



Kritisk Forum

FOR PRAKTISK TEOLOGI

SEPTEMBER 2006

105

Forord

HAR DET LUTHERSKE SKRIFTPRINCIP, *sola scriptura*, overlevet sig selv? Kan det overhovedet gøres gældende i nutidig protestantisk teologi?

At dømme ud fra den kirkelige debat trives det i bedste velgående. Det er et mantra, mange griber til i forskellige retoriske sammenhænge, når modstanderes manglende bibelske eller lutherske grundlag skal spiddes. Vi har senest set det anvendt mod en eksegesi, der ikke længere leverer den vare, skriftprincippet efterspørger. Det er paradoksalt, at eksegesen i troskab mod netop skriftprincippet aktuelt er kommet i en situation, hvor den modsiger både dets formale og materielle indhold; men hvad betyder så det for selve princippet? Kan det fastholdes, hvis det grundlag, det bygger på, i dag må opfattes som en konstruktion, der hører en bestemt tid og et bestemt rum til, som ikke lader sig nutidigt opretholde? Er man nødt til at opgive det, fordi det kun er et retorisk greb, der kan bruges som ammunition mod nutidig eksegesi eller andre former for lutherske 'vildfarelser'?

Noget kunne tyde på det, fordi det generelt står sløjt til med skriftprincippet i fagteologien. Man skal lede længe for at finde nyere forsøg på systematisk-teologisk reformulering på nutidens vilkår. Mens man kan finde talrige forsøg på nyformuleringer af de øvrige protestantiske eksklusivpartikler, halter det, når det gælder skriftprincippet. Det er som om, man stiltiende har opgivet det, uden at det dog af den grund er kommet til overvejelser over, hvad det betyder for forståelsen af de øvrige reformatoriske eksklusivpartikler, eller hvor meget der derved går tabt for en luthersk tradition. Vel er skriftprincippet den sidst tilkomne af de reformatoriske eksklusivpartikler, men det er dog implicit tilstede fra et meget tidligt tidspunkt, og det er – eller har i det mindste været – et centralt hermeneutisk udgangspunkt for den lutherske teologi.

Oplysningen, den historiske kritik og senere 'den sproglige vending' har imidlertid umuliggjort talen om skriftens klarhed og tanken om skriften som sin egen udlægger, ligesom man skal have en fundamentalistisk snert for i dag at tale om et centrum i de bibelske skrifter eller en 'kanon i kanon'. Det sidste århundredes kredsen om hermeneutiske spørgsmål har lært os, at skriften aldrig optræder uafhængigt af fortolkningen. Skriften er altid til stede som fortolket skrift; men hvad betyder det for det *sola scriptura*, hvis forudsætning er tanken om en direkte adgang til Skriften uafhængigt af fortolkningen? Skal man definitivt tage afsked med skriftprincippet, fordi man i dag må konstatere, at det er blevet overhalet inden om af en bevidsthedshistorisk udvikling, som har umuliggjort dets fastholdelse? Eller skal vi leve med den spænding, som Glebe-Møller fremhæver i afslutningen på sin artikel om *sola scriptura*-princippet i oplysningen: »Så længe vi holder fast ved det protestantiske *sola scriptura*-princip er vi alle fundamentalister for vor Herre. Opgiver vi det, som Knutzen og neologerne hver på deres side gjorde, så kan vi læse Bibelen som en smuk fabel – men hvad er vi så? Næppe lutherske protestanter!«

Vi har med dette temanummer ønsket at indlede en debat om skriftprincippet og dets betydning i de forskellige teologiske discipliner og i dagens kirke. Tanken var at belyse *sola scriptura* fra en række forskellige vinkler. Redaktionens forarbejde har imidlertid til fulde understreget, hvor vanskeligt det er overhovedet at få teologer til aktuelt at skrive om skriftprincippet. Flere takkede fra begyndelsen nej, andre svigtede os i selve redaktionsprocessen. I sig selv et udtryk for den store forlegenhed, der i dag hersker, når der tales skriftprincip. Derfor har vi desværre ikke i dette nummer kunnet få dækket væsentlige sider af problemstillingen som f.eks. den kirkeretlige eller den specifikt homiletiske. Det må – håbet beskæmmer ingen – blive en anden gang. Vi takker de skribenter, der har haft teologisk *courage* til at tage livtag med en vanskelig og kontroversiel problemstilling. De har haft mod og mandshjerte til at føre en diskussion, som set med redaktionens øjne er uomgængelig, hvis man vil fastholde tanken om de bibelske skrifers karakter af *norma normans* for aktuel teologi og forkyndelse.

Camilla Sløk og Anders Klostergaard Petersen

Veje og vildveje for det lutherske skriftprincip¹

Bo Kristian Holm

»Skriftprincippet« formuleres i reformationsårene relativt sent og lægger sig i forlængelse af skriftsynet i den monastiske tradition og i den humanistiske reformteologi. Det får dog i Luthers teologi en særlig accenturering, fordi den humanistiske traditionskritik og den monastiske forståelse af Den hellige Skrift som *sacra pagina* forbindes med en teologi, som er båret af Johannesevangeliets kristologi koncentreret om Guds selvhengivelse til mennesker. Det lutherske skriftprincip bærer imidlertid også på kimen til sin egen afvikling. Ortodoksiens mere bastante skriftsyn forbereder indirekte den afvikling, der fuldbyrdes med den historiske tekstkritik. En rekonstruktion i dag er kun mulig som en homiletisk rekonstruktion, der forstår skriftprincippet som et kommunikationsprincip. En sådan brug af skriftprincippet kan sagtens forstås som en fortsættelse af Luthers Kristuscentrerede skriftsyn, også selvom visse lutherske grundforestillinger må opgives undervejs.

Skriftprincippets udvikling

UDVIKLINGEN AF SKRIFTPRINCIPPET sker for Luthers vedkommende med en vis langsommelighed. Blandt de velkendte reformatoriske »slagord«, de såkaldte eksklusiv-partikler, er *sola scriptura* det sidste, der formuleres. Faktisk er Melanchthon tidligere ude end Luther, da han i sine baccalaureatsteser fra 1519 som den »første« formulerer et »skriftprincip«:

Tese 16: For en kristen er det ikke nødvendigt, at tro mere om de ting, som er blevet bevidnet ham gennem Skriften, end det som Skriften bevidner.

Tese 17: Konciliernes autoritet skal agtes ringere end Skriftens autoritet.

Tese 18: Deraf følger, at det endnu langt fra er kættersk ikke at tro på præstens uudslettelige karakter, transsubstantiationen og lignende (Melanchthon 1951, 24f – egen oversættelse).

Melanchthons formulering af et »skriftprincip« må dog på dette tidspunkt først og fremmest forstås som et angreb på en traditionalistisk teologi, der ikke vil sætte åbenbaringen højere end overleveringen, og der er ikke den store forskel på Melanchthons position her og på, hvad man møder i den humanistiske reformteologi, som Melanchthon er rundet af (Wiedenhofer 1976, 151-155). Man kan finde en tilsvarende forståelse hos Erasmus. »Reformatorsk« i kirkeadskillelse betydning bliver skriftprincippet først, da det krystalliserer sig i alternativet: pave eller Skrift.

Hos Luther møder man »skriftprincippet« for første gang i *Assertio omnium articulorum M. Lutheri* fra 1520, hvor han forsvarer de sætninger, som paven har fordømt, ved at begrunde dem i Den hellige Skrift:

Eller sig mig, hvis du kan: Af hvilken dommer skal et spørgsmål bringes til afgørelse, når fædrenes udsagn modsiger hinanden? Man bør i så fald fælde dommen med Skriften som dommer. Denne kan kun ske, når vi har givet Skriften den øverste plads med henblik på alt, man tilkender fædrene. Det vil sige: Det må være Skriften selv, der ved sig selv er den mest sikre, den lettest tilgængelige, den mest oplagte, der er sin egen udlægger, der beviser, dømmer og oplyser alle ting hos alle. Sådan er det skrevet i Sl. 119,130: »Dine ords klarhed (eller som den hebraiske tekst egentlig siger: åbning eller indgang) oplyser og giver de umyndige forstand«. Ånden tildeler hér alene Guds ord den oplysende kraft, og Ånden påstår, at forståelsen gives ved ordet, ligesom gennem en indgang eller åbning eller et første princip (som det hedder), som man bør tage sit udgangspunkt i, når man ønsker at nå frem til lys og forståelse (WA 7, 97,19-29 – citeret efter *Teologiske Tekster*, 1989ff, s. 164f)

Når skriftprincippet bliver det sidste, Luther formulerer, skyldes det, at formuleringen blot er en accentuering af en i forvejen grundlæggende forudsætning. For Luther er Skriften, forstået som den kanoniske samling af skrifter, i afgørende forstand det grundlag, der på forhånd er givet. Når han derfor forholdsvist sent definerer sin forståelse af skriftens klarhed, så er det ikke i egentlig forstand resultatet af lang tids teologisk arbejde, men netop tydeliggørelsen af en præmis, der hele tiden har været bærende. Først den åbenlyse konflikt om udlægningen og udlægningsautoriteten fremtvinger formuleringen. Der sker først, da Luther indser, at paven har undergravet sin egen udlægningsautoritet ved ikke at bøje sig for standpunkter, som åbenlyst lader sig udlede af Den hellige Skrift, men i stedet møder dem med fordømmelse.

Hvis man med det reformatoriske *sola scriptura* alene mener, at teologiske udsagn må hente deres begrundelse i de kanoniske skrifter, så er Luthers skriftsyn altså langt fra noget nybrud. Ikke blot i den humanistiske reformteologi, men også i før-reformatorsk teologi generelt, er det grundopfattelsen, at Bibelen udgør teologiens uomtvistelige fundament. Faktisk er det en opfattelse, Luther deler med hele den oldkirkelige og middelalderlige tradition. Luther var aldrig blevet reformator, hvis han først havde været nødt til at begrunde teologiens bundethed til Skriften, førend han kunne gøre uoverensstemmelser mellem teologien og Den hellige Skrift til sin sag. Faktisk er Luthers skriftsyn, som bl.a. Pannenberg har gjort opmærksom, også kulminationen af en udvikling, der blev sat i gang med Wilhelm af Occam og Marsilius fra Padua. Ved at sætte den ret udlagte skrift højere end pavens læreautoritet lægges den første grund til metodisk akademisk eksegese (Pannenberg 1980, 14). Luther står derfor langt fra alene med sin fremhævelse af Skriften som det altafgørende grundlag for teologiske læreudsagn, men i selskab med bl.a. Wyclif, Johan Gerson og Jan Hus, for ikke at tale om protestvælgelser som valdenserne og de böhmiske brødre.

Når Luthers skriftforståelse alligevel kan betegnes som et nybrud, skyldes det dels hans radikalisering af skriftbundetheden som fundamentalteologisk præmis, der indebærer den principielle afvisning af pavens eller kirkens udlægningsautoritet og dermed gør skriftfortolkningen offentlig, dels hans indholdsmæssige udfyldning af denne præmis. Ånden, der i sidste ende er garanten for udlæggerens autoritet, kan ikke forbeholdes en enkelt embedsindeha-

ver, for enhver, der modtager den Ånd, som Skriften er skrevet i, bemyndiges til udlægning.

I udfyldningen af skriftbundetheden knyttes skriftbrug og inkarnationskristologi tæt sammen, sådan som det fx sker i den fortale til kirkepostillen, som Luther skriver på Wartburg i 1521, »En lille vejledning om, hvad man skal søge og forvente at finde i evangelierne«, der slår fast, at den Kristus, som forkyndes i Den hellige Skrift først skal modtages som gave, før han kan tages som forbillede. Og endnu tydeligere i fortalen til Det Nye Testamente i hans tyske bibeloversættelse, hvor han forklarer, hvad evangelium er.

Men dette jubelråb og trøsterige Budskab, denne evangeliske og guddommelige nyhed kaldes også et nyt testamente, fordi – ligesom der findes et testamente, når en dødende mand beskikker sit bo, for at hans gods efter hans død skal deles mellem de nævnte arvinger – har også Kristus før sin død bestemt og befalet, at et sådant evangelium efter hans død skulle bekendtgøres i hele verden, og dermed har han givet alle, som tror det, hele sin ejendom, nemlig sit liv, hvormed han har overvundet døden, sin retfærdighed, hvormed han har udslettet synden, og sin salighed, hvormed han har overvundet den evige fordømmelse. Herefter kan det stakkels menneske, som er dødsdømt ved synden og lænket til Helvede, aldrig få nogen større trøst end dette dyrebare, dejlige budskab om Kristus; hans hjerte må le og i bund og grund være lykkeligt, når han tror, at det er sandt (WADB 6,4,12-23).

Skriftprincippet kan ikke løsrives fra sit indhold, for Luthers forståelse af Skriftens indhold ligger forud for formuleringen af skriftprincippet. Derfor står skriftprincippet forstået som et »første princip« som i forrige citat i modsætning til en videnskabelig principlære, til trods for at Luther henter termen direkte fra aristotelisk filosofi. Skriftprincippet er med Oswald Bayers formulering angivelsen af et højst urent »apriori«. Det er bundet til en bestemt kommunikationssammenhæng (Bayer 2003, 67), nemlig den kommunikationssituation, der er indeholdt i forståelsen af evangeliet. Ethvert forsøg på en rekonstruktion af det lutherske skriftprincip er nødt til at tage udgangspunkt

i denne grundssituation. Skriften kan kun forstås, når den læses i modtagelsen af den Kristus, som Skriften forkynder. Herfra får Skriften sin autoritet, herfra bemyndiger Skriften ifølge Luther sin læser, når den river læseren ud af hans selvindkrogede ensomhed og giver ham plads i det gudgivne fællesskab. Det er på den baggrund, at Bayer kan hævde, at spørgsmålet om Luthers forståelse af Bibelens autoritet og spørgsmålet om betydningen af den reformatoriske vending i Luthers teologi er ét og samme spørgsmål (Bayer 2003, 68f). Skriften er for Luther først forstået i det øjeblik, Paradisets porte åbner sig.

Samtidig ligger der i dette udgangspunkt en fare for at gøre teologisk skriftlæsning immun over for eksegetisk kritik. Det er den paradoksale fare, som ligger i en fortsættelse af det lutherske skriftprincip, og som skyldes, at Luthers skriftforståelse udgør en næsten fuldkommen cirkel.

I de senere år er forskningen blevet mere opmærksom på forbindelseslinjerne fra Luthers skriftforståelse til den monastiske teologi. I klostret er teologi grundlæggende en disciplin, der er knyttet til *sacra pagina*, Den hellige Skrift eller side, og ikke som i den skolastiske teologi grundlæggende et spørgsmål om *sacra doctrina*, den hellige lære. Teologi er ikke først og fremmest udfoldelsen af sammenhængende tanke-systemer, men derimod skriftudlægning. Og skriftudlægning er først og fremmest *enarratio*, en applicerende formidling af Bibelens budskab i og til samtiden (Hagen 1993, 83). For selve skriftlæsningen vedkommende betyder det, at det er Bibelen som helhed, der forstås som Guds meddelelse til mennesker og ikke i første omgang en bestemt kerne, fx retfærdiggørelseslæren forstået som en kanon i kanon, sådan som det i den lutherske tradition ofte er blevet opfattet. Denne opfattelse er i de seneste årtier også blevet udsat for eksegetisk kritik, fordi det ikke kan lade sig gøre at finde den lutherske retfærdiggørelseslære i de nytestamentlige skrifter, hvilket teologihistorisk hænger sammen med, at Luthers retfærdiggørelseslære er svaret på et spørgsmål, som først giver mening i en efteraugustinsk tradition. Også på den baggrund får det lutherske skriftprincip farve af en bestemt tradition.

Rangordningen mellem skrift og lære er afgørende for forståelsen af reformationstidens skrifter. Størstedelen af disse er fokuseret på den rette udlægning af Skriften. Det kan umiddelbart synes paradoksalt, for hvis Skriften er sin egen fortolker, som det hedder i en anden prægnant formulering: *scriptura sacra sui ipsius interpres*, så burde ekstern fortolkningshjælp ikke være

nødvendig. Sådan ser reformatorerne ikke på det. For dem er det afgørende at fjerne de lag, som traditionen og den enkelte selv har lagt mellem læser og tekst. Fortolkningshjælpen skal først og fremmest sikre, at teksten ikke udlægges i ens egen ånd, men derimod i den ånd, hvori den er skrevet. Den rette skriftlæsning kommer ikke af sig selv, men må hjælpes på vej. Selv Melancthons lærebøger, hans *Loci*, er ikke lærebøger forstået som et sammenhængende læresystem, der eksisterer uafhængigt af skriftlæsning, men tværtimod i udgangspunktet skrevet som skriftlæsningshjælp, selvom de virkningshistorisk bidrager til etableringen af et luthersk læresystem.

Når skriftlæsning skal hjælpes på vej, fordi den enkelte ikke ved sig selv har mulighed for at undgå at læse skriften i egen interesse eller ånd, så medfører det, at skriftudlægningen hverken kan henlægges til privatssfæren, eller er henvist på legitimering fra et autoritativt embede. Tværtimod er skriftudlægningen lagt ud i det ikke-private offentlige, men også kirkelige rum. Dermed indebærer reformationens skriftprincip fra begyndelsen forudsætninger for udviklingen af historisk kritisk eksegesi. Læren om skriftens klarhed medfører med indre nødvendighed kravet om historisk kritisk eksegetisk begrundelse af enhver teologisk læsesætning. Samtidig er etableringen af historisk kritisk bibelforskning det, der for alvor fjerner fundamentet under det lutherske skriftprincip, så det i moderne luthersk sammenhæng stort set er fraværende i forklaringen af de reformatoriske »eksklusivpartikler«.²

Denne udvikling er reformatorerne af gode grunde uvidende om. For dem er Den hellige Skrift mere oprindelig end kirken og deres teologi i fuld overensstemmelse med, hvad den skolede eksegesi kan læse ud af de kanoniske skrifter – også ud af dens mere problematiske og dunkle dele. Sondringen mellem centrale og mindre centrale skrifter er en af de interessante distinktioner i Luthers skriftforståelse. Den er interessant fordi den på den ene side tilsyneladende står i modstrid med fremhævelsen af det *ene* evangelium, og på den anden side er en konsekvens af den autoritet, som den reformatoriske skriftforståelse skænker sin læser. Har man læst de hellige skrifter i den ånd, som de selv giver, da er man selv bemyndiget til ved Åndens hjælp til at foretage interne distinktioner.

I *Kanon im Kanon* har Inge Lønning peget på, at de sondringer, Luther foretager mellem navnlig Det Nye Testaments bøger, aldrig bliver klokkeklare (Lønning 1972, 84). I fortalen til Det nye Testamente i Deutsche Bibel

fremhæver han, at Johannesevangeliet er hovedevangeliet, og sammen med Paulus' breve, især det til Romerne, og 1. Petersbrev, udgør det kernen i Det Nye Testamente og hæver sig langt over de andre skrifter (WADB 6,10,10-34). I fortalen til Hebræerbrevet sondrer Luther mellem apostelskrifter, skrifter der bygger ovenpå med guld, sølv og ædelsten, og endelig skrifter, der bygger med træ, strå eller hø. Inddelingen er problematisk, fordi den undergraver betoningen af det *ene* evangelium og af Skriftens entydighed. Sondringen udbygges da heller aldrig til en egentlig rangordning, og med alderen bliver Luther også mere positiv over for de Skrifter, som han tidligere nedgjorde, for så vidt som han forholder sig åbent for den mulighed, at andre kan tolke dem mere evangelisk, end han har været i stand til.

Modstillingen mellem skriftudlægning som *enarratio* på den ene side og læredannelsen på den anden side overser imidlertid et væsentligt aspekt. Læren, *doctrina*, har nemlig i praksis stor betydning for udlægningen. Da reformatorerne under visitationerne i Sachsen i 1527 til deres forfærdelse blev klar over, hvor ringe det stod til med de evangeliske kundskaber i den almindelige befolkning, var det de traditionelle lærestykker, der blev fremhævet for at udrydde vankundigheden. Det første eksempel var Luthers katekismer.

Og ser man på, hvordan Luthers skriftlæsning i praksis udvikler sig, så spiller den overleverede lære en stor rolle. Luthers skriftudlægning begynder nemlig i den Johannæiske inkarnationskristologi. Blandt de første kendte prædikener fra Luthers hånd finder man ikke tilfældigt en udlægning af Joh 1,1 (WA 1,20-29), der bl.a. kredser om menneskets forvandling i foreningen med Ordet. Og selvom denne sermon med titlen »*In natali Christi*« må placeres i det førreformatoriske forfatterskab, så er det ikke uvæsentligt, at det er med den Johannæiske inkarnationskristologi i ryggen, at Luther læser Romerbrevet. I den lutherske tradition er det ganske vist den paulinske Luther opmærksomheden har rettet sig imod. En opfattelse, som der dog blev pillet ved i den religionshistoriske skole omkring forrige århundredeskifte – dog uden de store konsekvenser – og igen i forbindelse med den nyere Paulus-eksegese. Skal man forstå Luthers Pauluslæsning og den retfærdiggørelseslære, som Rom 1,16f leder Luther frem til, må man vide, at det ikke kun er en Johannes læst med den paulinske teologi som nøgle, man møder hos Luther; men i lige så høj grad en »johannæiseret« Paulus. Luther læser Paulus ud fra Johannesevangeliet og den oldkirkelige tonaturlære. Det er rammen om Lu-

thers »paulinske retfærdiggørelseslære«. Derfor er det forkert at identificere centrum i reformatorisk teologi alene med retfærdiggørelseslæren, for retfærdiggørelseslæren er kun et udtryk blandt flere for den frelsesbegivenhed, der forener det fra Gud adskilte menneske med Gud igen.

Skal man for Luthers vedkommende finde en kanon i kanon, så er det tætteste man kommer derfor fremhævelsen af Johannesevangeliet og Paulus' breve. Det er lovprisningen af inkarnations- og tonaturkristologien, der bærer Luthers teologi fra start til slut og driver den indholdsmæssigt fremad. Kristologi og retfærdiggørelseslære hænger sammen, men ikke fordi kristologien kan reduceres til hermeneutik, men fordi kristologi og retfærdiggørelseslære beskriver den frelsende forening af Gud og menneske. Som Kristus er både Gud og menneske, er den Kristustroende både synder og retfærdig. Det er kristologien, der bestemmer, hvordan den bogstavelige læsning ser ud, og derfor er tekstens bogstavelige mening nogle gange mere end blot den bogstavelig mening. Når Luther fx i Genesisforelæsningsen (1535-45) i forlængelse af Joh 1,51 udlægger Jakobsstigen, så den handler om tonaturlæren, så er det for Luther den historiske, enkle og bogstavelige mening! Den analogiske udlægning handler i forlængelse heraf om foreningen af Kristus og os/kirken (WA 43,582,17-29).

Således viser Luther selv i praksis, at Skriftens midte er givet med beken- delsen. Ligesom han i praksis viser, at Skriftens centrum ikke er retfærdiggø- relseslæren, men opstandelsesevangeliet, uden at der dermed er antydning noget modsætningsforhold. Skriftens autoritet giver skriftlæseren Luther autoritet til ikke blot at udlægge teksten, men også at indlægge mening, som teksten har »glemt«. Det er fx for Luther uforståeligt, at Moses helt har glemt at for- tælle, hvad Abraham talte med Isak om, da de byggede det alter, som Isak se- nere skulle ofres på. For Luther er der ingen tvivl. I denne situation, som for Luther er grundsituationen for menneskets forkyndelsesbehov, har Abraham naturligvis talt om Kristusbudskabets kerne, nemlig løftet om opstandelsen. Det er for Luther vigtigt, at Isak ville kunne dø fuldstændig vis på, at Guds forjættelse står fast. Isak skal vide, at han har del i et guddommeligt overskud, som selv ikke døden kan tage fra ham.

Når Luthers rangdeling af de bibelske skrifter skal forklares, skal svaret sø- ges i fremhævelsen af Johannesevangeliet. Det er Johannesevangeliets kristol- ogi, der leverer den ramme, som skriftprincippet lever inden for. Eller rette-

re: Johannesevangeliet fremhæves, fordi dets kristologi ligger tættest på den oldkirkelige kristologi, som er det lys, som Luther læser Bibelen i. Luthers eksegesi er utænkelig uden de oldkirkelige bekendelser, som for Luther leverer den nøgle, som Bibelen skal åbnes med, fordi de fokuserer på foreningen af Gud og menneske i den inkarnerede Kristus. Ud over fremhævelsen af hovedskrifter er der hos Luther ikke nogen bevidsthed om den store teologiske variation i kanoniske skrifter. Luther var, som også Pannenberg anfører, ganske overbevist om, at hans egen lære var identisk med den »sag«, som det eksegetiske studium kunne hente i Skriften, og som var sammenfattet i Jesu person og historie og udfoldet i kirkens dogmer. Og netop derfor kunne han fremhæve Skriftens utvetydige klarhed (Pannenberg 1980, 14). En stillingtagen til eventuelle adoptianske træk i Markusevangeliets kristologi ligger fuldstændigt uden for Luthers horisont.

Skriftens klarhed er dog ikke en klarhed, der svæver i et lufttomt rum, for begrebet om klarhed er dobbelt. Teksten er først forstået og udlagt, når læseren selv er udlagt af teksten, når den ydre klarhed er blevet til indre klarhed i den enkeltes tro. Når det sker, så bemyndiger Skriften den nu udlagte læser til at læse Skriften, sådan som den er skrevet af Ånden selv, så det dunkle bliver klart og hullerne fyldt ud.

Skriftprincipets afvikling

Det er over 40 år siden, at Wolfhart Pannenberg i forelæsningen »Die Krise des Schriftprinzips« (Pannenberg 1980, 11-21) erklærede skriftprincippet i dyb krise; men som han selv gør opmærksom på, så har skriftprincippet været i krise meget længere. Som nævnt er der elementer i reformationens skriftprincip, som peger i retning af en selvproblematisering. Denne tendens forstærkes i ortodoksien, hvor den meget tætte sammenhæng mellem skriftprincip, retfærdiggørelseslære og kristologi bliver løsere, læren om verbalinspiration udvikles og *sola scriptura*-princippet formaliseres og fikseres til de faktiske bogstaver, frem for til den kommunikation mellem tekst og læser, som er udgangspunktet for reformatorerne. Meget sigende har Luther ikke selv brug for nogen lære om verbalinspiration. Skriftens autoritet er givet med den status som *sacra pagina*, som Gud-givet skrift. I ortodoksiens ud-

bygning af skriftprincippet løsnest det reformatoriske *sola scriptura* altså fra de øvrige eksklusiv-partikler. Læren om verbalinspiration betyder, at Skriftens autoritet bindes til den bogstavelige mening med begreber som *perfectio* (fuldkommenhed) og *perspicuitas* (gennemsigtighed) (Ebeling 1970). Samtidig lå der i ortodoksiens forståelse af Skriftens *claritas* som Skriftens *perspicuitas* en vending af perspektivet, som pegede frem mod den metodiske, historisk kritiske eksegese, for mens Skriftens *claritas* var et aktivt strålende lys, der også gennemlyste læseren, så var begrebet *perspicuitas* langt mere passivt og gav mindelser om glas, der lod sig gennemlyse af udefrakommende lys (Rothen 1990, 19). Interessant nok er begrebet hos Melancthon knyttet til *doctrina*. Det er den systematiske ordning af Skriftens indhold, der skal være gennemskuelig.

Ortodoksiens skriftsyn får på den baggrund et noget bastant præg; men det møder i oplysningens tekstkritik sin overmand og lever herefter kun videre i konservative kredse. Johann Salomo Semler ophæver som den første identiteten mellem skrift og åbenbaring og påviser, hvordan den bibelske kanon er vokset ud af historien (Semler 1967). Kanon skylder kirken sin eksistens – ikke omvendt. Den skarpe dikotomi mellem skrift og tradition kan ikke opretholdes. Af saglige grunde er man nødt til at give katolsk teologi ret så langt. Skrift og tradition er uløseligt indvævet i hinanden. De mange tekstvarianter betyder, at læren om verbalinspiration må opgives, for det er svært at afgøre, hvilken af tekstvarianterne, der mest har Helligånden som ophavsmand (Semler 1967, 84-86). Vejen er hermed banet for den moderne historisk kritiske eksegese, der fuldfører nedbrydningen af skriftprincippet. Mens Luther kunne sætte lighedstegn mellem sin egen teologi og de bibelske skrifers bogstavelige indhold, og mellem det bogstavelige indhold og de faktisk historiske begivenheder, så har bevidstheden om den historiske afstand både mellem den moderne forsker og de bibelske skrifter og mellem de bibelske skrifter og Jesus, gjort Luthers opfattelse umulig.

En bevarelse af skriftprincippet, der overser de problemer som dets virkningshistorie har rejst, er umulig. Den historiske kløft mellem de bibelske skrifter og nutiden betyder, at ingen teologi kan forstå sig selv som »bibelsk« i naiv forstand. Det er ikke muligt at forestille sig en teologi, der er indholdsmæssigt identisk med Paulus eller Johannes, lige så lidt, som det er muligt uden videre at bruge Luthers tanker eller bekendelsesskrifterne som løsnin-

gen på nutidsspørgsmål (Pannenberg 1980, 17). Det er på den baggrund forstemmende at se, at der er teologer i dag, som skønt de forholder sig afvisende til Bibelfundamentalisme, fremturer i en ureflekteret bekendelsesfundamentalisme og læser bekendelserne med en bogstavelighed, som man aldrig ville møde Bibelen med.

Det kan kun skyldes, at den lutherske tradition for skriftprincipets vedkommende indeholder en dobbelt negativ arv. Den ene er skriftprincipets selvopløsning. Den anden er den manglende erkendelse af det. Det får den bagvendte konsekvens, at Luthersk tradition eller traditionalisme bliver bogstavtro i forhold til egen tradition. Samtidig afskærmer den sig for kritik ved at mure sig inde i den cirkularitet, som kan blive konsekvensen af talen om indre og ydre klarhed. Udviklingen i den historisk kritiske eksegesi får nemlig ikke den lutherske teologi til at give køb på sit *sola scriptura*. Man fastholder tanken om Skriften som *norma normans*, som teologiens principielle udgangspunkt. Men denne fastholdelse af skriftprincippet får dog ofte et umiskendeligt postulatorisk præg, for man afholder sig nemlig i vid udstrækning fra at drage metodiske konsekvenser af skriftprincippet. Gerhard Ebeling kan således konstatere, at fastholdelsen af et teologisk princip, der gør Den hellige Skrift til det eneste erkendelsesprincip, i virkeligheden blev en begrundelse for den systematiske teologis fortrinsstilling og et værn mod eksegetiske overraskelser. Resultatet blev, at eksegetisk teologi blev dømt til sterilitet (Ebeling 1970, 136). Senest har man kunne iagttage konsekvenser af denne strategi i forbindelse med nyere Paulus-forskning.

Den vanskelige rekonstruktion

Bevarelsen af et luthersk skriftprincip er ikke mulig uden en hårdhændet rekonstruktion. Flere har forsøgt sig. Her skal kun Ebelings forsøg kort resumeres, fordi det repræsenterer hovedtendensen i det 20. århundredes Lutherdom. For Ebeling kan en rekonstruktion kun lykkes, hvis man i en postkritisk situation stadig kan bevare tanken om Skriftens enhed (Ebeling 1964, 138). Denne enhed kan ikke reddes gennem en legalistisk kanonforståelse som i ortodoksien, men må sikres på anden vis. Den eneste mulige teori om Skriftens enhed centrerer sig ifølge Ebeling om Jesus Kristus som Skriftens egentlige

sag og om den på Kristus begrundede »Wortgeschehen«. Det lutherske *sola scriptura* er mere end noget andet et hermeneutisk princip. Ebelings løsningsforslag binder skriftprincippet tæt til retfærdiggørelseslæren, hvilket kunne se ud som en ligefrem videreførelse af Luthers skriftteologiske greb, for det fastholder den tætte forbindelse mellem *sola scriptura* og *sola fide*.

Ebelings forsøg på løsning af skriftprincippets krise gennem hermeneutikken løber dog ind i to problemer. En hermeneutisk teologi som skiller begivenhed og betydning kan kun fastholdes med den omkostning, at menighedens Kristusbekendelse får et skin af subjektiv vilkårlighed og sværmeri i forhold til de begivenheder, som de forholder sig til (Pannenberg 1980, 16-21). Panneborgs kritik er generel og drejer sig om mulighederne for at videreføre et luthersk skriftsyn. Men også ud fra en forståelse af Luthers eget skriftsyn, kan der rejses kritik af Ebelings forsøg på at videreføre den reformatoriske arv.

Der er nemlig den forskel mellem Ebeling og Luther, at den kristologi, som hos Ebeling udgør udgangspunktet for rekonstruktionen, i sidste ende reduceres til hermeneutik. Men som blandt andre Erik Kyndal har vist i sine studier af udviklingen i den tidlige Luthers kristologi, så er Luthers reformatoriske udvikling ikke kun et spørgsmål om en gensidigt betingende paralleludvikling af retfærdiggørelseslære og hermeneutik, for den grundlæggende drivkraft er kristologien (Kyndal 1981). I det omfang et luthersk skriftsyn overhovedet kan videreføres, må det bedre end Ebeling kunne integrere indholdsdybden i den kristologiske forankring.

Tilløb til en homiletisk rekonstruktion

Mens det synes umuligt at rekonstruere skriftprincippet som formalt-teologisk begreb, så lader det sig gøre at formulere et mere pragmatisk »skriftprincip« til »almindelig brug«. Det forhindrer ikke, at en rekonstruktion er nødt til at tage hensyn til de problemer, der er knyttet til kernen af det lutherske skriftprincip. Med erkendelsen af den store mangfoldighed de bibelske skrifter imellem, synes det ikke muligt at hævde, at Skriften udlægger sig selv. Skrift og tradition er uløseligt indvævet i hinanden. Det må tages alvorligt, at den lutherske skriftforståelse kun giver mening på baggrund af bekendelser-

ne. En rekonstruktion af det lutherske skriftprincip må knytte til ved andre elementer af Luthers skriftforståelse. Blandt disse hører Luthers eget indholdsmæssige kriterium for udlægning af Skriften, spørgsmålet »ob sie Christum treibet«, om udlægningen evner at tegne Kristus, så han kan modtages i tro. Det indholdsmæssige kriterium er nødvendigt, fordi det formale begreb om skriftens autoritet ikke er tilstrækkeligt til at forhindre læsningen i »egen ånd«.

Skal det lutherske skriftprincip rekonstrueres, må man også gøre sig det klart, *hvor* det kan rekonstrueres, ligesom man må gøre sig klart, *hvilke* forudsætninger uden for Skriften selv, som skriftprincippet bygger på. Et rendyrket *sola scriptura* er ikke muligt, for Skriften er og har aldrig været alene (Mattox 2005). Det er en forholdsvis banal konstatering, men ikke desto mindre er den væsentlig.

Skriftens autoritet forudsætter en kirke, forstået som en menighed, der bekender sig til den opstandne Kristus, til at Jesus er den person, hvori Gud møder mennesket og til at Bibelen er den primære kilde til historien om denne Gud. En rekonstruktion af et luthersk skriftprincip forudsætter altså en menighed og forkyndelsen af inkarnation, kors og opstandelse. Dermed er stedet for rekonstruktionen også angivet. Ifølge den katolske teolog Stephen Fowl er det eneste sted, hvor skriftproblemet kan løses, praksis, dvs. i Skriftens forbindelse med menighedens sociale dannelse (Fowl 1999). Og selvom Fowl er katolik og gør mere ud af menighedens legemlighed, end en luthersk teolog sædvanligvis ville gøre, så ligger Fowls grundkonklusion ikke så langt fra den vej, en rekonstruktion af skriftprincippet er nødt til at slå ind på: en indlejring af skriftprincippet i en kommunikativ og social sammenhæng.

En rekonstruktion af skriftprincippet i den normative betydning er ikke mulig i det universitære auditorium. Et forsøg på det vil blot ende i forlegenhed. En rekonstruktion er kun mulig inden for kirkens rum. Men skriftprincippet kan give mening som et kommunikationsprincip, der skal sikre, at Skriften hele tiden og i alle dens krinkelkroge læses som Guds meddelelse til mennesker, hvorigennem Gud giver sig selv. En sådan mening giver den reformatoriske skriftudlægnings karakter af *enarratio* en særlig betydning. At udfolde skriftprincippet som et kommunikationsprincip, er der egentlig ikke noget nyt i. Luthers »skriftprincip« er langt fra noget formalt akademisk prin-

cip, men netop et princip knyttet til den allerede eksisterende kommunikation mellem Gud og menneske.

Det kommunikative aspekt er afgørende for såvel Luthers skriftsyn som hans teologi som helhed. Det er derfor, at begrebet om Skriftens ydre klarhed, der sikrer tilstedeværelsen af en fælles tekst, må suppleres med begrebet om Skriftens indre klarhed, sådan som Luther formulerer det i *Om den trælbandne vilje*. Eller som Luther skriver i Wartburgpostillen, så er det ikke nok at Kristus inkarnerer sig i historien, hvis ikke han også inkarnerer sig i troen. Først i troen fuldendes Guds selvhengivelse, når Ånden åbenbarer, at Guds selvhengivelse er en kærlighedshandling.

Skriftprincip, retfærdiggørelseslære og kristologi må bindes sammen og udfoldes i forhold til den homiletiske grundsituation, som skriftbrugen er knyttet til. Skriftudlægning er som nævnt for Luther grundlæggende *enarratio*. I rekonstruktionen af skriftprincippet kommer man ikke uden om at måtte give køb på arvegods. Det er umuligt at fastholde, at Skriften i sig selv er selvudlæggende. Den kræver en bekendelse og en menighed at blive læst indenfor. Det er heller ikke muligt at hævde, at Skriften skal læses i sin egen ånd, forstået som den ånd, som Helligånden har skrevet den med, for bestemmelsen af den ånd kræver igen en menighed og en bekendelse. For en teologisk skriftbrug er det imidlertid uforeneligt at blive stående ved det faktum, at Skriften kun kan læses i ens egen ånd og interesse. Det ville i reformatorisk sprogbrug overlade mennesket til loven og det døde bogstav. Et andet kriterium er nødvendigt, hvis vilkårligheden skal imødegås og den fælles skriftbrug sikres. Skriftprincippet principkarakter må afsvækkes og i stedet forstås i forlængelse af en luthersk gaveteologi, hvis det skal give mening.³ Skriften må derfor læses i modtagelsens ånd, dvs. i den ånd, der tager imod Kristusforkyndelsen med den taknemmelighed, der kommer af erfaringen af, at hvad der gives er mere, end modtageren selv har; og i den ånd, der giver det modtagne videre og dermed indtager sin plads i den guddommelige kommunikation. Det er nemlig guddommeligt at give, hvis den eneste bagtanke er, at modtageren selv skal kunne give videre uden bagtanke, og derved blive en del af opstandelsens fællesskab. I den ånd skal skriften læses. I den ånd kan eksegese inddrages konstruktivt, i det omfang den styrker kommunikationen, og kritisk for at bremse en udlægning, der lukker sig om sig selv. På den baggrund bliver det rekonstruerede skriftprincip et udvekslingsprincip, en ram-

me for den guddommelige kommunikation mellem Gud og menneske og dermed frem for alt et homiletisk princip, der altid forstår Skriften som en del af Guds kommunikation med mennesket, en kommunikation, der altid vil insistere på at give mennesket mere end det kan give sig selv.

Til denne kommunikation er Skriften nødvendig. Den er nødvendig fordi dens fysiske legemlighed giver menigheden en offentlighed at samles i. Og Skriften som skrift er nødvendig, fordi det skrevne kan fastholde nærværet dér, hvor afstanden synes stor. Det har været kærlighedspoeternes drivkraft fra begyndelsen. Det skrevne fra og til den elskede giver nærvær på trods af den afstand, der samtidig erfares. Netop fordi Skriften kan fastholde nærværet, kan den gøre døde bogstaver til levende ord. Et sådant skriftsyn giver dog kun mening, hvis der er en menighed, der tro mod traditionen tager imod Den hellige Skrift som en gave og giver videre.

Noter

- 1 Dele af argumentationen i denne artikel er tidligere præsenteret i to artikler: »Luthers dobbelte udlægnings-»princip«, i: *Det står skrevet. Essays om 2000 års Bibelfortolkning*, red. Niels Thomsen & Henrik Brandt-Pedersen«, København: Anis 2004, s. 23-34 og »Kanon og kanon er ikke det samme. Autoritet og kritik i reformationsteologiens omgang med den bibelske kanon«, i: *Collegium Biblicum's Årsskrift 2005*, s. 25-31.
- 2 Det er fx tilfældet hos Eberhard Jüngel (1999), s. 126-220, hvor *sola scriptura* er erstattet af det langt mindre „farlige“ *solo verbo* og hos Peter Widmann (2005), s. 248f.
- 3 En aftening af konturerne af en sådan luthersk gave-teologi findes hos Holm (2006).

Litteratur

Althaus, Paul 1994 [1962]: *Die Theologie Martin Luthers*. Gütersloh: Güterloher Verlagshaus.

- Bayer, Oswald 2003: *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ebeling, Gerhard 1964 [1963]: »'Sola scriptura' und das Problem der Tradition«. I *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fowl, Stephen E. 1999: *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation*. Oxford: Blackwell.
- Hagen, Kenneth 1993: *Luther's Approach to Scripture as seen in his »Commentaries« on Galatians 1519-1538*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Holm, Bo Kristian 2006: *Gabe und Geben bei Luther. Das Verhältnis zwischen Reziprozität und reformatorischer Rechtfertigungslehre*. Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Jüngel, Eberhard 1999: *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kyndal, Erik 1981: »Skriftens spiritus. En undersøgelse til Luthers hermeneutik i første salmeforelæsning«. I *DTT* 44. 17-52.
- Luther, Martin 1883ff: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Hermann Böhlau (WA = Schriften; WADB = Deutsche Bibel).
- Luz, Ulrich 1994: *Matthew in History. Interpretation, Influence, and Effects*, Minneapolis: Augsburg Fortress.
- 1997: »Was heißt 'Sola Scriptura' heute? Ein Hilferuf für das protestantische Schriftprinzip«. I *EvTh* 57. 28-37.
- Lønning, Inge 1972: »Kanon im Kanon«. *Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons*. Oslo – München: Universitetsforlaget – Chr. Kaiser.
- Mattox, Mickey 2005: »Holy Scripture, Holy Tradition? Ecumenical Prospects for the Lutheran Churches«. I Gregersen, Holm, Peters og Widmann (red.). *The Gift of Grace: The Future of Lutheran Theology*. Minneapolis: Fortress Press. 229-242.
- Melanchthon, Philipp 1951 [1519]: »Melanchthons Baccalaureatsthese«. I Stupperich (red.): *Melanchthons Werke. Studienausgabe I*. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag. 24-25.

- Pannenberg, Wolfhart 1979 [1962]: »Die Krise des Schriftprinzips« I *Grundfragen systematischer Theologie*. München: Chr. Kaiser. 11-21.
- Rothen, Bernhard 1990: *Die Klarheit der Schrift. Teil 1: Martin Luther. Die wiederentdeckten Grundlagen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Semler, Johann Salomo 1967 [1771/76]: *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Widmann, Peter 2005: »'Reformation' as an Assertion of the Common Christian Faith«. I Gregersen, Holm, Peters og Widmann (red.). *The Gift of Grace: The Future of Lutheran Theology*. Minneapolis: Fortress Press. 243-252.
- Wiedenhofer, Siegfried: *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melancthon*. Bern – Frankfurt am Main/München: Herbert Lang/Peter Lang.

Bo Kristian Holm
forskningslektor, Afd. for systematisk teologi
Aarhus Universitet.

Bibelen – »en smuk fabel«

Jens Glebe-Møller

Det protestantiske sola scriptura-princip med dets indbyggede fundamentalisme blev i oplysningstiden anfægtet fra mange sider. De mest radikale kritikere forkastede Bibelen overhovedet og kaldte den en smuk fabel. Da den historisk-kritiske eksegesi tog sin begyndelse, søgte de såkaldte »neologer« at vise, at tro på fornuften og Bibel-tro godt kunne forenes. Men forsøget var dømt til at mislykkes.

DET PROTESTANTISKE SOLA SCRIPTURA-PRINCIP (også kaldet »formalprincippet«) indbyder til fundamentalisme. Man kan godt med Luther sige, at de enkelte bibelske skrifter skal bedømmes på, »om de lader Kristus vokse«, men stadigvæk er Bibelen fundamentet. Eller man kan læse Bibelen med de forskellige bekendelser, først og fremmest selvfølgelig Den Augsburgske Bekendelse, som filter. Men fjerner man fundamentet, falder den protestantiske udformning af kristendommen sammen. Og omvendt: så længe Bibelen bliver fastholdt som fundamentet, så længe vil formodede eller reelle afvigelser fra den eo ipso være kætterske og hjemfaldne til straf på den ene eller den anden måde. I princippet ganske parallelt med, hvad vi stadig kan se ske inden for en anden skriftreligion: Islam. Siger man nej tak til den protestantiske indbydelse til fundamentalisme – som i ortodoksiens tid blev yderligere forstærket med læren om verbalinspirationen – må man derfor gøre op med skriften alene-princippet. Det blev allerede forsøgt i oplysningens periode, groft sagt fra ca. 1650 til 1800. Men et sådant opgør kunne tage flere forskellige former. I det følgende vil jeg se på et par stykker af dem.

Allerede på reformationstiden og også sidenhen var et af de katolske modtræk mod det protestantiske skriftprincip at påvise mangler og modsigelser i Bibelen. I Den Tidlige Oplysning blev denne strategi overtaget af nog-

le af de mere radikale skikkelser i den protestantiske lejr. Lad mig her nævne sønderjyden Matthias Knutzen. Han kolporterede i 1670'ernes begyndelse en stribe pamfletter, hvoriblandt én på latin med titlen »Amicus, Amicis, Amica«, som formentlig kan oversættes »en vens venlige hilsener til vennerne«. Knutzens »vennebrev« blev genoptrykt og også oversat flere gange i eftertiden, fordi det åbenbart appellerede til mange mennesker. Det er fuldt af finurligheder: det foregiver f.eks. at være skrevet i Rom, men på en skuddag, hvilket efter datidens skik vil sige, at man ikke kunne stole på noget af, hvad der stod i det! Men det indledes med følgende linier: »Jeg har ofte undret mig over, hvordan det kan være, at de kristne ... er uenige med hinanden og altid lader stridens sav gå frem og tilbage; nu ophører jeg endelig med at undre mig, da jeg har indset, at deres rettesnor og fundament, som de kalder for Bibelen, er i dyb uoverensstemmelse med sig selv og vakler. Det kan jeg underbygge med 600 eksempler gennem såvel Det Gamle som Det Ny Testaments bøger«. ¹ I det følgende anfører Knutzen så en række eksempler på modsigelser og absurditeter i Bibelen. Et af dem, som også dukker op i andre religionskritiske skrifter fra Den Tidlige Oplysning er f.eks., at Basmath, Esaus hustru, ifølge 1. Mos. 26,34 er datter af hetitten Elon, men ifølge 36,3 af Ismael. Et andet er at Esaus svigerfar i 1.Mosebog kap. 26 og 36 har forskellige navne. Efter at have opregnet en lang række lignende uoverensstemmelser eller mangler på konsekvens i bibelens »sandfundament« konkluderer Matthias Knutzen så, at han »sammen med mine fæller (hvoraf jeg har et meget stort antal i Paris, Amsterdam, London i England, Hamburg, København, ja i Rom og de tilstødende egne) regner Bibelen for en smuk fabel, som de vilde dyr, dvs. de kristne, som tager fornuften til fange og med vilje er vanvittige, glæder sig over«. Man skal lægge mærke til, at Knutzen ved selve sit ordvalg viser, at han har haft et klart blik for den fundamentalisme, som lurer i det protestantiske skriftprincip, og at allerede han har opfattet en fundamentalistisk skriftforståelse som en fængsling af fornuften. Når han så skriver, at han har »et meget stort antal« meningsfæller rundt omkring i Europas storbyer, er det formentlig et retorisk greb – efter det lidet vi ved om manden, var han en enegænger – men på den anden side er der næppe tvivl om, at her i slutningen af 1600-tallet har der været en voksende opposition mod den protestantiske fundamentalisme og mod verbalinspirationslæren. Denne opposition havde bl.a. fået næring af Spinozas indflydelsesrige *Tractatus Theologico Politicus*, som ud-

kom anonymt i 1670, og som Knutzen måske kan have stiftet bekendtskab med. I første halvdel af skriftet, den teologiske del, hævdede Spinoza f.eks., at Moses ikke var forfatter til de 5 Mosebøger: »De hellige bøger er ikke skrevet af blot et eneste menneske eller for en eneste tidsalders folk, men af forskellige mænd og til forskellige tider«. Spinoza, der som bekendt var jøde – til han blev udstødt af synagogen i Amsterdam, ifølge den nyeste forskning fordi han fornægtede sjælens udødelighed – beskæftigede sig ikke meget med Det Ny Testamente, men hans fordomsfrie læsning af Det Gamle Testamente satte sig spor langt ind i de tyske protestantiske teologers rækker. Og godt et århundrede senere, i den periode vi på dansk plejer at kalde for »Oplysningens Tidsalder«, slap også fornuften ud af sit fangenskab, når f.eks. en – ganske vist på alle måder rabiater – tysk teolog, bibelforsker og værtshusholder, Karl Friedrich Bahrtdt (1741-91), kunne formulere som sit valgsprog: »Ich muss meine Vernunft erst hören, ehe ich glaube«! I parentes bemærket var Bahrtdt også kendt herhjemme: flere af hans bøger blev oversat til dansk.

Den radikale linie man med alle mulige historiske og systematiske forbehold kan trække fra Spinoza over Knutzen til Bahrtdt står naturligvis ikke alene. I både Den Tidlige og Den Senere Oplysning levede skriftprincippet videre. Omend ikke i bedste velgående. Det siger sig selv, at i det katolske Frankrig stod det ikke i høj kurs. Manden, som vi om nogen forbinder med den franske oplysning, Voltaire, havde ikke høje tanker om Bibelen. Her er et par citater fra hans mange gange optrykte (og omarbejdede) *Dictionnaire philosophique*, som udkom første gang i 1764. I en note, som Voltaire det følgende år tilføjede sin artikel om Moses, hedder det: »Est-il bien vrai qu'il y ait eu un Moïse? Si un homme qui commandait à la nature entière eût existé chez les Égyptiens, de si prodigieux événements n'auraient-ils pas fait la partie principale de l'histoire de l'Égypte? Sanchoniathon, Manéthon, Mégasthène, Hérodote n'en auraient-ils pas parlé? Joseph l'historien a recueilli tous les témoignages possible en faveur des Juifs; il n'ose dire qu'aucun des auteurs qu'il cite ait dit un seul mot des miracles de Moïse. Quoi! le Nil aura été changé en sang, un ange aura égorgé tous les premiers-nés dans l'Égypte, la mer se sera ouverte, ses eaux auront été suspendues à droite et à gauche, et nul auteur n'en aura parlé! et les nations auront oublié ces prodiges! et il n'y aura qu'un petit peuple d'esclaves barbares qui nous aura conté ces histoires, des milliers d'années après l'événement«. ² Og han slutter så sin artikel med at gøre nar ad

den »ufejlbare« kirke, som har erklæret, at Guds veje ikke er menneskets veje, og de lærde skal tie, når kirken taler! Voltaires syn på Bibelen og især på Det Gamle Testamente fandt et ekko herhjemme i filosofiprofessoren Anders Gamborgs bog *Nysa eller Filosofisk Historisk Undersøgelse om Gen. II,III*, som udkom i 1790. Heri hævder han at have konstateret, at »Syndefald og Arvesynd vare saadanne Forestillinger, der aldeles ikke kan bestaa med fornuftige Begreb om det høieste Væsen«. Syndefaldsberetningen er derfor en skrøne, som er opstået ved, at Mosebøgenes forfatter, som ikke er Moses, har givet »en urigtig, ravgal Forklaring af en ægyptisk Billedskrift«!³

Bibelens autoritet og dermed det protestantiske skriftprincip blev antastet, når oplysningstænkere fra Voltaire til Gamborg satte fornuften i højsædet. Men kritikken af Bibelen meldte sig også i teologernes egne rækker. Her skal først og fremmest nævnes Johann Salomo Semler (1725-91), som sædvanligvis regnes for grundlæggeren af den historisk-kritiske eksegesi. I sin *Lebensbeschreibung* skriver han: »At den særlige øvelse og dygtighed, som man kalder kritik, ikke skal og bør anvendes på Bibelen, har jeg ikke kunnet overbevise om, idet jeg længe har regnet afskrifter og tryk af Bibelen for det samme menneskelige arbejde, som når afskrivere eller trykkere tog fat på Platon eller Horats. Kun den, der lader den virkelige verden afhænge af sit hovede, kan hævde, at Gud skulle have haft en særlig styrelse og hensigt med specielt at lade Det Ny Testamente nedskrive«. I overensstemmelse hermed tog han fat på at undersøge den bibelske kanon og konstaterede, at både Det Gamle Testamente og Det Nye Testamente havde gennemgået en historisk udvikling og derfor ikke – som de ortodokse lutheranere havde hævdet – kunne ord for ord være inspireret af Gud. I samme forbindelse kan man også nævne, at professor Hermann Samuel Reimarus (1694-1758) i Hamburg havde udgivet en meget udbredt bog *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* i 1754. Som titlen angiver var der tale om et forsøg på, helt i oplysningsteologiens ånd, at forene fornuft og åbenbaring. Men samtidig arbejdede han i 20 år på et andet værk, som først blev udgivet længe efter hans død af Gotthold Ephraim Lessing og blev kendt under navnet »die Wolffenhüttler Fragmente«. Heri udtrykte Reimarus den største skepsis over for den lutherske tolkning af Bibelen og hævdede bl.a., at den nytestamentlige beretning om Jesu opstandelse ikke havde noget på sig, og at det var disciplene, som havde stjålet Jesu legeme. Lessings offentliggørelse udløste den såkaldte »Fragmenten-

streit« i årene 1777-80, hvor ortodokse lutheranere gik hårdt i rette med Lessing og Reimarus. Først i vor tid har man givet Reimarus æren af at have grundlagt »Jesu Leben-forskningen«.

I forhold til Reimarus var Semler langt mindre radikal. Han polemiserede f.eks. mod ovennævnte Bahrtdt, der jo skulle høre sin fornuft, før han troede. Semler tilhørte nemlig, ligesom sin jævnaldrende kollega, orientalsk og gammeltestamentleren Johann David Michaelis, den teologiske retning, som i teologihistorien går under navnet »neologi«. Neologien kan kort beskrives som det tyske (og danske) modstykke til den franske oplysning. Mens den franske oplysning blev anført af »les philosophes«, som dens repræsentanter under ét blev kaldt, var det i Tyskland og Danmark som oftest teologerne, der stod i front. Og mens de franske oplysningstænkere kunne være ganske radikale i deres kritik af kristendom og af religion overhovedet, var de tyske og danske teologer mest optaget af at forene den kristne tro og moral med hævdelsen af fornuften som øverste instans. Et sted midt i mellem finder man så deisterne, John Toland, Anthony Collins og mange andre englændere, som både påvirkede og lod sig påvirke af den franske oplysning, men som i Tyskland blev anset for at være »naturalister«, hvad der i tidens sprogbrug svarede til atheister. Det skal også med, at der i den tyske eller tyskprægede oplysning fandtes folk fra Matthias Knutzen og fremefter, der var fuldt så radikale som de mest radikale af de franske oplysningsfilosoffer, men de synes at have været forholdsvis isolerede skikkelser, selv om Knutzen altså i sin tid påstod, at han havde mange meningsfæller. Som en illustration af neologernes principielle standpunkt er her et citat af en af deres mest fremtrædende repræsentanter, teologiprofessoren i Göttingen, Gottfried Less (1736-97). Less udgav i 1768 en mægtig bog *Wahrheiten der christlichen Religion*, som blev genoptrykt mange gange siden og også oversat til dansk i 1774 af præsten Hans Jørgen Birch. Heri skriver han f.eks.: »Således stemmer kristen tro og fornuft sammen på det nøjeste. Eller snarere, de er på det mest inderlige forbundne. Fornuften er sejlet på menneskelivets skib; troen er rørgænger. Og kristendommen er intet andet end ren fornuft, opvakt, styrket og ophøjet gennem umiddelbar åbenbaring«. Men selv om – eller netop fordi – neologer som Less altså hævdede overensstemmelse mellem fornuft og åbenbaring, kunne de ikke stille noget op med f.eks. læren om syndefald og arvesynd eller med treenighedsdogmet, selv om de på papiret og fra kateder og prædikestol gen-

tog de klassiske formler. I deres teologi var Jesus først og fremmest »den guddommelige gesandt«, som havde vist vejen til moralsk fuldkommenhed. Og selv om neologerne naturligvis ikke formelt opgav det protestantiske skriftprincip, så havde Reimarus, Semler og andre sat så mange spørgsmålstejn ved Bibelens autoritet, at det snarest gjaldt om at redde af den, hvad reddes kunne, dvs. vise at dens indhold ikke var i modstrid med fornuften. Der er ingen tvivl om, at over for deres ortodokse modstandere, løb neologerne af med sejren. Den gammellutherske fundamentalisme med dens lære om verbalinspirationen forsvandt, i hvert fald fra den akademisk-teologiske verden, og den historisk-kritiske eksegesi gik sin sejrsgang. Man kan så spørge, om sejren ikke var en pyrrhus-sejr? Semler mente, nogenlunde som Luther, at man skulle prøve de enkelte bibelske skrifter på, om »Kristi ånd« var i dem, men modsat Luther og de ortodokse lutherske teologer havde han og de øvrige neologer reelt opgivet at gøre Bibelen til fundamentet, når deres bestræbelser gik ud på at vise, hvad i den, der er i overensstemmelse med fornuften. I pastor Birchs oversættelse af Less' værk hedder det f.eks., at indvendingerne mod Bibelen er »i det højeste ikkun Vanskeligheder. De angaae ikke Beviset for Christendommen«. Og Less fortsætter: »Sæt altsaa, at der var endnu en større Mængde af disse Indvendinger mod Bibelen, og man kunde ikke svare meget overbevisende og tilstrekkeligen paa nogen af dem: – og dog kan de tilstrekkelig igiendrives – saa er da **Jesu guddommelige Unders Sandhed**, samt hans Religions Overeensstemmelse med Fornuften, dens Fortreffelighed og store Velgiørenhed beviist: og følgerig – **Christendommens Sandhed sikker og vis**«.

Hundrede år tidligere havde Matthias Knutzen erstattet Bibelen med samvittigheden, som »den venlige moder natur har indgivet alle mennesker«. Men belært af både filosofi og psykoanalyse må vi i dag konstatere, at såvel fornuft som samvittighed kan være mange ting. Hvis f.eks. fornuften med Horkheimers og Adornos udtryk er »instrumentel« fornuft, så er den blot et redskab til at undertvinge andre mennesker og måske også naturen omkring os. Så er en »fornuftig« læsning og tolkning af Bibelen blot et middel til at påtvinge andre mennesker vores opfattelse af den. Og samvittigheden – hvis den er det »overjeg«, som er banket ind i os af autoritære forældre eller måske pædagoger, så er den en meget dårlig rettesnor for, hvordan vi skal leve vort liv med hinanden.

Men det er her vi står i dag – mere end 350 år siden Oplysningen tog sin begyndelse. Og ingen kristologiske, narrative, semiotiske eller andre måder at læse Bibelen på kan bringe os ud af klemmen. Så længe vi holder fast ved det protestantisk-lutherske sola scriptura-princip er vi alle fundamentalister for vor Herre. Opgiver vi det, som Knutzen og neologerne hver på deres vis gjorde, så kan vi læse Bibelen som en smuk fabel – men hvad er vi så? Næppe lutherske protestanter!

Noter

- 1 Om Matthias Knutzen, se min bog *Vi fornægter Gud og foragter Øvrigheden*, København 2004, passim. Heri også en oversættelse af »vennebrevet« s. 127ff.
- 2 I omtrentlig oversættelse: »Er det virkelig sandt, at der har været en Moses? Hvis en mand, som beherskede hele naturen havde eksisteret hos ægypterne, skulle så mirakuløse begivenheder ikke have udgjort den vigtigste del af Ægyptens historie? Sanchomiaton, Maneton, Megasten, Herodot skulle de ikke have talt om dem. Historikeren Josefus, som har samlet alle de mulige vidnesbyrd i jødernes favør, han vover ikke at sige, at nogen af de forfattere, han citerer, har sagt et eneste ord om Moses' mirakler. Hvad! Nilen skulle være blevet forvandlet til blod, en engel skulle have kvalt alle de førstefødte i Ægypten, havet skulle have åbnet sig og dets vande adskilt til højre og venstre, og ingen forfatter skulle have talt om det! Og nationerne skulle have glemt disse mirakler! Og der skulle kun være et lille folk af barbariske slaver, som har fortalt os disse historier tusinder af år efter begivenheden«
- 3 Se Carl Henrik Koch, *Dansk oplysningsfilosofi 1700-1800*, København 2003, s. 116f., hvorfra citaterne er hentet.

Jens Glebe-Møller
Professor emer.

Skriften alene med eksegeten

Geert Hallbäck

Skriftprincippet var Luthers eksegetiske kampmiddel mod den kirkelige institution. Men i dag er det snarere et kirkeligt argument, der bruges mod den aktuelle eksegesi. Den moderne eksegesi er nemlig videnskabelig, den har erkendt kanons historiske betingethed, og den eksegetiske praksis modsiger både skriftprincippet formale og materielle indhold. Omvendt kan eksegesen takke skriftprincippet for sin særlige status i protestantisk teologi. I artiklen foreslår Geert Hallbäck, at kanons foreliggende givethed og fortolkningernes mangfoldighed udgør et faktisk skriftprincip, der stadig kan legitimere eksegesens 'lille historie' blandt de andre teologiske fag.

LUTHER VAR UNIVERSITETSTEOLOG. Han underviste først og fremmest i Det Gamle og Det Nye Testamente, så vi ville i dag kalde ham ekseget. Den forståelse af troen og kristendommen, der kom ud af hans studier i Den Hellige Skrift, bragte ham på kollisionskurs med de kirkelige autoriteter. Det var hverken første eller sidste gang i kristendommens historie, at den akademiske teologi og den kirkelige institution gerådede i konflikt. Men denne konflikt kom som bekendt helt ud af kontrol og førte konsekvenser med sig, hvis årsager må søges andre steder end i de teologiske spidsfindigheder, der tilsyneladende var dens udgangspunkt. Det er en historie, andre kan fortælle bedre og mere indsigtfuldt end jeg, så det vil jeg slet ikke komme ind på. Emnet for denne artikel skal være forholdet mellem det såkaldte reformatoriske skriftprincip og eksegesen. I første omgang er det tilstrækkeligt at slå fast, at i konflikten med de kirkelige myndigheder fremførte Luther Skriftens vidnesbyrd som en autoritet, der var alle andre kirkelige autoriteter overlegen. *Sola scriptura*, som det slagordsagtigt blev formuleret; skriften alene var norm i lærestridigheder.

Det var altså i en strid mellem eksegese og kirkelig lære, at denne norm blev formuleret. Derfor er det ironisk, at når *sola scriptura* i dagens kirkelige debat bliver bragt på banen, vil det ofte være i forbindelse med en tilsvarende konflikt mellem eksegese og kirkelig lære; men i dag går argumentet den modsatte vej, det er det kirkelige synspunkt, der bliver forsvaret med Skriftens enlige autoritet over for eksegesens mislæsning af Skriften, som i videnskabens navn bliver underlagt alskens uvedkommende indsigter. Hvordan er det kommet dertil, kan man spørge; og er det virkelig sådan, at eksegeterne ikke kan se deres egen interesse i at hævde Skriftens autoritet over alle andre? Den position, eksegesen indtager på de protestantiske teologiske fakulteter, var næppe mulig uden skriftprincippet centrale betydning for den protestantiske teologi, så vi har måske et problem.

Det lutherske skriftprincip

Luther stod i en polemisk situation, og princippet om Skriftens enestående autoritet var et kampvåben i hans opgør med pavekirken. Nu var katolsk teologi i stort omfang også bibelfortolkning; Bibelens autoritet var en ubestridt selvfølge blandt katolikkerne, og enhver læreafgørelse måtte legitimeres i forhold til Bibelen. Det var naturligtvis derfor, Luther overhovedet kunne bruge skriftprincippet som polemisk våben; modstanderne kunne vanskeligt afvise det. Men katolikkerne kunne ikke lade Bibelen stå alene; det var i god overensstemmelse med erfaringen, for i sig selv kan Bibelen fortolkes på mangfoldige måder. Derfor måtte en instans uden for Bibelen afgøre, hvilke fortolkninger der var acceptable, og hvilke der måtte afvises. Det var selvfølgelig de kirkelige myndigheder, altså *embedet* som autoritetsprincip.

Det var nu ikke sådan, det blev formuleret på Tridentinerkoncilet, da katolikkerne skulle systematisere deres position imod de protestantiske angreb. Der blev der talt om autoritetens to kilder: Bibelen og *traditionen*. Autoriteten baseret på disse to kilder bliver så forvaltet af embedet. Traditionen er imidlertid ikke nogen helt entydig instans ved siden af Skriften; på den ene side er det selvfølgelig de fortolkninger, som kirkefædre og senere fortolkere har formuleret, og som er blevet alment anerkendt. Studiet af Skriften bestod ikke mindst i studiet af disse fortolkninger, og det var her Luther ikke ville lade sig

styre i sin egen fortolkning. På den anden side var traditionen desuden en selvstændig kilde ved siden af Skriften til åbenbaringen i Kristus, idet der var en ubrudt forbindelse tilbage til apostlene takket være den mundtlige overlevering, som blev bevaret og forvaltet af kirken. Ved siden af Skriften var traditionen således en parallel forbindelse tilbage til åbenbaringens udgangspunkt; og denne tradition udgjorde et nødvendigt supplement til fortolkningen af Skriften som vidnesbyrd om den oprindelige åbenbaring. De to åbenbaringskilder bekræftede gensidigt hinanden, men korrigerede også gensidigt hinandens forståelse.

Det var dette supplement til Skriftens autoritet, Luther ikke kunne acceptere. Det var selvfølgelig alvorligt ment fra Luthers side; det har været indlysende for ham, at Skriften var den eneste troværdige kilde til åbenbaringen, og at såvel tradition som embede var afhængig af den. Men det afspejler lige så indlysende hans egen ekspertise som fortolker af Skriften; som ekseget vil han ikke have nogen ydre instans til at diktere, hvad han må finde af sandheder i Skriften. Og som frontkæmper i den reformatoriske bevægelse havde han en lige så indlysende interesse i at afvise de autoritetsinstanser, der modsgæde hans egne synspunkter, for alene at anerkende den instans, han mente støttede hans forståelse af tro og kristendom. I den forstand er *sola scriptura*-princippet et kampfremiddel i Luthers opgør med den kirkelige institution, først som bibelfortolker, dernæst som reformator. Det er bestemt af den polemiske situation; før opgøret havde Luther ingen problemer med at anerkende fortolkningstraditionens autoritet, hvor originale ikke mindst hans Salme-forelæsninger end kan siges at være.

Luther formulerede ikke nogen systematisk lære om skriftprincippet, men han var til fulde opmærksom på, at det medførte nogle konsekvenser for fortolkningens vilkår. Som tidligere anført var det en velkendt erfaring, at Skriftens fortolkning kan føre til forskelligartede resultater. Det var ikke en konsekvens, Luther var parat til at acceptere. Han tager voldsomt til genmæle mod andre reformatorers misforståede fortolkninger af Skriften. Men hvis skriften alene er autoritet, hvordan kan man så afgøre, hvilken fortolkning der er den rette? Det må man jo afgøre ud fra Skriften selv; det er netop hvad Luther hævder, når han siger, at Skriften i sig selv er klar og forståelig. Det strider uden videre mod erfaringen; alle fortolkere ved, at Skriften indeholder talrige passager, som er vanskelige at forstå. Det var faktisk udgangspunktet for hele

den oldkirkelige fortolkningstradition: Tekstens vanskelige steder er tilkendegivelser af, at den ikke giver mening, hvis den kun forstås bogstaveligt, men skal forstås åndeligt-allegorisk. Men når Skriften selv er eneste norm, så må de vanskelige steder forstås ud fra de klare og indlysende. Det er den konsekvens, Luther drager, når han siger, at ”Skriften er sin egen fortolker”. Ret forstået er Skriften altså klar og forståelig. Men hvor i Skriften finder man så den klare mening, hvorudfra de vanskelige steder lader sig forstå? For Luther var det i den paulinske retfærdiggørelseslære. Det er den eneste frelsesforståelse, der tilkender Kristus den fulde betydning, der tilkommer ham. Mennesket kan ikke frelse sig selv; det må frelses af Kristus, dvs. alene gennem tro på hans frelsesgerning. Det er dette kompleks af sammenhængende forestillinger, man senere har formuleret som skriftprincippet *formale* indhold: Skriften alene, og dets *materielle* indhold: Trosretfærdiggørelsen.

Som det fremgår, blev skriftprincippet udformet i kampens hede, dvs. i Luthers opgør med den katolske kirke på den ene side og de konkurrerende reformatorer på den anden. Resultatet af disse kampe blev jo en opdeling af Europas stater i katolske, lutherske og reformerte. Måske kan man sige, at den religiøse opdeling blev resultat af politik; men under alle omstændigheder måtte den politiske opdeling nu legitimeres religiøst. I den lutherske ortodoksi blev der derfor bragt god, aristotelisk orden på skriftprincippet. Skriften blev defineret som erkendelsens princip, dvs. som det udgangspunkt, der i sig selv lå uden for erkendelsesafgørelser, men var grundlaget for alle følgende. Ud fra Skriften kunne og skulle alle videnskaber bedrives, men selv var Skriften unddraget videnskabelig erkendelse, ja den var mulighedsbetingelsen for videnskab. Og Skriftens egenskaber blev defineret som følgende tre: *auctoritas*, Skriften var ubetinget norm i alle erkendelsesspørgsmål; *perspicuitas*, dvs. tydelighed, Skriften var klar og entydig – vel at mærke når man praktiserede princippet om Skriften som sin egen fortolker; og *sufficientia*, Skriften var tilstrækkelig kilde for troen og frelsen.

Når dagens eksegeter må lægge en klar afstand til en sådan opfattelse af Skriften og dens autoritet, hænger det selvfølgelig sammen med, at synet på teologi, kirke, videnskab, samfund osv. har ændret sig grundlæggende fra dengang til i dag. Først og fremmest er religion ikke længere politisk legitimerende i samfundsmæssig henseende eller erkendelsesmæssigt definerende i videnska-

belig henseende. Men der er også nogle mere 'interne' årsager. Jeg vil pege på virkelighedsopfattelsen, indsigten i Bibelens historiske betingethed og eksegesens selvforståelse.

Videnskabelig virkelighedsopfattelse

Mellem den lutherske ortodoksi og os ligger jo naturvidenskabernes selvstændiggørelse og deres mange, omkalfatrende erkendelsesmæssige gennembrud, som har betydet, at vores opfattelse af virkeligheden i dag er fundamentalt bestemt af den naturvidenskabelige betragtning. Guds eksistens og skabelse af verden er ikke længere en forudsat 'viden', men er en mulig tydning af de videnskabelige data. Religionen er ikke længere det, der definerer opfattelsen af virkelighed, men er henvist til tydningernes parallelverden i forhold til de hårde kendsgerninger. Der er alle mulige nuanceringer i forhold til denne håndfaste naturvidenskabelighed lige fra fænomenologiens insistere på den erkendendes forviklethed med det erkendte, over socialkonstruktivismens påvisning af erkendelsens periodebestemte relativisme til ny-religiositetens forestillinger om en åndelig virkelighed ud over den materielle. Men det er marginalfænomener og intellektuelle spidsfindigheder i forhold til almindelige menneskers ureflekterede opfattelse af virkeligheden. Helt grundlæggende betyder det, at religion – og dermed også Bibel og kristendom – er blevet genstand for videnskabelig erkendelse, ikke udgangspunkt for videnskabelig erkendelse. Det er et vilkår, teologien for længst har taget til efterretning – også de former for teologi, der ikke vil drage de videnskabelige konsekvenser heraf for Bibelens vedkommende. Fundamentalistisk bibelfortolkning argumenterer netop i udpræget grad på et naturvidenskabeligt grundlag, selv om forsøgene på at etablere en undtagelsessituation for en række bibelske fænomener set udefra i bedste fald tager sig kuriøse ud.

For studiet af Bibelen har det naturvidenskabelige virkelighedsgrundlag medført to ting. For det første er en række beretninger i Bibelen blevet utroverdige som gengivelse af virkeligheden; det gælder alle mirakler og underfulde begivenheder, som forudsætter et brud på naturlovene. Enten må man bortforklare dem som misforståelser af, hvad der faktisk skete ('rationalistisk kritik'); eller man må læse dem som udtryk for betydninger, der ligger på et

andet plan ('hermeneutisk kritik'). Ligheden mellem den sidste operation og oldkirkens allegoriske fortolkninger med udgangspunkt i tekstens urimeligheder er betragtelig; men her kommer den anden ting ind i billedet: Hvis nogle elementer i teksten er utroværdige som gengivelser af virkeligheden, vil det være vanskeligt at friholde de andre elementer i teksten fra samme mistanke. Bibelteksten forudsætter generelt en anden opfattelse af virkeligheden end den, de moderne fortolkere forudsætter. Det er således *hele* teksten, der må forstås som udtryk for betydning på et andet plan. Det bliver indfaldsvinkelen for det historiske studium af Bibelen. Såvel de bibelske teksters tilblivelsessituation som det, de refererer til, må forstås historisk, dvs. som noget, der afspejler en fortidig verden med andre normer og en anden virkelighedsopfattelse. Opgaven bliver gennem historisk rekonstruktion både at forstå den bevidsthed, der har frembragt teksterne, og at forstå de forhold og begivenheder, som teksterne handler om. Hvad det sidste angår, har dagens eksegeter en større skepsis over for opgavens gennemførlighed, end man havde i den historiske bibelforskning først dage. Derfor taler vi i dag hellere om bevidsthedshistorie end begivenhedshistorie. Men under alle omstændigheder har den naturvidenskabelige betragtning hensat Bibelen i en distance i forhold til fortolkerens nutid, der umuliggør opfattelsen af Skriften alene som autoritativ, tydelig og tilstrækkelig for den kristne tro.

Kanon og den ortodokse konstruktion

En ting er forståelsen af de enkelte bibelske skrifers historiske betingethed. Noget andet og endnu mere afgørende i forhold til vores spørgsmål er indsigt i selve den bibelske samplings historiske karakter og dermed relativitet i forhold til åbenbaringen (hvis vi stadig tør operere med et så anti-naturvidenskabeligt begreb til bestemmelse af Jesu betydning for troen). Den kristologiske forståelse af Det Gamle Testamente, hvorefter det rummer en lang række forudsigelser om den kommende Kristus, der gik i opfyldelse med Jesus, er naturligvis umulig at opretholde inden for en historisk og dermed kronologisk forståelse af Bibelen. Dermed er det kun de nytestamentlige skrifter, der kan betragtes som vidnesbyrd om Jesus, og i det følgende vil jeg kun skitserer dannelsen af den nytestamentlige kanon. Fra kirkefædrene i det 2. år-

hundrede ved vi, at der var andre skrifter i omløb og andre skrifter, der blev brugt i gudstjenesten, end de 27, der kom med i Det Nye Testamente. Fastlæggelsen af den nytestamentlige kanon var derfor resultatet af en udvælgelsesproces, der inkluderede nogle skrifter, men udelukkede andre. Stort set var denne proces afsluttet i praksis omkring 200 e. Kr.; men den endelige beslutning om samlingens omfang blev først taget i løbet af sidste halvdel af det 4. århundrede, hvor kristendommen var blevet den statsbærende religion i Romerriget.

Så vidt vi kan forstå, var der to drivende kræfter i denne udvælgelsesproces. Den ene var negativ, nemlig udelukkelsen af skrifter, der var uacceptable for store dele af kirken. Kort fortalt drejede det sig om en række hemmelige åbenbaringer, der florerede blandt gnostikerne; over for disse gjorde man gældende, at kun skrifter, der var kendt og anerkendt i *hele* kirken, kunne optages i kanon. Det kaldes det *katolske* kriterium. Desuden drejede det sig om en række apokalyptiske skrifter, nogle overtaget fra den antikke jødedom, andre af kristen oprindelse; de blev mistænkeliggjort, da der med montanismen (også kendt som 'den nye profeti') opstod en apokalyptisk bevægelse, som ville genoplive den tidligste, ånds- og åbenbaringsbaserede autoritet i kirken. De nye åbenbaringsskrifter, som montanisterne dyrkede, blev udelukket med den begrundelse, at kun skrifter, der var forfattet af de oprindelige apostle, kunne anerkendes: det *apostolske* kriterium.

Den anden drivkraft var positiv, nemlig ønsket om at sikre en autoritativ forbindelse tilbage til åbenbaringens oprindelse. I en vis forstand var situationen den modsatte af den, der siden hen begrundede traditionen som et nødvendigt fortolkningssupplement til Skriften. I det 2. århundrede havde man ganske vist en levende mundtlig overlevering, men den repræsenterede mange forskellige opfattelser af kristendommen; hver af disse opfattelser gjorde gældende, at netop deres overlevering gik tilbage til Jesus, hvorimod andre overleveringer var forvanskninger, misforståelser eller direkte bedrag. Så i det 2. århundrede var der et behov for et fortolkningssupplement til overleveringen, der kunne understøtte den troværdige overlevering og afsløre de falske. Dette supplement blev den kristne Skrift – vel at mærke de skrifter, der gik tilbage til de oprindelige apostle. Men hermed var man lige vidt, for mange skrifter cirkulerede i apostlenes navne, selv om de læremæssigt stred mod hinanden. Der måtte altså opstilles et kriterium for, hvilke 'apostolske' skrif-

ter der faktisk var apostolske, og hvilke der var pseudonyme falsknerier. Da de oprindelige apostle naturligvis repræsenterede den sande lære, blev kriteriet læremæssigt: De skrifter, der var retlærende – og i øvrigt kunne sandsynliggøres som gamle og apostolske – blev anerkendt, mens de andre blev afvist. Det kalder man det *ortodokse* kriterium

Det er ikke så svært at se, at hele denne konstruktion bygger på en cirkel-slutning: Hvad der med rette kan kaldes ortodokst, er det, der går tilbage til de oprindelige apostle; men det, der med rette kan kaldes apostolsk, afgøres af, hvad der i udvælgelsessituationen bliver anerkendt som ortodokst. Cirkel-slutningen bygger imidlertid på det, man kan kalde den ortodokse konstruktion af kristendommens oprindelse. Tanken er, at den sande lære må være identisk med den oprindelige lære; og den oprindelige lære var én og den samme, overgivet direkte fra Jesus til apostlene. Først efterhånden opstod afvigelse og variationer, som med tiden førte til den mangfoldighed af 'kristendomme', som i det 2. århundrede påberåbte sig troen på Kristus. Der er altså en forestilling om, at oprindelse, enhed og rettroenhed udgør en sammenhængende traditionskæde. I virkeligheden tyder det nytestamentlige vidnesbyrd lige omvendt på, at der allerede fra den tidligste tid – ja sandsynligvis allerede mens Jesus levede, var 117 forskellige opfattelser af, hvem han var, og hvad han betød. Mangfoldigheden er det oprindelige, mens de forskellige opfattelser først efterhånden har samlet sig i nogle mere omfattende og ensartede strømninger.

Den nytestamentlige skriftsamling omfatter altså snarere de skrifter, der i det 2. århundrede kunne anerkendes som ortodokse, end de skrifter, der faktisk er ældst og mest autentiske. (NB: Jeg bliver nødt til at understrege, at der ikke er nogle af de skrifter, vi kender som 'apokryfe', der tilnærmelsesvist er af samme alder som de nytestamentlige skrifter. Af de skrifter, vi faktisk har bevaret fra den tidlige kristendom, er de nytestamentlige skrifter de ældste; men det betyder ikke, at de går tilbage til den første generation af kristne. Bortset fra de ægte Paulus-breve er alle skrifter i NT fra anden eller tredje generation af kristne). Hvis historien bag den nytestamentlige kanons opståen er forløbet på denne måde, kastes der et problematisk lys over skriftsamlingens troværdighed som autoritet i trosspørgsmål. Ikke alene må man opgive den ortodokse konstruktion, hvorefter Det Nye Testamente direkte repræsenterer den oprindelige lære; men en række af de lutherske forudsætninger for at

hævde *sola scriptura* falder også væk. Det er ikke sådan, at traditionen er afhængig af Skriften; det er lige omvendt sådan, at Skriften er en nedskrivning af bestemte dele af den mundtlige overlevering, mens andre dele fortsatte som levende overlevering parallelt med konstruktionen af en kristen Skrift. Og det er ikke sådan, at kirken er baseret på Skriftens autoritet; det er tværtimod sådan, at Skriften er resultatet af en kirkelig beslutning – historisk set. Studiet af kanons historie førte de protestantiske teologer, der foretog den grundlæggende forskning, til det nedslående resultat, at striden om embedets, traditionens eller Skriftens historiske prioritet måtte afgøres til katolikkernes fordel.

Eksegese: Skriften fortolker *ikke* sig selv

Både med hensyn til den almindelige videnskabelige virkelighedsopfattelse og med hensyn til den historiske erkendelse af den nytestamentlige kanons op-rindelse er eksegesen underlagt vilkår, der gør det mere end vanskeligt at op-retholde gyldigheden af det lutherske skriftprincip, selv om eksegesen uden tvivl kan takke selv samme skriftprincip for den status, faget indtager inden for den teologiske fagkreds. Eksegeternes egen erfaring i omgangen med tek-sterne bekræfter denne dobbelthed i forhold til skriftprincippet. Hvis der er noget, der er karakteristisk for dagens eksegese, er det anerkendelsen af meto-dernes pluralitet og dermed af fortolkningsresultaternes relativitet. Vi tror ikke længere på et overordnet projekt, hvor vi kommer den endegyldige erkendelse nærmere og nærmere. Dels ved vi fra fortolkningshistorien, at det ene paradigme afløser det andet; inden for det enkelte paradigme kan der godt være en vidensakkumulerende effekt, men hvad der er erkendelsens mål i den ene epoke afløses af andre mål i den næste. Dels arbejder 'akademiet' i dag ikke i nogen fælles retning, men spreder sig tværtimod over et bredt felt, således at uddannelsens mål ikke længere er socialiseringen i en bestemt skoles projekt, men den kompetente fortolker, der kan gå ind og ud af mange forskellige projekter og opnå lokale indsigter, der ikke nødvendigvis skal samle sig til en helhedsanskuelse.

Den aktuelle eksegetiske praksis er således en stor afkræftelse af Luthers påstand om, at Skriften kan fortolke sig selv. Al fortolkning er tværtimod at sætte en given tekst ind i en ny sammenhæng. Teksten i sig selv 'har' ikke en

betydning, men er et netværk af semantiske henvisningsrelationer; teksten udgør på den måde et betydningspotentiale, men et potentiale, som aldrig kan udtømmes i én bestemt fortolkning. Alt afhængig af hvilken sammenhæng teksten indsættes i, vil forskellige af tekstens betydningsmuligheder blive aktualiseret. Fortolkning er således en *neverending* proces, fordi tekster er betydningsmuligheder, der til stadighed kan kombineres på nye måder. I enhver konkret fortolkning vil det således være en instans uden for teksten, der repræsenterer den kontekst, som aktualiserer en bestemt mulighed i teksten. Derfor kan teksten ikke fortolke sig selv, og den kan i den konkrete fortolkningspraksis aldrig stå alene. Det er ikke en anti-luthersk halsstarrighed fra eksegeternes side; det er simpelt hen fortolkningens semantiske vilkår – og det var det også for Luther, selv om han åbenbart ikke selv var klar over det.

Den eksegetiske praksis modsiger altså skriftprincippet formale indhold; men den aktuelle Paulus-eksegese modsiger også konkret skriftprincippet materielle indhold. I den såkaldte 'nye Paulus'-forskning har man påvist, at 'læren' om retfærdiggørelse af tro kun optræder i en ganske bestemt sammenhæng hos Paulus, nemlig dér hvor han drøfter forholdet mellem jøder og hedninger i forhold til den kristne tro. Retfærdiggørelsen af tro er et argument for, at hedninger ikke skal overtage Moselovens forpligtelser, når de bliver kristne. Derimod er det ikke et centralt udtryk for kernen i den paulinske frelsesforståelse, der snarere har at gøre med åndens forvandling af den troende til et 'nyt menneske' efter model af Kristi død og opstandelse. Denne anderledes læsning af Paulus skyldes netop, at hans tekst(er) er sat ind i en ny kontekst, nemlig en ny og anderledes forståelse af den antikke jødedom, som forskningen er nået frem til siden 2. Verdenskrig.

Skriftprincippet og eksegesens selvstændighed

De moderne eksegeter er altså så ulutherske, som tænkes kan. Det er i hvert fald sådan, de bliver opfattet af andre teologer og kirkefolk, der føler sig svigtet af eksegeterne, som jo frem for nogle burde være dem, der holder skriftprincippet højt. Men måske er det netop det, de har gjort, selv om det har ført dem til positioner, der tilsyneladende modsiger selve udgangspunktet. De aktuelle eksegetiske indsigter er jo opnået igennem arbejdet med *teksten*. Såvel

de historiske nyerkendelser som den metodiske selverkendelse er resultatet af eksegesens selvstændiggørelse fra dogmatikken, der kan betragtes som en realisering af *sola scriptura*-princippet inden for den teologiske fagorganisering. Eksegesens historie siden begyndelsen af 1800-tallet har ikke blot bestået i indføringen af historiske metoder og dermed en anden form for kritisk videnskabelighed end den, der blev praktiseret af den lutherske ortodoksi. Den har også bestået i en til tider dramatisk 'frihedskamp', hvor eksegesen har brudt den stærke binding til dogmatikken på universitetet og prædikenen i kirken, som var en selvfølgelig konsekvens af skriftprincippet for ortodoksien og dens måde at organisere det teologiske studium på. Drivkraften i denne frihedskamp var netop hensynet til Bibelen selv; de kritiske eksegeter insisterede på at lade Bibelen selv komme til orde, ikke blot som legitimering af dogmatiske sandheder, men som en kritisk instans over for enhver form for formaliseret, systematisk teologi. Derfor har der siden omorganiseringen af de teologiske studier, som fandt sted på de protestantiske universiteter i løbet af 1800-tallet, været en indbygget, 'konstitutionel' modsigelse mellem dogmatikken og eksegesen. Modsigelsen har taget forskellige former fra dramatiske konfrontationer over dialog og gensidig selvrefleksion til nærmest total ligegyldighed fagene imellem. Men den har været definerende for protestantisk teologi i snart 200 år, og den må opfattes som en konsekvens af skriftprincippet under nye erkendelsesvilkår.

Eksegeternes forhold til skriftprincippet er derfor ambivalent. På den ene side må vi insistere på den respekt for Bibelen og dens særlighed, som skriftprincippet lægger op til; vores eksegetiske bibellæsning skal ikke dikteres af 'udefra' kommende hensyn, hverken systematisk-teologiske eller kirkelige. Skriftprincippet legitimerer eksegesens selvstændighed. På den anden side undergraver eksegesens resultater skriftprincippet. Historisk betragtet er Skriften sekundær i forhold til tradition og embede; og den eksegetiske fortolkningspraksis gør det klart, at enhver fortolkning henter sine kriterier et andet sted end i teksten selv. Således er forholdet mellem eksegesen og skriftprincip et eksempel på det vilkår, vidensproduktion i det hele taget er underlagt i det postmoderne samfund ifølge Francois Lyotards berømte analyse. 'De store historier', der i Lyotards fremstilling angår erkendelsens overordnede projekter, bliver opløst af erkendelsen selv, der afslører dem som ideologi og illusioner. Tilbage bliver kun den lokale fortælling om den enkelte viden-

skab. Således også med eksegese: Den kan ikke længere legitimere sig gennem den store fortælling om skriftprincippet, som den selv har afsløret som teologi/ideologi; tilbage står kun, at vi begår eksegese, fordi nogen vel skal vide, hvad der faktisk står i Bibelen.

Det kanoniske princip: Givethed og mangfoldighed

Her kunne (burde?) jeg slutte, for det er antagelig den mest realistiske beskrivelse af det aktuelle forhold mellem eksegese og skriftprincip. Men jeg fortsætter alligevel, fordi eksegesen ikke bare er videnskab, men også teologi. Og i det perspektiv kan man måske tillade sig at spørge, om alt er sagt om kanon, når man har redegjort for dens oprindelse i en proces af kirkelige tilvalg og fravalg. I den historiske proces kunne det udmærket have været andre skrifter, der var valgt, og nogle af dem, der alligevel kom med, var længe på vippen. Et element af historisk tilfældighed er ubestrideligt, når det gælder afgrænsningen af kanon. Derfor førte den historiske erkendelse af kanons tilfældighed til teologiske spekulationer i efterkrigstiden, om hvorvidt kanons grænser nu også lå fast: Kunne man ikke forestille sig, at andre skrifter (måske nyfundne) kunne optages i kanon; eller burde man ikke trække grænsen noget mere restriktivt, end de oprindelige beslutningstagere havde gjort. Her var man oven i købet på linje med Luther selv, der jo ikke ville tillægge Hebræerbrevet, Jakobsbrevet, Judasbrevet og Johannes' Åbenbaring samme teologiske gyldighed som de andre skrifter i Det Nye Testamente. Tanken om 'kanon-i-kanon' blev populær: I den faktiske kanoniske skriftsamling ligger der et eller andet sted en norm, som kan bruges til at afgøre, hvad der er teologisk gyldigt, og hvad der kan lades tilbage som historisk tilfældigt.

Alle disse operationer forudsætter, at man på forhånd ved, hvad der er sand kristendom. Man kan ikke bare finde én norm i den nytestamentlige skriftsamling, man kan finde mange. For at afgøre, hvilken der er 'kanon-i-kanon', må man følgelig kende denne norm på forhånd for at kunne genkende den inden for kanon. Man må altså vide, hvad der er sand kristendom et andet sted fra. Det gælder også Luther, når han kan afvise nogle af skrifterne, fordi de ikke i tilstrækkelig grad sætter Kristus-forkyndelsen i centrum. Luther ved nemlig, hvad der er centrum; men det kan han ikke vide fra en skrift-

samling. Jeg er ikke i den heldige situation at vide, hvad der er centrum eller sand kristendom. Derfor ser jeg anderledes på, hvad der sker, når en udvælgelsesproces bliver bragt til afslutning og en endelig beslutning truffet, og hvad det indebærer for det betydningsmæssige spil mellem de udvalgte skrifter.

En hvilken som helst situation kan betragtes både diakront og synkront, både som et moment i et historisk udviklingsforløb, der skal ses i forhold til det forudgående og efterfølgende, og som en foreliggende tilstand, hvis elementer skal forstås i deres samtidige, indbyrdes forhold. Men i det øjeblik en diakron proces bliver bragt til standsning ved, at den gennem en beslutning så at sige fikseres synkront, sker der noget meget mere – et ontologisk spring, ville jeg næsten sige. Hvad den nytestamentlige kanon angår, skete dette spring, da den endelige afgrænsning blev besluttet. Herefter gjaldt diskussionen ikke længere, hvilke skrifter og hvorfor, men hvordan de nu udvalgte skrifter skulle forstås. Gennem beslutningen blev en forhandlingssituation forvandlet til en foreliggende kendsgerning. Siden da har kanon eksisteret som en given størrelse, der ikke er til debat; og efterkrigstidens teologiske kandediskussion truede i virkeligheden ikke den kendsgerning, for i praksis vidste alle naturligvis godt, at der ikke kan røres ved kanons grænser. I sin givethed er kanon uafhængig af sin tilblivelseshistorie; kanon bliver og er blevet brugt, fordi den foreligger, ikke fordi den er blevet til på en bestemt måde.

Over for denne kendsgerning gør det ikke noget, at selve beslutningen rummede et element af tilfældighed. Tværtimod betyder kanonafgrænsningens principielle *arbitraritet*, at den ikke kan laves om. Kanons grænser kunne være trukket anderledes; men vi kan ikke i dag trække andre grænser, der er mindre arbitrære. Kanon foreligger for os som en arbitrær kendsgerning, og det er udgangspunktet for enhver beskæftigelse med skrifterne. Det gælder både det historiske studium af deres tilblivelse, det litterære studium af deres betydningskonstruktion og den kirkelige brug i gudstjenesten. I den forstand er der en sandhed i ortodoksiens bestemmelse af Skriften som erkendelsens princip. Vi kan naturligvis ikke lægge Bibelen til grund for erkendelse i al almindelighed; men når det lige præcis gælder erkendelsen af Bibelen selv, så udgør dens givethed det udgangspunkt, ingen undersøgelse kan komme bagom. Ligeegyldigt hvordan vi historisk vil forklare dens tilblivelse, er det resultatets givethed, der på forhånd definerer undersøgelsen; og ligeegyldigt hvilken

sammenhæng, vi fortolker Bibelen ind i, er det dens foreliggende givethed, der definerer fortolkningens opgave. For nu at sige det helt nede i hverdagen: Mange eksegeter finder andre antikke og nærorientalske tekster mindst lige så interessante som de bibelske; men det er stadig de bibelske tekster, vi skal undervise – og i hvert fald eksaminere i.

Den endelige beslutning om kanons afgrænsning etablerede altså en kendsgerning, som siden da har været det givne udgangspunkt for fortolkningen af den kristne Skrift. Men selve skriftsamlingen gjorde også noget, der ændrede disse skrifers karakter. De skrifter, der blev udvalgt, skulle bevidne en bestemt begivenhed, nemlig åbenbaringen i Kristus. De var så at sige bestemt gennem deres reference til noget, der lå uden for dem selv. Men i det øjeblik de kom til at indgå i en samling, og de således blev defineret af en grænse, der blev trukket omkring dem, ændredes deres indbyrdes forhold. Nu forholdt de sig ikke længere til hinanden ved at vise hen til den samme reference uden for dem selv. Nu udgjorde de tilsammen et *korpus*, og der blev åbnet for en mangfoldighed af relationer mellem dem. I al snakken om fravalg skal det nemlig ikke glemmes, at de skrifter, der blev tilvalgt, udgjorde en broget flok, der repræsenterede flere forskellige kristendomsstyper, som nu gennem alle de mulige kombinationer blev udgangspunkt for stadig nye konstruktioner af kristendommen. Da grænsen omkring de udvalgte skrifter blev lukket, forsvandt enhver mulighed for at udpege et centrum som det, der binder skrifterne sammen; de blev i stedet til et tekstlandskab, som man kan rejse igennem på mange forskellige måder. Landskabet er vel i sig selv ikke uoverskueligt; men rejsemulighederne inden for landskabet er utallige. Og for så vidt som de holder sig inden for kanongrænsens normer, fungerer kanon som en beskyttelse af kristendommens mangfoldighed. Den betyder nemlig, at ingen form for kristendom kan hævde at udtømme alle kanonlandskabets muligheder og dermed gøre kanonisk krav på at være *den* sande kristendom.

Måske kan dette gå an som en udgave af skriftprincippet, der nok ikke lever op til troens 'store historie', men måske alligevel kan legitimere eksegesens 'lille historie' blandt de andre teologiske fag. At Skriften skulle være entydig og eneste norm – for slet ikke at tale om tilstrækkelig for frelsen, har aldrig været tilfældet; det strider mod historiens viden og fortolkningens vilkår. Men påstandene var engang den måde, hvorpå det faktiske skriftprincip kun-

ne fremføres og forsvares. For at Skriften har en særlig rolle at spille i kristendommen, har ligget fast siden det 2. århundrede og blev endeligt konfirmeret kort før år 400 e. Kr. Siden da har kanon eksisteret med en givethed, der definerer enhver senere beskæftigelse, og som et reservoir af forståelsesmuligheder, der hver for sig kan aktualiseres af forskellige fortolkere til forskellige tider og i forskellige situationer. Det er dette faktiske skriftprincip, som legitimerer eksegesens selvstændighed i forhold til resten af teologien.

Gud være lovet for sit glædelige budskab

Jesper Stange

Vi er henvist til læsninger under alle omstændigheder.
Så lad os da læse – i Guds navn.
(Hans J. Lundager Jensen)

De gudstjenestelige læsninger kan betragtes som et udtryk for en litterær vending i eksegesen ikke ulig den, der bærer navnet som faglig disciplin. Teksternes læser og tilhører forsøger ikke at konstruere et oprindeligt *Sitz im Leben*, en forfatter eller en redaktør men glæder sig over teksternes åbenbaringskarakter. Denne hermeneutik, hvor læseren eller tilhøreren konstrueres af teksten, fastholdes i hver eneste gudstjeneste med menighedsvaret 'Gud være lovet for sit glædelige budskab'.

I ET EFTERSKRIFT TIL EN ANTOLOGI om litterære læsninger af de bibelske skrifter beskriver Hans J. Lundager Jensen læserens dilemma således:

...jo mere (eksegesen) vil yde teksterne retfærdighed, befri dem for utidige og anakronistisk mislæsninger og gengive deres budskaber i disses historiske oprindelighed, desto mere fremmedgøres teksten også. Hvem tør bruge den, udsige noget om den eller på grundlag af den uden at have dækket sig ind først hos dem, der *ved*? Missionen frygtede i sin tid med rette det eksegetiske pavedømme – tiden siden da har ikke gjort det mindre, men større, og i dag har det sejret sig ihjel. Dilemmaet i dag er da enten at læse med eksegeternes læsninger i nakken

eller uundgåeligt at fejllæse; og her er det kun alt for let at vælge, nemlig den indlysende tredje mulighed, der består i helt at lade være...¹

Det er sikkert ikke til at sige det enkelt, hvad den litterære vending i tekstfortolkningen indebærer. Lundager Jensens efterskrift er en forskningshistorisk oversigt med den opbyggelige pointe, at vi er henvist til at læse – forkert, når vi læser i Guds navn.

Men man kunne måske slagordsagtigt om den radikale udgave af den litterære vending sige med Derrida, at der intet findes udover teksten. Forfatteren (og den historiske oprindelighed) er død og læseren eller tilhøreren konstrueres af teksten.

Hvis det er rigtigt forstået, forekommer det mig, at den litterære vending ganske præcist gengiver gudstjenestedeltagerens oplevelse.

Hverken præsten eller gudstjenestedeltageren betragter det som en gudstjenestelig opgave at finde frem til forfatteren eller teksternes oprindelige Sitz im Leben, derimod at lade de gudstjenestelige læsninger tone og lyse, så de stemmer og klarer deres tilhører. Præsten som den første. Og man betragter det ikke nødvendigvis som en graverende fejl, hvis man forlader gudstjenesten opstemt og opklaret. Når sikkerhed og viden forløst er opstået med Kristus.

Formålet med det følgende er ved et par eksempler at vise, hvordan den bibelske tekst, som den er sammenstillet i Alterbogens kanon, forklarer os.

Vi kan selvfølgelig hverken læse eller høre uden en historisk-kritisk distance til bibelteksten, og vi er bevidste om forståelsens betingelser, at vi alene får svar på det, vi spørger om. Kritik og hermeneutik er en del af en fælles moderne bevidsthed. Det forhindrer blot ikke, at vi tilkender teksterne åbenbaringskarakter og dermed oplever dem som transparente for Guds virkelighed.

Det er et naivt foretagende i ordets bogstavelige betydning. At forestille sig, at vi ureflekteret, naturligt og primitivt udlægges af det, vi læser og hører.

I en meget interessant parentes i den senest udkomne danske homiletik, Leif Andersens *Teksten og tiden*,² hedder det i et afsnit, forfatteren anbefaler sin læser muligvis at springe helt over, at »(d)et, der gør et menneske til fun-

damentalist, er ikke dets overbevisning om gudsordets ufejlbarlighed, men dets overbevisning om egen læsnings ufejlbarlighed. Og denne læsnings omsættelse til magtsprog.«

Det kunne hér tjene som et enkelt svar på den indvending, at der skulle være tale om en ny slags fundamentalisme, hvorunder man suspenderer sin kritiske og hermeneutiske sans. I stedet for at springe parentesen over, hæver jeg den.

Fortolkningsfællesskabet

Som gudstjenestefejrende menighed er vi et fortolkningsfællesskab. Sådan siger vi ikke. For vi udtrykker os ikke reflektivt. Nede på lægterne gør vi ikke os selv til genstand for betragtninger, vi gør os slet ikke betragtninger eller vi gør os mange forskellige betragtninger. Til gengæld svarer vi unisont på tiltale ved at udtrykke en fælles glæde over det, der siges.

På den måde bliver vi et fællesskab. Ikke i tilslutning eller afvisning af det, der siges, men i den fælles stemthed.

Vi siger ikke, at det lyder interessant, og at det vil vi tænke over. Vi fortolker som med en mund dagens tekst og kalder den uden videre for et glædeligt budskab.

6. trinitatissøndag falder i ferietiden. Til daglig kan det sikkert være vanskeligt at fastholde forestillingen om den gudstjenestefejrende menighed som et fællesskab af forskellighed. Denne søndag er forskelligheden slående. I landsbykirken spejler vi os i fastboende og turister. Vi svarer til Gerd Theissens forestilling om den første menighed som et fællesskab af fastboende sympatisører og omvandrende karismatikere. Vi ligner ikke hinanden, men vi lever som dengang af hinanden.

Og når man nu aldrig har fundet ud af, hvorfor folk går i kirke, kan man ligeså godt antage, at det er for at høre, hvad Guds vil sige til os, lære os at sørge over vores synder, at tro og at forbedre os, som degnen beder om det til indledning.

Efter at have sunget til Himlenes Herres pris, siger præsten, at alt det følgende netop må forstås som den besungne Guds nærvær. Herren være med

jer. Trykket ligger selvfølgelig på 'med'. I lige måde, siger vi. Og præsten beder Veit Dietrichs kollektbøn, som engang samlede trådene efter prædikenen og i dag forudgriber søndagens tema.

Vi forstår, at det kommer til at handle om vores onde vilje og om tilbøjeligheden til det onde. Præsten beder om, at vi ikke stilles til regnskab uden nåde.

Fra Exodus (Ex 20,1-17) hører vi de ti bud læst fra alteret. Det forlener dem med en næsten uhyggelig autoritet. Liturgikommissionens arbejde, som indførte gammeltestamentlige læsninger i højmesse, begrundede ideen med blandt andet glæden ved genhøret med børnelærdømmens bibelhistorie. Glæde og glæde. Kollektbønnens ord om vores tilbøjelighed til det onde synes pludselig at være alt for spagfærdige. Måske er der ikke nogen af os, der har slået ihjel. Men er det nok at klare en ud af ti? Og de andres regnskab, hvordan ser det ud?

Vi sætter os og synger og får svaret af Paulus (Rom 3,23-28). Alle har syndet. Hvis vi vil tale om nogen form for retfærdighed, så er den ufortjent. Kristus har sonet vores synd

Således svarer de bibelske læsninger ikke alene til hinanden men tillige på hinanden. Skriften fortolker sig selv, kunne man sige. Den er sin egen udlægger. Som svar på spørgsmål og nye spørgsmål.

Præsten på prædikestolen. Dette hellige evangelium skriver evangelisten Matthæus (Matt 19,16-26).

Og hér er det så, vi husker os selv og præsten på, at vi allerede er enige om, at det alligevel ikke er alt, som står ubesvaret. Vi skal ikke i gang med en interessant ny fortolkning. Vi glæder os til et genhør. Gud være lovet for sit glædelige budskab. Det er glædeligt, selvom det er drilagtigt, eller fordi det er.

Vi hører om en velhavende yngling, som går bedrøvet bort, selvom han har holdt lovens bud fra sin ungdom. Han mangler at sælge alt, hvad han ejer og give det til de fattige, hvis han vil arve evigt liv. Det var noget af en kamel at sluge, også for disciplene. For hvem kan så blive frelst?

Jesus svarer: »For mennesker er det umuligt, men for Gud er alting muligt«.

Præsten prædiker. Men i sig selv bliver denne sammenstilling af tekster en fuldgyldig prædiken om lov og evangelium

'Kilroy was here'

Nu har disse tre tekster, den gammeltestamentlige, brevtæksten og evangelieteksten, ikke fundet sammen af sig selv.

De er lagt ved siden af hinanden i et betydningsfuldt give-and-take af mennesker, som har arbejdet med gudstjenestens læsninger. Den Danske Alterbog, autoriseret ved kgl. resolution 1992, kan således forstås på baggrund af liturgikommissionens Forslag til Alterbog fra 1985 og biskoppernes Oplæg til Gudstjenesteordning 1991.

Ligesom gammel og ny testamente er resultatet af redaktionelt arbejde, er denne kanon det også.

Der er med andre ord tale om fortolket tekst.

I det senest udkomne nummer af tidsskriftet *Bibliana* beskriver Allan Rosengren tekstfortolkning som en slags arkæologi, et begreb, der er hentet fra filosofen Michel Foucault.

Fortolkeren *fremdrager* (min kursivering) ud fra teksternes *betydningspotentialer* den fortolkning som passer til hans *fortolkningsinteresser*,³ forklarer Rosengren.

Man kan se det for sig i billedet af konservatoren, der fra sin stige under hvælvingerne fjerner forkalkningen fra middelalderens billedbibel.

Tidligere rekonstruerede han noget hårdhændet fragmenterede billeder. Han udfyldte lakunerne. Det gør han ikke i dag. I respekt for originalen og for ikke at begrænse fortolkningsmulighederne, lader han det dunkle, utydelige og uforståelige stå.

På samme måde med læsning. Teksten vil mere end sin læser. Den vil måske noget helt andet. Og læserens opgave består ikke i at fylde forståelsens tomrum men i at klargøre sig sin forudforståelse.

Således kan teksten kaste betydning af sig, som muligvis kan blive anledning til en fornyet læsning, nye spørgsmål og nye svar.

Man læser ikke alene af interesse men også med interesse. Altså med en bestemt interesse.

Og det er der ikke noget galt i, skriver Rosengren. I dag er den gode fortolker *bevidst* om denne fortolkningsstrategi.

Det er netop hvad liturgikommissioner, biskopper og sommermenigheden i landsbykirken er bevidst om. De er gode fortolkere i den rosenengrenske forstand.

Ikke desto mindre er det skrevet som en kritisk kommentar til Erik A. Niensens seneste bog *Skrevet af Helligånden – poetisk bibellæsning*,⁴ fordi Nielsen efter Rosengrens opfattelse forspilder chancen for at fortælle bare lidt om, hvad der er sket de sidste 500 år på fortolkningslærens område.

Da det er vanskeligt at forestille sig, at Erik A. Nielsen skulle være uvidende om de hermeneutiske bestræbelser, som er udfoldet siden den Luther, han henholder sig til, når han lader sig inspirere af den epokegørende tanke, at skriften er sin egen fortolker, forestiller jeg mig i stedet, at Rosengren giver os nøglen til sin forbløffende indvending mod bogen med ordene om, at Niensens fortolkningslære (hermeneutik) slet ikke svarer til den undervisning, der gives på universitetet inden for fag som teologi, filosofi, litteraturvidenskab og dansk.⁵

Det reformatoriske princip om *sola scriptura* blev formuleret som en kampformel vendt imod forestillinger om, at paveembedet og traditionen havde samme autoritet som den hellige skrift, og benyttes selvfølgelig ikke i dag som udtryk for, at den, der vil have fuld besked, bare kan sætte sig til at læse. Således kan man heller ikke præcisere princippet ved hjælp af ideen om skriften som sin egen fortolker.

Skriften fortolker sig selv i den betydning, at de bibelske fortællinger lever af og ved hinanden i den orden, de bringes i og bringes ind i.

Eller for nu at vende tilbage til billedet af konservatoren, som fremdrager middelalderlige kalkmalerier: der er både huller og uforståeligt fyldekalk i teksten, men det gør den ikke ulæselig men udfordrende.

Forskellen i den måde, man lader sig udfordre på, for eksempel som henholdsvis Rosengren og Nielsen, er sandsynligvis, om man skal til eksamen i teksten eller til gudstjeneste med den.

Ligesom man inderst i junglen må konstatere, at der har været nogen, før man selv ankom, sådan er den bibelske kanon også mærket af dem, der var der førend os. Kilroy was here!

På samme måde med de gudstjenestelige læsninger.

Hvis ikke begrebet var reserveret for en moderne hermeneutik, kunne man sige, at kirken allerede med frembringelsen af en læserække til kirkeåret foretog en litterær vending inden for eksegese for så vidt man kan resumere denne vending som forfatterens død og læserens frisættelse.

Gudstjenesten repræsenterer måske den mest klargjorte læserinteresse, når den læser og hører de bibelske tekster som åbenbaringstekster. Glædeligt budskab.

Kanoner

Når man bevæger sig fra universitetet til kirken, skifter man den ene kanon ud med den anden. Kittels *Biblia Hebraica* og Nestle-Alands *Novum Testamentum Graece* med *Alterbogen*.

For prædikanten er det det igangsættende spørgsmål, hvad i grunden årsagen til alterbogsteksternes sammenstilling er. Altså netop denne sammenstilling og ikke en anden. Den er ikke en tilfældighed, men hvad forklarer den os eller bedre: hvad klarer den for os?

Noget af en prædiken – til 19. søndag efter trinitatis II

Jeg forsøger med endnu et eksempel at vise, hvordan de gudstjenestelige læsninger, salmerne og digtning, rummet og årstiden ved deres sammenhæng udlægger hinanden og sig selv og dermed deres tilhører.

Et af de mest overraskende billeder, evangeliet maler af frelseren, er Jesus som en stige.

Som Jakob på sit uskønne exit fra det fædrene hjem drømte sig en englestige (1 Mos 28,10-18), således stiller Jesus os i udsigt, at vi skal se: himlen åben og Guds engle stige op og stige ned over Menneskesønnen, en Jakobsstige (Johs 1,35-51).

Nu leder man i evangeliet forgæves efter lige så plastisk en stige, som den Jakob drømte sig ved Betel, men vi kunne måske antage, at det er Jesus selv, der er stigen.

At Jesus er en stige mellem jord og himmel.

Han er Kristus, Messias, Menneskesøn, Guds søn, og så er han en stige.

Jakob, som havde franarret sin bror Esau førstefødselsretten og siden ved sit udklædningsnummer også havde franarret både broderen og faderen de stolte velsignelser, slægten skulle nedarve fra Abraham og til evig tid, fik Guds velsignelse. Vel ikke af sit bedrageri. Men af sit liv.

Guds engle steg op og ned over ham, mens han sov. Velsignelsen lignede en stige.

Sådan en stige kan vi ikke finde i Johannesevangeliet. Men man kunne klatre lidt i Jesus og se, om han ikke er ligeså god til formålet som Jakobsstigen – når formålet er at nå fra jord til himmel.

Himmelen er det sted, vores højeste drømme har adresse. Himmelen er derfor også den matrikel, vi har flyttet Gud ind på. Og derfor er Gud *oppe* i Himmelen. Vi skal op, når vi skal til Gud. Den vej går vores bøn og dér har vi vores døde.

Himlen er i grunden også *vores* hjem, vores egentlige hjem. Det er dér, vi har hjemme.

I sin sørgmodige efterårssang om tiden, der nærmer sig sin afslutning, trøster digteren sig med, at han som trækfuglen 'haver andet steds hjemme' – »Sig nærmer tiden, da jeg må væk, jeg hører vinterens stemme; thi også jeg er kun her på træk og haver andensteds hjemme.«

Vemodigt og trøsterigt på en gang. Blicher synger billedet frem af livet som et fængsel, et bur, som den indespærrede sjæl skal forlade med et ømt farvel.

Sådan synger vi også om årets hældning mod det øde, at alt kan visne og forgå, forkortes og gulnes: Jeg ved, hvor glæden har sit hjem, når øde mark står hvid...når alting falmer her..., så er der en evig vår hos Gud.

Der er et sted, hvor længslerne bor, drømmene, vores døde, Gud og vi selv i en egentligere forstand end den, vi kan godtgøre med hver vort hjemfaldne liv.

Kristus er vejen dertil. Og fordi vejen går opad, er vejen – en stige. En englestige.

Hvis spørgsmålet er, hvordan vi kommer i forbindelse med os selv på en sådan sandere måde, hvor vi har forbindelse med drømmene, længslerne, de døde og vore Gud, så er svaret: ad Kristusstigen.

Ganske enkelt og enfoldigt tænkt: Kristus leder dig på sporet af dig selv og din Gud ved at følge dig til dine drømme og til dine døde.

Hvis alt væsentligt skal afgøres i et overophedet og hektisk nu, er der i Kristusstigen til gengæld trin til både det forgangne og det fremtidige. Det er som i en drøm, hvor man frit kan bevæge sig i tidens fluidum, hvor grænserne mellem det, der var og det, der skal komme, er ophævet og englene kan svæve frit over vores hoved.

Hvis kravet om at realisere hele det menneskelige repertoire nu er ved at slå os ned med sit messende: Det er *nu*, du skal leve, – det er nu, du skal opleve opfyldelsen af alt, et menneske kan håbe på og længes efter, så er Kristus en lise for den alarmerede sjæl. En vej ud af det feberagtige og hvileløse. En stige.

I Johannesevangeliet kalder Kristus sig 'vejen'. Og vi kan med evangeliets selvbevidste Nathanael konstatere: at den har form af en stige.

Med Jakob *kunne* det hele være forstenet. Han rejste en massebe, en stenstøtte og indviede den som Betel, Guds hus.

Men Kristus brød forsteningen.

Med Kristus blev det drømte virkeligt for hele verden. Stigen var et stærkere billede end stenen. Stenen blev væltet. Efter opstandelsen var der ikke noget at komme efter. Gud var ingen steder for at være alle steder.

Som enhver kan se det, når efterårssolen står lavt ind gennem ruderne.

Et digt af Ludvig Holsteins samler det hele, årstiden lave sol og evangeliets billede i en forunderlig enkelhed. Hele inkarnationens gåde:

*I en lys og lystig lue
Danser lyset i min stue
Se, der står en Jakobsstige
Lige ind i lysets rige*

Lyset kan vi ikke se. Og uden lys kan vi ikke se støvet. Vi kan ikke se ind i himlen, ind i Guds lys – uden at blindes, og vi kan slet intet se uden lys. Men hvor de blander sig, Guds lys og jordens støv, Gud og mennesker, ser vi både Gud og menneskelivet, sandere. I Kristus, Jakobsstigen.

Noter

- 1 *Sola Scriptura*, red. Kirsten M. Andersen, Else Hviid og Hans J. Lundager Jensen, Anis 1993, s. 153
- 2 Leif Andersen, *Teksten og tiden, En midlertidig bog om forkyndelsen*, Kolon 2006, bd. 2, s. 42.
- 3 *Bibliana* 2006:1 s. 58.
- 4 Erik A. Nielsen, *Skrevet af Helligånden – poetisk bibellæsning*, Alfa, København 2005.
- 5 Op.cit. s. 57.

Jesper Stange, sognepræst
Fiolstræde 8, st.
1171 København K.

Fra døde bogstaver til levende tale

Helene Dam

Skriften alene, er centrum for den lutherske forkyndelse. Men skriften som udtryksform blev også signifikant med Luther, både som et væsentligt kommunikationsmiddel til udbredelse af de reformatoriske skrifter og som et kendemærke ved den lutherske præst som den veluddannede og lærde mand. For Luther betød det imidlertid ikke, at den mundtlige udtryksform hermed blev nedprioriteret, tværtimod ønskede han, at præsterne tillige var gode retorikere. *Skriften* kunne nemlig først komme til orde, når den blev fri af skriften og i stedet blev taget i munden. Derfor er det af afgørende betydning for forståelsen af det lutherske skriftprincip, at præsten stadig kan gøre døde bogstaver til levende tale.

EN KOLLEGA FORTALTE MIG, at hun ofte først rigtigt hørte efter, hvad præsten sagde, når han eller hun kom til meddelelserne. Det var ikke, fordi indholdet blev mere interessant, men fordi tonefaldet ændrede sig. Der kom et andet nærvær over det, der blev sagt.

Det fik mig til at tænke på min egen lille huskeregel, når jeg meddeler: »Dette hellige evangelium er skrevet af evangelisten Lukas.« Så tænker jeg den samme tone ind i sætningen, som ville jeg sige: »Toget til Hillerød kører kl. 15.10 fra spor 3.«

Hensigten er at hente dagligsprogets tone frem allerede fra begyndelsen af evangelielæsningen for dermed at tilkendegive, at der kommer en meddelelse, der vedrører alle, som hører den.

Under forudsætning af at vi mener, at evangeliet er en meddelelse, der skal gives, endog en temmelig vigtig meddelelse, så må vi også sikre os, at det bliver sagt på en måde, der ikke slører evangeliets karakter af meddelelse.

Meddelelser kan være forskellige. Der er glade og sørgelige meddelelser, ligegyldige og interessante meddelelser, meddelelser af vidt forskelligt indhold, og naturligvis vil tonefaldet være afhængigt af meddelelsens karakter. Vi kan ligeledes meddele vort hjertes udkårne: 'Jeg elsker dig' på utallige måder. Men i det øjeblik tonefaldet lyder som om, det er læst op af en bog og tonen pustes op for at tilkendegive, at det er en særlig vigtig bog, der læses op af, mister ordene deres troværdighed og går hen over hovedet på dem, der hører det.

Gudstjenesten er en mundtlig handling, der henter sine ord næsten udelukkende fra skrevne tekster. Det er der ikke noget galt i, for teksterne er der for at blive stillet frem, ligesom noderne i et partitur først får deres fulde mening, når de bliver spillet. Problemet opstår først, hvis man ikke forholder sig til, at teksterne skal stilles frem på mundtlighedens betingelser for at give mening for dem, der hører dem.

Luther og *Skriften*

I den lutherske kirke har *Skriften* det altafgørende ord. Gud er alene tilgængelig i Ordet, sådan som det er åbenbaret i *Skriften*. *Sola scriptura* blev et mantra for Luther og har lige siden været kvalitetsmærket for luthersk forkyndelse.

Skriften, skrevet både med stort 'S' og lille 's', var imidlertid i spil på flere planer hos Luther. Med bogtrykkerkunstens opdagelse i århundredet op til Reformationen var den skriftlige udtryksform blevet folkeliggjort. Hermed blev der åbnet for helt nye muligheder for massekommunikation, der blev af afgørende betydning både for Luther og for hele Reformationen.

Nu kunne både *Skriften* og Luthers egne skrifter trykkes og distribueres viden om.

Den skriftlige udtryksform var ikke længere kun forbeholdt kirken og særligt privilegerede munke og præster. Magtstrukturerne var under ændring, kirken alene sad ikke længere inde hverken med sandheden eller med skriften. Renæssancehumanismen havde sat sit kulturelle aftryk på samfun-

det, naturvidenskaberne tiltog sig større og større dominans og et selvbevidst borgerskab, der kunne læse og skrive, voksede støt frem.

En ny målgruppe var skabt, og Reformationen sad netop inde med det massekommunikationsmiddel, der kunne nå den.

Samtidig blev et nyt præstebillede skabt med Luther: den veluddannede og lærde præst, der kunne tage de nye udfordringer op og lægge den skriftlige udtryksform til grund for sit arbejde.

Den lutherske præst skulle kunne læse *Skriften* endog på originalsprogene, og han skulle kunne forholde sig til det, han læste, ved at sætte det ind i et overordnet hele. *Skriftens* dele skulle læses ud fra helheden, den såkaldte *scopus læsning*. *Skriften* skulle 'drive på Kristus'.

Skriften gjorde præsten til bogens mand, der skulle uddannes på den skriftlige udtryksforms betingelser.

Men det var kun den ene side af den lutherske præsts uddannelse. Den lutherske præst skulle i lige så høj grad uddannes til at mestre den mundtlige udtryksform, så han ikke kom til at lukke munden på *Skriften*.

Ganske vist var det en skriftlig tekst, der lå inde med Ordet, men Ordet skulle først og fremmest høres.

Luther og den mundtlige udtryksform

Skriften var for Luther ikke synonym med den skriftlige udtryksform. Den var vel nærmest det modsatte. Luther ville, at *Skriften* skulle tages i munden: »Die Buchstaben sind tote Wörter, die mündliche Rede sind lebendige Wörter, die geben sich nicht so eigentlich und gut in die Schrift als sie da Geist und Seele des Menschen durch den Mund gibt.«

Luther var ikke i tvivl om at *Ordet* først kom til sin ret, når det kom fri af bogen og bogstaverne og blev stillet frem som levende tale. *Ordet* kom først for alvor til orde gennem den mundtlige udtryksform.

Luther var selv uddannet i den klassiske retorik, det fag, der helt tilbage fra antikken, har arbejdet med den mundtlige udtryksform. Den store romerske retor Quintilian fik i særlig grad betydning for Luther på grund af hans klare og fordringsløse stil. Luther ønskede, at hans præster skulle have samme mulighed for at mestre den mundtlige udtryksform, som han selv havde fået

gennem sine studier af den klassiske retorik; derfor oprettede han i 1518 en lærestol i retorik i Wittenberg og udnævnte Philip Melanchthon til at beklæde den.

I mundtligheden spiller ordene op imod hinanden med deres klang og rytme, så de er gode at tage i munden og nemt glider ind i øret og hænger fast i hukommelsen. Den sproglige formulering er ikke skabt med henblik på århundreders distance, men fremsagt eller fortalt ind i en retorisk situation, bestående af taler, tilhører og emne, derfor taler den det sprog, folk taler i deres dagligdag og bruger eksempler og billeder, der er genkendelige fra deres hverdag.

Den mundtlige udtryksform begrænser sig ikke alene til det sprog, vi taler med hinanden og til hinanden, den mundtlige udtryksform kan også ligge gemt i skriften som iboende mundtlighed. Det, vi i dag vil kalde for en teksts litterære kvalitet, er netop afhængig af, i hvor høj grad den ejer en iboende mundtlighed. I den litterære tekst er tekstens tonefald, klang, rytme etc. en uadskillelig del af tekstens indhold.

Bibelen ejer i ganske særlig grad en litterær kvalitet på grund af dens iboende mundtlighed. En iboende mundtlighed der både skyldes, at den for mange af skrifternes vedkommende stammer fra en mundtlig overlevering, men også fordi mange tekster ikke mindst, i Det Gamle Testamente, er skrevet med en forbløffende sans for at give sproget lyd. Det beder nærmest om at blive taget i munden.

For Luther var det af overordentlig stor betydning, at *Skriften* bevarede sin iboende mundtlighed, derfor gjorde han sig stor umage med, at hans oversættelser, både af Det Nye Testamente i 1522 og af hele Bibelen i 1534, kom til at fremstå med deres mundtlige særpræg.

Han krævede, at skrifternes forskellige stil skulle overholdes og gengives med samme virkning i det tyske sprog. Ikke mindst var det vigtigt for ham, at evangelierne fremstod med samme dugfriske nærvær, som de var skabt i. Derfor foretrak han ikke nødvendigvis den ordrette oversættelse fra originalsproget til tysk, men en oversættelse der i højere grad lagde vægt på at få den samme ånd gengivet på tysk f.eks. ved at tænke på, »hvad englen ville have sagt til Maria, hvis han havde talt tysk.« For Luther drejede det sig om at gå ud fra ordenes »simple, klare og naturlige betydning, som de har ifølge sprogbrugeren, og som Gud har givet hvert menneske at forstå.«

Paul Diderichsen har i sin bog *Dansk prosahistorie* påpeget, hvordan Luther, takket være sin enestående sproglige begavelse, havde sans for, at den rette ordlyd har en skabende og formende kraft. Diderichsen siger om Luthers oversættelser af Det Nye Testamente og af Bibelen: »Sprogligt er hans oversættelser i to henseender mere kraftfulde end de middelalderlige: han har en mere energisk konstrueret periodebygning, inspireret af humanisternes bestræbelse for at give modersmålet samme syntaktiske klarhed som latinen; og han er dristigere og mere træfsikker end forgængerne i at benytte ægte (idiomatiske) tyske vendinger fra dagligsproget i gengivelse.«

På samme måde fremfører Jan Lindhardt i sin bog *Tale og skrift*, at Luthers oversættelser på mange måder er mere mundtlige end tidligere oversættelser, fordi han bestræber sig på at hente sit sprog fra 'manden på marken og konen i køkkenet' – i et forsøg på en tilbagevenden til en retorisk/mundtlig udtryksform.

Luther stillede særdeles store krav til præstens kunnen inden for den mundtlige formidling. Han skulle have en god stemme og en tydelig udtale, så han kunne høres i kirkerummet. Når han prædikede, skulle han tale uden manuskript, så han kunne henvende sig direkte til dem, han talte til. Han skulle kunne disponere sit stof, så prædikens hensigt både var klar for ham selv og for hans menighed. Og hans tale skulle være djærv, livsnær og kortfattet, så folk ikke faldt i søvn under prædikenen. Præsten skulle kort sagt mestre den mundtlige udtryksform.

Hør Skriften før prædikenen skrives

Hvad er der sket med *Skriften* siden Luther. Jeg er bange for, at den er blevet skriftliggjort i så høj en grad, at den har mistet sin mund. Den lærde præst er stadig et ideal i den lutherske kirke, men det retoriske håndværk er blevet undervurderet.

Skriften er forsvundet ned i bøgerne, og det er ikke så lige til at rive den fri af de døde bogstaver.

Ærgerligt nok i en luthersk kirke, når nu Luther selv mente, at den gør sig bedst i menneskets mund.

Måske har nogle præster alligevel gjort sig den erfaring, at der kan ske noget med *Skriften*, når de på prædikestolen tager evangeliet i munden lige før prædikenen. Undertiden kan den tanke nemlig indsnige sig: 'Nej, er det dét, der står!'

Teksten folder sig ud på en anden måde, når teksten selv får lov at tale. Den udfolder sig for os gennem vore øre. Vi får del i det, den siger. Vi er i direkte møde med den.

Spørgsmålet er, om dette direkte møde ikke burde finde sted allerede i præstens studereværelse som en nødvendig og naturlig del af selve prædikenforberedelsen.

Det kunne være interessant at vide, hvor mange præster, der læser teksten op, inden de går i gang med prædikenforberedelsen, og i så fald, hvordan det påvirker deres forståelse af teksten.

Mogens Lindhardt har i forskellige sammenhænge netop slået til lyd for, at præsten bør inddrage oplæsning som en del af prædikenforberedelsen. Ja, han har endog foreslået, at præsten læser teksten højt for så mange mennesker som muligt, før prædikenen skrives. I *Ikonen med det evige liv* skriver han: »Fortolkning af en prædiketekst starter hverken i eksegesi af evangeliet eller af kirkeårets kontekst. Den starter der, hvor menigheden møder teksten, og det er i oplæsningen,« og han fortsætter: »Det, der fanges, når en tekst høres, er jo ikke tilfældigt. Øret binder sig til det, der har interesse.... Præsten skal respektere det, som umiddelbart høres eller mærkes ved en tekstlæsning, og det indfanges kun ved, at prædikanten læser teksten højt for så mange som muligt inden prædikenen skrives, spørger hvad de husker og hører, hvordan de opfatter tonen. Skulle deres ører gå helt skævt i forhold til tekstens teologi, må prædikenen jo bruges til at lede dem på bedre tanker.«

For Lindhardt er det indlysende, at teksten først kommer til orde, når den høres og sanses.

Der er blot det problem, at vi godt kan læse en tekst højt for os selv, ja selv for et utal af mennesker, uden at teksten alligevel kommer til at sige nogen noget. Det sker også i kirken, at teksten går død og bliver liggende i bogen, selv om præsten tager den i munden, og menigheden forsøger at være lutter øre.

Ord som 'oplæsning' og 'læse teksten højt' peger faktisk på, hvad det er, der går galt. Teksten læses, den siges ikke, og det gør en forskel. Teksten stilles

ikke frem på mundtlighedens betingelser, men bliver liggende i bogen som tegn og bogstaver.

Fra døde bogstaver til levende tale

Hvad er det, der er på færde, når skriften holder sproget fanget, så det ikke kan blive til levende tale?

Man kan undersøge det ved at tage et par sætninger fra den tekst, man skal læse op og sige dem, sådan som man ville sige dem, hvis øjet ikke var bundet til bogen. Man vil hurtigt kunne høre, at man siger dem på en anden måde. Tonen er en anden. Sætningernes melodik ændrer sig, ordene føjer sig sammen til meningsenheder med naturlige betoninger på de meningsbærende ord, ligesom ordene heller ikke bliver udtalt, så hvert eneste bogstav kommer med. Der kommer et andet liv over sætningerne, de bliver mere nærværende og giver bedre mening. Og hvad der ikke er mindre væsentligt: teksten får lov at fremstå med sin egen iboende mundtlighed.

Det, der sker, er, at vi ændrer måden at tænke på fra skriftlig til mundtlig udtryksform.

I mundtligheden tænker vi nemlig i meningsenheder, ligesom vi også husker i meningsenheder. Den ene meningsenhed følger efter den anden adskilt af små eller store pauser i et naturligt flow med en varieret nuancering af tonehøjde og rytme. Ordene underordner sig meningsenhederne og fremtræder betonedede eller ubetonede alt efter den mening, vi ønsker, der skal lægges vægt på.

I skriften er det anderledes. Der tænker vi i højere grad ord for ord og lader skriftens tegnsætning tage styringen.

Hvis vi ikke er opmærksomme på forskellen imellem den mundtlige udtryksform og skriftens, vil det påvirke måden, vi stiller teksten frem på. Den vil forblive *højt læsning*, hvor vi blot læser teksten *højt* ord for ord, som skrevet står.

I den mundtlige udtryksform kan man udskille fem faktorer: *klang, artikulation, melodik, dynamik og motorik*.

Motorikken omfatter tempo og pausering. Dynamikken arbejder med betoninger og styrke. Melodikken vedrører intonationen herunder bl.a. stem-

mens tonegang og tonehøjde. Artikulationen kan forstås som sprogstrømmens opdeling i elementer dels i forhold til ord, dels i forhold til, hvordan tekstens meningsenheder fraseres. Og klangen har både med selve stemmens klang at gøre og med den klang, som kommer til udtryk igennem sprogets vokaler.

De fem faktorer benævnes ofte som mundtlighedskriterierne og vedrører ikke alene den rent fysiske tale, men i lige så høj grad tekstens iboende mundtlighed. De 5 mundtlighedskriterier er forbundet med hinanden i et forfinet samspil. Dynamikken og motorikken er f.eks. dybt forbundet med hinanden, fordi både en teksts tempo og den hørlige tales tempo er afhængig af, om der er mange eller få betoninger pr. meningsenhed.

Jeg vil i nærværende korte oversigt indskrænke mig til at omtale nogle få faktorer, der gør sig gældende, når visse af mundtlighedskriterierne ikke tilgodeses i tilstrækkelig grad.

Tekstens *melodik* ødelægges, når punktum og kolon dikterer vores intonation. Resultatet bliver den kendte oplæsningstone, der kommer af, at vi ved punktum daler i tonehøjde for igen at stige ved næste sætnings begyndelse. Vi lader øjet styre stemmens intonation og glemmer mundtlighedens naturlige og varierede melodik.

På samme måde kan kolon ændre talens naturlige intonation. Evangelierne vrimler med citater som f.eks.: 'Jesus sagde: Jeg er..'. Ofte er vi tilbøjelige til at falde i tonehøjden på ordet 'sagde' for igen at stige på ordet 'Jeg'. Når stemmen daler i tonehøjde, tilkendegiver man en afslutning, sætningen lukkes og intensiteten tabes. I mundtligheden tænker man derimod videre, opmærksomheden holdes fangen og er rettet mod citatet, derfor falder tonehøjden heller ikke men bevarer sit flow.

I ganske særlig grad kan den grammatiske kommatering ødelægge tekstens *artikulation*, fordi tekstens naturlige frasering ikke overholdes. Teksten læses ikke i forhold til dens meningsenheder men i forhold til, hvornår der er komma, med det resultat, at det kan være vanskeligt at fange tekstens mening med øret.

Det er vigtigt, før man læser en tekst op, at gøre sig klart, hvordan ordene hænger sammen, hvilke buer der binder orden sammen. Man kan evt. marke-

re det ved at indskrive skræstregere eller buer i teksten, så man kan læse hen over den grammatiske kommatering og alene pausere dér, hvor det giver mening. Oplagte faldgrupper er pausering foran: 'som', 'der' eller 'at'.

Eksempel fra epistellæsningen 18.søndag efter trinitatis 2. tekstrække:

// Den, der bekender, at Jesus er Guds søn,/ i ham bliver Gud/ og Gud bliver i ham//.

Tekstens *dynamik* forstyrres i megen kirkelig tale på grund af en overdreven betoning af de personlige pronominer. Personlige pronominer er stort set henvist til de mere tonløse pladser i en meningsenhed og betones kun, når de tilkendegiver en modsætning: 'Det er *mit* hus, ikke *dit*'

Alligevel er der en forkærlighed for at betone de personlige pronominer i gudstjenesten som f.eks: '*Min* nåde er dig nok' frem for '*Min* *nåde* er dig nok'. For øret, der hører, kan det lyde meget inderligt, en form for kirkelig slang, men det kan være vanskeligt at opfatte, hvad det er for gaver, Gud giver mennesket, og hvor mangeartede Guds gaver er som: *nåde, fred, kærlighed* etc.

Det vil give en helt anden lydhørhed, hvis man i kirkelig tale nøjes med at betone de personlige pronominer, hvor der direkte er lagt op til en modstilling, som f.eks i prædiketeksten til 18. søndag efter trinitatis 2. tekstrække: '*Jeg* er vintræet, *I* er grenene'.

Et sidste men ikke mindre væsentligt udtryk i den mundtlige udtryksform er brugen af sløjfninger. Hvis hvert ord udtales som skrevet står, kan det ikke undgå at skabe distance, fordi vi sjældent taler sådan, hvis vi da ikke 'taler som en bog'.

I mundtligheden benytter vi stort set hele tiden sløjfninger af bogstaver og i enkelte tilfælde ændrer vi endog udtalen af ordet

Vi siger ikke 'nogle' men 'nogen', ligesom vi heller ikke siger 'også' men 'osse'.

Hertil kommer så den lange række af sløjfninger, som vi benytter, ikke mindst hvad verber angår. Vi siger sjældent: 'kan' og 'bliver', men i stedet 'ka'' og 'bli'r'.

Ikke alle tekster i Bibelen beder om sløjfninger. Der er skrifter, hvor det ville ødelægge sprogstoffets bevidste rytme, hvis man laver for mange sløjfninger. Det er ofte tekster, der ligger det poetiske sprog nærmere end daglig-

sproget. Ordene indgår i en særlig rytme, der kræver at blive overholdt. For hver eneste teksts vedkommende er det et spørgsmål om et valg i forhold til tekstens særlige karakteristika.

For de tre synoptiske evangeliers vedkommende er det vigtigt at være opmærksom på, at sproget er hentet fra dagligdagen og rig på fortællinger og direkte citater fra Jesu mund. Der er ikke grund til at tro, at Jesus gik rundt og 'talte som en bog', han der netop ikke talte som de skriftkloge. Det foregik altid midt i menneskers hverdag. I byens gader, hos dem, der var forulykkede på vejene og hjemme hos mennesker ved deres spisebord.

I den ånd skal evangeliet stadig gives videre genkendeligt for 'manden på marken og konen i køkkenet'. Ikke indhyllet i skriftens røgelsesslør, men stillet frem med al sin mundtlige karskhed.

Jeg tror, vi er nødt til at besinde os på, at Luthers skriftsprincip, *sola scriptura*, nøje er knyttet sammen med den mundtlige udtryksform. Den lutherske kirkes kvalitetsmærke giver ingen mening, hvis vi ikke længere evner eller ønsker at evne at gøre døde ord til levende tale.

Litteratur

Paul Diderichsen: *Dansk prosahistorie*, 1968.

Jørgen Fafner: *Retorik. Klassik & moderne*, 1982.

Jørgen Fafner: *Tanke og tale*, 1982.

H. Gadberg/P. Skyum-Nielsen: *Erhvervsdansk* 1988

Jan Lindhardt: *Tale og skrift, to kulturer*, 1989.

Mogens Lindhardt: *Ikonen med det evige liv*, 1991.

Helene Dam, Stiftspræst for praktisk teologi
Københavns Stift

I begyndelsen var Ordet – men var det som tale eller skrift?

Om dekonstruktøren Luther og
reformatoren Derrida

Per Vibskov Nielsen

Talen er igennem tiderne blevet tillagt større betydning og troværdighed end skriften. Også i kristendommen har talen haft primat på trods af at kristendommen rubriceres som en skriftreligion. To markante skrifttænkere, Martin Luther og Jacques Derrida, har begge begrebet disse metafysiske deformationer. Og selvom deres religionsfilosofiske principper om *sola scriptura* og *archi-écriture* har hermeneutiske sammenfald er der også markante forskelle. Men deres skrifttænkning kan løse en homiletisk knude og dermed maksimere prædikenen.

SOM ORDETS TJENERE GENTAGER PRÆSTER OFTE: *jeg skal skrive en prædiken*. Og mere alment fremføres det: jeg skal skrive en tale. Men giver det mening at skrive en tale eller en prædiken? Er skrift og tale ikke binære oppositioner? Altså uforenelige størrelser, som udelukker hinanden. Det er der i hvert fald en både teologisk og filosofisk solid tradition for at hævde. Selv retorikken har et navn for en sådan stilistisk figur. At skrive en tale er et oxymoron, og svarer som figur til fx talende tavshed, voksne børn, en stor dværg eller at lukke vinduet op.

Det oxymoroniske udtryk *at skrive en prædiken* har tilsyneladende uden synderlig refleksion vundet hævde i pastoralt sprogbrug. Poetisk betragtet kan det nok gå an. Men angrebet teologisk og filosofisk påkalder udtrykket sig opmærksomhed. Nedenstående er derfor en besindelse på det pastorale konglo-

merat af skrift og prædiken, der er blevet accentueret i takt med effektivt prædiken(af)skriveri, men pudsigt nok ikke særlig reflekteret på trods af at skrevne prædikener ofte kan minde om teologiske traktater. Hvilket kan opfattes som en omvendning af de traditionelle homiletiske værdier, hvor forkyndelse er overbringelse af et budskab, og teologi er refleksion over budskabet. Tidligere var præstens og dermed prædikantens rolle ikke at være en pedantisk skriverkarl, men taler og forkynder.

Tendensen til skriftlig fokusering er sågar oplevet på Pastoralseminariet. Hvor det gør indtryk, når det homiletiske politi retter kommaer i de studerendes skriftlige prædikenarbejde. Op mod dette beflitter andre sig så alternativt på en retorisk-homiletisk tradition. Det sidste led i den klassiske retorik er udenadslæren af stoffet, så den mundtlige tale kan fremføres uden manuskript. Men netop denne finale opleves sjældent, når prædikanten performer.

Endnu mere besynderlig er den sværm af prædikensamlinger, der bliver udgivet. Giver det overhovedet mening at udgive prædikensamlinger – på skrift? Måske er det derfor, at der er dukket et alternativt, auditivt korrektiv op. Flere præster er begyndt at optage deres prædiken i gudstjenesten, for at kunne podcaste den på Internettet, hvor den så kan høres igen og igen.

Men indtil videre er det almindelige stadigvæk at udgive sine prædikener på skrift. Måske som et produkt og en frugt af arbejdet i studerekammeret – og måske også som et bevis på at man rent faktisk bestiller noget som præst.

Men at prædikenen definitivt er blevet en skriftlig genre blev tydeligt i forbindelse med historien om Thorkild Grosbøll. En journalist fra Kristeligt Dagblad havde hørt en prædiken i Taarbæk Kirke og refererede denne i avisen. Det trykte referat førte så til at biskoppen forlangte en kopi af den skrevne prædiken, der som bekendt medførte suspension af Grosbøll. Tillige blev prædikenen trykt i hele sin længde i Politiken.

Men kan man sådan tage en mundtlig prædiken ud af det gudstjenestelige fortolkningsfællesskab, og så lade dens skriftlige forlæg stå som vidne om en eller anden form for forkyndelse – eller måske mangel på samme? Det bliver i hvert fald uklart, hvad prædikenen er for en størrelse. Er det det talte ord i menigheden – eller er det den skrift, der blev afleveret til biskoppen og trykt i Politiken?

En sådan teologisk uklarhed påkalder et ræsonnement over forholdet mellem skrift og tale. Et vanskeligt forhold, der med en filosofisk term kan

kaldes en apori. Og til at belyse aporien inddrages to markante tænkere, Martin Luther og Jacques Derrida. Og som et nationalt supplement, Grundtvig.

Først Luther, der med sine dekonstruktioner af den katolske herlighedsteologi innoverer med princippet om *sola scriptura*. Derefter opridses kort Grundtvigs særegne forståelse af det levende ord.

Og så Derrida, der radikalt udfordrer en kristen homiletik med sin kapriciøse insisteren på skriftens primat.

Luthers dekonstruktioner

Luther var skrifttænkere. Og han læste Paulus, der også var skrifttænkere. Paulus havde luret de religiøse aporier og blinde pletter hos de skriftkloge jøder og grækere, fordi han forstod korsbegivenheden som en dekonstruktion af den hidtidige (for)tænkte gudserkendelse. Ved at forsinke og forskyde Esajas 29,14, og indskrive dette prægnante skriftsted i et af sine breve (1 Kor 1,19), beskrev han, hvordan frelsen nu var tilstede. Nemlig med prædikenens dårskab om at det som er svagt i verden ved Guds styrelse er blevet ophævet til at være det største.

Luthers læsning af den bibelske skrift med paulinsk korsteologi som for-tegn demaskerede den katolske kirkes megadeviation, hvor traditionen var blevet autoriteten frem for den bibelske skrift, der primært fungerede som et metafysisk dokument til allegorisk tolkning. Men ved omhyggelig læsning (gen)opdagede Luther Bibelen som historisk beretning. Deraf hans berømte princip om *sola scriptura*, hvormed han blev i stand til at tilbageskrive kristendommen i samme moment, som den blev fremskrevet. Som når han i *Heidelberger Disputatio* med Paulus' dekonstruktion af Esajas samtidig dekonstruerer den katolske herlighedsteologi.

Luthers de(kon)struktioner af traditionens skrift åbnede kristendommens første skriven – dens urskrift. Og han viste sig som en genuin skrifttænkere med sondringen mellem skriftens formalprincip, der er budskab, og dens materialprincip, der er Kristus. Men uanset hvor meget skriften så end driver på Kristus, og hvor klar den så end er, forbliver den døde bogstaver. Skriften må beændes for at få mund og mæle.

Luther bemærker i en forelæsning over Salme 71 at også Helligånden skriver, men den former ikke bogstaver. Den skriver i hjertet gennem talerens tunge, der er som hurtigskriverens pen modsat Moses, hvis pen er et dødt og tomt rør. Det er tungen, der danner levende bogstaver i hjertet med ord der gennemtrænger ørene. Derfor erkender kirken ikke bogstaver, ej heller den pen som skriver dem, men den erkender det levende ord som tungen eller tunger brænder med (WA, III, 456-457)).

Men heller ikke nok så megen beåndet skriftlæsning og hjertelig tungetale til Gud gør det, når der skal prædikkes til opbyggelse, formaning og trøst for menigheden. Skriftlæsning er nemlig lig tungetale, mens prædikenen er lig med at tale med forstæelige ord – altså at profetere. Derfor skal skriften forfølges af en profetisk prædiken, læste Luther i 1 Kor 14, og forstod prædikenens funktion som den at overdrage Kristi offer til menigheden. Prædikenen er overrækkelsen af Guds tilgivelse ved Jesus Kristus, som er reelt tilstede i menigheden som og identisk med Guds ord om syndernes forladelse, idet Frelseren selv som det levende Guds ord nu er virkelighed, og ikke længere blot mulighed som i den katolske tradition, hvor et spektakulært messeoffer af menneskelige gerninger blev forfægtet. Den korsteologiske prædiken er en de(kon)struktion af menneskets egne gerninger (*quia per crucem destruuntur opera et crucifigitur Adam (Heidelberger Disputatio XXI, 7)*). Luther insisterede på, at det levende Guds ord i prædikenen gav absolution med evangeliet, der forjætter, tilbyder og giver alle Guds velgerninger. Evangeliets gave er et tilsigende – og ikke blot beskrivende – ord om syndernes forladelse, der stifter fællesskab og gives i en asymmetrisk gaveøkonomi.

Luthers skriftprincip blev skelsættende styrket af Gutenbergs revolution, da det blev det muligt at reproducere skriften i en uendelighed, da Luther ønskede Bibelen oversat til folkesprogene, så alle kunne læse med, for Skriften er klar. Hvilket gav mulighed for konsensuskristendom i det almindelige præstedømme. Konsekvensen var overdreven skriftlig fokusering, hvilket medførte den lutherske ortodoksis identifikation af Bibelen og Guds ord. Bibelen var Guds inspirerede ord og forelå i den skriftlige form som ufejlbarlig. I forlængelse heraf fremkom de såkaldte degnegudstjenester, hvor degnen som tillæg til Bibelen læste en gammel, skreven prædiken op. Men Luther selv prædikede ikke efter manuskript, hans prædikener blev nedskrevet af tilhørere i menigheden.

Grundtvigs studier

Det levende ord får en særlig plads i Grundtvigs teologi og homiletik. Han skriver i indledningen til sin Søndagsbog »At *prædike* er ikke at skrive med Pen og Blæk, men i *Aandens Kraft* med *levende Røst* at forkynde *Troens Ord*« og videre » Ligesom derfor det, man kalder at *skrive* sine Prædikener, efter min Overbevisning skal være, hvad vor Fædre rigtig kaldte at *studere til* dem, således forstaar jeg også ved at udgive sine Prædikener i Trykken hverken mer eller mindre end at gøre sine Prædikenstudier til en Bog, der kan minde Tilhørerne om, hvad ej maa glemmes« »og at, næst *det* mundsvejr, der gør sig til en skygge af Bogstavskrift, er ingen Ordskygge dødere end den, bogstaver danner af en levende Prædiken!« (Grundtvigs kursivering i: *N.F.S. Grundtvig Udvalgte Værker*, bind 5, side 7).

Grundtvig havde nok sine prædikenstudier med i kirke, men det er uvist i hvilket omfang han brugte dem, når han prædikede. Prædikenen var for Grundtvig et vidnesbyrd om Kristi nærvær, der bliver effektueret i sakramenterne, mens prædikenen for Luther var identisk med Kristi nærvær blot i en anden form end sakramenterne. Men trukket hårdt op var Grundtvigs anliggende det samme som Luthers – og Paulus': » bogstaven slår ihjel, men Ånden gør levende« (2 Kor 3,6).

Ikke kun i den teologiske tradition, men også i den filosofiske har talen været kendetegnet ved nærvær og liv, hvorimod skriften er kendetegnet ved fravær og død. Netop derfor har talen fået forrang frem for skriften, ligesom nærværet har fået forrang frem for fraværet. Men talens primat i forhold til skriften forbliver for kristendommen en prærogativ ligtorn, da den trods alt rubriceres som en skriftreligion.

Derridas reformationer

Det nærværende og levende ords primat frem for den døde skrift bliver radikalt forstyrret af religionsfilosoffen og skrifttænkeren Jacques Derrida med en formalisering af strategiske, filosofiske nødvendigheder. Assertorisk nedskriver han den vestlige tankegangs basis som voldelige, hierarkiske oppositioner. Startende hos Platon, der i *Faidros* fordømmer skriften som et onde og i ste-

det privilegerer talen som sand og god. Og i denne metafysiske tradition står udover Rousseau, Hegel, Saussure og Husserl også Paulus, Luther og Grundtvig med idéen om skriften som afledt af talen og den selvberørende sandhed og mening. Skriften er blot en inferior substitut.

Dette hierarkiske forhold kan anfægtes – og en simpel læsning af *Faidros* viser at Platon fordømmer skriften – ved hjælp af skrift! Ligesom Luther og Grundtvig positionerer det levende ord på basis af den hellige skrift. Det er sådanne kontradiktoriske forhold mellem form og indhold som Derrida anfægter.

Men da man aldrig kan vriste sig fri for en metafysisk rest – eller metaforicitet om man vil – uanset hvor kritisk man går til værks, må Derrida reformere metafysikkens begreber ved at forsinke og forskyde dem, og dermed vise, at både skrift og tale tilhører et langt mere bredt og komplekst felt behersket af forskelle frem for hierarkier.

Det gør han med tanken om den generaliserede skrift, som er uden metafysisk spaltning i henholdsvis en bogstavelig og en metaforisk skrift. Han benævner den skreven som neutralt sætter spor i et spil af forskelle med begrebet arkeskrift (*archi-écriture*). Hvilket medfører hans berømte og berygtede diktum om, at der intet er udenfor teksten (*il n'ya pas d'hors-texte*).

Med den mageløse opdagelse: *I begyndelsen var skriften*, sætter Derrida fra 1966 og fremefter et frontalangreb ind på nærværsmetafysikken med dens forestilling om meningens transcendentale eksistens på den anden side af tegnenes udtryksside. Som fx kan være forestillingen om en forfatters mening med skriften. Men skriftens forfatter er død i det moment skriften er skrevet og kan ikke tilføje mere. Skriften vil så begynde sit omvandrede liv i en uendelig cirkulation. Og kan læses ganske tilfældigt – af enhver læser. Netop derfor er skriften blevet betragtet med den største mistænksomhed op gennem historien. En tendens der måske er ved at vende al den stund, vi alle mener at kunne læse og blive enige om skriftens klarhed – det være sig på alt fra huskesedler til salgsdokumenter og sågar Bibelen.

Derrida læser sine tekster nøje og langsomt som en singularer og ikke-gentagelig begivenhed i streng overensstemmelse med en lov, som de fleste vil kunne anerkende: nemlig at enhver tekst skal læses ud fra sin egen lov. Og derfor er Derrida blevet beskrevet som en radikal empirist, idet han aldrig mister referencen til teksten. Derrida bestræber sig på at fremdrage de forud-

sætninger, en tekst fraskriver i det øjeblik, den toner frem tilskrevet; de forudsætninger som bliver undertrykt og holdt skjult i teksten, men som ikke desto mindre er nødvendige for at teksten kan blive en manifest materiel markering af forskel.

Hermeneutisk afasi

Derrida skriver i et af sine mere jødisk-orienterede skrifter: »I begyndelsen var hermeneutikken. Men denne *fælles* umulighed af atter at samle den hellige teksts *midte*, og denne *fælles* nødvendighed for eksegesen, dette fortolkningsmæssige imperativ fortolkes forskelligt af digteren og rabbineren« og videre at »Gud har delt sig selv for at lade os tale, at lade os undres og at prøve os. Han har ikke gjort det ved at tale, men ved at tie, ved at lade stilheden afbryde sin stemme og sine tegn, ved at knuse Tavlerne« (Derrida: *Edmond Jabès og spørgsmålet om bogen*, side 31-32).

At Gud har delt sig kan ikke udelukkes i en kristen (og muligvis kættersk) tankegang. Men at Gud også skulle være tavs må vække undren. Men måske kan teksten om kvinden grebet i hor (Joh 8 – som ikke er prædikentekst, og har en dubiøs kanonisk status) bryde tavsheden og åbne skriften, og måske ligefrem samle den i midten. Dog må Guds poetiske skriven på dette sted fortolkes forskelligt af rabbineren og den eksegetiske præst. Selvom Joh 8 først sent indlemmes i kanon, udgør den nu en afgørende centrering omkring tilgivelsens tematik og den nytestamentlige skriven. Mindre væsentligt i denne sammenhæng er spørgsmålet om Jesus er retfærdig eller tilgivende i forhold til horkvinden. Det er mere interessant, hvad det inkarnerede Ord skriver i sandet, i ørkenen. Oven i købet beskrevet i det evangelium, der om noget er logocentrisk: *I begyndelsen var Ordet* (logos).

Jesus bliver af de skriftkloge og farisæerne præsenteret for Moseloven. Og så producerer det levende Guds ord en uudgrundelig tekst, som ingen kan læse. Måske er det en kommentar til dekalogen Jesus skriver, hvis ikke ligefrem hans sandskrift er dekonstruktioner i en Guds tilskriven af de tavler som Moses fik. Er den skrivende Jesus så et eksempel? Nej, og dermed bliver han et eksempel på, at heller ikke vi skal skrive. Skriften hører til i ørkenen og er

endtlig som en ulæselig tekst. I stedet giver Jesus sig hen som det levende Guds ord.

Hvor galt det kan gå med denne skriven vises 100 år senere, da det levende Guds ord bliver indskrevet i et gnostisk skrift, hvor den metafysiske Gud tømmer sig selv ved at dø på korset for at blive til en bog; en pulp fiction:

»Derfor åbenbarede Jesus sig og *iklædte sig denne bog*. Han nagledes til et træ, men sømmede faderens befaling på korset. Å, hvilken stor belæring: da han ydmygede sig indtil døden, klædte det evige liv ham på« (*Sandhedens Evangelium 20,24-30* (min kursivering))

Her er det nagelfast, at Ordet blev tekst og tog bolig iblandt os som arkitekstur – og Jesus tilhører os nu som bogens autokton – dvs Kristus er bogens beboer. Og dermed blev den metafysiske Gud til en Gud af papir og blæk, som eksegeter, præster og poeter kunne dissekere bogstaveligt – eller metafysisk.

Rekonstruktioner – efter skrift

Der er nogle sammenfald mellem Luther og Derrida. De insisterer begge på skriften og er begge omhyggelige læsere med en metafysikkritisk og historisk besindelse, og kan dermed tænkes at have et *fælles* fortolkningsmæssigt imperativ.

Men *archi-écriture* og *sola scriptura* kan unægtelig også virke som ufornelige strategier. Hvis *sola scriptura* skal forfægtes, er en afgrænset skrift nødvendig – især da en kanonisk skrift må være forskellig fra den generaliserede skrift. Modsat kan skrift netop få status som kanon, når den bliver tilstrækkelig kommenteret. Altså ved en differering i den generaliserede skrift.

Endvidere kan Luthers forståelse af prædikenen som profetisme minde om Derridas »ørken-messianismen (som er uten gjenkennelig innhold, uten identifiserbar messias)« (Jacques Derrida: *Marx' Spøkelser*, side 51) Men realpræsensen gør forskel, og Derridas messias kan i bedste fald kun være Luthers nøgne Gud (*Deus nudus*). Derfor ender Derrida i en dunkel vaklen mellem skrifteologi og naturlig teologi, og står med den generaliserede skrifts af-skrivninger tættere på en katolsk, teologisk tradition.

Modsat Luther der med besindelsen på hellig skrift og levende ord (*scriptura sacra et viva vox*) står som åbenbaringsteolog. Kristusåbenbaringen er en afbrydelse af Skriften, og kristendomme kan bestemmes som dekonstruktioner. Kristendomme er ganske enkelt nye begyndelser, og derfor skal der ikke skrives forkyndelse, men prædikes stilbrud i dekonstruktive proklamationer om det man ikke kan sige sig selv – som netop skal siges og ikke blot skrives i en differering.

Guds ord må fastholdes som en transcendental signifié bekendt i navnet Jesus Kristus, som taler entydigt. Først ved syndefaldet får sproget flertydighed i mennesket, idet det her tillægges viden om både det onde og det gode. Derfor er menneskelige ord konstruktioner af signifikanter, hvorimod Guds Ord som transcendental signifié indeholder og er Guds død og opstandelse og syndernes forladelse.

Og så står man der, med Bibelen testamenteret, hvilket kan fremkalde et posttraumatisk stresssyndrom. Den bibelske tekstur har forøvet en afgørende indflydelse på hele Vestens kultur, og fordrer oversættelse ad infinitum. Bibellæsning bliver derfor en dynamisk proces, hvor der ikke bliver hamret i klaveret, men tegnene må tydes. Og arven skal ikke kun bruges indvortes i tungetale, men også i profeti. Det kan kun ske ved Helligåndens konstitution af menighedens fællesskab i syndernes forladelse. Den hellige skrift kan ved glosolali tilsige dette i en oplæsning og være nærværende – for nogle. Men prædikenen må være profeti – for alle.

Hvis man skal forstå Helligåndens virke, kan det være med Derridas beskrivelse af religionens autoimmunitet. Autoimmuniteten er afvisning af kristendommens afvisning af andethed. Hvilket konkret betyder, at den kristne åbner sig mod den anden og bliver sårbar lidelsesfælle.

Måske er det også derfor, at Derrida fremhæver kristendommen som den mest plastiske og åbne religion, og derfor bedst forberedt på at transformere sig selv. Dermed er det også uforudsigeligt, hvordan den vil se ud om hundrede år. Det kan nemlig vise sig som en fordel for kristendommens fremtid, at den er selvdekonstruerende og autoimmun. Kristendommens svækkelse foregår i kristendommens navn. Selv Guds død er et kristent tema. Og den verdensomspændende kristning, der i dag finder sted som et uforudsigeligt jordskælv under navnet globalatinisering (*mondialatinisation*), er samtidig kristendommens selvdekonstruktion.

Performationer

Man kan få det indtryk, at teologiens sag er blevet forskudt fra en erfaring af Gud til en erfaring af tekster. Dette kan med vægt hævdes om moderne sekulære dekonstruktører. Gudstroen er for nogle af disse prædikende praktikanter blevet afsporet til tekstfetichisme, hvor det kultiske rum er et bibliotek. Men hvis en kristen prædiken fortsat skal have menighedens ører, så må der profeteres fra prædikestolen.

Derfor kan en maksimering af prædikenen være et ophør af op(b)læste manuskripter og så i stedet tale af karsken bælg. Måske med et profylaktisk resultat for menigmand, så prædikenen bliver en stikpille i stedet for en sovepille.

Dermed får modsigelsen i udsagnet *at skrive en tale* også sin rette plads – nemlig som prædikenforberedelse som hævdet af Grundtvig. For en skreven tale er en *contradictio in adjecto*. Uden ånd forbliver skriften en protease på Gud. Omvendt må *sola scriptura* fastholdes. Bibelen må i en kristen og kirkelig sammenhæng fortsat have primat som *archi-écriture*. Uden basis i den hellige skrift vil kristendommen ende i sværmeri, hvor snart den ene og snart den anden vil påberåbe sig åbenbaringer. Men den absolutte afbrydelse af skriften er Kristus og med en besindelse på Helligåndens gerning kan det begribes som talende skrift. Eller med andre ord: i stedet for at skrive en prædiken, skal man prædike skriften.

Og så var der i øvrigt noget med en mand, der engang afbrød de skriftkloge og deres hellige bøger, da han stillede sig op et bjerg og prædikede – uden manuskript!

Interview med prof. emeritus, Theodor Jørgensen

Camilla Sløk

Interviewet med Theodor Jørgensen om emnet »Skriften alene« blev sat i værk, fordi andre forskere ikke indfrie deres tilsagn om at bidrage til dette nummer. Vi spurgte da Theodor Jørgensen, men han kunne på grund af andre forpligtelser ikke nå at skrive en artikel færdig før deadline. Redaktionen besluttede i stedet at spørge Theodor Jørgensen om et interview om emnet, for også at få et dogmatisk blik på *sola scriptura*.

CS: Hvad betyder sola scriptura?

TJ: Der kan gives et enkelt svar. Det er Reformationens såkaldte formalprincip. Det såkaldte materialprincip er, sagt på almindelig dansk, at der er Kristus alene og troen på ham alene, som mennesket frelses ved. Og Bibelen er kilden til dette evangelium. Det er denne særstilling, som udtrykkes med *sola scriptura*.

Det betyder ikke, at Skriften er en entydig størrelse. Hvad Skriften selv siger i alle dens udsagn, kan aldrig være bindende. Luther sagde om dette, at Kristus er Skriftens herre og midtpunkt. Kristus kan aldrig fængsles af teksten, men er det hermeneutiske princip for læsningen. Luther lavede en anden inddeling af skrifterne end den traditionelle, nemlig efter deres evangeliske værdi, deres rangordning. Fx anbragte han Jakobsbrevet, som han kaldte et stråbrev, og Johannesåbenbaringen langt nede. Sætning for sætning kan Bibelens ord derfor ikke yde en norm. Skriften skal udlægges ud fra det, som det kommer an på, nemlig Kristus og troen på ham, så at budskabet formidles på en måde, så det skaber den retfærdiggørende tro.

CS: Dvs. Kristus er perspektivet på teksten?

TJ: Ja. Når en tekst står – også når den er nytestamentlig – i et spændingsforhold til, at alene troen på Kristus retfærdiggør, må den kritiseres ud fra dette perspektiv. *Sola scriptura* udelukker ikke en kritisk omgang med teksten, men kræver den, fordi materialprincippet altid går forud for formalprincippet.

CS: Betyder det, at man altid skal læse teksten med Kristus som indfaldsvinkel?

TJ: Ja, det er konsekvensen af det. Så kan man spørge, hvor finder jeg så denne Kristus i teksten? Er der tekstpassager, som bedre forkynder Kristus end andre? Ja og nej. Det er snarere i spændingsfeltet mellem de forskellige vidnesbyrd, at Kristus skal findes. Vi har en hel række Kristus-forkyndelser i Det Nye Testamente med hver deres kristologiske særpræg, som ikke kan harmoneres. Og ikke desto mindre er der klare overensstemmelser i det væsentlige. Derfor er Kristus Det Nye Testaments betydningsmidte og derigennem også hele Bibelens, men i forhold til Det Gamle Testamente på en anden måde, som det ville føre for vidt at komme ind på her. Men Kristus som denne betydningsmidte kan aldrig fastlægges i en formel eller identificeres med bestemte tekster i Det Nye Testamente, f.eks. Romerbrevet. Den må til stadighed træde frem på en ny måde i den stadig fortløbende udlægning af Skriften og forkyndelsen af evangeliet.

CS: Betyder det da ikke, at man skal have troen på Kristus, før man læser teksten?

TJ: Jo, det forudsætter troen. Det er Kristusbudskabet, der skaber troen, og troen er forudsætningen for at læse Skriften med Kristus som indfaldsvinkel. Tro skal dog ikke forstås subjektivt. Der forlanges ikke personlig tro af den teologiske skriftfortolker, men enighed i den hermeneutiske tilgang. At den til stadighed også må stå åben for kritisk selvrevidering, forlanger den videnskabelige saglighed. Grundtvig udtrykte dette ved at påpege, at Bibelen ligger på alteret. Han afviste *sola scriptura* som formalprincip. En bog skaber ikke tro. Troen var forud for Det Nye testamente. Hvor skabes så Kristustroen? Det sker i gudstjenesten, i Kristi tilstedeværelse i sit levende ord i forkyndelse, lovsang og bekendelse og i sakramenternes uddeling. Kristus opstår hver eneste søndag i gudstjenesten. Der skabes en ny forståelse i synsvinklen på Bibelen i gudstjenestens levende sprogbegebenhed. For Grundtvig er således kun det

mundtlige ord tros- og livgivende. Bibelen er derimod lysbog, en bog, som kaster lys over det kristne liv, på apostlenes tid og op igennem tiderne. Derfor hører Bibelen for Grundtvig primært hjemme i en gudstjenestesammenhæng, levendegjort i sit indhold af Kristus selv. Det er den forkyndte skrift, der er autoritet. Det synspunkt deler Grundtvig med Luther.

CS: *Så sola scriptura forudsætter en cirkelslutning. At troen skal være der før man kan forstå teksten, som kalder til tro. Er katekesen da ikke meget central i forhold til sola scriptura? Jeg tænker på katekese som det, der skaber min tro?*

TJ: Ja, det er den. Oprindeligt, i oldkirken, var katekesen primært rettet mod dem, der ønskede at blive døbt. Det var en forberedelse til dåben. Den indelbar indføring i kristentroens mest elementære indhold, og en sådan fortrolighed er nødvendig for en så at sige kristen læsning af Bibelen. Et uformidlet møde med Bibelen kan meget ofte føre til det stik modsatte af kristen tro. Det gælder ikke mindst Det Gamle Testamente. Vi har et eksempel på katekesens nødvendighed i Apostlenes Gerninger det 8. kapitel, hvor en etiopisk hofmand læser i Esajasbogen. Da apostlen Filip møder ham og spørger, om han forstår, hvad han læser, svarer han: ”Hvordan skal jeg kunne det, når der ikke er nogen, der vejleder mig?” Vejledning og undervisning i, hvordan man skal læse Bibelen er altså vigtigt, også ifølge Bibelen selv.

CS: *Ja, jeg har haft folk til sjælesorgssamtale efter bibelmaraton, fordi de var rædselsslagne over visse passager i Bibelen.*

TJ: (smiler) Ja, visse steder i Bibelen er bestemt ikke for de utrænede! Faktisk kan man sige, at Bibelen ikke er det rette sted alene at møde kristendommen for første gang. Det er bedre at lære den at kende gennem et møde med andre, kristne mennesker, i samtalen med dem og i gudstjenesten. På den anden side er bibelmaraton også en udmærket måde at komme på nært hold af Bibelen, når den gennemføres med kyndig vejledning, og ikke mindst er det af betydning, at et sådant forløb gennemføres i et fællesskab.

CS: *Du siger altså, at troen skabes i mødet med praksis: Mener du så, at folkekirken møder folk eller er den for passiv i forhold til dette kateketiske møde?*

TJ: Vi er nok for passive, og dog er der vitterligt ved at ske noget. Jeg tænker på de tiltag, der tages for at oplyse dåbsforældre mere om en kristen børneop-

dragelse og blive fortrolige med kristendommens indhold. Jeg tænker også på de mange kirkehøjskoler, der er blomstret op. Men nogle folk vil hellere møde kristendommen kateketisk gennem folkeuniversitetet, frem for gennem kirken. Det kan fx skyldes, at de har berøringsangst over for kirken, dårlige erfaringer eller både uvidenhed om kirken. Her er det godt med tiltag som Natkirken, hvor folk møder kristendommen på andre måder, der kan blive øjenåbnere. Man burde måske også, i folkekirkeligt regi, overveje at lave sit eget nyhedsmedie, som giver mere råderum, selv om der bestemt ikke er grund til at påstå, at Danmarks Radio ikke tilgodeser udsendelser af relevans for kristendommens formidling.

CS: Så du taler for at man bør formidle på nye, mere tidssvarende måder. Jeg vil gerne vide, hvordan du så forstår sola scriptura og dets funktion i prædikenen?

TJ: Tidssvarende, javel. Evangeliet vil altid og bør altid være et svar til tiden, meget ofte i form af et modsvar til tidens egne svar, en provokation. Hvad *sola scripturas* funktion for prædikenen angår, er den funktion rent ud sagt praktisk. Det, at vi har faste tekstrækker, er en konsekvens af skriftprincippet, for teksterne er altid bibelske, udvalgte under tiden med større eller mindre held. Men hensigten har altid været, at Kristusvidnesbyrdet skulle fremkomme tydeligt, også i forholdet mellem de gammel- og nytestamentlige tekster. Der har i historiens løb været forskellige forsøg med andre tekster, men erfaringen har vist, at det er bedst at holde sig til de bibelske tekster. Bibelen er det sted, hvor teksterne skal hentes fra. Og det er godt med bundetheden til tekstrækken. Det er også min erfaring. Dr. theol.er er ganske vist frie til selv at vælge andre tekster ved en gudstjeneste, men det har jeg nu aldrig brugt. For det er en befrielse at have en tekst, man er bundet til, og så må man se at få det bedste ud af dette. Det at være bundet til teksten bevarer prædikenen fra at være bundet til vilkårlighed. Bundetheden til teksten giver en frihed til at forkynde den i forhold til vores egen tid, kunne man sige.

CS: Hvad så med den litterære prædiken? Er det imod sola scriptura?

TJ: Hvis den litterære tekst bliver prædikenteksten, så er det imod, men hvis den hjælper til at perspektivere bibelteksten eller kontrastere den, så er det fint. Men det at bruge andre tekster kan være en flugt fra den bibelske tekst, fordi man måske ikke ved, hvad man skal stille op med den. Så er det bedre at

vedgå, også over for menigheden, at man ikke ved, hvad man skal stille op med teksten og give sine grunde for det, og gad vide, om der ikke meget let kan komme en prædiken ud af noget sådant.

CS: Nu har vi talt om de praktisk-teologiske sider af sola scriptura. Jeg vil gerne hen til det systematisk-teologiske aspekt, fx om sola scripturas princip om Kristus som midtpunkt for læsningen. Hvordan forholder dette sig til historisk-kritisk metode? Er sola scriptura hos Luther en modsigelse af historisk-kritisk metode?

TJ: Både ja og nej. Den historisk-kritiske metode vil møde teksten ud fra dens egne forudsætninger, selv om eksegeten er klar over, at han eller hun aldrig helt kan neutralisere sin egen synsvinkel i tilgangen. Men metoden skal tjene til at neutralisere den mest mulig. Men derfor kan historisk-kritisk metode ikke stå alene i en kristen læsning af Bibelen. Her må Skriften læses efter det, jeg vil kalde en dogmatisk metode. Det betyder på ingen måde, at den historisk-kritiske læsning bliver skubbet til side. Den må fastholdes, så man er sig klart bevidst, hvad man gør ved en dogmatisk læsning af teksten. En sådan læsning vil gøre alvor af Kristus som Skriftens midte og herre. Det er for øvrigt interessant, at også juraen kender til en dogmatisk metode. Juraen og teologien har det tilfælles, at de skal forholde sig til tekster, der har autoritet og som sådan også er bindende. For juraens vedkommende er det især lovtekster og forordninger, for teologiens vedkommende Skriften, men også bekendelsesskrifterne. Det indebærer på ingen måde en ukritisk tekstlæsning. Jeg vil – som nævnt tidlige – sige tværtimod. I den historisk-kritiske metode forekommer det mig at ligge en ensidighed, nemlig den, at den binder teksten fast til fortiden, til tidspunktet for dens tilblivelse. Men en tekst som tekst betragtet løsgør sig fra sin forfatter og står åben for nye tolkninger op igennem tiden i nye kontekster, hvor det kritiske spørgsmål til disse tolkninger ikke er det, om de står i overensstemmelse med tekstens oprindelige mening, da den blev skrevet, men om teksten som tekst betragtet rummer muligheden for den nye kontekstuelle tolkning.

CS: *Dvs. der er sat rammer op for, eller måske rettere grænser for fortolkning af teksten?*

TJ: Der er grænser for, hvad man kan sige indholdsmæssigt om evangeliet om Jesus. Men der er ikke grænser for, *hvordan* man siger det. Det er frugtbart at spørge, hvad forfatteren egentligt mente med den tekst, han skrev. Men så snart teksten forlader forfatteren, har den som nævnt sit eget liv. Derfor er det afgørende ikke, hvad forfatteren, fx Paulus mente dengang, da teksten blev til, men hvad teksten selv rummer af udsigelsesmuligheder. Hvis det viser sig, at man tidligere har læst forkert i fortolkningen, så må man revidere og kritisere deres tolkning. Tekster bliver fortolket på forskellig måde. Det er en frihed, og ikke et fængsel. *Sola scriptura* muliggør en frihed for fortsat fortolkning. Den lænker ikke fortolkningen. Luther lavede som sagt også selv tekstkritik, bl.a. på Jakobsbrevet. Teksten er derfor til stadig ny inspiration, også tidligere fortolkninger kan være til inspiration, hvilket er vigtigt at bemærke mht. bibel-forståelse og bibelbrug.

CS: *Er det fortællingens kraft, der gør, at man uvilkårligt lytter til bibelteksten?*

TJ: Ja, men det er også respekten for Bibelen. Men folk siger da heldigvis fra, når man ikke forstår eller er uenig i, hvad der siges. Men uenigheden og modsigelsen henter så at sige sine argumenter igen fra Skriften, læst ud fra Kristus som hermeneutisk indfaldsvinkel.

CS: *Jeg bemærker, at du taler om, at teksten kan læses på forskellig måde, og at man skal kunne forstå de forskellige måder. Et nærliggende spørgsmål er da, at hvis teksten har forskellig funktion i forskellig sammenhænge: Hvordan bliver teologer så præster? På det teologiske fakultet lærer de primært de eksegetiske læseformer, men ikke den form for dogmatisk læseform, som du lige talte om som central i en prædikensammenhæng. Man lærer ikke at prædike ud fra sin tro.*

TJ: Jeg vil først gerne sige, at systematikken ikke kan drives uden de eksegetiske discipliner. Disse er vigtige, også for en systematisk teologisk sammenhæng, som drives ud fra tolkningens historie. Det gør den, idet det centrale er at få en forståelseshorisont stablet på benene. Dernæst, mht. at gøre teologer til præster vil jeg sige, at man kun får et trosmæssigt forhold til teksten gennem kirken som åbent rum. Teologer kan kun blive præster i en kirkelig kontekst, i kirkens rum. Ikke i kirkens rum som et lukket rum, men som et rum,

der er åbnet mod verden. Det er her, man lærer at formidle et budskab. Det bedste var måske derfor også, at underviserne på fakultetet havde et professionsforhold til præstegerningen, for at kunne perspektivere undervisningen til det kirkelige rum. En sådan professionstænkning har man på nogle uddannelser, fx jura og medicin.

CS: Til slut vil jeg gerne vide, hvorvidt du ser *sola scriptura* som et klart adskillelsestegn fra andre konfessioner? Man kan spørge: Er det nødvendigt for protestantismen i dag? Og hvad betyder *sola scriptura* i et mellemkirkeligt møde?

TJ: Protestantismen står nok ret alene med *sola scriptura* som sin forståelse af Skriftens autoritet, men jeg mener stadigvæk, at *sola scriptura* er væsentligt i dag. 'Skriften alene' vil fastholde 'Kristus alene' og 'troen alene'. Og det sidste er for protestantismen et ufravigeligt princip. Det betyder på ingen måde, at dette synspunkt ikke også findes i andre konfessioner, men det er forbundet med et 'og', 'Kristus og kirken'. Det er der gode argumenter for. Grundtvig fx var bestemt ikke fremmed for dette 'og'. Det ses af mange af hans kirkesalmer. Men spørgsmålet er, hvem der har prioritet i dette 'og'. Friedrich Schleiermacher bestemmer i sin dogmatik *Der christliche Glaube*, paragraf 24, forskellen på protestantisme og katolicisme på følgende måde: "For den protestantiske kristne er hans/hendes forhold til kirken afhængig af hans/hendes forhold til Kristus. For den katolske kristne er hans/hendes forhold til kirken afgørende for forholdet til Kristus. Kirken er formidlende instans gennem sine sakramenter." Det er en afgørende forskel, også i forståelse af tekstlæsningen. Men jeg vil gerne til slut tilføje en bemærkning, og det er, at *sola scriptura* indfører et problem i forhold til fundamentalisme. Eller, det kunne ligne et problem. Sagen er, at nogle fortolker *sola scriptura* fundamentalistisk, men det kan man faktisk ikke bruge Luthers skriftprincip til. Tværtimod er *sola scriptura* fundamentalismekritisk. Det, der menes med *sola scriptura*, gør op med fundamentalismen, fordi den ikke vil 'nøjes' med Skriften som formalprincip, men gør den til materialprincip. Den sætter på en måde Skriften i Kristi sted og tvinger dermed den levende Kristus ind under bogstavens enevælde. Det ville hverken Luther eller Grundtvig have kunnet acceptere. Man skal nemlig ikke være bibeltro, men Kristustro. Og troen på Kristus er netop levende, i dialog, i bevægelse. Den er ikke sat én gang for alle. Derfor er *sola scriptura* det modsatte af fundamentalisme. Denne forståelse af tro som Kristustro er således

også en måde at undgå fundamentalismen på. Jeg vil sige det på samme måde, men lidt mere formelagtigt: Som Kristustro kan man være bibeltro, men som bibeltro kan man ikke være Kristustro. Dette er også i overensstemmelse med Det Nye Testaments egen forståelse af, hvordan tekst og tro forholder sig: Det Nye Testamente forudsætter jo nemlig selv Det Gamle Testamente, altså, Det Nye Testamente forudsætter en menighed, som hører og taler om teksten. De første kristne menigheder havde Det Gamle Testamente som Skrift og forkyndelsen af Jesus som Kristus, som frelseren, den forjættede Messias. Kristus trådte i stedet for Sinaipagtens lov. Apostlene læste Det Gamle Testamente ud fra deres bekendelse til og forkyndelse af Kristus som den forjættede Messias. Det bragte dem i en fortolkningskonflikt med de jødiske skriftlærde. En bogstavtro forståelse af de gammeltestamentlige tekster var for dem slet og ret umulig. Vel var fristelsen til at holde fast ved lovens bogstav også tilstede i menigheden. Et kendt eksempel er striden mellem Peter og Paulus, refereret i Galaterbrevet. Peter havde ellers spist sammen med hedningerne og dermed lagt Moselovens renhedsforskrifter bag sig. Men så kom der nogle jødekristne, der stadigvæk anså loven som bindende, og så turde han ikke længere. Det fik han at høre for fra Paulus. Striden imellem dem er en fortolkningsstrid, hvor Paulus anvender Kristustroen som hermeneutisk indfaldsvinkel.

For øvrigt giver det ret beset ingen mening at sige, at man er bogstavtro. Det kan anvendes som retorisk figur, men den er tom. Så snart man tager og læser et bibelord, så har man allerede kontekstualiseret det ind i en anden situation. Når man siger, at *dette* er tekstens vidnesbyrd, så fremkalder man en situation, som *ikke* var der før. Ved at fremsige teksten i en bestemt situation får den allerede en tolkning. *Situationen* er allerede en tolkning. Ret beset er det at gøre *sola scriptura* gældende, en bekendelse, som udtrykker den erfaring, som en levende Kristus-tro har gjort med Bibelen.

Redaktion

Birte Andersen
Emdrupvej 42
2100 København Ø – tlf. 39 18 30 39

Jette Marie Bundgaard-Nielsen
Hybenvænget 2
8362 Hørning – tlf. 86 92 10 02

Jørgen Demant
Hjortekærvej 74
2800 Lyngby – tlf. 45 88 40 75

Lena Kjems
Solbakken 15
8240 Risskov – tlf. 86 17 58 36

Hans Vium Mikkelsen
Aastrup Alle 21
6100 Haderslev – tlf. 73 74 58 98

Anders Klostergaard Petersen
Kirkevænget 175
8310 Tranbjerg – tlf. 89 42 22 48

Camilla Sløk
Ericavej 122
2820 Gentofte – tlf. 39 66 12 28

Jesper Stange
Fiolstræde 8, st.
1171 København K. – tlf. 33 91 51 92

Elof Westergaard
Mariehøj 17
8600 Silkeborg – tlf. 86 80 08 15

Kirstine Helboe Johansen
Skejbyvej 203
8240 Risskov – tlf. 86 12 48 05

Inger Lundager
Møllevangen 2
8382 Hinnerup – tlf. 86 91 08 99

Anders Berg-Sørensen
Fælledvej 14 D, 1.
2200 København N – tlf. 35 36 61 63

Henrik Brandt-Pedersen
Religionspædagogisk Center

Kritisk forum for praktisk teologi, 105
26. årgang udgives af redaktionen i
samarbejde med Forlaget ANIS. Ud-
gives med støtte af Kulturministeri-
ets bevilling til almenkulturelle tids-
skrifter

Ansvsh. redaktører for nr. 105: Sola
scriptura
Anders Klostergaard Petersen og
Camilla Sløk

ISSN 0106 – 6749
© Forfatterne og *Kritisk forum for
praktisk teologi*

Kritisk forum for praktisk teologi er
sat hos Forlaget ANIS og trykt i off-
set hos AKA-print, Århus

Layout: Mindgame

Bestilling af tidsskriftet:
ANIS/Religionspædagogisk Center
Frederiksberg Allé 10
DK-1820 Frederiksberg C
tlf. 3324 9250 – fax 3325 0607
www.anis.dk. e-mail: anis@rpc.dk

Prisen for et abonnement på 26. årg.
er kr. 265,- (studerende kr. 215,-).
Enkeltnumre sælges for kr. 95,-
Ældre numre af tidsskriftet kan fås
ved henvendelse til forlaget

Henvendelse vedr. indlæg i tidsskrif-
tet kan rettes til forlaget eller til
redaktionens medlemmer.