmessige og individuelle tema rørt, og samstundes viser dei vegen til ulike dramatiske scener. Då eg las kommentarar frå meldarar, kunne eg nesten høyra sukk over at Garborg nok ein gong ikkje berre ”kunne la religionen ligge”¹. Eg fekk inntrykk av at kvar gong desse sidene ved kulturen vart handsama hjå Garborg, så vart årsaka plassert i åndslivet til personen. Eg tykte det var synd. I tillegg meinte eg det var problematisk å binda bøkene fast til kristendomen, for kva skal ein skjøna med ”kristendom”?

Meir interessant var det likevel å tenkja på korleis språket til Garborg kunne gje liv til slike spørsmål. Slik kom omgrepet ”kristendom” bort, eg vart meir oppteken av det retoriske og estetiske, men framleis like fascinert av skrivemåten i desse bøkene.

Tekstanalysar og ulike lesingar av tekstane til Arne Garborg førde til mange spørsmål om kvifor og korleis. Det vart nesten ikkje ende på dei. Men på eit punkt vart eg usikker på korleis eg stilte spørsmåla mine, og det skjedde i lesinga av *Jesus Messias*. Eg tykte ikkje eg fann fullgode svar ved å bruka mine vande tilnærmingsmåtar. Boka skilde seg frå dei andre Garborgtekstane, meinte eg. Slik stansa *Jesus Messias* mine vande lesemåtar. Denne teksten klarte eg ikkje festa meg til. *Jesus Messias* leika nådelaust med røydomssvermeriet mitt.

Den provoserande, vridane leiken til *Jesus Messias* er ei årsak til at boka vart hovudobjekt for avhandlinga. Eg tykte ho skilte seg slik ut, og at ho trass i skilnaden, verka til å sitja fast i eit hundreår gammalt episteme. Før denne analysen meinte eg at *Jesus Messias* bar i seg eit tungt

¹ A.S, Vestlandsposten, 13.01.1905, Stavanger

skyts av styringsmekanismer mot eit historisk-biografisk tolkingsparadigme, tungt religiøst ladd, og at kanskje *det* var svar på kvifor boka verka sitja så fast. Samstundes meinte eg at ho vegra seg for det. Og boka viste seg å vera mykje meir enn si historiske plassering. Etter kvart som alle mislukka analyseforsøk gjorde at teksten sette seg fast i meg, så lurte eg meir og meir på kvifor ho ikkje hadde fått meir merksemd enn det ho har. For eg meiner frimodig nok at alle som er glad i orda burde lesa ho. Fleire gonger. Me er ikkje ferdige med Arne Garborg sin *Jesus Messias*.

DEL EIN: INNLEIING

KVIFOR JESUS MESSIAS?

Forskinga kring forfattarskapet til Arne Garborg er stor. Sjølve forfattaren er stor, og historia om han og tekstane hans kan vekka djupe kjensler i Garborg sitt publikum. Forfattarskapet til Arne Garborg ber i seg ein aura av ovundring hjå eit stort publikum, men merksemda av lesinga har vorte vekta på ein måte eg har undra meg over.

Truleg må bibliotekaren ned i magasinet for å henta fram *Jesus Messias*, og teksten er ikkje reinskrive den dag i dag. Det er ikkje ei lett tilgjengeleg bok. Det er heller ikkje andre enn Arnfinn Vigrestad i 1975, som har skriva utfyllande om *Jesus Messias*. Ein kan altså påstå at ho har vorte meir eller mindre oversett i over hundre år, om lag på same måten som alle dei Garborgartiklane som aldri vart trykte på ny.

Kvifor er det slik? Spørsmålet er for tidleg å svara på, men ei side ved spørsmålet er ekstra påtrengande. *Jesus Messias* gjorde Garborg til Bibel- eller teologikritikar, ifølgje resepsjonen². Det var jo litt underleg, tykte eg. No var han ikkje lenger berre ein som skreiv om religion, men beint ut teolog? Nokre av prestane som las boka, som til dømes Peter Hognestad, lurte på kvifor Garborg kom trekkjande med ein slik ”gammal” tysk teologi i *Jesus Messias* (1907:5). Thorvald Klavenæss sukka over endringa i Garborgs skrivemåte frå *Den Burtkomne Faderen* til *Jesus Messias*. Han hadde venta seg ein meir religiøs ”inderlighed” (1907:7).³ Det verka som dei ikkje visste heilt kva dei skulle tru og meina om Garborg si interesse for Jesus.

Jesus Messias vart årsak til mykje diskusjon, særleg blant teologar og prestar. Det vil seia at boka egla opp diskusjon kring tolkinga av kven Jesus var, og korleis ein skulle tyda Bibelen, særleg Det nye Testamentet⁴. Året etter utgjevinga kom *Den burtkomne Messias* (1907), som

² Den vert handsama straks på side 12.

³ Men den religiøse inderlighed som aanded en saa varmt imøde i ’Den burtkomne Faderen’ savnes” (1907:7).

⁴ Sjå ”Resepsjon”.

kan sjå ut som eit svar på litt av ordskiftet kring *Jesus Messias*. Var det verkeleg slik at Arne Garborg hadde vorte ”amatørteolog” som den katolske presten Finn Thorn skreiv i 1975?⁵

I tidsrommet rett etter 1890-åra, meiner Garborgforskarar, mellom anna Sveinung Time, at ei endring skjer i Garborg sitt forfattarskap. Denne kjem til syne i ulike artiklar og i tekstproduksjonen generelt, skriv han. Garborg held no fram som diktar, kritikar og kommentator i ei anna form, nemleg med sakprosa; kortare og lengre debattinnlegg, gjerne pamflettar, essay, kommentarar, artiklar, brev og så vidare. Det er ikkje snakk om noko skarpt skilje, men produksjonen er ”[...] prega av å gå inn i ein offentleg – og til dels mot – offentleg - debattsamanheng. Både formelt og innhaldsmessig er tekstane historisk bestemte meiningsytringar” (Time 1982:37).

Garborg var ein meiningsytrar på dei områda som hadde med makt og undertrykking av folket å gjera. Han ytra seg i moralske spørsmål, i spørsmål om kjønnet si rolle, om Noregs rolle i Europa, om mammonsmakt og kapitalisme, om arbeid og utdanning, om sosiale, hierarkiske strukturar, om kunst, om litteratur og tekstar, berre for å ha nemnt litt. At produksjonen til Garborg vart så historisk forankra, auka spenninga.

Dersom Garborg skulle halda på med teologi og tekstane var historisk forankra, kvifor kom han trekkjande med ”gammal” tysk teologi? Han var då førti år seinare på banen i forhold til Tyskland, i så fall. Hadde han verkeleg vorte amatørteolog? Kvifor skulle han halda på med det? Denne undringa var fyrste spira til hypotesen min.

Meir vatn fekk spira då eg meinte å sjå at det var ein del oppdagingar som gjekk igjen i resepsjonen, som ikkje hadde med kristendommens Jesus å gjera. Oppdagingane kunne framleis vera aktuelle i dag, meinte eg. Var det mogleg at dersom *Jesus Messias* i mindre grad var bunden av sin situasjon, så kunne ein visa at boka i like stor grad handla om noko anna enn Jesus? Kunne det vera slik, at på grunn av dei historisk bestemte meiningsytringane Garborg produserte, så vart lesingane styrte, ja, historisk?

For å undersøka kva for nokon fellestrekk det kunne vera, er det nødvendig å gje ei generell oversikt over boka. Straks etter det vil eg sjå på hovudtrekk i resepsjonen. Dette fordi eg

⁵ Finn Thorn skreiv om *Jesus Messias* i 1975: *Arne Garborg og kristendommen*.

meiner eit slikt oversyn vil avsløra kva som vert gjenteke av skrivarane, altså kva som vert repetert i boka og i lesingane. Det er funna i oversikta av *Jesus Messias* og funna i resepsjonen, som fører til hypotesen eg kjem til å stilla.

Objektet for denne analysen, er utgåva av *Jesus Messias* som kom ut 24. september 1906. Boka har 152 sider, elleve kapittel, og eit føreord. Overskrifta av kapitla er markert med enkle romartal, dei gjev såleis ingen tydelege føringar. Det er ei rekkje med tilvisingar i *Jesus Messias*, både til bibelsitat og til annan litteratur. Tilvisingane er anten gjort i parentesar (Mt. 11:19 o. Tilvisn.), eller i fotnotar med eller utan parentes: ”brøyte Herren Veg” (Sjaa Rydberg. ”Bib.lära”, s-71 flg) (Garborg 1906: 16). Fotnotane er elles eit gjennomgåande estetisk trekk, det same gjeld ulike sitat og lengre og kortare siteringar, markert med hermeteikn: ”.

Jesus Messias har ei rekkje med tilvisingar til Bibelen, i hovudsak frå Det nye Testamentet slik det då såg ut.⁶ Særleg gjeld det tilvisingar til Matteus, Markus, Lukas og Johannes. I tillegg visast det til Apostelgjerningane, Korinterane, Openbaringa, Peters brev, Romarane, Kolosserne, Jeremia, Krøniker, Esekiel, Salmane, Efeserne, Judas, Timoteus, Hebreerne, Galaterne, Kongebøkene og Filipperne.

Tittelen *Jesus Messias* kan peika mot at boka har med to motstridande sider ved Jesus å gjera, både den kristne kyrkja si Jesus, og den jødiske Messias. Dei ulike sidene av *Jesus* som boka handsamar, er mellom anna om barndom og ætt, om læra, om helvete, himmel, forfølging, liding og om oppstoda.

Før året var omme hadde boka allereie vorte trykt i tre opplag. Til saman kom ho ut i 5000 eksemplar. Av andre Garborgtekstar, har ho vorte plassert saman med *Knudaheibrev* og *Fred, Den burtkomne faderen* og *Heimkomin son*, og nokon har òg sett samanhengen med tematikken i *Jesus Messias* til karakteren Paulus Hove.⁷ Samlinga *Den burtkomne Messias* (1907) har vorte rekna som ei samling debattinnlegg, svar på reaksjonane kring lesingane av *Jesus Messias*.

⁶ Nett kva utgåve Arne Garborg har føre seg er ikkje godt å seia heilt sikkert.

⁷ Sjå mellom anna Arnfinn Vigrestad si hovudavhandling frå 1975: *Jesus Messias, plassering og dokumentasjon*.

Oversynet viser at *Jesus Messias* kviler tungt på annan tekst, nemleg tekst frå Bibelen. Dersom ein skriv ut alle tilvisingane til Bibelen, kjem ein faktisk til så mykje som rundt 105 A4-sider med ekstra tekst ⁸. Og dette var påfallande, meinte eg: at *Jesus Messias* verka ha så mykje med tekst å gjera. Derfor styrer oppdagingane mot hypotesen. No er resepsjonen av *Jesus Messias* viktig å presentera, fordi det var gjennom undersøkinga av den at hypotesen utvikla seg.

⁸ Eg har nytta meg av den eldste utgåva av Bibelen som var tilgjengleg på nett, utgåva frå 1938. Det er ikkje avgjerande for denne oppgåva at teksten som skrivaren viser til er identisk med den Garborg hadde føre seg når han skreiv *Jesus Messias* i 1905 – 06.

RESEPSJON

Mottakingane av *Jesus Messias* er frå eldre og nyare tider. Det som utmerker seg som ein fellesnemnar for resepsjonen, er at boka vert lesen i samanheng til det ho refererer til, nemleg til bibelske tekstar. Boka har vorte lesen som teologikritikk, ei polemisering mot kyrkja si Jesus, eit granskingsverk kring Jesu liv og kyrkja si lære, eit innlegg i teologidebatten og liknande. Ho er altså i høg grad bunden til sine kontekstuelle omgjevnader frå tida ho vart produsert i.

Arnfinn Vigrestad har i si avhandling *Jesus Messias, plassering og dokumentasjon* frå 1975, arbeidd med å plassera *Jesus Messias* i eit historisk perspektiv, og har såleis teke føre seg ordskifte kring boka då ho vart utgjeven. Eg skal la Vigrestad få rom her, fordi han har skrivne avhandling om boka, og fordi perspektivet hans er eit godt døme på ein fellesnemnar i lesinga av *Jesus Messias*. Nokon skil seg frå denne lesemåten, og dei kjem eg til om litt. I Vigrestad si avhandlinga kjem òg eit tematisk handlingsreferat fram.

Vigrestad tek føre seg mottakinga av *Jesus Messias*. Dei ulike mottakingane systematiserer han i kategoriar. Avhandlinga er ei historisk-biografisk tilnærming. Han gjev ei skildring av personen Garborg si religiøse utvikling fram til *Jesus Messias*; barndom og ungdom, i Kristiania, påverknad utanfrå, Garborg si dikting før *Jesus Messias*, og så bortetter. Han freistar å danna eit bilete av kva for nokre krefter i den biologiske personen som tvingar fram tekstar med eit religiøst perspektiv, som igjen fører til produksjonen av *Jesus Messias*. Den religiøse konteksten dannar altså ein føresetnad for noko av diktinga slik Vigrestad ser det, og då også som føresetnad for produksjonen av *Jesus Messias*. Vigrestad erkjenner at det er Garborg sitt tilhøve til kristendommen han er særleg interessert i, og han har som utgangspunkt at litteraturhistoria talar for at Garborg i *Jesus Messias* legg fram kristendomssynet sitt.

Vigrestad argumenterer for at Garborg ville ”skildra personen Jesus og læra hans slik den i røynda var, før den vart tolka og forvrengt av kyrkja og teologane” (1975:24). Av den teologien som personen Garborg las i denne tida og i arbeidet med boka, viser Vigrestad til dei som er refererte til i *Jesus Messias*: Victor Rydberg si *Bibelens lära om Kristus* (1862), Adolf von Harnack (truleg) *Das Wesen des Christentums* (1900), Ernest Renans *La vie de*

Jesus (1863), David Friedrich Strauss *Das Leben Jesu* (1835 – 36). Vigrestad peiker på at både Strauss og Garborg viser kva for nokre trekk i Jesu liv som gjev høve til mytedikting.

Vigrestad gjev eit referat frå boka med tyngdepunkt på at Garborg syner at sogene om Jesus i dei synoptiske evangelia ikkje er samstelte, altså at boka diskuterer om Jesus var Messias, Kristus eller ingen av dei. Vigrestad legg vekt på dei stadene der Garborg si handsaminga av evangelia viser at dei ikkje heng i hop. Dei held han fram for å understreka si eiga hypotese om at Garborg ville finna ut kven Jesus i "røynda" var før ho vart "forvrengt av kyrkja og teologane." (1975:26). Deretter tolkar Vigrestad kva Garborg "meiner", nemleg at alle som kallar seg kristne "skal leva heilt etter Guds lov" (ibid: 35). Han viser at Garborg i boka stiller spørsmålsteikn med dei 13 breva som fyller halve Det nye Testamentet, og mykje av det paulinske evangeliet. Vigrestad meiner at Garborg gjev kyrkja skulda for mistyding av Paulus og Johannesevangeliet (ibid:39).

I avsnittet om oppbygging og stil, kommenterer Vigrestad kor mykje Garborg viser til Bibelen i *Jesus Messias*, og hevdar det gjer ho tunglesen. Han meiner at det boka forkynner, er det same som Paulus Hove har forkynt i *Læraren* (1896). Han understrekar og at det er i Bergpreika Garborg finn Jesu syn på livet og lova i samanheng (ibid:40).

Til slutt i handlingsreferatet ynskjer han å seie kven og kva boka er meint for; hjelp til folk som vil lesa Bibelen på ein ny måte, utan dei "Teologibrillune" som har vorte gitt oss (ibid: 42). Vigrestad meiner at boka ikkje er ein roman, og at ho derfor ikkje når dei store stilistiske høgder.

Vigrestad gjer etter det eg kan skjønna eit stort arbeid med omsyn til ordskiftet kring boka. Han vel å dela dei ymse ordskifta i ulike kategoriar; i konservative, liberale og radikale teologar, lekmenn og "verdslege" menneske.

Dei konservative teologane med Peter Hognestad i spissen, gjekk krassast til åtak mot boka, meiner Vigrestad (ibid: 43). Hognestad går inn i ein teologisk debatt, kor han skuldar Garborg for å nytta "gammal" tysk tankegang, og tysk teologi. Carl Herman Lunde vert òg plassert i denne kategorien, saman med presten og forfattaren Leonard Næss (1855 – 1940) (ibid: 57).

Mellom dei liberale teologane tek han med Thorvald Klaveness, presten Christopher Bruun (1839 – 1920), som kritiserer Garborg for å byggja det meste på Victor Rydbergs arbeid, desse les òg boka som bibelkritikk og som ein konstruksjon av rasjonalisme (ibid: 67).

Teologen og læraren Torleif Homme hadde hausten 1906 mange innlegg om Garborg si bok, skriv Vigrestad. Det er også tematikken kring Jesu bodskap, liv og lære som Homme skriv om. Det er Garborgs godkjenning av forklåringsoga, kor vidt ho er historisk eller ei som òg Homme er oppteken av (ibid: 74). Det ser ut som at det er sjølv lidingsoga som opptek Homme, og Garborg si avvising av ho. Han ser på det Garborg nektar, og det han ikkje nektar, og han forkynn etter fars-, barne- og brorskapstankar, som er heilt ut hans egne (ibid:73).

I denne kategorien, tek Vigrestad òg med Andreas Brandrud, professor i kyrkjehistorie ved Universitetet i Oslo. Brandrud tykkjer *Jesus Messias* langt på veg er ei populær- teologisk avhandling, grunnen til at ho er spesiell, er at ho er skriven av forfattaren Arne Garborg. Garborg viser ein sympati for personen Jesus og verdsett det etiske innhaldet i Jesu forkynning. Men meiner at han i altfor stor grad konsentrerer seg om det etiske (ibid:76). Det eigentlege religiøse smuldrar slik bort. Kjeldetilvisning og bruk vert kritisert av Brandsrud, på same vis som dei konservative kritiserer kjeldetilvisinga.

Frå radikal-teologisk synsstad, tek Vigrestad med presten Carl Konow som langt på veg var samd med Garborg i hans skildring av Jesu liv og lære. Axel Andersen, skulereformator og teologisk vitskapsmann, forsvara òg boka til Garborg. Det er kor nøye Garborg er med å henta fram sine argument, kor han hentar dei i frå, kva han utelet og så vidare som gjev atterklang i denne kategorien. Alle er likevel samde om at det spørsmålet kring Jesus som sonar eller Guds son, som er diskutert i *Jesus Messias*.

Frå lekmanns synspunkt, vel Vigrestad seg ut tekst frå ” Steingrim lærar”, som meiner at Garborg legg fram kristendomssynet sitt i *Jesus Messias*, synet på Jesus og synet på kristendommen (ibid: 88). Han meiner at Garborg feiltolkar og vrakar Bibelen som autoritativ statusen ho har. I denne gruppa tek Vigrestad med skulemannen Lars Eskeland, Andreas Austlid og Olav Madshus.

Frå ein verdsleg synsstad, som Vigrestad kallar det, får diktaren Rasmus Løland størst plass. Han går i mot Steingrim lærars kraftige kritikk og kategorisering av kva ”ungdommen” treng.

Han ser på *Jesus Messias* som eit granskingsverk for å finna sanninga om kva Jesus lærde og kven han var. Hans Seland, (bonde og forfattar), er i det store og heile samd med det Garborg seier om Jesus og ofring for synda. Det er gjerningar som skal utgjera hovudvekta, ikkje straffa. Bladmannen Rasmus Steinsvik vert òg omtala her. Han meiner Garborg skil flott mellom det sanne og det falske, det ekte frå det uekte, og at ein møter granskaren og ikkje diktaren i denne boka. Det er ikkje eit stridskrift men eit granskarverk, meiner han.

Bing, som var statsarkivar og litteraturhistorikar, ser på Garborg si utvikling som uventande. Han meiner det er eit stort sprang frå *Mannfolk* og *Trøtte Mænd* til *Læraren* og *Den Burtkomne Faderen*. Han meiner at Garborg i *Jesus Messias* gjer publikum sitt kristendomssyn, sin religion. Garborg måtte derfor vera sin eigen bibelkritikar, av di han ikkje var nøgd med teologane og kyrkja si handsaming av Bibelen. Han gjer oss sin eigen kritikk av Bibelen, og stør seg på teksten i den. Han meiner at Garborg si kritikk ikkje er bitter men opplysende, og at *Jesus Messias* er ei sakleg bok, kor tankegangen er lett og klår og følgja. Hovudstandpunktet er at Jesus var heilt ut menneske, og det byggjer han på dei tre fyrste evangelia. Bing meiner at Garborg viser at han ikkje trur på Johannesevangeliet og at han tek ei polemisk haldning til Paulus.

Historikaren og politikaren Halvdan Koht meiner *Jesus Messias* har eit ekte norsk drag, der ein leiter etter sanninga sjølv, og vil gjerne prøva ho ut. Garborg har arbeidd i kravet om full sanning, det er det største ein mann kan gjera, meiner han.

Vigrestad konkluderer at boka er mangslungen, og kan lesast og verdsetjast på mange måtar. Ordsiftet frå tida speglar den tida ho var ein del av; ei historisk og religiøs stridstid. Historisk gjekk byljgene høgt etter unionsoppløysninga i 1905, religiøst var ein inne i straumdraga frå ”den nye teologien”. Kyrkjestriden rasa som fullt, og den kraftige kritikken frå teologisk hald var derfor naturleg (ibid: 106).

Boka trua kristentrua og teologien som fag, av ein som berre var ein lekmann på teologane sitt område. Vigrestad meiner at den største veikskapen frå teologisk hald, er at kritikken er for overflatisk, for vilkårlig. Det var ingen stor skilnad på kritikken frå liberal og konservativt hald, kjem han til. Vigrestad konkluderer vidare med at Garborg i *Jesus Messias* har prøvd å løysa gåta om Jesus Kristus, og finna fram til den sanne og opphavlege Jesus og læra hans. Samtida var ikkje oppglødd for boka, og ho har berre inne tidshistorisk interesse no, meiner

han. Men som vitnemål om Garborg sjølv er ho viktig, av di *Jesus Messias* viser betre enn nokon andre kva Garborg vart ståande ved i kristendommen (ibid:106).

Et par år før Vigrestad er ferdig med hovudavhandlinga si, gjev den katolske presten Finn Thorn ut boka *Arne Garborg og kristendommen* (1972). I boka tek han føre seg Garborg som ”amatørteolog”, og går sjølv inn i ei teologisk argumentasjonsføring kring validitet og tyding av Jesus-gåta, historisk og biografisk lesing og kritikk av Det nye testamentet. Han les på same måten som Vigrestad, teksten som eit vitnesbyrd om personen Garborg (1972: 176). Handsaminga av *Jesus Messias* skil seg derfor ikkje merkbart frå dei andre ordskifta som Vigrestad tek føre seg.

I nyare tid har Jon Hellesnes (2001) karakterisert *Jesus Messias* som ei bok som religionsfilosofisk siktar høgt, og han kommenterer litt av den bibelkritikken som finst i boka. Hellesnes meiner at Garborg i tillegg til sin bibelkritikk, leverer ei apologi for mennesket Jesus, som i stor grad er påverka av Nietzsche sine tankar om overmennesket.

I opplysningar til *Artiklar og essay, band 11* (1980) omtalar Sveinung Time boka som ei sosial-religiøs avhandling, der Garborg freistar å lesa Det nye testamentet vitskapeleg, noko som resulterer i ei framheving av ein jordisk Jesus, og eit åtak på den teologiske frelse- og soningslæra (1980: 344f).

OPPSUMMERING RESEPSJON

Det er sider ved lesinga av *Jesus Messias* som fleire er samde om, og der byrjar utviklinga av hypotesen min.

Vigrestad understrekar i innleiinga si at det i hovudsak er handsaminga av dei ulike *tekstane* i Bibelen, Garborg skriv om. Vigrestad er i stor grad oppteken, og legg merke til, Garborg sin interesse for dei bibelske tekstane.

Frå konservativ synsstad, legg teologane størst vekt på den *tydinga* og *tolkinga* av Bibelen som kjem fram i *Jesus Messias*. Dei festar seg altså til ei tolking som dei er usamde i. Det er tolkinga frå andre teologar dei meiner Garborg nyttar seg av, eller tolkinga av tekstar frå Bibelen dei reagerer på.

Frå liberal synsstad er det ikkje så mykje sjølvteologien, men bibelkritikken i form av rekonstruksjon og rasjonalisering av *tekst* som får merksemd. Dei radikale teologane kritiserer såleis kjeldebruken til Garborg, altså kva for nokre tekstar som er nytta.

Frå lekmannen sin synsstad les ein at Bibelen vert vraka på grunn av *feiltolking* som Garborg gjer, framleis er ein inne på handsaming av tekst. Frå verdsleg synsstad vert sjølvteologien granskinga av *tekstar* kommentert. Bing er inne på det same, med å meina at Garborg prøver seg som bibelkritikar ved å stø seg på teksten.

Den katolske presten Finn Thorn kallar Garborg for amatørteolog, og er derfor inne på *tydinga* av tekst. Jon Hellesnes ser Bibelkritikken frå samtida til *Jesus Messias*, men legg til at boka har religionsfilosofiske drag, og at ho leverer ein apologi, som tyder ein forsvarstale i *skrift* eller *ord* for mennesket Jesus. Sveinung Time skriv at boka er ei sosial-religiøs avhandling, som fører til ein jordisk Jesus, og eit åtak på tidlegare tolking av *tekstar*.

Alle lesingane tangerer kvarandre i opplevinga av at *Jesus Messias* har noko med handsaming av Bibelen å gjera, anten i form av tekstkritikk, eller i form av tydingskritikk. Det er altså *tekst* og *tyding* som vert repetert i lesingane.

Kunne ein på bakgrunn av dette seia at *Jesus Messias* i like stor grad handla om noko som hadde med *tekst* å gjera? Eg valde på bakgrunn av oversynet av boka, og på bakgrunn av kva som var gjenteke i resepsjonen av *Jesus Messias*, å fremma dette som ein førebels hypotese. Hypotesen er framleis uklar, og han krev i fyrste omgang ei avklaring av korleis eg skjønar tekstomgrepet.

TEKST

Tekstar kan skapa eit eige univers. Det som står på arka mellom to permar, kan ved hjelp av ei ordskorpe manifestera det underlegaste. Uansett kor ulik ein er, og kor ein kjem frå, vil desse orda på arket vera det ein heilt konkret har felles.

Konseptet *tekst* har endra seg gjennom tidene, og i artikkelen Text: Its Vicissitudes av Jonathan Culler⁹ drøftar Culler dette konseptet. I artikkelen skriv han om reisa til konseptet tekst, frå ulike sider og gjennom ulike teoriar, frå dei klassiske filologar til postmoderne tekstteoretikarar.

Det faktum at konseptet endrar seg, er ikkje i seg sjølv særleg interessant, meiner Culler, men nettopp kva det avdekkjer eller avslørar på reisa si, er meir spennande. Noko av det mest slåande langs teksten si reiserute, er at ruta avdekkjer dei to ulike og motstridande inngangane til *texte*. I den største delen av ordbøkene er *texte* definert som ei slags organisert ytring *bak* setninga, som ”may coincide with a sentence, as well as with an entire book; it is defined by its autonomy and its closure”¹⁰. I denne inngangen tyder omgrepet altså noko som er utanfor setninga, utanfor orda på arket (2007:99).

I vedlegget til ordboka som Culler refererer til, får ein auge på ennå ein inngang til *texte*, under overskrifta: “le texte comme productivité.” Dette indikerer at konseptet òg vert definert i tilhøve til *produktivitet* i denne ordboka:

Defining the text as productivity amounts to saying...that the text has always functioned as transgressive with regard to the system according to which our perception, our grammar, our metaphysics, and even our scientific knowledge are organized, a system according to which a subject, situated in the center of a world that provides it with a horizon, learns to decipher the supposedly prior meaning of this world, a meaning that is indeed understood as originary with regard to the subject's experience (Culler 2007: 100).

Den doble inskripsjonen av *texte*, demonstrerer det viktige med den vitale naturen til konseptet. Både som eit nøkkelkonsept i reorganiseringa rundt den lingvistiske modellen i

⁹ Artikkelen er henta frå boka *The Literary in Theory* (2007). Jonathan Culler er professor i engelsk og komparativ litteratur, utdanna frå Harvard og Oxford. Culler er ein av dei som har drøfta dekonstruksjonen og performativiteten i språket.

¹⁰ Culler refererer til Oswald Ducrot og Tzvetan Todorov, *Encyclopedic Dictionary of the Science of Language*, omsett av Cathrine Porter (Baltimore: John Hopkins University Press, 1979), side 294.

humanistiske vitenskapar, og i det fornøyelege ved at ordet sjølv - som kritikk - kan fungera som ein vitenskapelig modell, skriv Culler (2007: 100).

Den filologiske måten å sjå tekst på, som “the establishment of the text” viser at måten er dobbel. Dei som handsamar tekst på ein slik måte tenkjer seg at teksten er i perfekt stand. Altså akkurat slik teksten var når han kom frå forfattaren si hand, og at teksten derfrå skal førast inn i noko anna, til dømes i ei bok. Frå det perspektivet vert teksten *både* opphavet, manifesteringa av den siste intensjonen til forfattaren, *og* eit objekt som er merka av dei materielle praksisane i tida si, fortset Culler (2007:100).¹¹

Det såkalla strukturalistiske vendepunktet påverkar dei fleste ulike tekstdisiplinane. ”The crucial first step was considering human activities as so many languages-sign systems whose functioning needs to be explained: how is it that their products have the meanings they do?” (2007: 103). Tanken om korleis tekst eller teiknsystemet kunne produsera meining, vart altså styrka gjennom dei strukturalistiske tenkjemåtane.

Lingvisten si oppgåve vart å skildra systemet av reglar, konvensjonar og praksisar som gjorde det mogleg for menneska å produsera og å skjøna setningar. På same måten vart det oppgåva til ein strukturalist eller semiotikar å rekonstruera dei andre teiknsystema gjennom dei som finst i kulturen. Gjennom auga til strukturalistar og semiotikarar kan ein sjå på eit utal aktivitetar og produksjonar som teiknsystem eller tekst. Det kan vera litterære verk, reklame, film eller religiøse ritual, alt kan sjåast som tekst (2003: *ibid*).

Ein slik tradisjon er eg sjølv ein del av. Derfor verkar det rimeleg for meg, påverka av denne tradisjonen, å skjøna tolking og tyding av Bibelen og andre bøker som tekst. Om Garborg derfor driv med til dømes kritikk av bibelske tekstar, eller skriv om formidlinga, tydinga eller tolkinga, vil omgrepet tekst vera sentralt, i tillegg til å vera det lesingane tangerar av fellestrekk.¹²

¹¹ Rekonstruksjon av tekst er framleis vanleg i danning sinstitusjonar, og aktiviteten er tufta på metodar som ofte er oppe til debatt. Det er berre nyleg at dei originale intensjonane i den materielle forma har vorte utfordra. Moderne tekstskolerte, har prøvt å gjera teksten til ei sosial handling. Dei har prøvt å fokusera på sosiale prosessar, mellom anna den som går frå blekk og papir til bokprisar og redaksjonelle praksisar (2007: 101).

¹² Med ytringa “il n’y a pas de hors texte” (there is no outside-the- text) har Derrida feilaktig vorte tolka i retning av noko som: alt- utanfor- den- aktuelle- teksten –er- irrelevant- og –eksisterer- ikkje- eigentleg, ifølgje drøftinga til Culler. Det er nettopp nesten det motsette argumentet tyder, nemleg at det *berre* er tekst, fordi ein ikkje kan komma seg utanfor teksten (Derrida1976: 158).

Slik eg skjønar Culler, presenterer ideen tekst ein dualisme i tekstlege utdanningar, som heile tida vil komma fram i ulike former. Merksemda er retta mot tekst som materielt objekt altså, men òg mot forma sjølve til verket i den originale, ideelle tilstanden. Derfor uttrykkjer omgrepet tekst ein manifestasjon, ei samla merksemd mot tekst. Tekst er skriving som ein ser framfor seg. Men tekst er av interesse fyrst og fremst fordi det ein skulle hatt fram, eller hatt spikra fast i den materielle teksten, sjeldan vert identifisert utan atterhald med det som står på papiret.

Denne dualismen i tekstmogrepet skal eg nytta meg av i analysen, og kjem derfor til det i kapitlet som heiter "Analysemåte." Eg skjønar altså omgrepet tekst som eit både - og. Teksten er både det estetiske, det ein ser framfor seg, og det er kva han produserer, kva teksten gjer. Korleis dette doble viser seg i analysemåten, kjem eg attende til. Det vil vonleg òg komma fram av analysen korleis ein kan sjå at dualismen fungerer.

Ei anna side ved tekstmogrepet som eg kjem til å bruka, er at det har som føremon å kunna fungera nøytralt. Det kan vera ein nøytral term. Å referera til Garborg sin tekst, bibelsk tekst og så vidare, er å unnlata seg det ansvaret det er å kategorisera noko mot ein spesiell sjanger. Kva som er brev, forteljingar, visdomsord og profettale i Bibelen til dømes, tek ein ikkje ansvar for å kategorisera. Heller ikkje skil ein mellom litterær eller ikkje-litterær, mellom det reine verbale, det fungerande og det visuelle. Tekst er slik sett *både* ein teknisk term som ber i seg ein heil del teoretisk vekt, *og* ein tilsynelatande nøytral term for å markera ein kulturell produksjon.

Den nøytrale termen til tekstmogrepet vil eg komma til å bruka når eg tek føre meg dei bibelske tekstane i analysen, i større grad enn med *Jesus Messias*. Boka skal eg plassera innafør sjangerkonvensjonar, og kjem til å bruka dette i diskusjonen rundt konteksten. Eg vel å bruka det nøytrale tekstmogrepet når eg refererer til Bibelen, fordi analysen ikkje skal kjøra seg fast i tilhøva mellom dei ulike sjangrane i Bibelen, og dei andre tilviste tekstane.

HYPOTESE

Oppsummert kva eg legg i omgrepet tekst er, for å gjenta Derrida; I staden for å tenkja at livet vert supplert av teikn og derfor tekst, skulle me erkjent at livet sjølv er teikn som drys rundt oss, laga som dei er ved hjelp av tolkingsprosesser. Nokon skrifter kan hevda at røynda er *før* tydinga artar seg, men i staden viser det berre at ”il n’y pas de hors-texte”: når du tenkjer at du er på utsida av teikn og tekst, i røynda sjølv, er det berre meir tekst du finn, meir teikn, fleire kjeder av supplement (Derrida 1997:158).

Frå eit slikt perspektiv vil derfor dei tydingane og tolkingane som Garborg skulle ha gjort og presentert i *Jesus Messias*, òg vera tekst. No kan eg seia at hypotesen er sterkare, og kan stå som tilnærming til *Jesus Messias*. Og no har eg presentert det dobbelte ved tekstomgrepet, slik eg skjønar det. Nemleg at boka er tekst i materiell forstand, og ho handlar derfor om tekst i estetisk forstand. Men ho produserer òg handling som har med tekst å gjera - munnleg og skriftleg- slik resepsjonen peikar mot.

Hypotesen vert då stilt slik: *Jesus Messias* handlar i like stor grad om sider ved omgrepet *tekst*, som om Jesus. Både i estetisk forstand og i produktiv forstand. I produktiv forstand er det særleg det munnlege og skriftlege ordet som vert repetert i *Jesus Messias*. Det vil då seia at *Jesus Messias* handlar om tekst i ein dobbel forstand. Boka handlar både om tekst på ein estetisk måte, òg ho produserer handling om det munnlege og skriftlege ordet.

Ytringa om at *Jesus Messias* ”handlar om” noko kan høyrast abstrakt ut. Eg meiner med dette at ”handlar om” tyder at *Jesus Messias* produserer handling ved at teksten gjer noko. Det er eitkvart som skjer ved hjelp av måten teksten fungerer på.

Eg kjem til å nytta meg av omgrepa *tekstlege lag*, eller *tekstlege trådar* i analysen. Metaforane kallar på ei presisering: dersom språk eller logos var eit separat *materielt* lag som var fundamentert på noko anna, då hadde det kanskje vore mogleg å setta teiknet eller diskursen heilt til side. Slik kunne det vera mogleg å nærma seg andre ting, anten det er tenkt, ei handling eller røynda sjølv. Men det er ikkje er mogleg, skal ein følgja Culler sin argumentasjon (2007: 112). Fordi eit tekstleg lag reagerer med eit anna og kan ikkje vera skild frå det utan at det vert tentativt eller kunstig. Det er kanskje derfor betre å sjå på teksten

som ”vev-lag” eller ”vev-trådar”, i staden for den geologiske metaforen av *stratum* (frå latin *sternere* som tyder 'breie ut' eit lag eller nivå, geologisk lag)¹³. Teksten er ikkje ein serie av materielle, faste lag, men ein språkleg vev av fleirfaldige trådar av opplevingar, hendingar og erfaringar (2007: *ibid*). Korleis ein då skal gripa teksten for å analysera, kjem eg til å presisera i kapitlet ”Pamflett eller fiksjon”.

Måten å gå fram på, er at eg aller fyrst skriv noko om korleis ein kan plassera *Jesus Messias* til ”røynda”. Dette gjer eg for å kunna bygga opp under måten eg vel å analysera på. I dette første hovudkapitlet tek eg føre meg dei normene som styrer lesinga av boka, både når det gjeld kontekst og sjanger. Dette vil fungera som argument for korleis eg kjem fram til analysemåten. Neste steg vert å dvela litt ved korleis eg skjønar denne trongen til at ting skal henga saman både med røynda og fornufta. Dette kapitlet vil å heita ”Narrativ attrå”. Her vil eg seia noko om korleis eg skjønar dette, i tillegg til å komma inn på narratologi. Analysemåten vert så eit eige lite kapittel.

I analysen kjem eg fyrst til å gje eit strukturelt oversyn over boka, der eg legg vekt på kjenneteikna til *Jesus Messias*. Dette kapitlet skal fungera som ein inngang der eg forklarar kvifor eg vel ut og kategoriserar utdraga slik eg gjer. Det narrative attrå vil vera gjennomgåande ”bakteppe” for analysen.

Analysen er samansett av seks utdrag frå boka, og ramma for analysemåte er repetisjon. Dette kjem eg nærare inn på i ”Analysemåte”. Det teoretiske feltet eg meiner å manøvrera i, vil komma fram av og i analysen. Vonleg vil framgangsmåten i analysen fungera slik at det unike i *Jesus Messias* skal få komma til syne, det som fleire har reagert intuitivt på. I tillegg skal analysen kunne demonstrera noko av det problematiske med narratologien. Desse funna vil eg drøfta i oppsummeringskapitlet ”Verknad av intertekstualitet” på side. Funna skal òg føra til kapitlet ”Det munnlege og skriftlege ordet”. Drøftinga i oppsummeringskapitla fører så til to konklusjonar.

¹³ Sjå gjerne Språkrådet si nettside: <http://www.dokpro.uio.no/perl/ordboksoek/ordbok.cgi?OPP=stratum&nynorsk=S%F8k+i+Nynorskordboka&ordbok=nynorsk&s=n&alfabet=n&renset=j> Skriven ut 24.10.08 kl. 12:15.

PAMFLETT ELLER FIKSJON?

Når ein skal seia noko om bøker vil omgrepet ”litteratur” ofte koma opp. Dette omgrepet har fått stor merksemd dei siste åra. Teksten som no kjem, er ikkje eit innlegg i den debatten, snarare eit forsøk på å avklara kvifor bruken av omgrepet kan vera nyttig når ein skal gjer greie for kva for eit språkleg perspektiv som styrer analysen av *Jesus Messias*.

Kva for eit blick som styrer analysen, er viktig for å finna ut korleis ein skjønar ytringa ”handlar om”. Sjangerkonvensjonar kan vera fruktbare i så måte til å gje lesinga føringar om korleis teksten vert forståeleg og passande. Derfor kan det vera hensiktsmessig å seia noko kort om forma som kanskje fleire vil meina kling akseptabelt.

Jesus Messias har normtrekk frå pamfletten. Pamflett er ein sidegrein til journallitteraturen. Forma fekk ei rik blømingstid i siste halvdel av 1800-talet, det var ei typisk form i den offentlege debattsamanheng. Pamfletten var altså meint til å kommunisera, ho vart produsert for å ytra noko i ein eller annan samanheng.

Produksjonsmåten til pamfletten meinte ein var både økonomisk og samanfattande. Forma var i tillegg effektiv når ein skulle påverka publikum. I Sveinung Time sin artikkel: Journalisering og dikting hos Arne Garborg (1980), syner Time korleis Garborg både byrja og slutta tekstproduksjonen som meiningsytrar, som journalist, som offentleg debattant. Han byrja som brevbytar med kyrkja berre 12 - 13 år gammal. Garborg var redaktør, journalist, tidsskriftskribent, debattant, folkeopplysar, brev- og dagboksskrivar.

Pamfletten representerer eit politisk og ideologisk våpen, eit våpen som er godt eigna til å angripa det etablerte samfunnet, og skeivfordelinga i den moderne verda, skriv Sven Storelv (1991: 137)¹⁴. Omgrepet pamflett, har fått kritikarar til å reagera logisk og ikkje intuitivt på verket, fordi pamfletten si binding til historia og til samtida si er sterk. Sjangeren er ofte solid festa i den epoken han høyrar til.

¹⁴ Sven Storelv har drøfta pamfletten som sjanger i artikkelen Pamfletten - et forsøk på å bestemme genren publisert i Agora nr. 4/91 9.årgang. Storelv er mellom anna spesialist i fransk litteratur.

Pamfletten har fellestrekk med mellom anna polemisk prosa, den filosofiske eller ideologiske dialogen og frå essayet (Storelv 1991: 140). I *Jesus Messias*, finn ein særleg trekk frå essayet, og den polemiske prosa. Resepsjonen av *Jesus Messias* som denne avhandlinga ser på, viser reaksjonar som botnar i desse sjangertrekka. Derfor kan ein la desse normgjevande trekka vera utgangspunktet for korleis ein skjønar lesingane av *Jesus Messias*¹⁵. Slik kan ein altså skjønna dei forholda som har styrt lesingane av boka; på bakgrunn av sjangerkonvensjonane.

Jesus Messias kan ein altså argumentera for er ein pamflett med mellom anna essayistiske trekk, på bakgrunn av ordskiftet. I tillegg har boka sterke historiske og verkelege referentar, som til dømes Bibelen. Men kan ein då seie at *Jesus Messias* er litteratur? Og kvifor kan det vera nyttig å avgjera?

Titlar og ulike sider ved formatet kan vera trekk som fortel lesaren at han har eit litterært arbeid i handa. Det same kan interne språktrekk vera. Desse trekka gjer det mogleg for ordsamlinga eller ordordninga å verta omtalt som litteratur (Miller 2003: 13).¹⁶ Men korleis skal ein skjønna sjølve omgrepet?" It is a certain use of words or other signs that exists in some form or other in any human culture at any time [...]", skriv Miller (2003:13).

Litteratur frå dette perspektivet Miller skildrar, er då ei universal fungerande form for ord eller teikn. Denne spesielle bruken av ord eller andre teikn, "certain use of words or other signs", kan vera vanskeleg å gjera greie for. Men ein kan tenkja seg at det betyr at ein viss bruk av ord kan få noko til å skje hjå lesarane. Orda gjer at ein kan sjå føre seg ulike scenar der handlingar utfaldar seg, ein kan høyra eit mangfald av ytringar frå dei ulike karakterane, eller ein kjenner eit varmt brus i hjarta og eit kaldt gufs på ryggen på grunn av ordbruken.

¹⁵ Jonathan Culler kallar sjangermodellen "a set of literary forms" (1975:147) som lesaren kan relatera teksten til. Sett med normer er med på å gjera teksten forståeleg, meningsgjevande og koherent. Vår intuitive kjensle av *vraisemblable* – som tyder noko som "ser ut til å vera sant" (engelsk: "truth-seeming"), ei mening som beskriv det som er mogleg, som kan reflektera "sanning", heller enn å vera bokstaveleg sant, er i sjangerspørsmålet, ekstremt mektig. Eg meiner det kan vera fruktbart å respektera slike intuitive kjensler om det som kjenst sant og rimeleg.

¹⁶ I artikkelen *On Literature*, skriv Hillis Miller om utviklinga av omgrepet litteratur. Miller har bakgrunn frå den såkalla Yale-skulen, same kullet som til dømes Jacques Derrida. Han er professor i engelsk og komparativ litteratur ved Universitetet California Irvine. Utviklinga i fakulteta rundt om, peikar i retning av at litteraturstudia endrar seg mot teoristudium, kulturstudium, postkoloniale studium, mediastudium og så bortetter, meiner Miller. No skriv ein og underviser på måtar som ein kanskje kan seia er nærare sosialvitskapane enn dei tradisjonelle humanistiske vitskapane. Tradisjonelt kan ein assosiera omgrepet "litteratur" med alt det som står i bokhylla heime, og det som vert kategorisert av bokhandlar og andre til å hamna under definisjonen: dette er ein roman, dette er eit dikt, dette er eit drama, dette er fiksjon, dette er sakprosa (2001:13).

Den krafta som teksten har til å få noko til å skje, tenkjer eg derfor ligg i nettopp det å bruka ord og setningar på ein fiktiv måte. Og med fiktiv meiner eg her at orda eller teikna vert brukt som signifikantar *utan referentar*. Eit teikn, til dømes eit ord, kan fungera i fråværet av sjølv tingen som har fått namn for å visa til tingen, for å kunna ”referera til den”, som lingvisten seier.¹⁷

Litteraturen vil derfor, skriv Miller ”exploits this extraordinary power of words to go on signifying in the total absence of any phenomenal referent” (2003: 16). Han meiner at heile krafta til litteraturen ligg i bruken av ord og setningar på ei slik fiktiv måte. Det mest ekstraordinære med makta til litteraturen, er korleis den genererer ei slik virtuell røynd. I *Jesus Messias*’ tilfelle viser boka til referentar i den ”verkelege” verda, mellom anna Bibelen. Likevel kan ein hevda at Bibelen ikkje er direkte til stades, sjølv om den kan vera i nærleiken.

Jesus Messias inneheld tilvisingar til ei samling bøker (Bibelen) og til ei rekkje namn på verkeleg stader og kjente karakterar. Som til dømes namnet Jesus, Nazareth og Betlehem og liknande. *Jesus Messias* er full av riktig informasjon om ulike forhold, som til dømes etymologiske definisjonar av ulike omgrep, årstal for kyrkjemøtet i Nikea, og korrekte norske omsetjingar av greske ord og utrykk. Men uansett kor riktige dei historiske og realistiske detaljane er, om Jesu historie, forventningane til Messias, jødefolkets trong til ein konge og så bortetter: så har dette ei ny form her, det er omarrangert. Sitata, tilvisingane, refereringane – alt er sett saman til ei ny scene, ein ny produksjon, ein ny dramaturgi kan ein kanskje seia.

Det litteraturen kan gjera er å suspendera, eller omdirigera den normale referensealiteten til språket. Språket i litteraturen skiftar retning, slik at det refererer til ei imaginær verd, skriv Miller (2003: 20).

Sjølv om lesing er ein materiell handling, bruker litteratur slike fysiske element for å skapa eller avdekka alternative røynder. Desse går så attende til den ordinære ”verkelege” verda ved at trua og haldningane til lesarane kan ha vorte endra ved lesinga. Me ser verda gjennom den

¹⁷ Når ein seier at eit ord fungerer i fråværet av tingen, vil ei naturleg førestelling vera at den tingen som er gitt namn eksisterer. Den finst der, på ein eller anna måte, kanskje ikkje langt vekk. Me treng ord eller andre teikn som substitutt for ting mens desse tinga førebels ikkje er til stades, skriv Miller. Ta til dømes møtet med skiltet som seier ”utgang” på flyplassen, saman med ein pil som peiker i ein klar retning. Skiltet lovar at det kjem ei utgang dersom eg flyttar meg der pila peikar, eg skal snart stå framfor ein faktisk utgang (Miller 2003: 16).

litteraturen me les, skriv Miller. Eller me kan òg handla i den verkeleg verden på bakgrunn av det me har skjont eller sett gjennom litteraturen. Slike handlingar er performativer heller enn å vera rapporterande effektar av språket, meiner han. Eit litterært verk er ikkje, som mange meiner, ein ordimitasjon av ein før-eksisterande røynd. Men det motsette; verket er skapinga eller oppdaginga av ein ny, supplerande verden, ein metaverden. Denne nye verden er eit uerstatteleg tillegg til den som allereie eksisterar. Språket i litteraturen er omdirigert so at den referer berre til ein fantasiverd, og ikkje til ein verkeleg verd (Miller 2003: 18,20).

Sett frå eit slikt perspektiv; er det umogleg at *Jesus Messias* er litteratur? Nei, sjølvsagt ikkje, sjølv om ein likevel skulle insistera på at boka refererer til den verkelege verda gjennom sine sjangerkonvensjonar. *Jesus Messias* vil uansett kunne skapa ei alternativ verd gjennom den fysiske handlinga det er å setja ei ny scene i kraft. Informasjonen frå den verkelege verda vert brukt for å transportera lesaren frå noko som er kjent - som ein har eit forhold til - og over til ein annan stad som den ”verkelege verda” ikkje kan nå. Litteratur er bruk av ord som får noko til å skje ved hjelp av lesarane sine, konkluderer Miller (2007: 20).

På bakgrunn av dette vil eg prøva å halda meg til at *Jesus Messias* er litteratur, som kommuniserer i eit slags fiktivt kommunikasjonsunivers. Det vil gjera det mogleg å frigjera boka ein smule frå si faste historiske binding. Ikkje for å oversjå konteksten og dei situasjonelle tilhøva, men for at det særeigne i boka no skal få meir merksemd.

Konteksten har makt, kanskje fordi ein tenkjer seg at han avgjer eller skapar eit skilje mellom det som har skjedd i ei bestemt historisk tid, på ein bestemt stad, eller innafor eit bestemt episteme? Kvar nytt episteme har eit nytt sett av diskursive moglegheiter. Kvar tekst er omfamna og veva inn i eit enormt nettverk av historie og sosiale tilhøve som kjønn og klasse, for å nemna nokon (Miller 1998:84). Konkret, for ein lese måte som vel å leggja tyngdepunktet kontekstuellet eller situasjonelt, er det fleire straumar som kan vera relevante for å konstituera lese måtar av *Jesus Messias*.

Tida før utgjevinga av *Jesus Messias*, nemleg slutten av 1800-talet, bar preg av verdsnihilisme, der sjølve grunnlaget svikta, kulturgrunnlaget, trua på dei gjeldande verdiane var i ferd med å forsvinna. Slike krisestemningar kjem med ulike intervall, og ei av dei sterkaste, hevdar Harald Beyer – professor i litteraturhistorie - er den innafor norsk åndsliv

kring 1890-talet. Då vart tekstar av Schopenhauer, Hartmann og Nietzsche lesne i vide krinsar.¹⁸

Frå 1890-åra er Noreg òg inne i ein brytingsfase innafor kyrkja.¹⁹ Skulda for diskusjonen i kyrkjelivet var usemje i tolkinga av tida si grunnsøyle og samlingsstad, Noreg sitt styrings- og kulturskrift, nemleg Bibelen. Diskusjonane på slutten av dette hundreåret er ifølgje Molland så temperamentsfulle at dei grenser til opptøyar²⁰. Frå Europa kom positivistiske og naturvitskaplege straumar, mennesket fekk ”status” som eit biologisk vesen. Kyrkja vart då ein reaksjonær institusjon, som med si eiga makt heldt folket ”nede” eller ”i rekkja”.

I Europa hadde ein i lang tid drive med forking kring Jesu liv. Forskinga gjekk i hovudtrekk ut på følgjande: David Friedrich Strauss vende seg mot det gamle ortodokse Jesus-bilete og mot rasjonalismen sine måtar å nærma seg problema i evangelie-forskinga. Bruno Bauer var fyrste talsmann for det litteraturkritiske synspunktet i evangelie-forskinga, og Johannes Weiss førde diskusjonen kring eskatologien mot eit gjennombrøt i forkinga (Schweitzer 1969:8f).

I tillegg til slike ”eksterne” forhold, kan trekk frå forfattarskapen til Garborg i denne tida, vera relevante. Særleg kan det vera verdt å nemna trekk frå skrivemåten til Garborg i denne tida. Han var ein av samtidas fremste litteraturkritikarar, til dømes kjem det fram av brevvekslinga mellom Garborg og Amalie Skram at ho brukte Garborg som ein meiningsytrar til arbeidet sitt, særleg då ho arbeidde med *Constance Ring* (Fintland 2005:93).

Geir Mork brukar metaforen ”parasittisk” om korleis Garborg kritiserer i Vantroens Væsen (2002: 375). Slik kan kritikken sjå ut:

Fremdeles maa man holde sig for øie, at de er fremvoxede af en tid, da der ikke var nogen egentlig forskjel paa naturlig og overnaturlig. De er fremvoxede af en tid, der troede lige let paa gudsendte profeter som paa besættelser af djævle; af en tid, da en kvinde som fortalte, at hun havde hørt en engel sige at en død var opstanden, uden videre kunde blive troet; af en tid der magtede at tænke sig et legeme

¹⁸ Harald Beyer *Nietzsche i Norden* bind 1 (1958: 11ff). Beyer har i sine litteraturhistoriske verk teke føre seg Nietzsches påverknad mellom anna forfattarar i Noreg og dermed òg Arne Garborg.

¹⁹ Molland, Einar 1979 bind 2:107: Her heime var det store spenningar mellom det høg og låg-kyrkelege kyrkjesynet i siste del av 1800-talet. Frå 1890- og fram til fyrste verdskrig er kyrkjelivet i fylgje Einar Molland framleis prega av religiøse vekkingar, religiøs søken, sekularisering, og av lekmannsrørsler som førde til store indre brytningar. Kyrkja, som den viktigaste dannande didaktiske instansen, kyrkja som det leiande fyrtårnet politisk og kulturelt vart rokka i grunnmuren på grunn av interne og eksterne påverknader.

²⁰ Jamfør *Opraabet til Christendommens Venner i vort Land 1883*.

saaledes indretet, at det kunde gaa gjennem lukte døre, paa samme tid som det ogsaa var saaledes indrettet, at det kunde spise fisk (Garborg 1920:171 f.).

For å skjønna metaforbruken, kan ein sjå til korleis Hillis Miller²¹ bruker omgrepet; som ein metafor på ein såkalla dekonstruktivistisk lesemane. Slik eg forstår det, er det slik at kvart av orda har ei resiprok, antitetisk meining innebygd i etymologien til ordet, og forholda mellom dei er både antitetiske og naudsame. Kritikken vert òg samanlikna med den mest infame parasitten, nemleg viruset. Viruset er re-programmerbart, og kan samordna seg.

Garborg sin litterære teknikk og metode ber altså ofte preg av den dialektiske parasitts vis.. Litt seinare i produksjon, verkar Garborg endå meir parasittisk, men ikkje lenger fullt så likviderande som i mellom anna i Vantroens Væsen, og i *Hanna Winsnes Kogebog* (1890), skriv Mork. I staden for ein skarpretar er Garborg, med Mork sine ord: ”å likne med ein kameleon som rørleg brukar tekstane i sitt permanente forsøk på å orientera seg i den moderne tilstanden han så definitivt er utlevert til” (2002:375).

Desse trekka kring situasjon og forfattar, er nokon som kan vera med på å danna normene for møtet med *Jesus Messias*. Ein slik kunnskap kan òg gje ei føring mot det ein kanskje kan skildra, som Garborgs ”ånd”, det ”typiske Garborgske”. Konvensjonar frå desse forholda passar godt med den polemiske skrivemåten som Garborg kunne ha, med dei kontekstuelle forholda, og med tida generelt.

No har eg altså sett på kva for nokre konvensjonar som skapar dei førestillingane eg har i møtet med *Jesus Messias*. Eg ser på boka som fungerande i eit fiktivt kommunikasjonsunivers, og at ho har trekk frå pamfletten, essayet og den polemiske prosa. Det fører til at *Jesus Messias* kan kommentera, kritisera eller tilsvarande, mindre avhengig av si historie. Og kor mykje skal desse konvensjonane styra analysemane?

Sjølv om *Jesus Messias* kommenterer samtida på 1900-talet, genererer orda i boka òg i dag illusjonen av ei talande røst. *Jesus Messias* fortset å fungera, sjølv hundre år seinare. Boka

²¹ Miller, Hillis The Critic as Host. Versjon frå *Deconstruction and Criticism* (1979), slik den var redigert av Adams og Serles i *Critical Theory Since 1965* (1986).

kan framleis opna opp for det Miller definerer som ei ”supplerande verd”, ei ”hyperrøynd”, gjennom måten orda fungerer på.²²

Det er altså ikkje umogleg at konteksten alltid maktar å føresjå alt som kan henda i ein tekst, og i alle dei skrivne verka boka ber i seg. Eg vil i analysen leggja mindre vekt på konteksten enn det som andre har gjort. Dette som sagt fordi eg meiner det er fare for at konteksten, i ei slik bok som *Jesus Messias*, vil kunna skugga for boka sine særeigne verbale kompleksitetar. Eg er òg medviten at ein slik analyse, vil kunna undervurdera konteksten. Slik kan ein argumentera for at begge analysemåtene har defekte trekk.

For å kunna gjera ein analyse som avgrensar merksemda om konteksten, meiner eg at gjentakingsprinsippet til Jacques Derrida, kan vera fruktbart. Derrida hevdar at ein kan arbeida med å identifisera ulike typar av gjentakingar og/eller siteringar i rammeverket av ein generell repetisjon. Då kan ein enda opp med ”different types of marks or chains of iterable marks and not an opposition between citational utterances on the one hand and singular and original utterance events on the other” (1977:18). Slik kan ein oppdaga tilfeller som syner ein meir generell performativitet i språket, forklarar Culler (2007: 15). Ved å halda seg innafor dette, vil ein då ikkje torpedera konteksten, men retta merksemda mot kva teksten gjer, og korleis han fungerer i dag.

Kva Derrida meiner med repetisjon kan i byrjinga sjå greitt ut. Ifølgje Miller kan det likevel vera ”vanskeleg”. Det er det moglege for alle merke, teikn og ytringar å verta repeterte og samstundes fungera som meiningsberande merke i ein ny kontekst, eller innafor nye rammer. Denne konteksten er igjen heilt skild frå den originale konteksten. ”Intention to communicate” – den originale skaparen av teiknet sin kommunikative intensjon, er såleis heilt borte. Den originale produsenten, eller teiknskaparen, kan vera tilstades eller død, men likevel fungerer merket eller teiknet. Det held fram med å fungera etter døden til både produsent og den intenderte mottakaren, og kan derfor vera svar på kvifor tekstane er lesverdige i dag (2001: 78).

²² J. Hillis Miller har som nemnt skrive mykje om denne verda i artikkelen [On Literature](#) frå 2003. Det er hans tankar kring dette som har inspirert meg til å våga å kalla det ”abstrakte” ei hyperroynd, ei supplerande roynd.

NARRATIV ATTRÅ

I arbeidet med å fastsetja *Jesus Messias*' tilhøve til verda, vert ein minna om trongen til at ting skal henga i hop. Tekstar kan ha det særmerkte med seg som gjer at lesaren hugsar den menneskelege trongen til det logiske, til kontinuitet og samanheng. Eg vart særleg merksam på "koherens-ynskje" i *Jesus Messias*.

Ynskje om å skapa eit logisk, årsak- og verknadsforhold, er noko menneska har felles. Ein kan kanskje påstå at det er vanskeleg å manøvrera i eit fragmentarisk tilvere? Same kva er denne trongen til koherens årsak til at ein kan finna meining i form av orden, prinsipp og system i så og seia kvar tilfeldig sekvens i livet (Miller 1998:61). Ei slik trong kan ein spora langt attende i den vestlege tradisjonen. Hillis Miller har i boka *Reading Narrative* (1998), undersøkt nettopp denne trongen til å skapa ein slik tankefigur, ein lineær figur i måten å lesa tekst på.

Trongen til rasjonalitet kan illustrerast med eit lite blick på Aristoteles' *Poetikken*. *Poetikken* er eksemplarisk på særleg ein måte. Dersom ein lurar på kva som meinast med vestleg logosentrisme, er det berre å gløtta til denne teksten, argumenterer Miller for i *Reading Narrative* (1998). Aristoteles har som føresetnad at alt skal og kan forklarast rasjonelt attende til årsaka eller "logos". Sjølv om Aristoteles skriv om tragedien, så er denne boka eit av dei mest fundamentale, grunnleggande teoriar i vestleg tradisjon, hevdar Miller. Alle typar av sekundær litteraturteori og -kritikk i vesten fram til no, er på eit eller anna vis føresett i *Poetikken*: formalismen, strukturalismen, reader-respons kritikk, psykoanalysekritikk, mimesiskritikk, sosialkritikk, historisk-kritikk, retorisk- og såkalla dekonstruktiv -kritikk, fortset Miller (1998:4).

Ein tragedie må vera rasjonell, fordi alt i ein god tragedie gjev meining når det vert referert attende til ei einaste handling eller meining. Denne rasjonelle einskapen er det me kallar stykkets "logos", årsaka til tilveret, og årsaka som underliggjande grunn.

”Logos” på gresk tyder òg tanke, ord, ordning, arrangement, ratio og proporsjoner, kjem det fram av bruken²³. Det tragiske plottet må ikkje komponerast av irrasjonelle deler. Det irrasjonelle skal ekskluderast så langt det er mogleg (1998:5)²⁴. Aristoteles vil forvisa eller rasjonalisera det irrasjonelle ved å oversjå eller setta det ute av sikte, eller å snu det til det motsette (ibid). Fornuft er krafta til å sjå klart, ifølgje Aristoteles epistemologi. Det er denne prosessen som fører det essensielle inn i vårt tankeapparat, og som gjer at ein persiperer på ein slik måte, at me klårt og greitt kan skjønna det. Eit skodespel vil derfor berre vera rasjonelt når ein kan sjå rakt gjennom det, og halda det fast i minnet vårt frå byrjinga til slutten.

Slike merknader om kva kontinuitet er tek me for gitt, meiner Miller. Merknadane er korkje merkelege eller anna enn sjølvsegte. Dei er elegante formuleringar på korleis eit opphav, ein slutt og ein underliggande kontinuitet kviler på ei årsak. Dette er sentralt i logosentrismen. Det Miller peiker på i boka si er det merkverdige som ein tross alt kan finna her; nemleg korleis Aristoteles tenkjer seg ein heilskap. Han syner ein modell på heilskap som ein levande organisme. Denne er i seg sjølv temporal og ikkje universal. Modellen har ei byrjing, ein midte og ein slutt. Denne modellen med byrjing, midte og slutt, korleis kan den virka som ein fast modell? ”What are the beginning, middle, and end of an elephant?” spør Miller (1998:9).

Same kva narrativ ein har med å gjera, er ho i seg sjølv allereie ei gjenforteljing, skriv Miller. Til og med den enklaste, beinaste forteljinga er ein repetisjon. Forteljinga ynskjer å repetera ei reise som allereie er gjort (1998: 48). Å skriva, å lesa eller å leva, å laga eit liv eller ei soge, uavhengig av kategoriar, kan ein tenka på som ei leiting, søking, gransking og så frametter, etter ei linje som allereie er produsert. Når ein lager stien, eller sporar opp den stien som allereie er der, er denne linja på etterskot. Det er ei spring, gransking, oppleiting av ei hending. Desse trekka utgjer korleis ein forstår kva den narrative linja har til felles; det er ei utøving og ei hending (1998: 64). Det å prøva å henta opp eller rekonstruera den lineære figuren, er ei narrativ attrå.

Sjølv om ein finn narrativitet i alle kulturar, fungerer det narrative særleg vel i dei primære, munnlege kulturane. Det narrative er viktig i munnlege kulturar fordi det kan binda saman

²³ Sjå gjerne *Greek-English Dictionary of the New Testament* (1993): Logos vert omsett til *something said, word, saying, message, talk, teaching*.

²⁴ J.Hillis Miller refererer til S.H Butcher 1951. *Aristotele's Theory of Poetry and Fine art, with a Critical Text and Translation of The Poetics*. New York: Dover (side 95,97; 24,146).

mykje kunnskap i ei form av ei viss lengde, ei form som held fram. I munnlege kulturar tyder dette former som høver seg for repetisjon. Rim og reglar, læresetningar, dømesoger, ordtak eller rituelle formuleringar kan formast på denne samanhengande måten. Der ein ikkje har skriving kan ein risikera at kunnskapen forsvinn frå det menneskelege minnet. Og i primære munnlege kulturar der det ikkje er skrift, står det narrative sterkare enn andre sjangrar (Ong 2006: 138f).²⁵

Det er fleire meiningar om kva ordet narrativ refererer til. Gerard Genette gjev eit oversyn over kva for nokon meiningar som var sentrale då han forska kring det. For det fyrste meinte han at ordet referer til sjølve ytringa, ein munnleg eller skriftleg diskurs som vert brukt for å fortelja om ei hending eller ein serie av hendingar. For det andre vert narrativ referert til som ei rekkje av hendingar, verkelege eller fiktive. Desse har ulike relasjonar, bindingar, motsetnader, repetisjonar og så bortetter til kvarandre. Den tredje forståinga av ordet, er at det referer til meir enn ei hending, ikkje berre til den hendinga som er fortalt opp igjen, men hendinga som ligg i det å fortelja (1980: 25f).²⁶

Narratologi tyder kunnskap eller vitskap om det narrative. Denne analysen vil kanskje kunne demonstrera det problematiske med ein slik kunnskap. Nokon av funna kjem av at eg freistar å prøva ut den narrative linja sett frå ein logosentrert ståstad. I mi lesing av *Jesus Messias*, er det narrative attrå sentralt, det vil seia denne generelle trongen til å rekonstruera ein lineær figur. I tillegg vert forholdet mellom den munnlege og skriftlege sida ved det narrative relevant for funna i analysen.

²⁵ Walter J. Ong er professor ved Saint Louis Universitet, og har mellom anna studert forholdet mellom det munnlege og skriftlege ordet i *Orality and Literacy* (2002).

²⁶ J. Hillis Miller har Genette som utgangspunkt for å syna korleis narratologien gjev namn til trekk i forteljinga. Han gjev Genette æra for å ha skapt namn på den komplekse narrative forma, som til dømes: prolepse, metalepse, analepse, ellipse, analipse, diegese, metadiegese og så fremt. Desse omgrepa er så barbariske, hevdar Miller, at dei neppe vil verta adoptert i lesinga som eit maskinliknande system (1998: 49). Genettes arbeid, som narratologien generelt, er villeiande dersom ein tenkjer seg at denne namngjevinga vil avdekka kompleksiteten i den narrative linja, meiner Miller, og at desse namna vil gjera linja og alle element fullt opplyst av "the logical sun" - den logiske sola (ibid). I det siste tiåret har tre bøker om narratologi vorte utgjeve her i Noreg, som alle tre har det same teoretiske hovudgrunnlag, fordi dei byggjer nettopp på Gérard Genettes epokegjerande *Narrative Discourse. An Essay in Method* (1980). Dei kjem alle med tilføyningar og kritikk av Genette. Det er Jakob Lothes *Fiksjon og film, narrativ teori og analyse* (1994), Petter Aaslestad's *Narratologi, en innføring i anvendt fortelle teori* (1999) og Rolf Gaaslands *Fortellerens hemmeligheter, innføring i litterær analyse* (1999).

ANALYSEMÅTE

På bakgrunn av dei ulike tilhøva eg har diskutert, legg eg opp til eit perspektiv der eg ser på *Jesus Messias* som fungerande i eit fiktivt kommunikasjonsunivers. Sjølv om eg tek normene frå konteksten med meg, er det primært dei tekstlege konstruksjonane eg er oppteken av.

Eg har prøvt å klargjera korleis eg skjønar tekstomgrepet, og såleis inkludert det munnlege og skriftlege ordet. På bakgrunn av den teoretiske drøftinga vel eg eit perspektiv der eg ser på teksten som eit både - og. Teksten er det estetiske, samstundes som den gjer noko.

Her er ulike føresetnader eg tek med meg inn i analysen, og som dannar utgangspunktet for kva blick eg nærmar meg teksten med. Den eine er dei førestillingane eg har om kva som er Garborgs ”ånd”, den andre er trongen og funksjonen til ein narrativ, lineær figur.

Det eg nå skal prøva å undersøka er om det er rimeleg å påstå at *Jesus Messias* handlar om tekst. Fyrst kjem eit strukturelt oversyn over boka, før analysen av seks utdrag. Eg har ikkje som mål å gjera analysen finurleg og særeigen. I staden håper eg at den kan gje plass for at det særeigne kjem til syne der det er: nemleg i teksten.

Utdraga vil vera av ein viss lengde for å syna det estetiske, og kva teksten gjer. Korleis teksten skaper hendinga i *Jesus Messias*, vil eg analysera innafor rammene av gjentakingsprinsippet. Dette prinsippet gjer eg greie for ved fleire høve, mellom anna før kvar analyse. I tillegg til at det kjem fram av analysen.

ANDRE DEL - ANALYSE

There is no outside- the- text

- Jacques Derrida

I desse kapitla skal eg analysera utdrag frå *Jesus Messias*. Korleis eg vel ut dei passasjane som skal analyserast, veks ut *både* av det estetiske, og der eg har hatt ei intuisjon²⁷ om at teksten gjer noko som har med *tekst* å gjera. Det er utfordrande å velja ut tekst fordi ein med eit utval samstundes reknar noko anna som mindre viktig. *Det* igjen er problematisk fordi dersom ein verkeleg gjer seg flid med teksten, vil sjølv den minste detalj vera av betydning.²⁸ Korleis kan noko vera så relevant at noko anna må vika for det? Kan eg finna ut kor noko hender i *Jesus Messias*, utan å føresetja at utdraga skil seg ut som noko ekstraordinært? Uansett på kva bakgrunn ein gjer utval, så gjer ein det ut av trongen til å laga koherens, trongen til å gjera koplingar som kanskje frå eit anna perspektiv ville sjå ut som fragment eller samantreff (Miller 1998:62).

Jesus Messias er bygd opp av elleve kapittel markert med romartal, pluss eit føreord. I lengde strekk kapitla seg frå 2-30 sider, utanom forordet som er i underkant av ei side. *Jesus Messias*' tekstlege overflate opnar etter kvart for ein del krakeleringar (Barthes' uttrykk), mellom anna i form av ein gjennomgåande bruk av tilvisingar, fotnotar, siteringar og parentesar. Desse trekka vil eg seia er typiske for *Jesus Messias*, men ganske uvanlege i andre Garborgtekstar.²⁹

Utdrag ein er valt ut på bakgrunn av tanken om at teksten her gjorde noko som hadde med tekst å gjera. Sagt på ein annan måte; i det fyrste kapitlet står det om korleis Det nye Testamentet vart til. Her står det om at Jesus ikkje skreiv, men at han var komen for å oppfylle det som *var* skrive. Her er mykje om korleis Det nye testamentet har kome i stand, og korleis det utvikla seg i takt med kyrkjelyden gjennom tidene.

Andre, tredje, femte og sjette utdrag er mellom anna valt ut på bakgrunn av at dei syner dei estetiske trekka, som tilvisingar, parentesar, siteringar og fotnotar. I tillegg har dei eit anna

²⁷ Det er utfordrande å bruka ordet "intuisjon", eller "kjensle" i ei avhandling. Eg gjer det likevel fordi det var slik det gjekk føre seg.

²⁸ Dette er skriv Roland Barthes om i *Virkelighetseffekten* (2003 [1968] :73-80).

²⁹ Av dei tekstane eg kjenner til, er det ikkje nokon som har eit tilsvarande estetisk uttrykk. Artikkelen *Vantroens Væsen* (1883) nyttar seg òg av tilvisingar til annan litteratur og så bortetter, men då meir smidig veva inn i teksten, utan å bruka akribien til den vitskapelege avhandlinga.

utvalkriterium, nemleg som ved det fyrste utdraget, at eg meinte dei skapte handling. Meir utfyllande vert dette andre kriteriet presentert før kvart av utdraga.

Det femte utdraget er òg valt ut fordi her handlar det om Jesu *ord*. Dette er det lengste kapitlet i boka – det vil seia tretti sider. At kapitlet utmerka seg ved å vera så mykje lengre enn dei andre, og at det i tillegg handla om Jesu ord, var avgjerande. Eg meinte at utdrag herfrå ville kunne visa handling kring den munneleg sida av tekst.

Det sjette, og siste utdraget er henta ut fordi det handsamar eit ritual. Ritual er eit fenomen frå munnlege tradisjonar, og tangerer slik tekstomgrepet. I dette utdraget kan ein og sjå korleis skrivemåten til Garborg fungerer opp mot annan tekst. Slik har då utdraget både munnlege og skriftlege teksttrådar. Det sjette utdraget er òg valt ut som eit resultat av ei kjensle av at det viser ei oppmoding om framtida. Slik vil det i så fall kunne seia noko om kvifor *Jesus Messias* har verdi som lesing i dag.

Oppsummert vert det då slik at dei seks utdraga er fordelte i to kategoriar: dei er valt ut anten på bakgrunn av estetiske repetisjonar, eller på bakgrunn av intuisjon om at dei hadde noko med det munnlege og skriftlege ordet å gjera. Eller begge deler. Utdraga vert presentert i kronologisk rekkjefølgje.

FYRSTE UTDRAK: DET NYE TESTAMENTET.

Fyrste utdrag er henta frå fyrste kapittel som mellom anna handlar om korleis Det nye Testamentet har kome i stand, så dette utdraget er valt ut på bakgrunn av tematikken. Byrjingar er utfordrande. Paradokset med byrjinga er at ein må ha noko fleirdimensjonalt eksisterande og noko før-eksisterande for å byrja. Ein treng kjelder og autoritetar til den teksten ein skal byrja på. Ein treng å tufta det på noko, eit fundament. I dette utdraget vil eg sjå litt på dette fundamentet. I tillegg vil eg sjå på korleis leitinga etter fundamentet førde til det eg meinte skapte handling i teksten. Utdraget har berre to fotnotar, og ei tilvising til Bibelen.

Til Folke kom daa Jesus med Fagnadbøde sitt. Og Ordi sine skreiv han ikkje med Sverte paa Skinn; han skreiv deim med Ande og Eld i Hjarto og Hugar. Sveinane hans hadde like eins anna enn Skrivning aa tenkje paa. Dei var Stridsmennar og Arbeidsmennar for Messiasrike; og Bøkar var her nok av for den Tidi som no var att. Og daa Meistaren var gjengin fraa deim, vart dei endaa meir arbeidsbundne. Naar Messias kom att vilde han løne deim etter det dei hadde gjort; dei sette seg daa ikkje til aa skrive. Dei arbeidde og stridde, tala, vitna, vaaga sitt Liv; Gudsrike kunde koma kvar Dag. Ord av Meistaren som dei serleg vilde hugse hev vorti uppskrivne til Hjelp i Arbeide; meir hev ingin av deim tenkt paa; Jesus-Sogur er ikkje nemnde i Apostelskriftine nokon Stad.

Tanken um aa skrive kom upp seinare, daa det syntest vilja draga ut med 'dei siste Ting'. Kyrkjelyden voks; Apostlane vart tekne burt (her er satt inn fotnote der det står: Jakob vart drepin alt i den fyste Aposteltidi (Apg.12:2); dei andre kjem burt etter kvart, og me veit korkje Maaten eller Tidi; etter Segnom hev berre Johannes vorti gammal – MS).; fleire og fleire nye Lærarar turvtest. Og Minne um Jesus og hans Ord vilde snart veikne, serleg i Heidningskyrkjune der Israelstrui var ukjend, um ein berre skulde hava Segni aa halde seg til. So kom det upp Spursmaal um eitt og anna i Læra, soleis som me ser alt i Apostelgjerningar; Jesus- Ord kunde daa ofte vera gode aa hava til Rettledning, jamsides Apostelbrevi. Bergpreika og anna som hadde vorti uppskrivi i tidleg Tid, hev daa no vorti utfylt med fleire og fleire av dei Ordi og Sogune etter Meistaren som livde i Kyrkja, serleg millom Apostelsveinane, og som syntest gagnlege til Opplysning um Læra og til Styrking for Trui (her kjem note nr.2: "Evangelierne er Tendensskrifter i god Forstand" I.C. Heuch) – MS).

Det hev etter kvart vorti mange Uppskriftir og Avskriftir; kvar Kyrkjelyd vilde vel meir og meir hava sine. Og dei ymse Uppskriftine hev vorti utfyllte paa ymis Vis; dei same Sogune var ikkje kjende i alle Kyrkjelydom. Tiltru hev Uppskriftine vunni etter det Upphave dei hadde eller galdt for aa hava (Garborg 1906: 2-4).

Handlinga i utdraget er at korkje Jesus eller sveinane hans skreiv, dei hadde andre ting å gjera. Tanken om å skriva kom opp seinare, då 'Kyrkjelyden' vaks. Lærarane hadde trong for å skriva fordi ein ikkje berre kunne holda seg til segn. Bergpreika er frå tidleg tid, skriv Garborg. Men læra trong Jesu-ord til rettleiing, saman med Apostelbrevi. Det er årsaka til at Bergpreika har vorte utfylt av ord og lære frå prestane ('Meistaren som livde i Kyrkja'), Sidan har det vorte fleire avskrifter og oppskrifter, kanskje på grunn av at kvar kyrkjelyd ville ha sine. Dei same sogene var ikkje kjende i alle kyrkjelydane.

I fyrste avsnittet viser teksten til noko som *har* hendt (kom Jesus, skreiv ikkje osb), til noko som skjer i tekstens notid (Jesus Sogur er ikkje nemnde..). Andre avsnittet fylgjer same rørsle, frå det som har hendt (kom upp seinare) til tekstens notid (dei andre kjem burt), til det som har hendt igjen. Siste avsnittet i utdraget handlar igjen om det som har hendt. Ein kan seia at rørsla ser slik ut: då- no- då –no – då- då. Denne gjennomgåande rørsla kan ein seia syner ein slags mediterande prosess, frå då til no, då til no. Etter kvart som teksten held fram, er det som om noko tungt bak hindrar teksten i å nå ei notid eller framtid. Rørsla i utdraget går bakover i sirkelgang.

Den tunge fortidsbruken med at noko *har* hendt, viser at teksten slik ho står fram er etterstilt ei hending. Til dømes byrjinga: ”Til Folke kom då Jesus med Fagnadsbøde sitt”, som indikerer at noko har skjedd – ei hending eller ei oppleving, eller ei overtyding. Uansett kva ytringa vil formidla, er ho etterstilt sjølve hendinga. Teksten skildrar noko som alt har skjedd. Det som tilsynelatande kan sjå ut som eit stadfesta faktum, vil uansett måtte vera etterstilt lesing, gransking eller liknande. Dersom ein tenkjer seg at ytringa kjem på bakgrunn av lesing eller studering av Bibelske tekstar og teori, kjem orda *etter* studeringa. Det har altså hendt noko som teksten prøver å rekonstruera.

Det som vert gjenteke i teksten er skilnad. Det vil seia at det vert skapt ei opning inni sjølve ytringa, som gjer at det skil seg frå seg sjølv, inni seg sjølv. Ytringa avslørar i seg sjølv at den er etterstilt noko anna, utan at ein heilt kan seia sikkert kva. Er det resultat av lesing frå Bibelen? I så fall kva for ein Bibel, og kva for ein lese måte? Gjentakning opnar eit hol inni ytringa, men gjer òg at den utsetter seg sjølv, og opnar opp temporaliteten av kaoset *før* det opphavlege. Før og etter vert ytra på ein slags framtid- stilt - framfor måte. ” This temporality makes the present never present because it always reaches toward a past that was never present and a future that will never be reached [...]” (Miller 2001:83).

Ein slik temporalitet fører til at meininga i teksten vert erstatta eller forskyve. Det vert vanskeleg å festa seg til eit solid grunnlag for analysen, fordi eg veit ikkje heilt kor eg skal byrja, kva utgangspunktet skal vera. Ein kan seia at det vert slik at sjølve fortolkingsstaden er ustabil: byrjar den i Bibelen, i Det nye Testamentet, i andre teologibøker, eller i andre tekstar av Garborg?

Lesinga må jo likevel byrja ein stad, og når ikkje utdraget syner ein stabil tolkingsstad, vel eg å halda meg til det som vert repetert i sjølve utdraget. Det skal vera mogleg å leita etter merker eller element som vert repeterte i teksten, og som ikkje er avhengige av originalitet i kontekst eller situasjon, eller mottakar og forfattarintensjon.

I den fyrste setninga høyrer stemninga slik ut: *Og Ordi sine skreiv han ikkje med Sverte paa Skinn; han skreiv deim med Ande og Eld i Hjarto og Hugar. Sveinane hans hadde like eins anna enn Skrivning aa tenkje paa.* 'Orda', saman med 'Ande', 'Eld', 'Hjarto', 'Hugar' 'tala', 'vitna', 'vaaga', 'Segni' kjem frå den same staden, dei er kopla til kvarandre, og fortel då om same tingen. Desse verba og subjekta, fungerer på ulike måtar, og det dei har til felles er at dei har noko med 'ord' å gjera. "Orda" er i denne samanhengen munnlege, fordi dei har med ande, eld, hjarte og hug, vitna, tala og vaaga å gjera. Det ber i seg motsetnader. Ei ande³⁰ (frå det greske pneuma), kan ein skjøna som luft, pust, vind, lett og noko åndeleg. Motsett forbind ein elden med det brennande, varme, fortærande og øydeleggande. Begge sidene ved 'Orda' i utdraget vert kopla til den munnlege ytringa gjennom verb som å tala, vitna og våga. Desse munnlege orda kan ein altså forbinda med noko mektig, noko som er ladd i retning av å ha ei stor kraft. Denne krafta kan både gjera godt og vera øydeleggande. Orda har med det svevande og brennande å gjera, og noko med kjenslene - 'hjarte og hug' - å gjera.

'Ord' kan òg vera skrift slik gjentakingane understrekar, til dømes 'skreiv', 'Sverte', 'Skinn', 'Sveinane', 'Skriving', 'Soger', 'stridde', 'uppskrivne', 'Apostelskriftine', 'uppskrivi', 'Styrking', 'Uppskriftir' og 'Avskriftir', 'Uppskriftine'. Skrifta vert satt saman med sverte og skinn, soger og ulike skrifter som alle har med kvarandre å gjera. Orda som har med skrift å gjera vert sette i samanheng med skrivehandlinga og det materielle, det konkrete og fysiske.

Felles for det som vert gjenteke er at det har noko med tekst å gjera, gjennom repetisjon av dei ulike sidene ved 'Orde'. Det vert skapt ei handling som har med "ord" å gjera. Teksten stiller det munnlege og det skriftlege opp som to sider av same perspektiv. Omgrepa er ulikt ladd; det munnlege ordet peikar på eld og ande, sveinane som stridde, arbeidde, vitna, tala og våga sitt liv, mens det skriftlege peikar mot sverte og skinn, 'uppskriftir', 'avskrifter', 'soger' og hjelp for 'styrking for trua'.

³⁰ I gresk- engelsk ordbok av Det nye Testamentet frå1993:145 har ein omsett 'pneuma' med *Spirit, inner life, self, disposition, state of mind, spirit being, power, life, wind, breath, ghost, apparition.*

Det munnlege ordet får ei slags mystisk kraft som vert satt i saman med noko det autentiske, abstrakte og til arbeid og strid. Det munnleg ordet vert kopla til sjøve margen i tilvere. Den andre sida, det skriftlege ordet, vert meir praktisk poengtert og vert knyte til danning og oppseding. Dessutan vert det skriftlege ordet på denne måten etterstilt i forhold til det munnlege.

Derfor er det mogleg å tolka teksten slik at før skrifta, før det vart skrive, så eksisterte berre det munnlege. Det munnlege speglar då det autentiske, det eigentlege i tilvere. Det munnlege vert kopla mot menneska, til arbeidarar og stridsmenn; likeverdige i same strid på same jord. Dei munnlege orda, ord til bruk i lærdom og vitnemål, kan ein tolka til å vera demokratiske, i tydinga at dei vart utveksla mellom folka, og derfor var tilgjengeleg for alle.

Det var fyrst og fremst kyrkja, altså danningsinstitusjonen, som trong skrifta. For å kunna føra vidare det som dei meinte var høveleg i danningssamanheng, trong dei å skriva det ned. Kvar kyrkjelyd fylte så ut sine tekstar, med det dei meinte var forsvarleg og rett. Fleire ord vart førde inn i tekstane. Slik vart skriving udemokratisk, fordi ho var reservert maktinstansen.

Når dei ulike kyrkjelydane opp gjennom tidene, trong ulike ord, vart det slik at fleire tekstlege lag vart skapt. Tekstane kunne vera så ulike fordi kyrkjene ikkje kjende kvarandre sine tekstar. Slik kjem ikkje berre motsetnadene mellom det munnlege og det skriftlege fram, men i tillegg peikar teksten mot alle dei tekstlege laga som vart produserte.

I dette utdraget kan ein derfor sjå at skrivemåten til Garborg viser fram eit *ustabilt* utgangspunkt for tolking av dei ulike tekstane i Bibelen. Ein stabil og einskapeleg linje og fundament er problematisk. Teksten til Garborg demonstrerer her krafta til det munnlege ordet, samstundes som den peiker på utfordringane ved å innlemma det munnlege i skrift.

ANDRE UTDRAK: ORD OM JESUS

Dette utdraget er òg frå den fyrste delen av boka. I dette kapittelet handlar det om Jesus barndom, fødsel og ætt. I Det nye Testamentet er det fleire narrativ som konstruerer Jesus. Sven Berg skreiv avhandling si at forteljinga om Jesu identitet står ikkje aleine som ei einaste søge i evangelia "[...] uden den implicitte formulering i de mange enkelte Jesus- fortællinger. [...]]" (1984: 283) . Dette betyr at forteljinga om Jesus ikkje kan sjåast som *ei* narrativ forteljing, men av mange som saman og i vekselverknad konstruerer Jesu identitet (ibid). Slik vert det altså teksten i Bibelen som konstruerer Jesus.

I dette utdraget eg nå skal ta for meg, er her mange fleire tilvisingar enn i førre utdrag, og mykje meir bruk av fotnotar og definisjonar, for å nemna noko. Eg vil sjå på korleis parentesane og tilvisingane fungerer i dette avsnittet, og korleis dei skapar handling.

Jesus (eldre Formir: Josva, Jehoschua,): Gud er Frelsar) hev ikkje vori noko vanleg Namn i Jødeland; i Nytestamentet finst det umframnt Nasaræaren berre ein som heiter so (Kol. 4:11).

Jesus Messias var frå Nasaret. Um Ætti og Barndomen hans er lite fortalt.

Det eldste og mest litande er vel det som etter Mattæus (13:55,56) og Markus (6:3; smf. Joh. 6:42) vert sagt millom Folke i Nasaret, daa Jesus fyste Gongen tala der: " Er ikkje dette (Son til) Timbermannen? Heiter ikkje Mor hans Maria, og Brørane hans Jakob og Joses og Simon og Judas? Og er ikkje alle Systrane hans hjaa oss?" Fødestaden er etter Mattæus og Lukas Betlehem; dei tvo andre veit ikkje um anna Heimstad for Jesus enn Nasaret.

Um Fødsla og Barndomen fortel berre Mattæus og Lukas noko serskilt. Og dei fortel kvar sitt. Ikkje so mykje som dei Ættartali dei sèt upp samsvarar. I Tidi millom David og Jesus hev kvar Liste sine Namn (Mt. 1:6-16; Lk. 3:23-38); og Mattæus hev 40 Ættledir, men Lukas (til Abraham) 55.

Sjølve Tanken i desse Ættertali hev svikta. Meiningi var aa slaa fast at Jesus var av Davids Ætt, som Messias etter den gamle Trui skulde vera; Ættartali maatte daa vise Samanheng fraa David og til Jesus. Men dei gjer ikkje det. I Ættertale hjaa Mattæus er berre Mor til Jesus nemnd; og hjå Lukas er Jesus Son til Josef "ettersom dei trudde". Paa den Maaten vert Ættartali som dei no er meiningslause. Men det hev dei ikkje vori fraa fyste, som me kann sjaa av det som elles vert sagt (og som Rettarane ikkje hev komi til aa gjeva Gaum etter). I Lk. 2: 27, 41, 48 og 4:22 er Josef "Far" hans; etter Johannes (6:42) er Jesus "Josefs Søn"; og hjaa Mattæus (13:55), Markus (6:3) og Johannes (6:42) hev han Systkin, som synest vera heilt upp Rettsystkin (Mt. 12:46 og Tilvisingar) (Garborg 1906: 7).

Kva som vert repetert er vanskeleg å peika på med det same, fordi lesinga vert avbroten så ofte av definisjonar; (eldre Formir: Josva, Jehoschua,): Gud er Frelsar), parentesar, sitat, forkortingar og tilvisingar til Bibelvers.

Markus, Mattæus, Lukas og Johannes utgjer dei synoptiske evangelia. Ord som 'fortel', 'soger', 'skriv' og 'segjer' i utdraget, peikar mot desse tekststadene i Bibelen ved hjelp av

pronomen som til dømes 'dei', og med setningsemne som, 'dei trudde', 'dei set upp', 'dei fortel'. For det fyrste indikerer pronomenbruken at teksten gjer merksam på menneska bak tekststadene, altså skaparane av teksten. Ein vert såleis minna om at tekststaden ikkje kjem frå eit einskapeleg opphav. Ved å bruka ord som 'tru', 'setta opp', og 'fortelja', så peikar elementa mot intensjonen til skrivarane. Dei veit ikkje sikkert, dei berre 'trur', 'set opp' eller 'fortel'. Orda peikar mot noko sannsynleg, men ikkje visst. Noko usikkert, noko ein reknar med, men ikkje veit sikkert.

Teksten i dei synoptiske evangelia, 'sogene' om barndom og 'Ættertali', vert ladde med ord som 'tanken', den 'gamle Trui' og 'meiningi'. Slik peikar teksten på det som var *før* teksten. Tanken bak teksten, orda bak orda, så å seia. Ord som 'tanke' og 'meining' assosierer ein ofte med noko ikkje-tekstleg. Ein kan då seia at teksten prøvar å nå det som ligg bak orda om Jesus; det eigentlege eller opphavlege. Sagt på ein anna måte vert det før-tekstlege sett i samanheng med det autentiske, det eigentlege.

Tekstane vert i tillegg til det tenkte opphavlege, det eigentlege bak orda, kopla saman med setningsemne som 'maatte daa vise Samanheng', 'dei gjer ikkje det' og 'menigslause', 'kvar sine' og 'ikkje [...] samsvarar'. No vert altså teksten frå Matteus, Markus, Lukas og Johannes sett i samanheng med det upresise og fragmenterte og såleis 'menigslause', som i denne samanheng er rimeleg å tolka i tydinga ikkje-truverdige. Teksten vert i motsetnad til det før-tekstlege, kopla mot det upålitelege.

Dei ulike elementa kjem slik eg peikar på dei no, frå ulike stader. Lesaren kan på dette punktet kjenna seg sterkt oppmoda om å flytta merksemda ut frå *Jesus Messias* for å komma vidare i analysen av dei ulike tekststadene. Ein kan kjenna seg sterkt oppmoda til å slå opp i Bibelen på dette punktet, korleis skjer det?

Eg meiner det byrjar med parentesane. Parentesane er noko av det i dette utdraget som fører til brot i kontinuiteten, i den narrative flyten. Eivind Røssaak har i boka (*Sic*) *fra litteraturens randsoner* (2001) diskutert og kommentert denne sida av teksten (2001: 223). Røssaak meiner at fotnotar, fragmenter, tersklar og randsoner skaper spreiding heller enn samling, opning heller enn lukking. Ser ein nærare på grensesituasjonar, trongen til å setta grenser rundt noko, vil ein kunne sjå at dei ofte er komplekse tersklar eller randsonar som består av lag på lag med grenser og hierarki (2001: xxii).

Parentesen pirkar i lesarens tålmod med å retardera setningsrytmen og dra ut tida. Parentesen indikerer at noko skal vera utanfor, eller i grensa av hovudteksten.³¹ Parentesane kommenterer syntaksen, og avleier merksemda frå det ein kanskje trudde var hovudsaka i teksten: ” Paa den Maaten vert Ættartali som dei no er meiningslause. Men det hev dei ikkje vori fraa fyssto, som me kann sjaa av det som elles vert sagt (og som Rettarane ikkje hev komi til aa gjeva Gaum etter)”, skriv Garborg. I ein parentes vert altså skaparane eller produsent(ane) av teksten kalla ’Rettarar’, eit omgrep som gjerne vert assosiert med dei som endrar det som var frå før – frå ’fyssto’. Sjølv ordet føreset før-eksistensen av andre ord, andre tekstar. Dersom ein rettar noko, må det vera noko frå før som skal rettast på. I hovudsetninga koplpar setningselementet ’frå fyssto’ seg saman med ’Ættertali’ ved hjelp av pronomenet ’dei’. No skapar teksten eit motsetnadstilhøve inne i ordet ’Ættertali’. ’Ættertali’ har vore noko før seg sjølv, før teksten, då det elles ’vert sagt’, altså talt i munnleg tyding. Ordet har vore noko før det er i teksten, så å seia. Men når teksten held fram med at ein ser - ’sjaa’- noko som elles vert ’sagt’, så indikerer dette at det før-tekstlege i ’Ættertali’ òg er tekst. Viss ikkje ville det vore meir presist å nytta verbet ’høyr’ det som har vert ’sagt’.

Spenninga mellom orda innafor og utafør parentesen skapar fleire motsetnader, dei er meir enn ein ettertanke som kjem samstundes, men frå ulike perspektiv. Orda innafor parentesen ”(...)” (og som Rettarane ikkje hev komi til aa gjeva Gaum etter) er ei ufullstendig setning. Ufullstendige setningar verkar som fragment som ein slags *in medias res*-stil, og har av mellom anna Derrida vorte omtalte som eit litterært verkemiddel. Ufullendte setningar er med på å gje teksten eit collage preg.³² Tekstar som har slike element byrjar ikkje øverst med ein avklart tese, men utviklar seg som ei uklar hending som ein kan lesa frå mange vinklar, og som har fleire innganger og utganger, som Røssaak skriv (2001: 245).

Parentesane i utdraget inneheld for det meste tilvisingar til stader i evangelia. Å visa til noko er ei performativ³³ handling som oppmodar lesaren til å gjera noko. Tilvisingane gjer såleis

³¹ Jacques Derrida legg i essayet Note til en fotnote (1982 [1972]) grunnlaget for tenkinga i randsonen mellom filosofi og litteratur. Derrida sett ljøs på fotnotar, metaforiske utglidingar og diffuse sjangertekstar, ein slags dekonstruksjon av filosofiens filosofemer.

³² Jacques Derrida kallar dette ”polylog” i teksten ”Parergon” i *The Truth in Painting* (1987).

³³ Konseptet ”performativ” er eit omgrep som har utvikla seg på fleire måter sidan det fyrst var introdusert av filosofen J.L Austin i 1955. Jonathan Culler er ein av dei som har drøfta performativiteten i språket, mellom anna i artikkelen The Performative frå *The Literary in Theory* (2007:137-166). Då Austin introduserte omgrepet var det for å skildra ein særleg type språkhandling: ei ytring som oppstår i handlinga den refererer til, noko som Culler har drøfta i teksten (2007:137). Derrida og Paul de Man har på ulike måter, prøvt å utfordra Austins teori. Derrida tek opp Austins analyse i mellom anna Signature Event Context frå 1971. Derrida rosar Austin for å

meir enn å retardera setningsrytmen. Dei byggjer opp under teksten i hovudsetninga ved å ha ei slags oppmoding:” [...] etter Johannes (6:42) er Jesus ’Josefs Søn’ [...]”. Ifølgje Johannes er Jesus Josefs son (berre slå opp og sjekk), slik ein kjenner att refereringsmåten i mellom anna akademisk tradisjon. Tilvisingane fungerer som ei oppmoding til lesaren.

Tilvisingane til Bibeltekstar skjuler eit nytt tekstleg ”univers” som ikkje er heilt ut skrive. Det kan på dette punktet verka heilt umogleg å oversjå oppmodinga om å slå opp i Bibelen. Teksten bør no ikkje flytta seg frå ein stad til ein annan utan hjelp frå Bibelen. Årsaka kan altså botna i lova til Derrida om at ”Every thesis is (bands erect) a prosthesis; what affords reading affords reading by citations (necessarily truncated, clippings, repetitions, suction, sections, suspensions, stitchings, scarrings, grafts, postiches, organs without their own body, proper body, proper body covered with cuts...)” (Derrida 1986: 168). Kvar tekst, skriv Derrida, er bunden av og underlagd andre tekstar.

Dersom ein følgjer oppmodinga til teksten, og slår opp i bibelversa, kjem ein fram til ein vegg av ny tekst:

Kol 4:11 Jesus, som har tilnamnet Justus, helsar òg. Desse er dei einaste omskorne som saman med meg har arbeidd for Guds rike, og dei har vore til stor trøyst for meg.

Matt 13:55, 56 Er ikkje dette son til tømmermannen? Heiter ikkje mor hans Maria? Er ikkje brørne hans Jakob og Josef og Simon og Judas? 56 Og systrene hans, bur dei ikkje her alle saman? Kvar har han så alt dette frå?»

Mark 6:3 Er ikkje dette tømmermannen, son til Maria og bror til Jakob og Joses og Judas og Simon? Og bur ikkje systrene hans her hos oss?» Og dei vart forarga og avviste han.

Joh 6:42 Og dei spurde: «Er ikkje dette Jesus, son til Josef? Vi kjenner då både far hans og mor hans. Korleis kan han då seia at han er komen ned frå himmelen

Matt 1:6 – 16 og Isai var far åt David, kongen. David fekk sonen Salomo med kona åt Uria, 7 og Salomo fekk sonen Rehabeam, og Rehabeam fekk sonen Abia, og Abia fekk sonen Asa, 8 og Asa fekk sonen Josafat, og Josafat fekk sonen Joram, og Joram fekk sonen Ussias, 9 og Ussias fekk sonen Jotam, og Jotam fekk sonen Akas, og Akas fekk sonen Esekias, 10 og Esekias fekk sonen Manasse, og Manasse fekk sonen Amon, og Amon fekk sonen Josias, 11 og Josias fekk Jekonja og brørne hans; dei levde i den tidi då folket vart ført til Babylon. 12 Etter dei vart førde til Babylon, fekk Jekonja sonen Sealtiel, og Sealtiel fekk sonen Serubabel, 13 og Serubabel fekk sonen Abiud, og Abiud fekk sonen Eljakim, og Eljakim fekk sonen Asor, 14 og Asor fekk sonen Sadok, og Sadok fekk sonen Akim, og Akim fekk sonen Eliud, 15 og Eliud fekk sonen Eleasar, og Eleasar fekk sonen Mattan, og Mattan fekk

utforska krafta i språket gjennom analyse som ikkje fokuserer på sann eller falsk representasjon, eller som er avhengig av intensjonane for å gje mening. Men han syner at Austin ikkje ser det siterande og det rituelle med språket, fordi han konsentrerer seg om ytringar i fyrste person. Dermed ser han ikkje den rituelle karakteren av språkhandlinga generelt. Så lenge han set til sides det unormale, det useriøse eller eksepsjonelle så ser han ikkje det som kjem til syne gjennom repetisjonar, i gjentakingar, skriv Culler (2007: 150-151).

sonen Jakob, 16 og Jakob var far åt Josef, mannen hennar Maria som fødde Jesus til verdi, han me kallar Kristus.

Luk 3:23 -38 Jesus var um lag tretti år då han stod fram, og var, etter som dei meinte, son åt Josef, son åt Eli, 24 son åt Mattat, son åt Levi, son åt Melki, son åt Jannai, son åt Josef, 25 son åt Mattatias, son åt Amos, son åt Nahum, son åt Esli, son åt Naggai, 26 son åt Ma'at, son åt Mattatias, son åt Sime'i, son åt Josek, son åt Joda, 27 son åt Johanan, son åt Resa, son åt Serubabel, son åt Salatiel, son åt Neri, 28 son åt Melki, son åt Addi, son åt Kosam, son åt Elmadam, son åt Er, 29 son åt Josva, son åt Elieser, son åt Jorim, son åt Mattat, son åt Levi, 30 son åt Simeon, son åt Juda, son åt Josef, son åt Jonam, son åt Eljakim, 31 son åt Melea, son åt Menna, son åt Mattata, son åt Natan, son åt David, 32 son åt Isai, son åt Obed, son åt Boas, son åt Salmon, son åt Nahson, 33 son åt Aminadab, son åt Ram, son åt Hesron, son åt Peres, son åt Juda, 34 son åt Jakob, son åt Isak, son åt Abraham, son åt Tarah, son åt Nakor, 35 son åt Serug, son åt Re'u, son åt Peleg, son åt Eber, son åt Salah, 36 son åt Kenan, son åt Arpaksad, son åt Sem, son åt Noah, son åt Lamek, 37 son åt Metusalah, son åt Enok, son åt Jared, son åt Malalael, son åt Kenan, 38 son åt Enos, son åt Set, son åt Adam, Guds son.

Luk 2: 27 No kom han til templet - det var Anden som drev han - og då foreldri kom berande inn med Jesus-barnet og vilde fara med det som visi var etter lovi

Luk 2:41: År um anna for foreldri hans til Jerusalem i påskehelgi

Luk 2:48: Då dei fekk sjå han, vart dei mest frå seg av undring, og mor hans sa: Kvi for du soleis åt mot oss, barn? Far din og eg hev leita so sårt etter deg!

Luk 4:22 Alle tala vel om han og undra seg over dei nådeorda som kom frå hans munn. «Er ikkje dette son til Josef?» spurde dei

Joh. 6:42: Er ikkje dette Jesus Josefsson? sa dei; me kjenner då både far hans og mor hans; korleis hev det seg at han no segjer: Eg hev kome ned frå himmelen?

Matt. 13:55: Er ikkje dette timbemannssonen? Heiter ikkje mor hans Maria, og brørne hans Jakob og Josef og Simon og Judas?

Mark. 6:3 Er ikkje dette timbemannen, son åt Maria og bror åt Jakob og Joses og Judas og Simon? Og bur ikkje systemne hans her i grendi? Og dei stygdest ved han.

Joh.6: 42: Er ikkje dette Jesus Josefsson? sa dei; me kjenner då både far hans og mor hans; korleis hev det seg at han no segjer: Eg hev kome ned frå himmelen?

Matt. 12:46: Medan han heldt på å tala til folket, var mor hans og brørne hans komne, og no stod dei utanfor og vilde finna han.

Dette siste verset gjev ytterlegare oppmoding om nye tekststader i Bibelutgåva. Frå dei fyrste tekstlege ”knotane” i hovudteksten, kjem eg altså til ytterligare ”knutar” i Bibelen.

Tekststaden viser til Markus 3, 31 – 35, og Lukas 8,19 – 21:

Mark 3,31 – 35: So kom mor hans og brørne hans; dei vart ståande utanfor, og sende bod til han um han vilde koma ut. Det sat ein stor flokk kringum han, og dei sa til han: Sjå, mor di og brørne dine stend utanfor og spør etter deg! Kven er mor mi og brørne mine? svara han. So såg han rundt på dei som sat i ein ring kringum han, og sa: Sjå det er mor mi og brørne mine!

Luk 8, 19- 21: Mor hans og brørne hans kom ein gong og vilde finna han, men kunde ikkje koma innåt han for folkestimen. Då fekk han det bodet: Mor di og brørne dine stend utanfor og vil sjå deg.

Desse tekststadene viser igjen til nye tekststader, mellom anna viser Mark 3,31 til Mark 3,21 Matt 12,46-50 Luk 8,19-21 . Uansett om eg freistar å løysa opp ei slik estetisk ”knote”, kjem det stadig nye til. Og dersom eg no skal halda fram med å ta tilvisinganes oppmoding på alvor, bør eg integrera den nye teksten i utdraget frå *Jesus Messias*. Og for å gjera det, treng eg å avgjera kva for nokre tekststader eg skal halda meg til. Det er ei utfordring.

Dei kapitla og versestadene eg har henta ut er frå nettsida www.Bibelen.no, og er utgåva frå 1938. Bibelen.no viser dei siste bibeltekstane som Det Norske Bibelselskap har omsett og gjeve ut, samt nokre tidlegare utgåver. Her kan ein lesa at den første heile bibelutgåva som vart omsett frå grunnen i Noreg, var 1904- utgåva, og ho var på riksmål. Den fyrste heile bibelutgåva på nynorsk vart utgjeven i 1921 (lenge etter *Jesus Messias* kom ut) held nettstaden fram. 1938-utgåva er ei revidert utgåve av denne.

Kva for ei bibelutgåve hadde Arne Garborg framføre seg? Korleis skal eg plassera meg i teksten for å analysera? Avsnittet viser både til tekst frå Bibelen, og til ein tekst av I. C. Heuch, plassert i ei fotnote. Diskusjonane kring Jesu si rolle og hans påverknad på skrivinga, er det skrive om i fleire bøker. Det ligg altså fleire undersøkingar og lesingar av andre tekstar til grunn for Garborg sin tekst i utdraget. Desse tekstane vert til i samband med andre kontekstar, og derfor òg andre tekstar. Utdraget eg har vist til føreset altså noko *utanfor seg sjølv*. Kor skal ein byrja? Eg vert tvungen til å gå lenger og lenger bakover langs den narrative linja. Kva for ein Bibel i kva for ein kontekst snakkar ein om? Kva for ein bibelhistorie skal eg byrja å leita i, i kva for eit tolkingsdøme? Og på kva for nokre teoriar og tekstar kviler dei ulike skrivarane hovuda sine?

Skal ein halda fram med å ta tilvisingane alvorleg, krev dei ei avklaring av kva for Bibel dei er henta frå, kva for eit omsetjingsregime som har påverka nett den utgåva, kva for ein tolkingstradisjon som er knytt til utgåva frå den tida, og så attende til fleire hundre år med tekstlege lag frå tolkings- og omsetjingstradisjonar, til sosiale og kulturelle tilhøve, og alle dei påverknadene som styrte dei hovuda som tolka, tyda eller skreiv.

På grunn av det kontekstuelle opphavet må byrjinga til teksten vera utanfor *Jesus Messias*. På same tid må det vera på innsida av saga, som ein del av det narrative. Dersom ein ser på innsida, då har utdraget ikkje eit grunnlag, ikkje eit opphav. Slik kan ein kanskje påstå at det er meir eller mindre tilfeldig. Der kor ein skal byrja lesinga, manglar det noko stabilt før-eksisterande, som til dømes et stabilt fundament eller ein einskapeleg kjelde. Dersom ein står på utsida, er utdraget ikkje eigentleg ein del av den narrative linja. Det er avkopla linja. Byrjinga på leitinga etter eit stabilt utgangspunkt for tolkinga skjuler eit fråvær av opphav, eit gap, slik Miller kallar det (1998: 58f). Og i dette havet av tekstar er det noko som hender. Det som hender, det som teksten får til å skje er nettopp det å visa til den enorme mengda og det spektakulære mangfaldet i tekst som forteljingane, sogene, ja tekstane i Bibelen ber med seg.

Dei ulike sogene om Jesu ætt kjem frå ulike opphav, ulike situasjonar, frå ulike hald og ulike hovud, frå 'Retttarar' av ulike slag. Slik er det den fleirstemmige veven får visa seg fram, der røystene kjem frå ulike perspektiv: Enten frå 'Retttarane', frå 'dei eldste', frå Matteus, Markus, Lukas eller Johannes. Denne tekstelege veven er mangetydig og ustabil. Teksten gjer altså sjølv det han seier, kan ein seia: den peikar på sin eigen mangel på einskap i opphavet.

Og ein kan no sjå det slik at det er nett *dette* som vert repetert i utdraget. Teksten til Garborg demonstrerer på denne måten si eiga og Bibelen si tilknytning til andre tekstar, om igjen og om igjen. Slik får den polyloge teksten visa seg fram, som ein fleirfaldig vev av ord og teikn. Garborg sin tekst viser at tekstane ikkje er eintydige og heilskapelege, men at dei kviler på kvarandre og verkar inn på kvarandre. Teksten gjentek det utstabile, det fleirtydige og mangslungne og det uvisse opphavet til desse tekstane i Bibelen. Slik kan ein seia at lesaren vert oppmoda til å lesa, *og* til å lesa med det i mente at dersom ein les grundig, vil ein kunne finna ut eit og anna som kanskje ikkje er slik ein trudde det var.

Ved å repetera sin eigen tilknytning til andre tekstar, og si manglande einskapelege utgangspunkt, produserer teksten likevel handling. Ein kan med dette seia at teksten fungerer som ei oppfordring til skjønnsam lesing av tekstar. Havet av tekststader kan vera forvirrande å verta minna om, men det treng ikkje vera det. Det kan òg vera forløysande og frigjerande for lesinga. Døra kan òg opna for andre erkjenningar: fri frå autoritet kan teksten ein ha framfor seg fungera på lik linje som andre tekstar. Anten det heiter Bibel eller *Jesus Messias*.

TREDJE UTDRAK: LIKNINGAR

Dette utdraget er teke frå kapitlet som mellom anna tek føre seg Jesu lære, altså "liknadsogene". Utdraget er valt ut fordi det viser døme på ein gjenteken siteringsmåte i *Jesus Messias*, nemleg bruk av siteringsmåten ved hjelp av hermeteikn ". Dette teiknet er saman med dei andre estetiske trekka, ei av "knutane" langs den tenkte narrative linja, som kan produsera handling. Utdraget er òg valt ut på bakgrunn av det tematiske. Likningar kan ein assosiera med lærdom eller læresetningar som vert fortalde munnleg, med ulike kvalitetar. Utgangspunktet er altså at det viser gjentekne siteringsmåte, og at det er mogleg å kopla likningar saman med det tekstlege, anten av munnleg eller skriftleg karakter.

Jesus gjekk ikring hjaa Folke og "lærde i Stemmestogom deira og forkynte Evangelie um Guds Rike" (Mt. 4:23 o. Tilvisn.; Lk.8.8:1). Og Folke hørde og trudde paa han. Sogune hev i den fyste Tidi ofte Fraasegnir um dette. "Mykje Folk" fylgde han; "stor Mengdir" flokka seg um han; ein Stad er det fortalt um "Folk i Tusundtal", Folk som samla seg so tett at dei "trødde på kvarandre". Det var Folk fraa alt Lande, fraa Judæa og Jerusalem og Idumæa og hi Sida Jordan og Galilæa og Dekapolis og jamvel fraa Havstrandi ved Tyrus og Sidon (Mt. 4:25; Mk. 3:7-8; Lk. 6:17).

Til Folke tala han etter dei tri fyste Sogune i Liknadar; Folke skyna best deim (Mk. 4: 33-34). I Stemmestogom hev han elles paa vanleg Maate tolka Skriftine (Mt. 4: 23 o. Tilvisn.). Bergpreika heldt han for Sveinane soleis at Folke hørde til (Mt. 5:1; 7:28; Lk. 6:17-18; 7:1); andre Stadir talar han berre til Folke (Lk. 12:13-21; 13:22-30; 14: 25-35). Hjaa Mattæus (13:11-15) og Lukas (18:10; smf. Joh. 12:40) er det gjevi ein serskild Grunn for at han tala til Folke i Sogur; den maa vera fraa seinare Tid. Jesus hev visst, at gjenom Bilæte og Sogur fekk han Folke til aa baade høyre og hugse best; og turvtest det Tyding, so hev han tydt sogune aat Folke som aat Sveinane (smf. Mk, 4:34), av di desse Sogune gjerne handla um Arbeide for Messiasrike.

Liknadsogo kann me segja er ei FolkediktForm; greide Bilæte fraa Kvardagslive gjev Tankane Liv og hugfester deim. Stutt og klaart vert Sogo sagd, utan Krus eller Kunstir; og Lærdomen kjem fram greidt og tydeleg. Gudsrike vert likna med eit Sinapskorn, ein Surdeig, ein gøymd Skatt, ei dyrverdig Perle, og anna som gjev Bilæte av løynd Rikdom eller Umskapingskraft; Arbeide i Rike og Vokstervilkaari der, vert skildra fraa alle Sidur. Me hugsar Sogo um Saamannen: Fræe fell paa ymis Grunn; sumt gror ikkje, sumt gror fort men visnar; eller Ugras døyver det; men dei som hører Orde um Guds Vilje og skynar det, d.e.: tek det opp, gjer det til Liv, dei fær den Løni som ligg i, at Tilvære deira fær Innhald og Meining.

Sogo um Fiketrêe (Lk. 13: 6-9) gjev ein Tanke um Jesu eigi Sjælesyrgar- Arbeid: han steller paa beste Maate med det gagnlause Trêe, og bed for det so lengi han ser tenkjeleg Von, ikkje fyrr alle Raadir er freista kann han finne seg i at det vert nedhoggi. Fleire Sogur hev me um det same, som Lk. 15:3-7 um den burtkomne Sauden; eller Mt. 13:24 (o. Tilvisn.) um Svimlingen i Aakeren: godt Sæde hev Husbonden saat i Aakeren sin; men um Natti saar Uvénen hans Ugras millom Kveiten. Daa Tenarane ser dette, og sp`yrr um dei skal ryskje Svimlingen opp, svarar den vise og milde Husbonden: nei; for daa kunde dé rive opp Kveiten med same; lat det alt vekse saman til Hausten (Garborg 1907:44-46).

Slik som i det førre avsnittet, er her estetiske tilhøve som oppmodar lesaren å slå opp i Bibelen, sjølv om dei ikkje kjem opp lika ofte, som det eg nett såg på. I dette utdraget byrjar det med at talet på folk som flokka seg kring Jesus, vert understreka med repetisjon: 'Mykje Folk', 'store Mengdir', 'Folk i Tusundtal', 'Folk som samla seg so tett', 'trødde på kvarandre', 'Folk fraa alt Lande, fraa Judæa og Jerusalem og Idumæa og hi Sida Jordan og Galilæa og

Dekapolis og jamvel fraa Havstrandi ved Tyrus og Sidon '. Måten det her vert repetert på, er både med og utan sitering ved hjelp av hermeteikn ". Saman med tilvisinga til Matteus, understrekar avsnittet argumentet om kor mykje folk det er snakk om.

Jacques Derrida skriv om det særeigne med ein slik måte å sitera på i teksten *Limitid Inc a b c...* (1988). Her syner han korleis ein kan sitera alle teikn eller sett med teikn på fleire måtar. Miller tek tak i Derrida sin måte å demonstrera kor langt tilbake ein kan sitera, og viser korleis det er mogleg å sitera eit sitat *ad infinitum* (Miller 2001:71). Sitering og gjentaking kan ha ulike verknader. Å sitera med hermeteikn ", merkar seg ut på den måten at teksten innafor implisitt dreg konteksten frå den originale situasjonen med seg inn i ein ny kontekst. Slik peikar mellom anna siteringsmåten på dei ulike tekstlege laga som utdraget dreg vekslar på.

Mengda med folk vert kopla til Jesus ved hjelp av element som 'hørde og trudde paa han', 'fylgde han', 'flokka seg um han', 'samla seg so tett'. Lærdomen som kjem frå Jesus, er knytt til 'Bergpreika' og 'Sogur', men i dette utdraget er det særleg 'Sogur' som vert understreka ved repetisjon saman med 'Folke'. Det er altså noko med måten Jesus snakkar, lærar eller underviser på, som vert satt saman med den store effekten han har på publikum. Likningane er særleg verknadsfulle.

Eit anna ord for likning er *parabel*, som kjem frå det greske "parabole" som tyder samanlikning³⁴. I ordboka kan ein lesa at parabel skal vera ei kort forteljing frå kvardagslivet, der sjølve "poenget" syner ei djupare sanning. Omgrepet *likning* vert òg nytta om parabel. Ei likning har det særmerkte ved seg at ho knyter metaforkvaliteten saman med forteljinga. Derfor vert den ein slags dynamisk metafor som kan lesast på ymse vis.

I den klassiske greske litteraturen - frå mellom anna Aristoteles - vert omgrepet parabel nytta om ei samanlikning der hendingar eller ting frå "det jordiske" skal illustrera ei "åndeleg sanning"³⁵. I tillegg kan parablane ha ein funksjon og ei meining som svarar til *mashal*.

³⁴ <http://www.dokpro.uio.no> Skrivnen ut 16.04.08 kl. 10:47. Ein kan likeeins få ei anna omsetjing av ordet i *Greek-English Dictionary of the New Testament* (1993), som skriv at παραβολή er feminin og tyder figur eller symbol. Forteljingselementet, eller òg det allegoriske er ikkje nemnt her.

³⁵ Kunnskapsforlaget sitt *Litteraturvitenskapelig leksikon* definerer slik: "Parabel: sammenligning, lignelser der hendelser og gjenstander frå det jordiske illustrere en åndelig sanning" (1999: 188).

Dette ordet vert ofte omsett med parabel i Septuaginta. Mashal betyr gåte eller gåtefull forteljing, og fleire stader i Bibelen ser ein likskapen mellom gåte og parabel (til dømes Esekiel 17.2) ³⁶. Generelt kan ein seia at parabelen ynskjer å setta likskap mellom (minst) to områder (Miller 1991:135f).

Miller skriv i boka *Tropes, Parables, Performatives* (1991), at paradokset til parablar og likskap er det at likskapen kviler på ein manifestert *ulikskap* mellom det som er gitt og det som ikkje kan verta fastsett direkte. Ein parabolisk likskap er så ulik at meininga kan gleppa heilt viss ein ikkje gjev ein forklaring, kommentar eller kjem med ei tilleggstolking. Dei bileta ein vil at tolkaren skal skjønna bør ein då kommentera eller forklara, slik at lærdomen fester seg slik den var tenkt, fortset Miller (1991:136). Sett frå eit slik perspektiv, får ein då språk bakom språk, bakom språk, i ei uendeleg rekkje.

På grunn av at likninga alltid vil kalla på ein tilleggstolking eller tilleggskommentar, vil ein slik kunna sjå den dynamiske kvaliteten ved likninga. Likninga kan alltid endra seg på bakgrunn av kven som tolkar. Det er derfor eit viktig trekk ved parablane at dei kallar på forklaring eller på tolking. Referenten kan vera så ulik, at han må forklarast dersom poenget skal komma fram. Og slik vert det opp til tolkingssituasjonen kva som vert halde fram som ”rett” eller gangleg lærdom.

Denne forklaringa kan komma fram munnleg eller skriftleg, men i dette utdraget vert det munnlege understreka som det verknadsfulle og opphavlege, ved å kopla likningane opp til sympatiske skildringar som ’greide Bilæte’ og ’stutt og klårt’. Likninga vert sett opp som synonym til ’Folkediktforn’ i utdraget, og sette i samanheng med ’Bilæte’, ’Tankane’, ’Sogo’ og ’Stutt og klaart’. Det var i soger at Jesu talte til alle desse folka og gjennom likningar fekk han folk til å høyre og hugse best. Folkedikting er ein del av den språklege delen av ein munnleg tradisjon. Noko av diktinga har røter i middelalderen, men vart ikkje skriven ned før på 1800- talet. Altså kan dette peika mot at likningane er innlemma i nyare tid, og at teksten i Bibelen då ber preg av det. Det som òg kjenneteiknar folkedikting, er at sogene har overlevd i ein munnleg tradisjon.

³⁶ Ibid.

Noko av det som kjenneteiknar munnlege kulturar, er bruk av soger og ritual. Det ein skal formidla bør fyllast med rytme, balanserte mønster, i repetisjonar, med alliterasjon, antitesar, assonans, i epitet eller i andre uttrykksmønster. Slik fungerer sogene og bileta best, kan ein seia, ved at dei fungerer mnemonetisk, dei pregar det sosiale minnet. Bilete og likningar har ein slik funksjon, skriv Ong (2006: 34).

Jesu tiltrekningskraft og det kraftige med likningane vert sette i samanheng med kvarandre i utdraget. Jesu måte å læra på; ved likningar - munnlege soger - er det som 'gjev Tankane Liv og hugfester deim'. Den munnlege ytringa vert altså kraftfullt og verknadsfullt ladd. Det festar seg i eit tusental med folk.

På ein slik måte viser teksten til Garborg fram eit spenningsforhold mellom det munnlege og det skriftlege. Ved å gjenta det munnlege som den sympatiske, enkle og beinveges kvaliteten til likningane, vert teksten noko etterstilt, forseinka og rekonstruert. Det er det munnlege som er det autentiske og "eigentlege", men som sidan har vore innlemma i skrifta. Skrifta er slik sett noko anna enn munnlege ord. Problema kjem når dei munnlege sogene skal innlemmast i skrift.

Likningane er i stor grad knytte til det organiske og til skjult rikdom: 'Sinapskorn, ein Surdeig, ein gøymd Skatt, ei dyrverdig Perle, og anna som gjev Bilæte av løynd Rikdom eller Umskapingskraft', til vekst og løn, til tre, til åker og svimling, kveite og gras, arbeid og jord. Det er likningar og soger som har med vekstvilkår hjå mennesket å gjera, som har med løynd rikdom og omskapingskraft å gjera. Desse saman med det som Garborg kallar Jesu "eigi" Sjælesyrger- Arbeid", å stella best mogleg med det ein har fått "utdelt" før ein gjer seg for denne verda, før ein "vert nedhoggi". Garborg framhever dei likningane som har med omskapingskrafta, det moglege hjå menneska å gjera. Dei vert sette i samanheng med det organiske, med vekst, med utvikling, og med å akseptera "svimlingen" innimellom, slik at ein ikkje rysker opp "kveiten".

Dette kan ein tolka som trua på mennesket og det potensialet som ligg i dei ymse slaga. I likningane om 'Fiketrê' og 'Saamannen' kling ei oppmoding om å stella godt med seg sjølv, sjølv om ein kanskje er samansett av eit og anna ugras. Ugraset kan til og med vera viktig å ikkje ta bort, ein kan risikera å mista 'kveiten' òg.

Det autentiske vert altså her òg kopla til det munnlege i Jesu lære. Opphavleg skulle det munnlege vera det eigentlege, og som fungerte så vel at det festa seg i folket. Det munnlege var utan ”Krus eller Kunstir”, enkelt og greitt, slik at folk kunne forhalda seg til læra og til å skjøna ho. Spenningsforholdet mellom det munnlege og det skriftlege kjem her fram i vedkjenninga av at det munnlege vert ført vidare med skrifta.

Og det som då teksten til Garborg gjer ved å peika på desse laga av tekst både estetisk og tematisk, er å oppmoda til å lesa likningane som det dei er, nemleg dynamiske metaforar; tekst som jamt treng kommentarar og tyding ved hjelp av annan tekst. På denne måten får ein då språk, bakom språk, bakom språk. Når skrifta skal forsøka å modellera dei munnlege forteljingane - likningane – oppstår tydingsproblem. Men i staden for at presten eller for så vidt Jesus sjølv forklarar likningane i ein tydingssituasjon, så er det Garborg som gjev føresetnadene for korleis ein skal skjøna dei i *Jesus Messias*. Ikkje frå talarstol eller midt i folkemengder, men med skrivehandlinga. Og i det ligg ei implisitt oppmoding om å vera varsam med handsaming av slike tekstar som har eit slikt munnleg trekk ved seg. For det fyrste er dei sekundært innlemma i teksten, dei kjem frå eit mangfald av munnlege ord. For det andre finst her eit mangfald av ulike tekstlege lag. For det tredje vert ein oppmoda til å lesa sjølv, frigjort frå bestemte mønster, eller i det minste med andre føresetnader. Og frå måten lærdomen vert formidla på, går vegen til kva som vert formidla av Jesus.

FJERDE UTDRAK: ORD OM RETT

Deler av *Jesus Messias* handler om Jesu forkynning, om Jesu forkynning av Messiasriket og Jesu forkynning som lovtolking. Forkynning og lovtolking har mykje å gjera med det utvida tekstomgrepet. Det er ei av årsaka til at utdraget er valt ut. Det er òg valt ut på bakgrunn av at det har noko med ord å gjera, særleg fordi avsnittet gjentek 'Ord'. Det fyrste avsnittet ladar 'Ord' på ein slik poetisert måte at det skil seg frå dei andre utdraga. Denne staden i *Jesus Messias* utmerker seg ved å ha ei anna stemning, vil eg påstå. Korleis det skjer, vil eg sjå på i analysen av dette utdraget.

Sjølve Rettsbøde um aa ikkje slaa i hel vert til Moralkrave um aa elska Brørane. Ukjærlege Kjenslur vil draga etter seg ukjærlege Gjeringar eller Ord; og at jamvel Ord kan vera Draapsyndir, det er meir beintfram sant enn me plar hugse. Som Eiter er arge Ord; dei ligg og brenn under Bringa hja den som fekk deim, og øyder Livshugnaden og tærer paa Krafti. Hard Refsing spaar daa Jesus kvar den som ikkje er "velviljug mot sin Motstander paa (Livs-) Vegen".

Det vert spurt: kven er min Næste? (Lk. 10:29). Her skulde ein Israelslærer etter den vanlege Tenkjemaaten svara: alle Israelitar. Men Jesus ser lenger, um han aldri so mykje er Israelit. Han fortel ei Læresogu som segjer at min Næste er den som treng Hjelp av meg og som eg kann hjelpe, kven han so elles er.

Me maa ikkje hata deim som gjer oss vondt dessmeir. Slær ein deg paa det eine Kinne, skal du snu til'n det andre. Vil nokon taka Kjolen din, so lat'n faa Kappa med. Vondt skal ein i det heile vinne yvi med godt; og naar ein vil tenkje seg um, so er det so: det er berre med godt at ein kann vinne yvi det vonde. Med vondt berre eggjer ein det, og nærer det; vondt èl meir vondt; det er i Vilje-live som i Vokstrheimen: Avkjøme er Upphava likt. Men ulike slag døyver kvarandre. Vil ein øyde godt, skal ein gjera vondt: men vil ein døyve vondt maa ein gjera godt; det er ei klaar naturleg Sanning Jesus her legg fram, og ikkje noko Tverdøme.

Elske, gjera godt mot sine Fiendar maa ein, um ein vil vinne yvi deim. Tanken hev vori uppe alt hja Moses (2 Mos. 23:4; og i Salomons Ordtak (25:21) stend det, at "er din Fiende svoltin, so gjev honom Mat, og tsysster han, so gjev honom Vatn", um Tanken der elles er den som Paulus tek upp-att i Rom 12:20: at ein paa den Maaten sankar gloande Køl paa Houvde aat Uvènen sin. Hja Jesus er Krave heilt og klaart. Liksom Himilfaderen læt si Sol renne yvi vonde og gode og Regn falle yvi rettferdige og utrettferdige, soleis skal og dé, segjer han "elske dekons Fiendar, velsigne deim som bannar dekon, gjera vel mot deim som hatar dekon og beda for deim som vil gjera dekon Forfang og forfylge dekon". Elske sine Venir kann alle: den som vil vera Jesu Svein maa stande so fri av Verdi at han kann elske jamvel sine Uvenir. Med dette gjennomførde Kjærleikskrave gjer Jesu Lovi heilt til Fridom og Aand: det juridiske "Auga for Auga og Tonn for Tonn" er avteki (1906:57-59).

Det er ei anna stemning i dei delane av boka som handlar om Jesu ord, lære og lovgjeving, enn dei som handlar om kven Jesus var, om Paulus, om Det nye Testamentet, eller om kyrkja. Straks kan ein sjå at her er færre tilvisingar, sitat, fotnotar og parentesar, noko som gjer at lesinga ikkje vert så retardert som i utdrag med til dømes mykje parentesar. Her er det ei hending med eit visst narrativ løp, frå det som har vore "Rettsbøde um å ikkje slaa i hel", til tekstens notid: "som Eiter er Arge Ord" og til det som skal skje i framtida: "skal du", "skal ein", "kann elske jamvel sine Uvenir". Til slutt formulerer teksten ein høgtideleg lovnad - ein eid - om at det juridiske bodet der ein gjengjeld likt med likt, skal verta avløyst av kravet om

kjærleik. I tillegg kan ein sjå at teksten her skildrar *handlingar*, ein kan seia at teksten i seg sjølv er ei handling. Teksten understrekar her det gode og det vonde ved hjelp av repetisjon. Det ”gode” vert sett i samanheng med ’Moralkrave’: ”Moralkrave um aa elska ...”.

Å elska kan som konsept både ha ei aktiv og ei passiv form. Ordet ber motsetnader i seg, som kan vera vanskelege å bestemma eller å setja fast. Problemet kjem dessutan opp i motsetnadene mellom det på innsida og det på utsida, det rapporterende, skildrande og det handlande. Problemet ligg i kor vidt den uttrykte lidenskapen på innsida i ord eller andre teikn berre konstaterer ei kjensle som allereie eksisterar inni ein, eller om den ytre handlinga er den som skapar den indre kjensla ved hjelp av handling? Kjenner eg fyrst kjærleik, og så seier ”eg elsker deg”, eller er det at eg seier ”eg elsker deg” som skapar tilstanden av det å elska? spør Miller (2001: 159).

Teksten fører lesaren framover til kva det vil seia å oppfylle dette moralkravet, ved at den held fram ved repetisjon den aktive sida av omgrepet ”elska”. Dessutan elsker teksten på sin eigen måte. Det teksten gjer ved hjelp av repetisjon, er å halda fram det som er det ”gode.” Og kva er det?

Det gode vert skapt gjennom gjentakninga av korleis ein skal skjøna ’Moralkrave’, nemleg å *ikkje* gjengjelda likt med likt, eller vondt med vondt ; ’ me maa ikkje hata deim som gjere oss vondt dessmeir’, ’snu’n det andre’, ’lat’n faa’ og ’med godt at ein kann vinne yvi det vonde’ og så bortetter. Teksten føreset slik at det er godt å *ikkje* gjengjelda likt med likt. Det som er rimeleg å assosiera med er nemleg det juridiske rettsbode frå 2. Mos 21, 24-26: ”auga for auga, tann for tann, hand for hand, fot for fot, brannsar for brannsar, sår for sår, flengje for flengje...” Det å ikkje gjengjelda det vonde er det gode, og det å gjengjelda vondt med vondt, vil då vera å ikkje gjera godt, men ikkje dermed plent vondt.

Sjølv om teksten i dette utdraget skildrar slike gode handlingar, kan ein seia at utdraget i seg sjølv er ei handling. Gjennom rørsle i teksten vert det gode skapt, der orda gjev liv til tanke om rettferd og urett, om godt og vondt, om å gjera godt mot nesten. Det skjer ved at måten orda er ladde på, skapar ei bestemt stemning. Og denne stemninga merker lesaren.

Korleis kan små merke eller teikn på eit ark eller lydbølgjer i luft ha slike jordskjelvliknande verknader både psykisk og fysisk (Miller 2001:90)? Korleis kan teikna på arket få menneska

til og ikkje å gjengjelda likt med likt, og til å snu det andre kinnet til? Korleis kan ord gjeva gode kjensler og opplevingar, eller brenna seg fast i ein kropp gjennom heile livet? Fordi det er slik at ord *kan* såra eller gleda. Og det er slik at ord får noko til å skje i den verkelege verda. Ord kan setta i gang fysiske handlingar i verda. Kraft vert kommunisert ved rytmiske impulsar av teikn ein gjev meining, eller meiner eksisterer, skriv Miller. Dette mysteriet er den hemmelege overføringa frå meiningsfulle merke til fysisk kraft, og som gjer det mogleg å gjera ting med ord (2001: 90). Kva i teikna som gjev orda kraft er altså eit mysterium, men ei side ved orda som skapar stemning skal eg freista å seia noko om.

I utdraget vert publikum kalla på til å vera med på eitkvart, illustrert ved at pronomenet 'me' er sett opp mot 'deim'. 'Me' vert i dette utdraget invitert til å vera med inn på ei scene, lagd til rette av skrivaren. Skildringa av 'Ord' utmerker seg i dette utdraget: "Som *Eiter* er *arge Ord*; dei ligg *og brenn under Bringa* hja *den* som fekk *deim*, og *øyder Livshugnaden* og *tærer paa Krafti*". Bruken av assonans i orda, gjev setninga ein mørk tone. Repetisjonen av mørke vokalar og stutt rytme gjev orda liv, og skapar assosiasjonar til dømes til *fare* og *sorg*. Ved å skapa denne mørke stemninga, kan ein seia at orda fungerer som ei åtvaring. 'Me' vil helst ikkje hamna i *fare* eller *sorg*, og ynskjer oss ikkje i den situasjonen, 'me' vil ikkje gjera slik at 'me' hamnar der.

Det ein i staden vil oppnå er rettferd, som kan sjå slik ut: "Himilfaderen læt *si* Sol renne *yvi* vonde og gode og *Regn* falle *yvi* rettferdige og utrettferdige". Repetisjonen av lyse vokalar saman med ei lengre rytme, skapar illusjonen av harmoni, ro og lys. Slik skapar orda ei scene som verkar lokkande og attraktiv for lesaren. Det er dette me vil, heller enn å gjera vondt mot nokon, til dømes ved å bruka 'arge Ord'.

Utdraget sluttar med ei scene skapt som konsekvens av det som har hendt i teksten: " Med dette gjennomførde Kjarleikskrave gjer Jesu Lovi heilt til Fridom og Aand: det juridiske 'Auga for Auga og Tonn for Tonn' er avteki." Teksten formulerer ein høgtideleg eid, om kva som skjer når kravet om 'aa elska' får transformera - eller fullføra - grunntanken i det gamle rettsbode. Det har teksten nett gjort, og den peikar attende til med elementet 'Med dette'. Avslutninga i utdraget tyder at det juridiske rettsbode er avteke. Korleis har det skjedd?

Det har skjedd og skal skje ved handling, ved å ikkje gjengjelda vondt med vondt, men å gjera godt mot godt. Slik kan ein då seia at teksten *gjer* kravet, ved å halda fram det "gode", og ved

å understreka det ved repetisjon og attraktiv assonans. Teksten trumfar vondt med godt, ved å lada og repetera orda på ein måte som får dei til å trengja inn i hjarta til lesaren, der dei kan skapa kjensler.

”Du skal ikkje gjera som det juridiske bodet skriv”, kunne litt enkelt sagt vera oppmodinga i dette tekstutdraget. Her verkar teksten slik at den oppmoder til å gjera noko anna enn det som står i Det gamle Testamentet, teksten lokkar til andre handlingar enn det skrifta peikar mot. Teksten oppmoder slik til handling som skil seg frå det juridiske bodet.

Garborg sin tekst prøver å føra orda frå Jesus fram i skrifta. Orda frå Jesus skal trumfa dei gamle tekstane. Slik vert oppmodinga om å fjerne seg frå den gamle forståinga av rett sett i kraft ved at Garborg skriv. I dette utdraget kjem det fram argument for at skrifta til Garborg vil setta det munnlege frå Jesus, i kraft.

FEMTE UTDRAK: ORD OM STRAFF

Nokre stader i *Jesus Messias* er det mykje tilvisingar, andre stader mykje sitering, somme stader begge deler, og i ein del av boka er det ei annleis stemning, slik eg nett har vist. I femte utdraget som eg no skal sjå på, er stemninga slik ho var i utdrag to og tre: prega av brot og retardering av setningsrytme. I dette utdraget skal eg byrja med det gjennomgåande formtrekket ("knotane") eg ennå ikkje har handsama, nemleg fotnotane. Dette utdraget er valt ut fordi det har døme på slike. I tillegg er det valt ut fordi det peikar på andre *tekstleg lag* ved at det tematisk granskar etymologiske opphav. Utdraget har altså slik òg noko med tekst å gjera. I dette utdraget handlar det om straff, om den fryktsame elden. Fotnotane på denne sida er ikkje mine eigne, men høyrer til utdraget:

Men paa eit Par Stadir er noko nytt aat aa arbeide seg fram: Draumen um ein Eld som ikkje er til Uppreinsking, men til "Pinsle"; dei som der brenn, skulde daa ikkje "brenne upp", men liva æveleg midt i Elden. Det er vel Forfylgjingane som hev gjevi denne sjuke Draumen Liv: naar Gud lèt Forfylgjarane fara fram som dei gjorde mot Borni hans, so maatte han hava tenkt ut ei reint serskilt skræmeleg Straff aat deim. Av ei Skalde-Ordvending er denne Draumen runnin fraa fysste Tid (smf. Opb. 19:3, der Røyken av det øydelagde Rom stig upp "i alle Ævur"); men i Eimen av Blod og i Røyken av Baal hev han vaksi og etter kvart fengi Livskraft.

Ord som "æonisk Eld" er komne inn alt i Nytestamentet; og etter Opb. 14:11 og 20:10 skal Djevelen og Tenarane hans beintfram verte pinte "i alle Ævur" (Skaldeorde fraa Grunnteksti: eis aionas aionon læt seg vel elles best fornorske med: i Ævords Ævur).

Det græske aion (gamalt aionv = lat. ævum) er vaart "Æve" og tyder: Livetid, Alder, og so i det heile Æve: lang Tid³⁷; i N.T er Orde ofte bruka um Heimsalder. Av aion er laga aionos:æveleg, som varer ei Æve; Orde vert bruka um lang Tid utan faste Grensur, "fraa æoniske Tidir" (Rom. 16:25 o.fl.St.) er: fraa dei fysste Tidom; fraa Upphave; fraa Verdi vart til³⁸. "I alle Ævur" skulde daa vera: i alle Tidir; gjennom alle Heimsaldrar. Men, som me hev sett, kjem Gehenna-Straffi ikkje fyrr Heimsaldrane er til Endes, eller som det heiter i Opinberringi (10:6): naar det ikkje lenger skal vera Tid. So lyt daa dei lærde ut med sine Ordleikar um endelaus Tidløyse eller den "endelause Aungeblinken" o.s.fr., som ingin skynar, ikkje dei sjølve heller (1906: 83-85).

I dette utdraget handlar det om omgrepet "evig" i ulike variantar, både på norsk, gresk og latin. Her er teksten prega av tilvisingar, hermeteikn, parentesar og så bortetter, som eg har vore inne på tidlegare. No skal eg sjå på fotnotane.

³⁷ I Mt. 21:19 vert Orde jamvel bruka um eit Fikettrè: "heretter skal det ikkje vekse Alde paa deg i all Æve" (eis ton aionα) d.e.: i all di Tid.

³⁸ Kyrkjebibelen umsèt aion stundom med "Tid", stundom med "Verdi", stundom med "Æva", som daa skal vera den tidlause Endeløysa me ikkje kann gjera oss Tanke um. Aionios vert umsett med "æveleg" ("evig") jamt, endaa naar Grunnteksti ingin Tidtanke legg i Orde (som i Joh. 17:3).

Men Kyrkjebibelen hev ymist rart – han lyt tenkje paa Kyrkjelæra fullt so mykje som paa Jesu Lære - , so at kor det kann vera med Grunnteksti eller ei: U m s k r i f t i er ikkje "inspirera".

Tradisjonelt i skjønnlitteraturen tenkte ein seg at fotnotar var ufolkelege, ein skulle helst ikkje sjå dei, men i avhandlingar, teoriar og så bortetter, var dei vanlege å sjå. Eit lite blick over fotnotens genealogi, gjev Eivind Røssaak i boka (*Sic) fra litteraturens randsone* (2001).

Fotnotar er ein teksttype som fungerer som eit hierarkisk prinsipp, forklarar han. Frå sin ståstad regulerer dei store mengder med tekst ved å skilja det vesentlege frå det uvesentlege. Og dei gjer alltid meir enn dei seier. Dei gjer òg noko biletleg ved å vera ei randmerknad, ei marginalmerknad (Røssaak 2001: 98). Fotnoten kan mima ei rekkje sjangrar og tekstslag. Dei gongene fotnotane kommenterer brødteksten (eller moderteksten) har dei sjølvkritiske trekk. Dei gongene dei kommenterer andre tekstar, minnar fotnotane om litteraturkritikk. Fotnoten er ofte staden for det uferdige og det eg-ikkje-har-tid- til-å-fullføra-fordi-det-ikkje-er-så-viktig-her (2001:123). Fotnoten kan korrigera eit inntrykk, romma ein reservasjon, ei tilføyning, eit sitat, påkalla autoritet, og vera ei krysstilvising. Røssaak meiner å kunne sjå at det er som om fotnoten dukkar opp i skjønnlitteraturen kvar gong det skjønne og fiksjonen vert eit problem. Eller sagt på ein annan måte: Når fotnoten dukkar opp, vert det skjønne og fiksjonen eit problem (2001: 113).

I fotnotane kan ein seia og meina nesten kva ein vil. ”Plasser det i ei fotnote”, kan derfor vera fyrste skritt ut av teksten. Fotnoten i skjønnlitteraturen kan vera eit slags parasittfenomen. ”Den er ikke bare et ’sidespor’, den er i sitt vesen en *sidesang*, dvs. en *parodos*, nesten og bokstavelig talt alltid en hårsbredd fra å parodiere bruken av fotnoten i vitenskapen og da først og fremst historievitenskapen” (Røssaak 2001:99f). I avhandlingar, granskingsverk og liknande, har fotnoten to funksjonar; overtyda om at eit vitskapeleg arbeid er gjort, i tillegg til å peika ut dei viktigaste brukte kjeldene (ibid:102f).

På 1700- og 1800-talet vart fotnoten sett på som den nye *parabasen* i litteraturen, skriv Røssaak (ibid:109). Ordet parabase kjem av det greske parabasis som tyder å komme - eller gå over: overtramp.³⁹ Opphavleg vart ordet brukt i det greske komedieteateret når handlinga til dramaet vart stogga og koret venda seg direkte til publikum midt i ei framføring. I seinare tid har parabase vert eit omgrep som i vid forstand skildrar alle former for illusjonsbrot.

³⁹ Frå gresk-engelsk ordbok 1993: parabasis: (”overstepping”).

Ein av dei eigenskapane fotnoten har i tillegg til å problematisera tilvere for fiksjonen, er at den kan referera heilt konkret til andre tekstar, hendingar, personar og stader. I dette utdraget peikar fotnoten til 'Kyrkjebibelen', og til 'Mt. 21:19', til 'Joh. 17:3', og til 'Grunnteksti'. Desse peikar då igjen på sine kontekster, sine mangfald av straumar i tekstar, og mot sine historiske påverknader, omsetjingstradisjonane som gjaldt, etymologi, gresk språk og så bortetter. "Tar du fotnoten på alvor er du okkupert for resten av livet ditt," skriv Røssaak (2001: 162). Fotnotane i utdraget peiker ut mot verda, til eit mangfald av språk.

Dersom fotnotane hadde vore plasserte i den opphavlege konteksten og relatert attende til den autoriserte kjelda ('Kyrkjebibelen, 'Grunnteksti' osv.) kunne det oppstått problem. Ei plassering i den opphavlege konteksten kan illustrera utfordringar, dersom ein går langt nok attende. Kva om ein kunne gått heilt attende til dei fyrste hovuda som tenkte eller observerte teikn frå Gud, til alle dei omstenda og hovuda som genererte teikna, og såleis styrte utblåsinga av tekstane? Og vil denne konteksten kunne bestemma eit stabilt monologisk program som tekstane skulle vorte brukt til? Spørsmåla som trengjer seg fram, vil kunne avla nye og tilsvarande spørsmål: vil tilvisingar og sitat nokosinne kunna yta full rettferd til det ein refererer til? Kor mykje av teksten er nok, og kor mykje er minimum? I tillegg til at Garborg (og eg) gjer eit utval som ikkje yter full rettferd til resten av kjelda, vil det usikre, saman med den verknaden gjentakinga av andre tekstar har, verka splittande på eit fast utgangspunkt, eit fundament, eit einskapeleg grunnlag for lesinga.

Mitt utval av tekst legg seg som eit lag over det objektet, den teksten eg har framføre meg. Desse tekstlege laga er valde ut for å få dei planta inn som døme, og for å freista å spissa argumentasjonen. Slik oppstår ei rørsle, ei rørsle som Hillis Miller kallar "corkscrew" (1998: 162). Rørsla viser at byrjinga eller utgangspunktet for kritikken ikkje ukritisk kan grunnast i eit fast fundament som er festa til konteksten. Heller ikkje som eit fast utgangspunkt i ei lesing som held den fundamenterte passasjen festa til konteksten. Dersom lesinga hektar av sitat og tekst frå deira originale stader og syr dei sidestilt saman som ei søking etter samanheng og kontinuitet, så lager ein seg eit lappeteppe med mange lag og sømmar. Ei ny scene, så å seia.

Den scenen som no er sett i kraft, er oppgjeret med definisjonen av omgrepet ”æionisk eld”. ”Definisjon”⁴⁰ tyder forklaring av ord eller omgrep. ”Forklaring” eller ”tyding” er ord som føreset at eit ord eller eit omgrep som treng fleire ord. Omgrepet evig har i dette utdraget fått fleire ord, og det kan vera interessant å sjå på kva som vert ladd, altså kva for nokre ord som vert gjentekne.

Fyrst er det understreka ved repetisjon at det er eit ’Skaldeord’ som er ’upphave’ til denne ’sjuke Draumen’ om ’æveleg’ ’Eld’ eller ’Pinsle’. Eit skaldeord kjem frå eit skaldekvad; kvad som er særmerkt ved kunstferdig ordstilling og poetiske omskrivingar. ’Skalde-Ord’ peikar såleis på både det munnlege ved seg, og det særmerkte med korleis det var sett saman. Teksten til Garborg understrekar derfor at dette kunstferdig, omskrivne og munnlege ordet er opphavet til draumen. ’Skalde-Ordet’ kan gjera det vanskeleg å innlemma heilt rett i skrift på grunn av sitt kunstferdige konstruksjon. Dette skaldeordet har ’vaksi og etter kvart fengi Livskraft’. Å veksa i ei slik tyding, kan ein sjå som ei rørsle framover i historia. Ordet har festa seg på grunn av verknaden som ’Eimen av Blod og i Røyken av Baal’ har på eit minne.

Det avsnittet gjer ved å lada orda slik i høve til kvarandre, er å demonstrera korleis eit ord, ein draum, eit ’Skalde-Ord’ kan festa seg i folket etter kvart som ordet vert gjenteke eller repetert gjennom tida. Slik sett kan det verta til stivna omgrep eller tanke. Innafor denne forståingsramma er det rimeleg å tru at det er repeterte traumatiske opplevingar hjå jødane i form av å sjå og oppleve brørne drepne, som fører til at ordet og tanken om hemn får festa seg i dei. Godt hjelpt av minnet om lukta og synet av desse hendingane.

I tillegg er det tydinga av det skriftlege ordet både på gresk, latin og norsk som vert repetert. Ordet, ’ Skalde-Orde’ spring no ut frå eit ”verdsleg” tilhøve, som til dømes ’Grunnteksti’ ’Ævords Ævur’. ”Æve” ’Livetid’, ’ Alder’, ’og so i det heile Æve: lang Tid’, ’Heimsalderæveleg’, ’som varer ei Æve’, ’um lang Tid utan faste Grensur,’ ’fraa æoniske Tidir’, ’fraa dei fysste Tidom’, ’fraa Upphave; fraa Verdi vart til’, ’alle Heimsaldrar’, ’Heimsaldrane’, ’Fiketret’, ’all di Tid’. Det som er understreka og som vert gjenteke, er omgrepet repetert slik ein kan sjå det i ulike tekstar. Siteringsmåten med hermeteikn (som eg handsama på side 51), indikerer at ordet eller uttrykket er henta frå ei anna situasjon, til

⁴⁰ Sjå Språkrådets sider på nett

<http://www.dokpro.uio.no/perl/ordboksoek/ordbok.cgi?OPP=definisjon&nynorsk=S%F8k+i+Nynorskordboka&ordbok=bokmaal&alfabet=n&renset=j>. Skrivne ut 16.10.08 kl. 09:26

dømes frå 'Grunnteksti' eller gresk ordbok, eller andre tekstar og ordbøker. Dei tekstlege uttrykka insisterer ved hjelp av repetisjon frå ulike autoritative kjelder, på si eiga kraft og tyding til fordel for det meir svevande 'Draumen' eller 'Skalde- Ord'.

Av dei estetiske knutane er det altså her fotnoten som lokkar på merksemd. I undersøkinga av den, viser den korleis den kan peika ut til eit mangfald av ulike tekstar og kontekstar. Fotnoten er då med på å suspendera ein heilskapeleg narrativ linje. Denne suspendinga gjer Garborg ved å bruka dei tekstelege kjeldene til å demontera eit stivna omgrep som 'æionisk Eld'. Garborg sin tekst splittar opp det stivna uttrykket ved definisjon, altså ved å bruka andre skriftleg kjelder. Slik skapar teksten eit spenningsforhold mellom det munnlege og det skriftlege. Dei munnlege og autentiske skaldeorda har på grunn av sitt særmerke vorte innlemma i skrift på ein feil måte. Ein har ikkje teke omsyn til dei historiske, kontekstuelle, politiske og kulturelle tilhøva som prega jødane.

No kan ein sjå at Garborg denne vibrerande spenninga mellom alle dei tekstlege laga, utfordrar den narrative linja ved å visa til spenningsforholdet mellom det munnlege og skriftlege ordet. Utdraget viser slik mot to forhold, både til korleis eit munnleg ord kan festa seg ved hjelp av lukt, syn og gjentekne traumatiske hendingar, og samstundes visa til korleis samansetjing av ny tekst kan utfordra desse draumane og tydingane. Den narrative linja er igjen utfordra, og skrivehandlinga har skapt noko nytt ved å setja i gang ei ny scene.

SJETTE UTDRAK: OM RITUALA

Det siste utdraget handlar om nattverden. Dette utdraget er valt ut fordi omgrepet ritual kjem inn under mi forståing av tekstomgrepet. Ritual er i tillegg noko som ein særleg assosierer med primære, munnlege kulturar. Det er verd å merka seg at dei estetiske trekka går igjen i alle utdraga, men her er det tematiske hovudkriterium. Her vil eg undersøka korleis handlinga om ritual får noko å gjera med tekstomgrepet. Fotnoten på denne sida høyrer òg her til utdraget.

Nattverden er fraa sein Tid; og det hev ikkje vori lett aa faa innlempa i Jesus- Sogom. Skal ein faa Samanheng no, maa ein hjaa dei tvo fysste taka ut Ordi ”dette er min Likam” (Mt.26:26; Mk. 14:22) og ”dette er mitt Blod, Blode til den nye Pakt som vert utrend for mange (til Forlating for Syndine)” (V.28; V.24); som det no stend kjem V.29 hjaa Mattæus og V.25 hjaa Markus reint vilt attpaahengt. Hjaa Lukas (22:14 flg.) hev det gjengi verre og ikkje betre. Fysst talar Jesus um Paaskelambe; han hev hjarteleg lengta etter aa eta Paaskelambe med Sveinane fyrr han lid; so er ikkje Paaskelambe nemnt meir. Jesus tek Staupe og segjer: ”tak dette og skift det millom dekon; for eg segjer dekon, at eg aldri meir skal drikke af Frukti paa Vitrêe, fyrr enn Guds Rike kjem”; so fær me Nattverd-Innsiftingi med Kalken ein Gong til (V.20), og so reint samanhenglaust V.21 med Orde um Forraadaren. Sveinane tek alt merkeleg rolegt, er liksom ikkje med: ”dei tok til aa samtala seg imillom um kven av deim som skulde vera den største”, eit Spursmaal som dei andre Sogune hev uppe paa ein laaglegare Stad, og som hev vori uppe ein Gong fyrr i sjølve Lukasboki (9:46-48).

”Nattverd”- Ordi maa vera innkomne fraa 1.Kor 11:17 flg. Paulus vil der (V.23) hava havt ei serksild Opinberring um det som gjekk for seg Kvelden fyrr Jesus vart svikin; det er den apostoliske Brodermaaltidi (Agapen) han vil skal vera skipa daa;serleg V.21-22 og 33-34. Sidan hev Ordi i V.23-25, trass alt Samanheng, og trass i at ”Kristi Likam” elles hjaa Paulus er Kyrkjelyden (sjaa t.D. 1 Kor. 12:27 o.Tilvisn.), vorti gjorde til ”Innstiftingsord” for det Nattverd- Sakramente, som er so heilt framandt for Jesu Lære og Tenkje- maate, og som kom upp i den heidning-kristne Kyrkja ut-imot Enden av det 2dre Aarhundrade⁴¹ (Garborg 1906:94-95).

Stemminga i dette utdraget ber preg av den same retarderande setningsrytmen som i utdrag to, tre og fem. Ein finn her fleire parentesar, tilvisingar, siteringsmåtar med og utan hermeteikn, og ein fotnote her. Den estetiske verknaden av desse strukturelle trekka vil sjølvstundt vera gjeldande her òg, som i dei andre utdraga. Tilvisingar til mellom anna Korinterbrevva skjer så ofte, at versestaden vert nemnd på ein meir forkorta måte enn den eg viste tidlegare, både med parentes (V.24), og utan: V.21. Utdraget handlar om nattverdsritualet.

Nattverden er eit ritual, eit sett med handlingar som ein tenkjer seg har symbolsk verdi, og vert ofte brukt til å halda fast på minne og samværsreglar. Nattverdsritualet tilhøyrer ein

⁴¹ Axel Anderson: ”Nadverden i de Par første Aarhundreder efter Kristus”, Kr.ia 1898 (i 1905 utkomi paa tysk med Tillegg).

organisert institusjon, altså er det eit yngre fenomen, og følgjeleg innlemma seinare i skriftene. Munnlege samfunn legg stor vekt på ritual.

Rituelt språk skil seg frå uformell kommunikasjon. I den grad det kan samanliknast med skrift, er det gjentakinga - repeteringa - som vert uttrykt om igjen og om igjen, og som gjer at det er mogleg på eitt vis å samanlikna. Språket i det munnlege ritualet vert presentert repeterande, ikkje ordrett, men med same innhald, måte og struktur (Ong 2006: 64). “Even in cultures which know and depend on writing but retain a living contact with pristine orality, that is, retain a high oral residue, ritual utterance itself is often not typically verbatim” (ibid).

Talte ord eksisterer altså ikkje berre i ein verbal kontekst, og nettopp det er nattverden eit døme på, skriv Ong. ”Gjer dette til minne om meg”, seier Jesus ved nattverden (Luk. 22,19). Kristne feirar nattverden som sin sentrale tilbeding, fordi Jesus har gjeve direktiv om det. Men dei viktige orda som vert gjentekne som Jesu ord når dei fullfører desse direktiva (dette er mitt blod, dette er min lekam og så bortetter), finst ikkje sitert på denne måten i dei to stadene i Det nye testamentet. Talte ord er alltid tilpassingar i ein total, eksistensiell situasjon, der kroppen alltid er til stades saman med uttrykte eller ikkje-uttrykte kjensler i andlet og røyst, fortset Ong (2006: 64).

Utdraget handlar altså om noko munnleg som skal innlemmast i skrift, og slik kan ein derfor argumentera for at utdraget handlar like mykje om det skriftlege ordet. Tilvisingsmåtane er i dette utdraget meir integrert i hovudteksten enn dei andre stadene eg har sett på. Her er dei for det meste gjevne igjen berre med versetaden i parentes, eller utan parentes i det heile. Parentesen fungerer mellom anna slik at den flytter ut noko frå hovudteksten, parentesen skil ut noko, kan ein seia. Dei stadene der det ikkje er parentes kring tilvisingar kjem den andre tekststaden nærare, som ein del av hovudsetninga. Dette utdraget peikar altså eksplisitt mot andre tekststader både ved tilvisingsmåte med og utan parentes, og ved bruk av fotnote. I Bibelutgåva frå 1938⁴², ser tilvisingsstadene slik ut:

Matt 26: 26 Medan dei sat til bords, tok Jesus brødet, signa det og braut det, og gav læresveinane og sa: Tak, og et! Dette er lekamen min.

Mark 14:22 Medan dei sat til bords, tok han brødet, signa det og braut det, og gav dei og sa: Tak det! Dette er lekamen min.

⁴² Framleis er utfordringa til stades om å referera attende langs ei lineær linje, for å finna eit fast utgangspunkt for tolking. Utgåva av Bibelen eg brukar, er høgst sannsynleg ikkje den utgåva Garborg brukte. Rekonstruksjonen kan derfor ha defekte trekk.

V 28, 24. 24 Og han sa til dei: Dette er blodet mitt, paktblodet, som vert utrent for mange. 25 Det segjer eg dykk for sant: Eg skal ikkje oftare drikk av druvesafti, fyrr den dagen kjem då eg drikk henne ny i Guds rike.

Matt26:29 Eg segjer dykk at heretter kjem eg ikkje til å drikk av druvesafti, fyrr den dagen eg drikk henne ny med dykk i riket åt Far min.

Luk 22:14 Då tidi kom, sette han seg til bords, og apostlane med han.

Luk 22: 20, 21 Like eins kalken etter dei hadde ete kveldverden, og sa: Denne kalken er den nye pakt i blodet mitt, det som renn for dykk. 21 Men sjå: Han som svik meg, held handi si framyver bordet med meg!

Luk 9:46 -48 Då steig ein tanke upp i dei um kven av dei som var størst. 47 Men Jesus visste kva tankar dei bar i hjarta; han tok eit lite barn og sette det innmed seg 48 og sa til dei: Den som tek imot dette barnet for mitt namn skuld, han tek imot meg, Og den som tek imot meg, tek imot han som sende meg. For den som er minst av dykk alle, han er stor.

1.Kor 11: 17: Dette segjer eg dykk no fyre. Men det eg ikkje kann rosa, er at de kjem saman ikkje til det betre, men til det verre.

1.Kor 11:23 For eg hev fenge frå Herren det som eg og hev yvergjeve dykk, at Herren Jesus den natti han vart sviken, tok han eit brød,

1.Kor 11: 21,22 for når de et, so tek kvar fyrst sin eigen mat, og den eine hungarar, men den andre fyller seg 22 Hev de då ikkje hus til å eta og drikk i? Eller vanvyrder de Guds kyrkja og vanærar dei som ingen ting hev? Kva skal eg segja til dykk? skal eg rosa dykk? I dette rosar eg dykk ikkje.

1.Kor 33 – 34 Difor, mine brør, når de kjem saman til å eta, so skift med kvarandre; 34 og um nokon hungarar, so ete han heime, so dei ikkje skal koma saman til dom! Det andre skal eg gjeva fyresegner um når eg kjem.

1.Kor 11: 23 – 25 For eg hev fenge frå Herren det som eg og hev yvergjeve dykk, at Herren Jesus den natti han vart sviken, tok han eit brød, 24 takka og braut det og sa: Dette er min lekam som er for dykk. Gjer dette til minne um meg! 25 Like eins tok han og kalken etter kveldverden og sa: Denne kalken er den nye pakt i mitt blod. So ofte som de drikk av han, so gjer dette til minna um meg!

1.Kor 12:27 Men no er de Kristi lekam og hans lemer, kvar etter sin lut.

Det som er utgangspunktet for teksten er altså eit munnleg ritual som skal verta 'innlempa' i tekstane. Det er to forhold som i dette utdraget vert kopla opp mot kvarandre, og som viser til tekstane i Bibelen ovanfor. Setningselement som 'taka ut Ordi', 'reint vilt attpaahengt', 'gjengi verre ikkje betre', 'fysst talar Jesus um Paaskelambe [...] hjarteleg lengta...so ikkje nemnt meir', 'so fær me...ein gong til', 'reint samanhenglaust', 'med Orde um Forraaderen', 'maa vera innkomne', indikerer at noko skal bort frå teksten det vert referert til.

Kva som skil seg ut og som skal ut av teksten, vert gjenteke både i hovudteksten og i tilvisingsstadene. Det er 'innstiftingsorda' til nattverdsritualet som ifølgje gjentakinga skal bort: 'dette er min Likam'. Frå Matteus 26,26: "Medan dei sat til bords, tok Jesus brødet, signa det og braut det, og gav læresveinane og sa: Tak, og et! Dette er lekamen min", og frå Markus 14,22: "Medan dei sat til bords, tok han brødet, signa det og braut det, og gav dei og sa: Tak det! Dette er lekamen min." I same stemningsleie skal orda om blodet ut: 'dette er mitt Blod, blode til den nye Pakt', som er i Markus 14,28: "han sa til dei: Dette er blodet mitt, paktblodet, som vert utrent for mange", og gjenteke i Matteus 26, 29: "Dette er blodet mitt, paktblodet, som vert utrent for mange til forlating for syndene." Nattverdens innstiftingsord om 'lekam' og 'blod', er orda som skal ut av teksten for at den skal ha 'Samheng'.

Kva ein her skjønar med 'Samanheng' kan vera uklart, det skal eg sjå litt nærare på. Det er særleg to stader Garborg vil ha bort dersom forteljinga skal få samanheng, mellom anna ord om 'lekam' Mt.26:26; og Matt 26:28. Slik ser soga ut med og utan det som ifølgje teksten skal bort, eg markerer med kursiv for lesingas skuld:

26 Medan dei sat til bords, tok Jesus brødet, signa det og braut det, og gav læresveinane og sa: Tak, og et! *Dette er lekamen min.* 27 Og han tok kalken og takka, og gav dei og sa: Drikk av det alle! 28 *Dette er blodet mitt, paktblodet, som vert utrent for mange til forlating for syndene.* 29 Eg segjer dykk at heretter kjem eg ikkje til å drikka av druvesafti, fyrr den dagen eg drikk henne ny med dykk i riket åt Far min.

Etter at dei stadene som teksten viser til er tekne ut, vert forteljinga slik:

26 Medan dei sat til bords, tok Jesus brødet, signa det og braut det, og gav læresveinane og sa: Tak, og et! 27 Og han tok kalken og takka, og gav dei og sa: Drikk av det alle! 29 Eg segjer dykk at heretter kjem eg ikkje til å drikka av druvesafti, fyrr den dagen eg drikk henne ny med dykk i riket åt Far min.

At forteljinga i den siste varianten har 'Samanheng', skjønar eg då som at den skal vera rasjonell, at det skal refererast attende til ei årsak eller til 'logos'. Ein kan då for det fyrste ikkje "hoppa" frå blod og synder, til å drikka druesaft i himmelen. Det indikerer manglande eller i det minste dårlig koherens. I tillegg syner utreinskinga av setningane at det er ein slags absurditet i argumentasjon. Kva har brødet som Jesus delar ut med 'lekam' å gjera? Og kva har druesaft å gjera med blod? Når forteljinga får stå som den står, utan at dei vert tekne ut, understreka eller markert så kjem ein kanskje ikkje på at det er noko underleg ved det. Men når Garborg peikar på absurditeten ved å ta dei ut, vert ein merksam på at det heile verker merkeleg. Ein vert slik medviten om det ulogiske eller irrasjonelle i forteljingane.

I tillegg peikar teksten i det fyrste dømet attende til tanken om arvesynd. Desse orda, 'lekam og blod', gjev assosiasjonar til tekstar i Mosebøkene, der forlatinga for synda skulle gjerast med blot og blod. Til dømes står det i andre Mosebok 21:24-25: "auga for auga, tonn for tonn, hand for hand, fot for fot, 25 brent for brent, sår for sår, flengja for flengja." Lovgjevinga i Moseboka viser spor av ein ortodoks reinsingstankegang: reinsk ut det vonde ved å gje att med same målet som det vonde er utdelt med. Offerblod er i denne samanheng då ei sjølvmotseiing, i forhold til den nye tanken om rettferd i Det nye Testamentet. Rettferdstanken frå Jesus skulle overstyra det som lett kunne verta til ein beinvegs hemntanke. Her skulle det jo nettopp ikkje blotast med blod, som eg peika på i utdraget om det femte

utdraget. Garborg viser at teksten slik den står er ikkje rasjonell, det heng ikkje i hop. For at nattverden skal kunna passa inn i tekstane, burde det vera ein slik rasjonell 'Samanheng'. Utdraget frå *Jesus Messias* peikar på dette manglande rasjonelle samsvaret ved å repetera dei orda som burde takast bort.

Det Garborg sin tekst gjer ved å spora og å gjenta eit slikt logisk brot, har av mellom anna Miller vore kalla *the anacoluthonic lie* (1998:149). Anacoluthon kjem frå latin som igjen kjem frå tidleg gresk, og tyder inkonsekvens eller absurditet i argumentasjon og logikk. Miller brukar dette omgrepet - anacoluthonic - når det narrative ikkje klarar å følgja ein syntaktisk veg⁴³, og til dømes skiftar mellom medvit i midten av ein setning. Omgrepet har vorte brukt for å forklara eit logisk brot der ein kan visa at ei narrativ linje ikkje heng heilt i hop.

Dømer på "anacoluthon" er ofte å finna i munnlege ytringar: "An oral anacoluthon most often slips by without being recognized, since we forget the beginning of the sentence by the time we hear its end. If the anacoluthonic sequence is written down, however, a careful reader may notice it" (Miller 1998: 155). Det gagnlege med skrifta er derfor at ein kan oppspora slike logiske brot og peika på dei, noko som er vanskeleg å gjera med eit munnleg uttrykk, av fleire årsaker. Frå forteljinga eller ytringa byrjar til den sluttar, har me ofte gløymt fleire detaljar. Det er fordi, hevdar Miller, at det menneskelege minnet er prega av avbrot, fragmenter og er inkonsistent. Minnet vårt er ute av kontroll, me hugsar berre det som minnet får føre seg er lurt å ta vare på (ibid).

Illusjonen om det konsekvente og heilskapelege vert klarare i dette logiske brotet. Slik kan ein kanskje seia at å skapa ein tekst uansett kor mykje han ser ut til å ha vore forfatta av eit einaste sinn, kanskje berre kan vera ein frittflytande sekvens av ord som er satt saman? Orda skapar illusjonen om heilstøypt sinn, eller eit einskapeleg, stabilt opphav. Men uansett kor trygt orda ser ut til å vera festa eller ankra til ei autoritativ kjelde, står dei ikkje utanfor språket som ei uavhengig, før-eksisterande einskap.

Å verta merksam på eit slik logisk brot i teksten, kan gjera noko med erkjenninga. Ein kan då argumentera for at erkjenninga vert skapt av teksten. Erkjenninga om at tekstane i til dømes

⁴³ Sjå gjerne [Dictionary.com](https://www.dictionary.com): "A want of grammatical sequence or coherence in a sentence; an instance of a change of construction in a sentence so that the latter part does not syntactically correspond with the first part."

Matteus ikkje kan verta ført attende til ein heilskapeleg, autoritativ og stabil kjelde, kan endra måten ein les teksten på. Språket vil alltid kunna påverka erkjenninga eller gjera slike endringar moglege, i alle former der teksten ikkje kan sporast attende til eit stabilt utgangspunkt (Miller 1998: 153).

Garborg sin tekst kan altså fungera som argument for at det er ein illusjon å tru at eit einaste medvit har kontroll på språket i Matteus. Dette viser Garborg ved å peika på dei logiske brota som kjem på grunn at ulike skriparar har komponert og innlemma ulike tekstar her. Spenningsforholdet mellom det munnlege og skriftlege veks fram når ein skal tilpassa munnlege ord til skrift. Vanskane kjem når ein skal forsøka å halda på den narrative framstillinga som fungerer i ein munnleg situasjon, og dei kan verta avslørte som ulogiske i skrift.

TREDJE DEL: OPPSUMMERING OG KONKLUSJON

Det enorme bjelke- og plankelag av begreper som det fattige mennesket klamrer seg til og redder livet ved, er kun et stillas for det frigjorte intellekt og et leketøy for dets dristigste kunststykker. Når det slår i stykker dette bjelkeverk, sprer det fra hverandre og setter det ironisk sammen igjen, slik at det mest fremmede parres og det som hører sammen adskilles, da avslører intellektet at det ikke lenger trenger denne tarvelige nødhjelp, at det ikke lenger lar seg lede av begreper, men av intuisjoner. - Nietzsche (2001:341)

No har eg sett nærare på seks utdrag frå *Jesus Messias*. For å kunna undersøka hypotesen om at *Jesus Messias* handla om tekst - det munnlege og skriftlege ordet - meinte eg at måten å undersøka det på, var å korleis teksten produserte handling. Utvala vart gjort på bakgrunn av ei dobbel forståing av tekst; tekst er noko materielt og tekst produserer handling. Det materielle har eg tenkt meg som det estetiske i *Jesus Messias*: nemleg parentesane, tilvisingane, siteringane og fotnotane. Det tematiske meinte eg kunne finnast i utdrag som hadde med det munnlege og skriftlege ordet å gjera. Utvala vart derfor òg gjort på bakgrunn av ord eller uttrykk som: Det nye Testamentet, Jesu Ord (om rettfærd og straff), orda om Jesus, likningar og ritual. Det eg skal gjera no er å gjeva ei oppsummering sett frå det doble perspektivet. Eg har valt å gjera det i to skilde kapittel. Kapitla får følgje av to konklusjonar.

VERKNAD AV INTERTEKSTUALITET

Eg byrja med å sjå på kva eg meinte peika seg ut i *Jesus Messias*, altså korleis teksten var ladd, kva som vart gjenteke. Eg la opp til eit perspektiv der eg såg på boka mindre bunden av si historie og kontekst, og eg meinte boka kunne plasserast under litteraturomgrepet.

Måten det estetiske kravde merksemd på, var ved å utmerka seg som repeterande krakeleringar gjennom teksten. Eg meinte å kunne sjå at det var tilvisningar, siteringsmåtar, parentesbruk, fotnotar og såkalla logiske brot som førde til det urolige. *Jesus Messias* fungerte på ein slik måte, meinte eg, at ho oppmoda lesaren om å undersøka kva formtrekka gjorde, korleis hending vart skapt i teksten.

Det estetiske i *Jesus Messias* utfordrar det narrative attrå og bryter såleis med trongen til samanheng og koherens. Denne kontinuiteten eller trongen til koherens, har eg tenkt meg som ei narrativ linje, ein figur med ei byrjing, ein midte og ein slutt.

Måten teksten til Garborg bruker det estetiske elementet på i *Jesus Messias*, problematiserer å føra opphavet attende til ei einskapeleg kjelde, eit solid fundament og eit einaste grunnlag. Det estetiske utfordrar den narrative figuren. Det estetiske kravde merksemd fordi knutane repeterte seg sjølv gjennom heile *Jesus Messias*. Tilvisingane, fotnotane, siteringane og parentesane meiner eg at slår an tonen i boka, dei kravlar og kryp gjennom heile teksten. Og ved at dei set fast stemninga på ei slik måte - altså ved hjelp av repetisjon - såg eg at dei måtte vera med på å produsera handling på eit eller anna vis. Lesaren må forhalda seg til dei, og gjera det dei oppmodar til: til dømes å lesa i Bibelen, i tysk teologi, eller i ordbøker av ymse slag.

Ved å følgja oppmodinga hamnar ein ut i eit tettvevd tekstlandskap. Innhaldet i Bibelen, dei ulike tekstane her, var her det fyrste teksteleg laget. Bibelen opna vidare døra til fleire tekstlege lag; frå dei synoptiske evangelia og frå Det gamle Testamentet. Då eg prøvde å følgja trådane attende til opphavet deira, ved å rekonstruera ein lineær figur, fann eg knutar av ulike omsetjingar av dei same bibelstadene. Desse bibelstadene peika igjen mot andre stader i det gamle og nye Testamentet, og nokon av dei peika mot 'Grunnteksti', nokon mot dei munnlege overleverte sogene.

Desse karakteriserande, gjentakande, estetiske elementa i *Jesus Messias* kan ein tenkja seg som ei augneblinks knute. Her møter ulike ytringar kvarandre i ei energisk utvidande rørsle. Rørsla fører fyrst mot den beinveges konteksten, nemleg til Bibelen og Jesu liv-forskinga med tilhøyrande teologiar. Bibelen peikar i sin tur ut mot fleire kulturar, meir skrivekunst, omsetjingstradisjonar, kyrkjemakter og politiske og ideologiske rørsler. I tillegg utvidar konteksten seg til å inkludera Garborg sine verk, fyrst *Knudaheibrev*, *Fred*, *Læraren*, *Den burtkomne Faderen*, *Heimkomin Son*, *Den burtkomne Messias*, og så til resten av forfattarens verk. Etter det fører rørsla til den enorme mengda med atten- og nittenhundretalslitteratur som er skriva på norsk og andre vestlege språk. Om eg skal følgja linja i kvar knute og vikla ut alt dei impliserer, vil det skje ein repetisjon av alle andre knutar som strekk seg attende langs desse nettverka.

Jesus Messias' insisterande bruk av fotnotar, tilvisingar, sitat og parentesar utfordra mi narrative attrå. Desse ulike elementa førde meg ut på ein språkleg nordpol, der ein fast, einskapeleg, fundamentert ståstad vert utfordra. Kvar gong eg prøvde å spora opp eit stabilt grunnlag på oppmodinga deira, mislukkast eg. Eg hamna på eit vibrerande, spent mangfald av tekstlege linjer og uendelege spiralar av kontekster.

Dei estetiske trekka viste fram intertekstualiteten i *Jesus Messias*. Det typiske for *Jesus Messias*, frå dette perspektivet, er altså at boka *gjentek* annan tekst. Ho viser eksplisitt og implisitt til det mangfaldet av tekstar som eksisterer i verda, og som alle tekstar, til og med Bibelen, er eit resultat av. Kor *Jesus Messias* byrjar og kor ho sluttar er problematisk å fastsetja. Intertekstualiteten peikar på eit manglande stabilt opphav. Det ustabile vert forårsaka av eit forsøk på å gjenoppretta den logiske narrative linja. Dersom ein ikkje hadde hatt slik trong til koherens, ville eit slikt brot vera vanskeleg å spora. Den vibrerande rørsla som oppstår, når eg ser linja fysisk framfor meg, men mistar ho når eg prøver å oppretta opphavet hennar, skjønar eg som ein suspensjon av ein heilskapeleg narrativ linje.

Og når nokon skriv slik vert det mogleg å visa fram eit eller fleire logiske, rasjonelle brot ved at ein får auga på det manglande samanfallet i det narrative. Skrivemåten kan gjera at ein får auga på den illusoriske samanhengen, trongen til å laga koherens og interne relasjonar. Hendingar og opplevingar flyt utan stans i ulike farger og former, og sjølv om dei reint tidleg følgjer etter kvarandre, kan dei likevel gå tapt. Det er berre når noko ikkje passar, eller ikkje heng heilt i hop, at ein vert minna på den manglande samanhengen.

Måten *Jesus Messias* er sett saman på, gjer at ein kan spora desse rasjonelle brota. Skrivemåten viser fram avbrytingar som fører til at illusjonen får eit problem. Når ein vert merksam på dei rasjonelle brota, leier denne merksemda til ein permanent suspensjon av ein narrativ orden. Brota fører ikkje berre til ei avbryting ein einaste stad der ein kan finna dei, men overalt i teksten.

Måten *Jesus Messias* er sett saman på gjer at heilskapen vert forstyrra. Dei estetiske knutane fungerer slik, at dei steg for steg dekonstruerer den narrative ordenen. Dei fungerer som eksplosiv langs den narrative linja i *Jesus Messias*. Og problemet med slike eksplosjonar, er at når ein fyrst har merka ein slik øydeleggande av linja, er skaden gjort, det kan eksplodera

igjen kva tid som helst. Krutet ligg strødd langs linja av repetisjonar, klar til å verta fyrst av. I eksplosjonane går det logiske, koherensen og flyten tapt. Det ulogiske, som ikkje har base i ”logos” korkje i fornuft eller i eit fast opphav, er usikkert, tilfeldig, arbitrært.

Suspensjonen av eit slikt autoritativ opphav fungerer slik at når ein fyrst har vorte råka av han, så råkar han det narrative per se. Med det meiner eg at narrativ som einskapeleg, stabilt fundament vert svekkja. Og når *det* skjer, kan ein argumentera for at alle dei involverte narrativ vert råka av krutet. Ein kan då sjå føre seg at det ikkje berre råkar *Jesus Messias*, men òg evangelia – Det nye Testamentet. Kan ein då seia at splittinga, suspensjonen, spreier seg vidare til å gjelda heile Bibelen? I så fall skjer det ei undergraving av truverde til denne type tekstar.

Sagt på ein anna måte: ved at måten *Jesus Messias* er sett saman på viser fram ein mangfaldig tekstleg vev og alle dei tekstlege laga bakanfor seg sjølv, ved sida av seg sjølv og i seg sjølv, så vert truverde til dei involverte tekstane redusert som sanningskjelde, som autoritær og einskapeleg. Vibreringa, det usikre og ustabile i den tjukke veven, gjer det umogleg for lesaren å festa seg til, eller å nøsta seg attende til, eit fast einskapeleg, narrativt punkt, korkje innafor eller utanfor *Jesus Messias*.

Det estetiske ved teksten til Garborg fungerer slik at det røskar opp i førestillinga om til dømes Bibelen som ein autoritativ kjelde. På grunn av måten teksten fungerer på, skjer det ei undergraving av stabilitet, og denne undergravinga verkar å gjelda *alle* narrativ. Bibelen vert såleis på nivå med *alle tekstar av slik kvalitet*. Bibelen spelar no i same liga generelt, dei fungerer i det same tekstlege kommunikasjonsuniverset. Bibelen vert slik tekst som alle andre tekstar av slik kvalitet, og då er det mogleg for Garborg å utsetja boka for kritikk.

Måten Garborg skriv på splittar det narrative i *Jesus Messias* og i Bibelen på ulike måtar. For det fyrste skjer splittinga ved måten *Jesus Messias* er konstruert på. Det narrative vert utfordra ved at Garborg viser korleis dei ulike tekstane er avhengige av kvarandre. Når han hektar seg på denne enorme lenka av tolking og skrift, får han fram erkjenninga om at det nettopp handlar om fleire deler, fleire tekster, som har vorte til gjennom gjensidige påverknader gjennom fleire hundre år. Denne gjentakninga av dei andre tekstane er med på å løysa opp førestillinga om at ein har med ein heilskap å gjera. Med gjentakninga av dei andre tekstane dementertast ideen om eit fast narrativt punkt.

Det eg til no har vist, er ei av dei måtane hypotesen vert styrkt på. Nemleg at det estetiske ved Garborg sin tekst fungerer på ein slik måte, at dei får *Jesus Messias* til å handla om mangfald og ustabilitet i narrativ.

DET SKRIFTLEGE OG MUNNLEGE ORDET

I kraft av suspensjonen av den narrative linja vert det skapt eit spenningsforhold i utdraga frå *Jesus Messias* som har med det skriftlege og munnlege ordet å gjera. Analysen av utdraga avdekkjer det doble teksten. Dei konstante brytningane i den narrative linja gjer at lesaren vert drege i retninga for det munnlege ordet, og mot det skriftlege ordet, for så og plutselig verta røska attende for det skriftlege ordet, og mot det munnlege ordet.

Alle religiøse tradisjonar i historia til menneska har opphav i ein munnleg fortid. Denne fortida kan ein sjå spor av i det talte ordet, skriv Ong. Dei største verdsreligionane er forårsaka av utviklinga av profane tekstar som Bibelen, Vedas og Koranen. I kristen opplæring er polariteten mellom det munnlege og skriftlege særleg skarpe, tilsynelatande meir enn nokon annan religiøs tradisjon, til og med meir enn den hebraiske, skriv Ong (2006: 175).

Det munnlege ordet i *Jesus Messias* får kvalitetar som peikar mot ande og eld, og mot det autentiske, det verkelege så å seia. Det munnlege ordet får ei sympatisk klang, og vert stilt fram som noko eigentleg og ekte. Det er sveinane som vågar og strir, talar og arbeider, og som har ikkje tid til å setja seg til å skriva. Det munnlege ordet er det rimeleg å tolka som om det var frå "fyssto", før alle oppskriftene i dei bibelske (og andre) narrativa.⁴⁴

I utdraget om likningar viste analysen det verknadsfulle ved dei munnlege sogene. Likningane vart ein verknadsfull og fengslende måte å formidla Jesu ord på. Gjennom likningane spreidde orda til Jesus seg og festa seg i folket, og ein trong ikkje kunne skriva, og ein vart heller ikkje forvirra av "Krus og Kunstir" ved slike kvardagslege soger. Ei slik munnleg overlevering mellom anna, kjenneteiknar munnlege kulturar.

⁴⁴ Garborg var oppteken av krafta til det munnlege ordet, det kan ein mellom anna tolka av hans språklege engasjement. Det er forhold som tyder på at han kan ha meint at det munnlege skulle gjelda, mellom anna endrar han skrivemåten etter og ha lært seg å skriva nynorsk i vaksen alder. I omsetjinga av *Odyssevskvadet* og bolkar av *Ramakvedet* brukte han ymse eldre former, men heldt på kløyvd infinitiv frå midlandsmålet, kan ein lesa i *Språknytt*. Denne skiftinga kan tyda på at han leitte etter det som kjendest naturleg for han sjølv, meir enn for dei som skulle byggja sin eigen skrivemåte på det dei las. I 1898 kom Garborg med i den fyrste offisielle rettskrivingsnemnda for nynorsk. Dette kan ein mellom anna lesa frå Språkrådets internettside www.spraakraadet.no. Skriven ut 16.05.2008 kl. 18:47. Artikkelen er skriven av Kjell Venås, og heiter Arne Garborg og framvoksteren av nynorsk, og er ein artikkel frå digitalversjonen av *Språknytt* 2001/3.

Eit viktig trekk ved likningane er at dei kallar på forklaring, eller på tolking. Referenten kan vera så ulik, at dei må forklarast dersom poenget skal komma fram. Ved å gjenta den munnlege, autentiske kvaliteten av likningane, vert skrifta ikkje sett på som det opphavlege. Det munnlege har vorte innlemma i skrift, på ein særleg måte.

Ein munnleg kultur har ingen skrift, og korleis kan ein då ordna og organisera det ein skal hugsa? Kva kan ein hugsa på ein organisert måte? Når ein skal ta vare på ein tanke som er knytte til kommunikasjon, kan fragment og deler av tanken ikkje verta verna i nedskribingar i ein munnleg kultur. Men sjølv med ein lyttar til stades for å stimulera og grunna tanken, vert den ikkje automatisk verna. Ein må tenka tankar som er verd å hugsa, skriv Ong (2006: 34). I ein munnleg kultur vert det som skal hugsast plassert i forteljingar som har noko med kvardagslivet til folket å gjera, noko som gjer det verd å hugsa. Desse sogene gjer at ein både høyrer og hugsar best, fordi det ”gjev Tankane Liv og hugfester deim” (Garborg 1906: 45). Tankane må fyllast med rytme, balanserte mønster, i repetisjonar, alliterasjon, antitesar, assonans, i epitet eller i andre uttrykksmønster.

I utdraget om den ’æioniske Eld’ får ein veta korleis ulike tilhøve og situasjonar, som til dømes krigar, folkemord og alle små og store traume, gjer det mogleg for slike draumar å festa seg i menneska. Dei mektig påkjenningane for kjenslene gjer at det brenn seg fast i minne til dei som råkast av det. Etter kvart som situasjonane og trauma vert gjenteke, stivnar draumen og førestillingane til eit omgrep, ei sanning, ei innarbeidd førestilling og tanke hjå dei det gjeld. På denne måten kjem òg den mektige sida av det munnlege ordet fram i Garborg sin skrift.

I spenningsfeltet mellom det munnlege og skriftlege ordet, kan det sjå ut som det munnlege ordet får mest sympati, samstundes som det vert problematisert når det skal innlemmast i skrift. ’Uppskriftene’ får ein meir praktisk karakteristikk. Orda og teikna vart skrivne ned med sverte på skinn, og vart slik forbunde med det praktiske, det materielle. I tillegg vert det skriftlege ordet knytte mot danning og oppseding; skrivning kjem etter kvart som eit resultat av at kyrkja trong vidareføring av kunnskapen. Det skriftlege ordet vert slik etterstilt det munnlege. Kvar kyrkjelyd fylte så på med det dei sjølv meinte var gangleg i danninga og oppsedinga av folket.

I analysen av det andre utdraget som handlar om orda om Jesus, kan ein sjå korleis det er fleire tydingar, fleire medvit og fleire tilhøve som *Jesus Messias* er ein del av. Analysen viser korleis ulike narrativ om Jesus kjem frå skilde opphav, ulike situasjonar, frå spreidde hald og fleire hovud. På denne måten vert det narrative som einskap svekka, og ein vert merksam på det upresise og ustabile i det narrative. Det ustabile kjem når ein skal innlemma dei munnlege måtane å ytra, kommunisera, undervisa eller overtyda på til skrift. Det ustabile ved teksten frå dette perspektivet, kjem altså til syne når det narrative skal innlemmast i skrift.

I spenningsforholdet mellom munnleg og skriftleg tekst, viser Garborg fram korleis tekstane i Bibelen er etterstilt det munnlege. Denne etterstillinga gjev rom for det upresise. Garborg sin tekst viser til dømes at det er manglande narrativt samanfall i dei synoptiske evangelia. Det munnlege måtte skrivast ned, og skulle innlemmast i skrift.

Bibelske studium, som ingen andre narrative studium, har vakse ut frå ein tanke om å etterlikna eller modellera den verbale økonomiseringa frå munnlege kulturar, skriv Ong (2001: 170). Ein har i tekstane forsøkt å projisera det munnlege minnet på ein skriftleg måte, som ein variant å gjeva att ord for ord på. Då trur ein at det som munnlege kulturar tek vare på, er ein type tekst som berre ventar på å verta skrivne (ibid). Ein slik etterstilling vil kunna føra til logiske brot, manglande samanfall, tvitydige og motsetnadsfulle tekstar. For over to millenium har litteraturvitarar og forskarar på bakgrunn av denne erkjenninga gjeve seg åt til studien av Homer, med varierende grad av innsikt, informasjon og fordommar, medvite og umedvite. Ingen stad kunne ein sjå kontrasten mellom det munnlege og det skriftlege så omfattande som her. Her var det utallege tilfeller av blinde flekkar som kom frå det ureflekterte, handskrivne og typografiske medvite. (Ong 2006:17). Dei blinde flekkane, brota og manglande samanfalla peiker teksten til Garborg på og løfter brota fram i ljuset til oss ved hjelp av skrivehandlinga.

Munnlege ord kan i utgangspunktet skapa illusjonen om eit einskapeleg og autoritativt sinn eller opphav, men uansett kor trygt det ser ut som dei er ankra til ei før-eksisterande kjelde, står dei ikkje utanfor språket. I ei munnleg framsyning vert ein ofte ikkje merksam på slike brot, fordi ein ofte gløymer byrjinga av ytringa, eller deler av ho, innan den er ferdig. Derfor er det gagnlege med skrifa nettopp det: at ein kan oppspora slike brot. Når ein sporar opp slike brot, eller vert merksam på dei, kan det skje noko med erkjenninga. Det kan til dømes endra måten ein les narrativa i Bibelen på.

Sjølv om Garborg verkar å sympatisera med det munnlege ordet, og med den autentiske munnlege tradisjonen, fører Garborg sin bruk av tekst i form av skrivehandling til fleire oppdagingar og demonstrasjonar. I det femte utdraget om Jesu ord endrar teksten det rettslege, gammaltestamentlege bodet, til moralkravet om å gjera vel, til å *ikkje* hemna seg, *ikkje* følgja det gamle juridiske 'Rettsbodet'. Teksten demonstrerer det nytestamentlege kravet om å elska i staden for å hemna seg, og det skjer ved hjelp av skrivehandlinga.

Korleis er det mogleg å skapa handling ved hjelp av ytring? Tanken om reinsking frå det gammeltestamentlege rettsbode førde ikkje fram, det førde berre til ein beinveges tanke om hemn. Bodet må endrast ved nye ord, og det er mennesket som skriver orda. I dette tilfellet er det Garborg som skriv kva han vil skal gjelda av Jesus sine ord. Slik kan ein derfor seia at Garborg ved hjelp av skrivehandlinga prøver å få Jesu ord om nestekjærleik til å gjelda, ved å repetera dei skriftleg.

Orda frå Jesus som Garborg vel ut er knytte til det organiske, til vekst og løn, til tre, til 'aaker' og 'svimling', 'kveite' og gras, arbeid, jord og liknande. Det er ord som har med vekstvilkår i menneska å gjera, som har med løynd rikdom og omskapingskraft. Saman med det Garborg kallar Jesu "eigi" Sjølesyrgar- Arbeid", å stella best mogleg med det ein har fått "utdelt" før ein gjev seg, før ein "vert nedhoggi", avslørar dei ei mjuk optimistisk tru på menneska sine evner til å endra seg og til å skapa noko nytt ved å arbeida.

Skrivehandlinga til Garborg demonstrerer òg korleis persepsjonen av eit ord eller omgrep kan utfordrast. Tydinga av det skriftlege ordet "æionisk Eld" definerer Garborg frå fleire etymologiske perspektiv, mellom anna gresk, latin og norsk. Omgrepet vert utfordra ved at Garborg repeterer andre tekster frå andre kjelder, og set dei saman på ein ny måte. Ved å splintra den stivna tydinga av ordet det gjeld, demonstrerer Garborg korleis ulike tekstlege kjelder kan utfordra, endra og oppklara slike faste uttrykk, førestellingar og draumar. I tillegg syner han makta til pennen, til skrivehandlinga, som kan utføra denne endringa.

I det siste utdraget såg eg på korleis teksten tok føre seg nattverdsritualet. Nattverden er eit ritual, eit sett med handlingar og ytringar som skulle verta innlemma i skrift. I den grad ritualet kan samanliknast med skrift, er det repeteringa, det som vert uttrykt om att og om att, som gjer det mogleg å samanlikna. Av analysen kjem det fram at noko skal inn i skrifta

(språkhandlinga ved nattverden), og noko skal ut av skrifta; dei orda som har med offer, blod og 'Lekam' å gjera. I dette utdraget viser Garborg fram det logiske brotet, den manglande samanhengen i narrativa, det inkonsekvente i den logiske rekkjefølgja, ved hjelp av skrivehandlinga.

Likeeins viser Garborg i dette utdraget kva for ord som overlever i historia. Ved at eit samfunn held fast å repetera rituala frå den munnlege tradisjonen, er dei sjølv ansvarlege for kva for nokre ord som overlever tidene. Når kyrkja gjentek ord som "blod", "likam" og tilsvarande, er kyrkja sjølv med på å føra vidare tanken om arvesynd og tanken om hemn. Slik stikk i strid med den nytestamentlige rettferdstanken som Jesus skulle gjenreisa. Det er altså ikkje "Ordet" - det munnlege ordet - som overlever historia, men skrifta.

Mykje av kristendommens suksesshistorie skuldast at den har vore tufta på munnleg, levande ord, med enkle narrativ i enkelt språk. Ong gjer greie for at Gud og Ordet får ei sterk bindande rolle for å knytte autoritet til skrifta. Bibelen, som tilbake til sine menneskelege forfattarar, har Gud til forfattar på ein måte som inga anna skriving har (Ong 2006:175f). Skrift vert såleis ein tilgang til makt.

FYRSTE KONKLUSJON

Denne teksten har jakta på ei handling om det munnlege og skriftlege ordet i *Jesus Messias*, på bakgrunn av ei mistru mot at Arne Garborg skulle ha vorte teolog. Eg nytta meg av eit vidt tekstomgrep, som at det ikkje er råd å komma seg utanfor teksten, og frå eit slikt perspektiv, er både tyding, tolking og skrift innafor tekstomgrepet. Ved hjelp av ein analysemåte der eg tok føre meg korleis handling kan verta produsert, kom eg fram til at handling vert skapt av at teksten gjer noko, òg ved hjelp av det estetiske.

I ei slik forståingsramme viste eg korleis det vart produsert eit spenningsforhold kring omgrepet tekst. Dei ulike sidene ved tekst – det munnlege og det skriftlege ordet – vart funne ved ein analysemåte som la vekt på gjentakning. Derfor kan eg no hevda at hypotesen vart styrkt.

Repetisjonen konstruerer ei handling om det munnlege og skriftlege ordet, om ulike tilhøve ved tekst: munnlege og skriftlege, verbale ytringar innlemma i soger, skriving, tyding, tolking, omsetjing, definering, ytring og så bortetter. I *Jesus Messias* bryter tilvisingane, parentesane, fotnotane, siteringane den logiske linja til argumentet, knyt opp linja, snur den attende til seg sjølv som ein labyrint. Det skjer fordi dei heile tida viser til annan tekst, og repeterer då intertekstualiteten til teksten.

Garborg utfordrar dermed stabiliteten til slike narrativ. Med den permanente suspensjonen av den narrative linja, rykka bort frå einskapelege sanningskjelder. Og med seg dreg ho Det nye Testamentet, Bibelen, og tilsvarande narrativ i det heile. Garborg sin skrivemåten dementerer ein autoritativ kjelde. Garborg det mogleg å utsetja Bibelen for kritikk på same måte som kritikk av andre narrativ. Det nye Testamentet og Bibelen hamnar på lik "linje" som *Jesus Messias*, ved skrivemåten til Garborg.

Denne suspensjonen som skrivemåten til Garborg demonstrerer, meiner eg derfor har nøytraliserande effekt på alle tekstar som råkast av den, på all narrativ orden. Sjølv ikkje den gamle "Grunnteksti" slepp frå den nøytraliserande effekten. Den vert på linje med andre tekstar av tilsvarande kvalitet, og er eit produkt av si tid med tilhøyrande ideologi, kultur, politiske situasjonar og så bortetter. Slik kan eg då argumentera for at *Jesus Messias* fungerer

saman med Bibelen i eit ”kommunikasjonsunivers” der det handlar om tekst. Kanskje er dette mogleg på grunn av ein slik suspensjon av ei narrativ orden?

Det spenningsforholdet som intertekstualiteten skapar kjem når ein prøver å gjera det munnlege narrative synleg, slik eg skjønar det. Når ein prøver å setja fast det som ikkje kan setjast fast, eller gripa det som ikkje er stabilt nok til å gripast. Dersom ein prøver å følgja ei narrativ orden i skrift, vil det alltid vera mogleg å spora opp eit logisk brot.

ANDRE OG SISTE KONKLUSJON

Gjennom skrivemåten til Garborg produserer dei tekstlege elementa handlingar om det munnlege og skriftlege ordet. Spenningsforholdet og maktforholdet mellom det skriftleg og munnlege har ulik vekting i dei utvalde utdraga, det vil seia at ein av dei vert satt høgare enn det andre.

I utdraget om Det nye Testamentet, er det særleg tilhøve mellom det munnlege og skriftlege som er saka. Det munnlege vert halde fram som det eigentlege og det autentiske, og det skriftlege som meir sekundært og varierende. Dersom det skriftlege er knytt til danning og oppseding og det munnlege til det folkelege, det demokratiske, vil ein kunne tolka det slik at skriftleg tekst er makt, eller tilgang til makt. Kvar kyrkjelyd innlemma det dei meinte var høveleg, forsvarleg og rett i styringsdokumenta. Det dette spenningsforholdet gjer, er at det fungera som ei åtvaring til alle dei som skriv slike styringsdokument, eller andre tekstar av slik kvalitet. Åtvaringa, eller oppmodinga om å vera skjønnsam og varsam i produksjonen og handsaminga av narrativ, kjem fram. Skrift var for dei særleg opplærde og kunnige den gang, på Jesu tid var skrift knytt til det udemokratiske, det som gav tilgang på makt.

Garborg viser fram kor verknadsfulle dei munnlege sogene er, samstundes som han held fram det effektive og fungerande ved slike former. Det munnlege vert seinare innlemma i skrift, og då kjem problema til syne. Garborg held fram det munnlege som det eigentlege, og måten å innlemma det munnlege i skrift på vert problematisk. Det spenningsforholdet mellom det munnlege og skriftlege ordet, det doble, vekselverknaden mellom vektinga av dei, kan botna i eit forsøk på å modellera ein munnleg tradisjon i skrift. Problema kjem når dei munnlege måtane å ytra, læra og danna på, skal verte ”kopierte” ned i skrift. Slik kan ein argumentera for at skrift er skilnad, skrift er noko anna. Litteraturen kan laga eit eige univers, som eg var inne på i ”Pamflett eller fiksjon”. Problema veks fram når ein ynskjer seg eit samanfall mellom det munnlege og skriftlege.

På denne måten produserer teksten til Garborg ei åtvaring mot stivna tydingar og lettvinte lesingar, mot automatisk og ukritisk å føra fram ord gjennom tidene, utan å ta omsyn til situasjonar og kontekstar og andre endringar generelt. Samstundes kan ein sjå det potensiale

det ligg i repeterte ord, altså korleis dei kan føra vidare tankar ein helst skulle vore utan. Som tankar om arvesynd, hemn, ofring og evig pinsle og eld.

I *Jesus Messias* handlar det om det skriftlege og munnlege ordet. Garborg prøver å gjeva det munnlege ordet ein eksplosiv kraft, slik at det kan gjenreisa bodet om nestekjærleik, og avsetja tanken om hemn. Det munnlege ordet er demokratisk og ærleg, autentisk og ekte. Det er det ordet som var før alt, hjå arbeidarane, hjå stridsmennene, hjå folket og hjå den menneskelege Jesus. Garborg demonstrerer at det er mennesket som styrer orda, og som burde kunne skapa noko nytt i og med evna til omskaping og arbeid. Det er dei munnlege orda som kan råka naboen slik at dei brenn i hjarte og minne, heilt til livets slutt. Det er dei munnlege orda som fungerer mellom folket, og som folket eig. Det er orda frå Jesus som skal triumferer over dei gamle skriftene. Det nye ordet, frå Jesus, brukte denne munnlege krafta for å gjenreisa tanken om nestekjærleik - dei mellommenneskelege relasjonane – brodertanken og kjærleiksbodet til nesten, det var det som skulle gjelda. Dei munnlege orda vert haldne fram som dei som kan skapa noko nytt; sigra over gamle skrifter. Det munnlege ordet er rettferd i *Jesus Messias*. Det skriftlege ordet var til for dei skriftlærde hjå dei ulike kyrkjelydane, og for særleg kunnige. Skrift var tilgang til makt, og førebels udemokratisk.

Dette spenningsforholdet mellom det munnlege og skriftlege som teksten til Garborg peiker på, viser problema med å kopiera ein munnleg tradisjon i skrift. *Jesus Messias* handlar altså om tekst i dobbel forstand: ho handlar om korleis Garborg gjer det mogleg å utsetta ”munnelege” narrativ som dei me finn i Bibelen for kritikk, og *Jesus Messias* handlar om det problematiske med å innlemma likningar og andre narrativ ned i skriftform. Slik vert hypotesen styrka i dobbel forstand.

I tillegg til å stryka hypotesen kom analysen fram til eit anna aspekt som eg tek meg tid til å kommentera og avslutta avhandlinga med:

Jesus skreiv ikkje. Men det gjorde Arne Garborg. Garborg demonstrerer eit alternativ til kyrkjjas lesing av dei bibelske tekstane, gjennom eit alternativt logos, kan ein kanskje seia. Teksten presenterer motsetnadsfulle logoi heile tida. Lesaren vert plutselig kasta ut av balanse, utan å kunne spå kva som kjem. Somme tider vert han kasta ut i havet av tysk teologi for så å verta støytt attende til hovudteksten. I desse rørsleane opnar Garborg glimt av nytt lys og avsløringar av hundreår med tradisjonelle sanningar.

Så kva med autoriteten ved skrivning i seg sjølv? Med kva for ein autoritet skapar Garborg *Jesus Messias*? Den makta det ligg i å ta opp pennen for å skriva er omfattande. Skrivninga som handling gjer det mogleg å henta ut stykkje frå Bibelen, frå kva tekst som helst, og setta ei ny scene i liv. Skrivninga gjer det mogleg å parodiera, åtvara, kritisera og skapa. Skrivehandlinga er makta som kviler i handa på Garborg, som er tilstades og med eit pennestrøk kan imitera eller ironisera over tekstane han har føre seg.

Skrivehandlinga er ein autoritet så stor, at ho kan imitera Gud ved å utfordra makta som ligg i skrifta. Skrivninga presser grensene for den menneskelege makta. Garborg treng korkje vera teolog eller noko tilsvarande for å skriva sitt eige "Testament". Han treng berre ein penn og papir. Lekmannen Garborg røskar ut dei sitata han vil leggja vekt på, og skriv slik at Bibelen ramlar ned i det tekstlege universet, saman med alle andre tekstar. Garborgs skrivning parodierer makta til skrivarane i kyrkja, som ein trena hund imiterer herren sin. Skrivning er ein livgjevande autoritet, i motsetnad til ein tydingssituasjon.

Slik kan ein kanskje seia at det viser seg ein ironi i skrivninga av *Jesus Messias*? Ironien ligg i at Garborg svekkar og suspenderer arbeidet som tydarar og teologar har gjort opp gjennom historia, ved at Garborg tek opp pennen og skriv. Ironien viser seg ved at Garborg siterer, kommenterer, sett tekstar saman og opp mot kvarandre, og komponerer eitt nytt tekstleg lag. Lesaren vert vitne til ein dekonstruksjon av det narrative.

Ironien viser aporien i haldningane mot konvensjonane. Konvensjonane til Bibelen og tilhøyrande narrativ, er både nødvendige og kunstige, både gode og dårlige, både livgjevande og dødelege. Konvensjonane vert kraftig utfordra når Garborg konstruerer ei ny form, og utfordrar kven som eigentleg eig teksten.

Menneska vert ikkje danna utelukkande frå naturlege krefter. Dei kreftene som mennesket vert påverka av, eller har i seg, vert strukturerte direkte eller indirekte ved hjelp av teknologien som skriveaktiviteten er, har mellom anna Ong skriva. Utan skrivning ville den tekstkunnige ikkje produsera tenking slik han gjere. Meir enn nokon annan aktivitet har skrivning transformert det menneskelege minne, skriv Ong (2006:77).

Orda er ikkje stabile fordi dei er hjå menneska. Menneska har makt over ordet. Menneska kan skriva nye lovar, menneska kan skriva nye bod. Garborg bruker den makta det er til å skriva dei orda han vil skal gjelda. Tekstane er menneskeverk.

Det vibrerande og tvitydige i plassering og holdning i Garborg sin tekst, speglar den tematiske fordoblinga eg meiner å ha identifisert, av lesingane som har vore og den som her vert presentert. På den eine sida, dersom lesaren generaliserer ut frå Det nye Testamentet og frå handsaminga av forteljingane om Jesus, kan *Jesus Messias* vera eit teologikritisk verk. På den andre sida ser ein bort frå konseptet Jesus ved ei slik generalisert lesing. Ein treng ikkje vera interessert i den kristne kyrkjas Jesus, eller Jesus i det heile teke, men heller av representasjonen av historia til ordet. *Jesus Messias* løyser problemet med stivna tolkingar og kontekstuelle styringar, ved å vera vibrerande og dialektisk, unnvikande for eit feste i ein einaste kjelde, kontekst, kultur eller historie.

Kvifor *Jesus Messias* har vorte så oversett i hundre år er framleis ei gåte, meiner eg. Kanskje er det fordi det munnlege vert så problematisert? Eller sit boka så fast i si eiga samtid? Er *Jesus Messias* for uskjønn i forma? Eller er boka problematisk fordi ho utfordrar dei autoritative skriftene? Eg trur kanskje ikkje me er heilt ferdige med Arne Garborg sin *Jesus Messias* heilt ennå.

LITTERATURLISTE

Aristoteles. *Om ditekunsten* 1997 [1961]. Omsett av Sam Ledsaak. Oslo: Grøndahl og Dreyer.

Austin, J.L 1970 Performativ Utterances. I *Philosophical Papers*. London: Oxford University Press. (s 249-250).

Austin, J.L 1955. *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press.

Barthes, Roland 2003 [1968]. "Virkelighetseffekten." I *Moderne litteraturteori – en antologi*. Atle Kittang, Arild Linneberg, Arne Melberg og Hans H. Skei (red.) Oslo: Universitetsforlaget (side 73-80).

Bjerg, Svend 1984 [1981]. *Den kristne grundfortælling*. Aarhus: Clemenstrykkeriet (side 76-151).

Culler, Jonathan 2007. *The literary in theory*. California: Stanford University Press (side 117-183).

Culler, Jonathan 1981. "Beyond interpretation." I *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. Cornell University Press.

Culler, Jonathan 1975. *Structuralist Poetics*. London og Henley: Routledge & Kegan Paul (side 113 – 150).

De Man, Paul 2001 [1993]. "Om begrepet ironi." I *Hermeneutisk lesebok*. Sissel Lægneid og Torgeir Skogen (red.) Oslo: Spartacus (side 365-387).

Derrida, Jacques 2007 [1978]. *Writing and Difference* (side 351 – 371). London and New York: Routledge.

Derrida, Jacques 1992. *Acts of Literature*. London and New York: Routledge (side 33- 36, 221 – 253).

Derrida, Jacques 1987. *The truth in painting*. Omsett av Geoff Bennington og Ian McLeod. Chicago og London: The University of Chicago Press (side 37-83).

Derrida, Jacques 1986 [1974]. *Glas*. USA: University of Nebraska Press (side 166 - 169).

Derrida, Jacques 1982. *Margins of philosophy*. Omsett av Alan Bass. Chicago: Chicago University Press.

Derrida, Jacques 1971. "Signature Event Context." I *Limited Inc*. 1988. Evanston IL: Northwestern University Press (side 1-25).

Fintland, Ine Westlye 2005. "Brevskiftet mellom Arne Garborg og Amalie Skram." I *Norsk litterær årbok 2005*. Sejersted, Jørgen Magnus og Vassenden, Eirik (red). Oslo: Det Norske Samlaget (side 87 – 108).

Garborg, Arne 1920. *Straumdrag. Litterære Utgreidingar fraa aatti og nitti aari*. Kristiania: H.Aschehoug & Co. Det malingske bogtrykkeri.

Garborg, Arne 1907. *Den Burtkomne Messias Innlegg i ordskifte um trui (med eit tillegg um antikrist)*. Kristiania: H.Aschehoug & Co. Det malingske bogtrykkeri.

Garborg, Arne 1906. *Jesus Messias*. Kristiania: H.Aschehoug & Co. (W.Nygaard).

Garborg, Arne 1895. "Troen på livet. (Et stykke religiøs utvikling)." I *Arne Garborg Verk 11. Artiklar og essay 11*. 1980. Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard). (side 78-86).

Garborg, Arne 1944. *Skriftir i samling, band V. Læraren, Den Burtkomne Faderen, Heimkomin Son*. Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard).

Garborg, Arne 1904. *Knudahei-brev*. Kristiania:Aschehoug.

Garborg, Arne 1980 [1989]. *Fred*. Opptrykk av Verk, band 5.1980. Finland: Aschehoug.

Garborg, Arne 1959. *Læraren. Med utdrag or Fred, Den Bortkomne Faderen og Heimkomin Son*. Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard).

Garborg, Arne 1890. "Hanna Winsnes's kokebog." I *Arne Garborg Verk I. Artiklar og essay I*.1980. Oslo: H. Aschehoug & Co (side 410 -418).

Garborg, Arne 1880: Um aa tenkja. i *Arne Garborg Verk 10 Artiklar og essay I*. 1980 Oslo: H. Aschehoug og Co (side 201 -206).

Garborg, Arne 1880: "Er det ei naturlog dette." I *Arne Garborg Verk 10 Artiklar og essay I*. 1980. Oslo: H. Aschehoug og Co. (W.Nygaard) (side 200).

Garborg, Arne 1877. "Den ny-norske sprog- og nationalitetsbevægelse." [Utdrag], i *Arne Garborg Verk I. Artiklar og essay I*.1980. Oslo: H. Aschehoug & Co (side 130 -147).

Genette, Gerard 1980. "Introduction." I *Narrative Discourse. An Essay in Method*. Ithaca/New York: Cornell University Press (side 25 – 32).

Greek-English Dictionary of the New Testament. 1993. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft German Bible Society.

Hellesnes, Jon 2001: "Garborg og Nietzsche." I *Norsk litterær årbok*. Skei, Hans H. og Vannbo, Einar (red). Oslo: Det Norske Samlaget (side 17-24).

Hellesnes, Jon 1988. "Arne Garborg - artikkeldiktaren som kvarv i skuggen av Åndshovdingen." I *Hermeneutikk og kultur*. Oslo: Det Norske Samlaget (side 152 – 163).

Hognestad, Peter 1907: "Meiningar um Jesus. Arne Garborg: Jesus Messias.- Svar til Garborg. –Den sanne Jesus." Krisitania: Lutherstiftelsens boghandels Forlag. Steen`ske Bogtrykkeri.

Klaveness Thorvald 1844-1915. "Jesus Messias: et foredrag om Garborgs bog."

Kunnskapsforlagets *Litteraturvitenskapelig leksikon* 1999 [1997]. Oslo: H.Aschehoug & Co A/S og A/S Gyldendal Norsk Forlag.

Lunde, Herman 1906. "Garborgs Jesus Messias. Et indlæg." Kristianina: H.Aschehoug & co (W.Nyggaard). Det Mallingske Bogtrykkeri.

Miller, J. Hillis 2003."What is literature?" I *On Literature*. London: Routledge (s.1-23).

Miller, J. Hillis 2001. *Speech Acts in Literature*. California: Stanford University Press (side 63-177).

Miller, J. Hillis 1998. *Reading Narrative*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Miller, J. Hillis 1991. *Tropes, parables, performatives. Essays on Twentieth-Century Literature*. [s.135- 150]. Durham: Duke University Press.

Miller, J. Hillis 1979. "The Critic as Host." I *Deconstruction and Criticism*. Adam Hazard og Leroy Searle (red.) 1986: *Critical Theory since 1965*. Tallahassee: University Presses of Florida.

Molland, Einar 1979. *Norges kirkehistorie i det 19.århundre*. Bind I. Kragerø: Gyldendal Norsk Forlag.

Mork, Geir 2002: *Den reflekterte latteren. På spor etter Arne Garborgs ironi*. Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard) (side 346- 462).

Ong, Walter J 2006 [1982]. *Orality and Literacy*. London: Routledge (s. 16-30 og s.136-152).

Online Etymology Dictionary. [lest 11.05.2007]. Tilgjengeleg frå:

<http://www.etymonline.com/index.php?term=develop>

Rosbach, John Hammond 2001. *Ord og begreper: norsk tesaurus*. Oslo: Pax. (s.94).

Røssaak, Eivind 2001. *(Sic!). Fra litteraturens randsone*. Oslo: Spartacus forlag.

Schlegel, Friedrich 2001 [1967]. "Om uforståeligheten." I *Hermeneutisk lesebok*. Sissel Lægred og Torgeir Skogen (red). Oslo: Spartacus forlag (side 319 – 343).

Schweitzer, Albert 1969. *Jesu Liv i Forskningens Lys*. Gjøvik: Gyldendal Norsk Forlag. (side 9- 25).

Storelv, Sven 1991. "Pamfletten – et forsøk på å bestemme genren." I *Agora – journal for metafysisk spekulasjon*, Nr. 4/91 9.årgang. Retorisk Forum (red). Oslo: Hagen Offset a.s, Brummunddal.

Språkrådet – Søk i ordbøker. [lest 26.04.08]. Tilgjengeleg frå:

<http://www.dokpro.uio.no/ordboksoek.html>

Thorn, Finn 1972. *Arne Garborg og kristendommen*. Brytningar mellom tro og tvil. Oslo: H.Aschehoug & Co. (W. Nygaard).

Time, Sveinung 2001. "Om Arne Garborg som polemikar." I *Norsk litterær Årbok* . Skei, Hans H. og Vannbo, Einar (red). Oslo: Det Norske Samlaget (Side 24- 44).

Time, Sveinung 1988. *Arne Garborg om seg sjølv*. Oslo/Gjøvik: Den norske Bokklubben A/S.

Time, Sveinung 1982. "Journalisering og diktning hos Arne Garborg". I *Essayet i Norge. Fjorten riss av ein tradisjon*. Oslo: Det Norske Samlaget.

Time, Sveinung 1980. "Opplysningar til band 11." I *Arne Garborg Verk 11. Artiklar og essay 11*. 1980. Oslo: H. Aschehoug & Co. (side 339 - 348).

Til Christendommens Venner i vort Land 1883. [lest 12.10.2006]. Tilgjengeleg frå:
http://gammelweb.nla.no/kirkehistorie/dokument/1883_Christendommens_venner.htm

Vestlands-Posten, Stavanger, 13.01. 1905 (av A.S)

Venås, Kjell 2001. “Arne Garborg og framvoksteren av nynorsk”. [lest 10.06.2008].
Tilgjengeleg frå Språknytt 2001/3 på nett:

<http://www.hf.uio.no/tekstlab/Presseklipp/Spr%E5knytt%203-2001.htm>

Vigrestad, Arnfinn 1975. *Jesus Messias, Plassering og dokumentasjon*. Bergen: Universitetet i Bergen.

SAMANDRAG

Den provoserande, vridane leiken til *Jesus Messias* er ei årsak til at boka vart hovudobjekt for avhandlinga. Eg tykte ho skilte seg slik ut frå andre Garborgtekstar, og at ho trass i skilnaden, verka til å sitja fast i eit hundreår gammalt episteme. Det var trekk med skrivemåten til Garborg i denne teksten i tillegg til reaksjon på lesingane av boka, som gjorde at eg lurte på om boka handla om noko anna enn Jesus.

Eg undersøkte om det var rimeleg å påstå at *Jesus Messias* handla om tekst. På bakgrunn av dei ulike tilhøva eg diskuterte, la eg opp til eit perspektiv der eg såg på *Jesus Messias* som fungerande i eit fiktivt kommunikasjonsunivers. Sjølv om eg tok normene frå konteksten med meg, var det primært dei tekstlege konstruksjonane eg var oppteken av.

Eg har prøvde å klargjera korleis eg skjønnte tekstomgrepet, og såleis inkluderte det munnlege og skriftlege ordet. På bakgrunn av den teoretiske drøftinga valde eg eit perspektiv der eg såg på teksten som eit både - og. Teksten er det estetiske, samstundes som den gjer noko.

Her er ulike føresetnader eg tok med meg inn i analysen, og som danna utgangspunktet for kva blikk eg nærma meg teksten med. Den eine var dei førestillingane eg har om kva som er Garborgs ”ånd”, den andre var trongen og funksjonen til ein narrativ, lineær figur.

Dei estetiske trekka viste fram intertekstualiteten i *Jesus Messias*. Det typiske for *Jesus Messias*, frå dette perspektivet, var altså at boka *gjentok* annan tekst. Ho viste eksplisitt og implisitt til det mangfaldet av tekstar som eksisterer i verda, og som alle tekstar, til og med Bibelen, er eit resultat av. Kor *Jesus Messias* byrjar og kor ho sluttar er problematisk å fastsetja. Intertekstualiteten peikar på eit manglande stabilt opphav.

Måten *Jesus Messias* er sett saman på, gjer at ein kan spora desse rasjonelle brota. Skrivemåten viser fram avbrytingar som fører til at illusjonen får eit problem. Når ein vert merksam på dei rasjonelle brota, leier denne merksemda til ein permanent suspensjon av ein narrativ orden. Brota fører ikkje berre til ei avbryting ein einaste stad der ein kan finna dei, men overalt i teksten.

I *Jesus Messias* handlar det om det skriftlege og munnlege ordet i dobbel forstand. Garborg prøver å gjeva det munnlege ordet ein eksplosiv kraft, slik at det kan gjenreisa bodet om nestekjærleik, og avsetja tanken om hemn. Det munnlege ordet er demokratisk og ærleg, autentisk og ekte. Garborg demonstrerer at det er mennesket som styrer orda, og som burde kunne skapa noko nytt i og med evna til omskaping og arbeid.

Det er dei munnlege orda som fungerer mellom folket, og som folket eig. Det er orda frå Jesus som skal triumferer over dei gamle skriftene. Det nye ordet, frå Jesus, brukte denne munnlege krafta for å gjenreisa tanken om nestekjærleik - dei mellommenneskelege relasjonane - brodertanken og kjærleiksbodet til nesten, det var det som skulle gjelda. Dei munnlege orda vert haldne fram som dei som kan skapa noko nytt; sigra over gamle skrifter. Det munnlege ordet er rettferd i *Jesus Messias*. Det skriftlege ordet var til for dei skriftlærde hjå dei ulike kyrkjelydane, og for særleg kunnige. Skrift var tilgang til makt, og førebels udemokratisk.

Garborg viser fram kor verknadsfulle dei munnlege sogene er, samstundes som han held fram det effektive og fungerande ved slike former. Det munnlege vert seinare innlemma i skrift, og då kjem problema til syne. Garborg held fram det munnlege som det eigentlege, og måten å innlemma det munnlege i skrift på vert problematisk. Det spenningsforholdet mellom det munnlege og skriftlege ordet, det doble, vekselverknaden mellom vektinga av dei, kan botna i eit forsøk på å modellera ein munnleg tradisjon i skrift. Problema kjem når dei munnlege måtane å ytra, læra og danna på, skal verta ”kopiert” ned i skrift. Slik kan ein då argumentera for at skrift er skilnad. Skriftar kan skapa eigne ”univers”. Problema veks ut når ein ynskjer seg eit samanfall mellom det munnlege og skriftlege ordet.

Dette spenningsforholdet mellom det munnlege og skriftlege som teksten til Garborg peiker på, viser problema med å kopiera ein munnleg tradisjon i skrift. *Jesus Messias* handlar altså om tekst i dobbel forstand: ho handlar om korleis Garborg gjer det mogleg å utsetta ”munnlege” narrativ som dei me finn i Bibelen for kritikk, og *Jesus Messias* handlar om det problematiske med å innlemma likningar og andre narrativ ned i skriftform. Slik vert hypotesen styrka i dobbel forstand.