

# Luthers dobbelte udlægnings-“princip”

## Skriften alene – troen alene

*Af Bo Kristian Holm*

*Reformationen er tæt forbundet med bibeltolkning, og kan ses som én stor kamp om den rette udlægning. På den ene side slår Luther hårdt på tekstens bogstavelige mening. På den anden side forstås denne bogstavelige mening kun rigtigt, når den modtages i tro på den Kristus, som Bibelen som helhed fortæller om. Meningen kan altså ikke løsrydes fra den kommunikation, der opstår mellem bibeltekst og læser. Det betyder, at tekstens mening ikke er identisk med den bogstavelige mening alene, for tekstens egentlige mening viser sig først, når man “gennem åbne porte træder ind i Paradis”. Det giver mulighed for en intern form for bibelkritik, der lader visse skrifter være vigtigere end andre.*

## Skrift og tradition

Det er svært at finde en begivenhed i den vesteuropæiske historie, der er så tæt forbundet med spørgsmålet om bibeltolkning, som det er tilfældet med reformationen. Da Luther i 1545 skriver fortalen til første bind af den samlede udgave af sine latinske skrifter, kan han beskrive reformationens afgørende gennembrud som et eksegetisk problem og løsningen på det. Luther fortæller, hvordan han kæmpede med at forstå Paulus, fordi et enkelt ord hele tiden stillede sig på tværs. Det drejede sig om den Guds retfærdighed, som nævnes i Rom 1,17, hvor der står, at “i det [dvs. evangeliet] åbenbares Guds retfærdighed.” Han beretter videre, hvordan han nemlig havde lært, at Guds retfærdighed er den, i kraft af hvilken han selv er retfærdig og som sådan straffer syndere og uretfærdige. Med den viden blev Paulus ved med at være en anfægtelse, for den lod ikke evangeliet åbenbare andet end den altid straffende og dømmende Gud. Løsningen viste sig i det øjeblik, han blev opmærksom på fortsættelsen: “For i det

åbenbares Guds retfærdighed af tro til tro – som der står skrevet: “Den retfærdige skal leve af tro”. Nu forstod han, at Guds retfærdighed ikke er den, hvormed han retfærdigt dømmer, men den, hvormed han gør syndere retfærdige. “Da begyndte jeg at forstå Guds retfærdighed som den retfærdighed, som den retfærdige ved Guds gave lever af, nemlig ud af tro.” Da følte Luther det, skriver han, som om han var blevet født på ny og gennem åbne porte trådte lige ind i Paradiset. Nu viste hele Skriften ham et andet ansigt. Reformationen var naturligvis betinget af mange andre faktorer. Alligevel er Luthers ændrede udlægning af Rom 1,17 en god illustration. Dels fordi Luther selv fokuserer på skriftudlægningsens betydning, dels fordi den giver en fornemmelse af, hvor tæt Luthers skriftsyn hænger sammen med hans forståelse af retfærdiggørelse ved tro alene.

Af alle reformationens kendte slagord er “ved Skriften alene” det sidste, der formuleres. De øvrige såkaldte eksklusivpartikler, “Kristus alene”, “nåden alene”, “ordet alene” og “troen alene” er på plads, da Luther i 1520 føjer “skriftprincippet” til. “Skriftprincippet” er egentlig et mindre heldigt udtryk, fordi der for Luthers vedkommende langt fra er tale om noget selvstændigt princip. Tværtimod må udtrykket “ved Skriften alene” forstås i sin sammenhæng med de øvrige “slagord”. På én gang er tilføjelsen en væsentlig præcisering og tydeliggørelsen af en præmis, som hele tiden har udgjort grundlaget for Luthers teologi. Luther har som munk lært, at al teologi må være bundet til Skriften. Fremhævelsen af Bibelen som eneste legitime fundament for teologiske og kirkelige argumenter bliver samtidig et effektivt våben i kampen mod Romerkirkens udlægningsmonopol, fordi den understreger den reformatoriske modstilling mellem Guds ord på den ene side og menneskelige traditioner på den anden side.

Baggrunden for Luthers skriftsyn skal altså i første omgang søges i klosterteologien. Her er teologi en disciplin, der er bundet direkte til den hellige tekst, og ikke som i skolastikken en disciplin, der er rettet mod en hellig lære. Men klostrets skriftteologi skærpes af Luther, da han fjerner den gejstlige stands udlægningsmonopol. Ingen læser af Bibelen er i udgangspunktet mere privilegeret end andre.

Den anden forudsætning for Luthers skriftsyn er renæssancehumanismens ideal om at gå tilbage til kilderne og den medfølgende interesse for originalsprogene. Dette sammenløb af klosterets skriftteologi og humanistisk litterær interesse bidrager til reformationens gennemslagskraft og er på universitetet i Wittenberg personificeret i den bortløbne munk Martin Luther og det humanistiske vidunderbarn Philipp Melanchthon, der tidligt ansættes som professor i græsk. Forudsætningen for teologisk arbejde

bliver studiet af de bibelske skrifter. Det er som professor i Det Gamle Testamente, at Luther leder opgøret, som han forstår som en direkte konsekvens af den pligt, der følger med embedet som doktor i den hellige skrift.

## Bibelen som fundament

Luther er ikke ekseget i moderne forstand. På den måde minder hans brug af Skriften mere om de nytestamentlige forfatters brug af Det Gamle Testamente, end den minder om moderne bibelvidenskab. Det er for Luther ikke skriftudlægningens opgave at kommentere teksten, men derimod at gøre Bibelens budskab tydeligt, så det derved formidles videre. Skriftudlægning er forkyndelse af Skriftens indhold, uanset om det sker i auditoriet eller i kirken. Der er for Luther intet skel mellem de enkelte skrifers oprindelige betydning og deres nutidige. Derimod er der et skarpt skel mellem Bibelens egentlige indhold og den falske skriftudlægning, som Luther finder i Romerkirken og hos f.eks. humanisten Erasmus af Rotterdam.

Det er imidlertid forkert at identificere Luthers insisteren på det bibelske argument og hans fremhævelse af tekstens bogstavelige mening med moderne såkaldt fundamentalistisk kristendom. Moderne fundamentalisme, der hævder, at teksternes oprindelige og bogstavelige betydning er identisk med deres nutidige mening, forudsætter nemlig et moderne samfund, der skiller fortidig betydning fra nutidig gyldighed. Først da fundamentene af nogle oplevedes som truede af udefrakommende kræfter, som f.eks. modernitetens sækulariserings- og relativiseringsproces, opstod fundamentalisme som modreaktion. På den måde må fundamentalisme forstås som “moderne antimodernisme”. For Luther er fundamentene derimod ikke truede. Bibel og bekendelse er uanfægtede. Når Luther hævder, at der er sammenfald mellem teksternes bogstavelige mening og deres mening i hans egen tid, så lægges tyngdepunktet dog på det sidste. Bibelens bogstavelige mening er bundet til den kommunikation, der opstår mellem bibeltekst og læser, og får i sidste instans sin rette udlægning derfra. Når Luther insisterer på at man skal følge tekstens bogstavelige mening, er det for at sikre denne kommunikation. Kun hvis tekstens mening ligger lige for og ikke kræver en særlig udlægningsstrategi, kan Bibelen fungere efter sin hensigt. Det betyder, at tekstens mening ikke kan lægges fast uden at kommunikationssammenhængen inddrages. Frelsen består ikke i antagelsen af en række urokkelige bibelske sandheder, men i troen på den Kristus,

som Bibelen fortæller om og som åbner døren til Paradis. Tekstens bogstavelige mening kan derfor ikke stå alene. Den må forstås i lyset af den Kristus, som teksten peger hen imod.

Når Erasmus i sin diskussion med Luther hævder, at Bibelen ikke alle steder er lige klar, men sine steder modsiger sig selv, så fremhæver Luther Bibelens ubetingede klarhed. Klarheden må dog forstås dobbelt på en måde, der understreger den kommunikative sammenhæng:

Skriften er klar, og det viser den på to måder – ligesom også dunkelheden viser sig på to planer: det ene ligger uden for os mennesker, og hviler på Ordets tjeneste; det andet beror på hjertets erkendelse.

Hvis det er den indre klarhed, du taler om – ja, så kan intet menneske i de hellige Skrifter se så meget som en tøddel, medmindre det menneske har Guds Ånd, for alle mennesker har et formørket hjerte, således forstået at selv om de også aflirer alle mulige skriftsteder – og såmænd har hele Bibelen parat inde i hovedet – forbinder de dog ikke nogen mening med noget af det alt sammen; de når slet ikke ind til en forståelse af sandhedskernen i det hele; de tror ikke på Gud, de tror ikke på, at de selv er Guds skabninger, eller at noget som helst andet er det, sådan som der står i salme 13: "I sit hjerte siger dåren: Gud er ikke til." Vi behøver nemlig Ånden til at få indsigt i Skriften, både i dens helhed og i en hvilken som helst del af den.

Er det klarheden uden for os mennesker, du taler om, så er svaret: Der er aldeles intet dunkelt eller tvetydigt tilbage, men alt er ved Ordets hjælp bragt ud i et lys af den mest ubedragelige slags og åbenbart for hele verden. Det gælder hvad som helst, der står i Bibelen (*Luthers Skrifter i Udvalg Bind V. Om den trælbundne vilje*. Oversættelse v. Ellen Madsen, red. Steffen Kjeldgaard-Pedersen, Århus: Forlaget Aros 1983, 36).

Luthers teologi står og falder med, at Skriften er klar. Kun hvis Skriften klart og entydigt fortæller, at frelsen ikke afhænger af menneskets indsats, men alene af Guds handlen i Kristus, kan teologien formidle frelsesvissheden, og det er teologiens fornemste opgave. Og kun hvis Skriften er klar, er det muligt at hævde, at den kan tale for sig selv og dermed frigøres fra Romerkirkens udlægningsmonopol.

Netop fordi skriftudlægningen er knyttet til kommunikationen mellem tekst og læser, har Luther også blik for den skriftbundne teologis begrænsninger. For at omgås Bibelen rigtigt må man ifølge Luther kunne

skelne mellem det, som Bibelen giver svar på, og det, som den ikke giver svar på. Der er forskel på uomtvistelige og klare bibelske vidnesbyrd på den ene side og teologiske og diskuterbare meninger om alt det, der ikke findes svar på i Bibelen på den anden side. I den kategori hører blandt andet spørgsmålet om, hvordan Kristus kan være til stede i nadverens brød og vin. Her siger Bibelen ifølge Luther kun, at Kristus virkelig er til stede, ikke hvordan. Det betyder, at ingen teologisk mening kan være frelsesnødvendig viden. Frelsenødvendig er kun det, der kan begrundes direkte i de hellige skrifter og den historie, de fortæller, og det, der placerer mennesket i det rette forhold til Gud. Spørgsmålet om skriftbegrundelse peger igen på kriterierne for den rette skriftudlægning.

### Skriften er sin egen udlægger

Al teologi bygger ifølge Luther på skriftfortolkning, men han har ingen anden teori om skriftfortolkning end den, han ser givet med Skriften selv. Det, som man senere har kaldt det lutherske skriftprincip, udfoldes for første gang i skriftet *Assertio omnium articulorum M. Lutheri...* (En stadfæstelse af alle M. Luthers artikler ...) fra 1520, hvor Luther forsvarer de 41 sætninger, som udgjorde grundlaget for pavens bandlysning af ham. Her slår Luther fast, at han ikke anerkender nogen anden autoritet end de hellige skrifter. For Romerkirken var det afgørende at sikre kirken mod fortolkningsmæssig vilkårlighed og konkurrerende udlægninger. Kirkens udlægningsmonopol skulle sikre, at ingen læste Bibelen “i deres egen ånd”. Og det er præcis, hvad Luther beskyldes for at gøre. Men også Luther selv ville betragte sin sag som undergravet, hvis ikke hans læsning af Skriften kunne forsvares i en offentlig diskussion. Men fremfor at sikre den sande udlægning gennem et monopoliseret udlægningsembede, så fremhæver Luther i stedet Skriftens evne til at udlægge sig selv. De hellige skrifter angiver selv de retningslinier, som læsningen og forståelsen må følge. “De hellige skrifter kan kun forstås med den Ånd, i hvilken de er nedfældede.” Det er Luthers måde at sikre Bibelen mod udlevering til læserens subjektive forgodtbefindende. Læseren af de hellige skrifter skal derfor ikke i egentlig forstand udlægge teksten, for teksten udlægger såvel sig selv som læseren. Først når det sker, er udlægningen lykkedes. Luthers skriftforståelse kan derfor ikke betragtes isoleret fra hans forståelse af troen.

## Skriften alene – troen alene

Betydningsforskellen mellem disse to “slagord” er en parallel til forskellen mellem Skriftens ydre og indre klarhed. Skriftudlægningen har både sin plads i det offentlige rum, hvor skriftudlægningens gyldighed skal efterprøves med argumenter, og sin plads i det private rum, hvor den personlige tro og tilslutning finder sted. Selvom det først er i den enkeltes tro, at Skriften forstås rigtigt, kan troen ikke eksistere uden et synligt og tydeligt ydre holdepunkt. Luthers tale om “Skriften alene” og “troen alene” er ikke to principper, der supplerer hinanden. I stedet forholder de to “principper” sig til hinanden som to i et møde. Den hellige skrift bliver først egentlig hellig, når den bliver en del af kommunikationen mellem Gud og menneske og gør det virkeligt, at Gud har givet sig selv til mennesker. På den måde er der ikke nogen forskel mellem “skriftprincip” og læren om, at mennesket alene frelses ved tro. De udgør tilsammen et hele. Når Bibelen forstås som del af denne kommunikation udpeges den enkelte som Guds skabning og som den, der skænkes Guds retfærdighed gennem Kristus. Kun hvis Skriften er udlagt i forlængelse af og som del af denne basale kommunikationssituation, er den udlagt rigtigt. Og alene heri er dens autoritet ifølge Luther begrundet.

Der har ganske vist i den senere lutherske tradition været en tendens til at se retfærdiggørelseslæren som et særlig præcist koncentrat af Bibelens indhold, og man har forsøgt at skelne mellem skriftprincippet som reformationens formalprincip og retfærdiggørelsen som dens materialprincip (Skriften som den form retfærdiggørelseslæren blev udtrykt i); men begge opfattelser er lige upræcise. For Luther selv er det nemlig ikke muligt at koncentrere hele Skriften i et enkelt princip. I det 20. århundredes lutherske teologi var sonderingen mellem Skriften på den ene side og retfærdiggørelseslæren som Skriftens midte på den anden side et velegnet greb til at fastholde det eksistentielle indhold i de bibelske skrifter uden principielt at forkaste den historisk kritiske metodes relativisering. Tværtimod kunne den nytestamentlige eksegese bekræfte dette forhold, når den skrællede det tidsbundne væk fra det tidløse. Men for Luther selv er der ikke nogen tidløs essens under tekstens overflade, for der er ikke noget under eller bag ved teksten. Heller ikke Rom 1,17 kan, trods sin store betydning for Luthers teologi, forstås som et sådant sammenkog af hele Skriften. Tværtimod er *hele* Bibelen for Luther den konkrete legemliggørelse af Guds henvendelse til mennesker. Hans “ved Skriften alene” er også et “ved hele Skriften”. Også her har der været en efterluthersk tendens til at forstå Or-

det mere snævert, som om det egentlig blot dækkede forkyndelsen af Guds barmhjertige syndsforladelse, men for Luther er det *hele* Bibelen, der er Guds ord. Alligevel er der et tydeligt hierarki i Bibelen bestemt af de skrifter, hvor evangeliet klarest kommer til udtryk. Har man forstået, hvad evangeliet er, kan man ved en enkel sammenligning finde Bibelens bedste bøger, skriver Luther i sin foretale til Det Nye Testamente.

Thi især er Johannes' Evangelium, Paulus' breve, navnlig Romerbrevet, og Peters første brev den rette marv og kerne i alle bøgerne; det er derfor rimeligt, at de skal være de første, og man må råde enhver kristen til først og oftest at læse dem (*Luthers Skrifter i Udvalg Bind III. Bibelfortolkning og Prædikener*, oversættelse v. Gustav og Frede Brøndsted, red. E. Thestrup Pedersen, Århus: Forlaget Aros 1980, 131).

Det har været almindeligt at tale om en kanon i kanon i forbindelse med Luthers teologi; men det er forkert at forstå en sådan “kanon i kanon” som et enkelt princip, mere eller mindre identisk med læren om retfærdiggørelse ved tro alene. Snarere er der tale om, at bestemte skrifter tydeligt angiver tydningshorisonten for de øvrige. Sagt kort er det en Paulus læst og forstået ud fra Johannesevangeliet, der afstikker rammerne for udlægningen af resten af Bibelen. Kun ved at sammenkoble Johannesevangeliets meget fyldige kristologi med den retfærdiggørelsesforståelse, som Luther henter i Romerbrevet, kan resten af hans skriftlæsning forstås. Når Johannesevangeliet rangerer højt, er det, fordi man her finder det nytestamentlige skrift, som ligger tættest på den tonaturlære, som udvikles i kirkens første århundreder, og som er altafgørende for Luthers teologi.

Det betyder, at de skrifter, der stærkest tematiserer kommunikationen mellem Gud og menneske ved at fokusere på den person, hvorigennem kommunikationen samles, får status som nøgle til resten af Skriften. Kun hvis resten af Skriften læses herudfra, kan den åbne sig som Guds henvendelse. Det betyder omvendt, at den vellykkede skriftudlægning finder sted dér, hvor kommunikationen lykkes, nemlig i troen, hvor mennesket tager imod Guds gave. Derfor kan Luther placere Jakobs brev på den kanoniske sidelinie som et “stråbrev”, fordi det kritiserer Paulus og synes at prædike frelse ved gerninger i stedet for ved tro.

Derfor giver det også for Luthers vedkommende mening at tale om Skriftens midte, men igen er denne midte ikke et princip, men en person, nemlig Kristus. Derfor er der i Luthers egen skriftforståelse altid et overskud over for senere forsøg på at udestillere Luthers skriftsyn i et enkelt

princip eller en enkelt læresætning. Sand skriftudlægning bedømmes på, hvorvidt den driver Kristus frem eller ej (*ob sie Christum treibet*), og det var for Luther netop problemet med Jakobs brev. På samme måde er evangeliet indholdsmæssigt bestemt ud fra bekendelsen til Kristus som sand Gud og sandt menneske:

Således ser vi nu, at der ikke er mere end ét Evangelium ganske som der kun er én Kristus, Guds og Davids Søn, sand Gud og sandt menneske, som ved sin død og opstandelse har overvundet synd, død og helvede for alle mennesker, der tror på ham (s. skr., 129).

Det er ud fra sin forståelse af Kristus som Skriftens omdrejningspunkt, at han fastholder, at hans skriftforståelse er givet med Skriften selv.

## Kamp om udlægningen

Al reformatorisk teologi forstår sig selv som skriftlæsningshjælp. Det gælder også de systematiske lærebøger, som medreformatoren Philipp Melanchthon skriver. Umiddelbart virker det som en selvmodsigelse, at Luther på én gang fremhæver Skriftens evne til at udlægge sig selv, og omvendt forstår den efterhånden betydelige mængde reformatorisk litteratur som skriftlæsningshjælp. Luther problematiserer det selv. Det ville være bedre, skriver han i fortalen til Det Nye Testamente, om det udkom uden fortale, men blot talte for sig selv. Men en fortale er nødvendig. Den rette åndelige forståelse er blevet forhindret af mange fejllæsninger. Og disse blokeringer må først fjernes, før Ordet kan lyde. Denne kamp hører for så vidt aldrig op, og dobbeltbevægelsen svarer til Luthers sondring mellem lov og evangelium. Evangeliet vil vedvarende møde blokeringer, der skal fjernes, før det kan høres. For Luthers vedkommende kommer kampen om fortolkningen til at foregå på navnlig tre fronter. Udover kampen mod Romerkirkens udlægningsmonopol og humanismen repræsenteret først og fremmest ved Erasmus af Rotterdam retter Luther også sit angreb mod, hvad han karakteriserer som entusiaster. Luther vender sig mod reformationens venstrefløj, der betragter den indre åndsforbindelse med Gud som det eneste afgørende, og derfor omfatter enhver binding til noget ydre med grundlæggende skepsis. Han fremhæver gang på gang nødvendigheden af det ydre ord, hvad enten det er skriftligt eller mundtligt. Det afgørende er, at troen binder sig til det ord, som er tydeligt og tilgæn-

geligt i den ydre verden. Kirkens samlingspunkt må netop være noget fælles. Kun sådan kan den nødvendige entydighed i evangeliet bevares og evangeliet beskyttes mod læserens indbildninger. Det ydre ord bliver dog først til virkeligt evangelium, når det ved Åndens hjælp tros i det enkelte menneskes indre. Men det betyder for Luther ikke, at det ydre ord kan undværes, for Gud giver aldrig Ånden på andre måder end gennem Skriftens og det mundtlige ords entydighed og håndgribelighed.

På den måde er Luthers skriftforståelse præget af både fasthed og bevægelighed. Skriftens ord er urokkelige. Men modtagelsen sker i en stadig bevægelse og må etableres igen og igen. Hvad der blev forstået som lovforkyndelse den ene dag, kan fremstå som evangelium den næste, hvis det fremfor at læses som krav til mennesket, læses som udtryk for Guds selvhengivelse til mennesket. Og enhver udlægning af Bibelen skal derfor være udtryk for det samme.

## Reformatorisk udlægning og reformatisk indlæsning

I de senere år er det navnlig fra nytestamentlige eksegeter blevet påpeget, i hvor høj grad Luther projicerer en problemstilling fra senmiddelalderlig teologi og fromhedsliv ned i de nytestamentlige skrifter og dermed giver dem en mening fjernt fra deres oprindelige betydning. Påstanden om reformatisk indlæsning er i virkeligheden en ganske alvorlig anklage, fordi det for Luther netop gælder om at frigøre Skriftens ord fra menneskelige indlæsninger og private opfattelser. Inden for en luthersk tradition må man forholde sig til anklagen såvel kritisk som selvkritisk. Kritisk, fordi Luthers teologi netop peger på det problem, at forestillingen om en forudsætningsløs eksegesis er en illusion, der skjuler de selvskabte kriterier, udlæggeren bringer med sig. Selvkritisk, fordi nyere eksegesis netop peger på reformationsteologiens egen tendens til indlæsning.

Den vigtige kritiske holdning til eksegesen har en luthersk teologi haft let ved at formulere. Ofte er den dog blevet til bekvem måde, hvorpå man kunne affærdige eksegetisk kritik. At eksegesen ikke er absolut forudsætningsløs og objektiv, medfører imidlertid ikke fuldstændig vilkårlighed. Men det har faldet en traditionalistisk lutherdom svært at udnytte eksegesen til den nødvendige selvkritik. Det skyldes blandt andet at retfærdiggørelseslære og luthersk skriftudlægning er sammenvævet i den grad, som det er tilfældet. Problemet er dog ikke blevet mindre af, at dele af den lutherske tradition har indsnævret Luthers definition af Skriftens midte til

læren om retfærdiggørelsen ved tro alene. Men der er forskel på denne minimaldefinition og Luthers stadfæstelse af Kristus som Skriftens midte, for ved at pege på Kristus som Skriftens midte bevares der et overskud i forhold til alle forsøg på at gengive Bibelens hovedindhold i korte formler. Og netop når kristendommens indhold nærmest gøres identisk med kampen mod gerningsretfærdighed, går det galt. Luther bærer selv et vist ansvar. Hans læsning af Bibelen er udtryk for en tankegang, der er så præget af hans eget og Augustins opgør med "gerningsretfærdigheden", at den ikke umiddelbart kan genfindes i den føraugustinske tradition, dvs. heller ikke i Bibelen selv. Luther bruger i stedet Bibelen til at svare på et spørgsmål, der endnu ikke er stillet, da Det Nye Testamente bliver skrevet. Når Moses i Det Gamle Testamente giver jøderne loven, er det ikke for at afsløre deres fundamentale syndighed, men for at de ved den kraft, som kun loven kan give, fordi den er tegn på Guds udvælgelse, kan leve i overensstemmelse med Guds vilje.

Heller ikke Luthers skarpe sontring mellem Skrift og menneskelige traditioner lader sig opretholde. Den historiske forskning har for længst vist, hvordan kanondannelsen er resultatet af en langvarig proces. Bibelen skylder kirken sin eksistens mere end omvendt. Det tvinger en luthersk teologi til at se mere positivt på den kirkelige tradition, end man traditionelt har ment en luthersk teologi kunne gøre. Kanoniseringen af de nytestamentlige skrifter sker på et forholdsvis sent tidspunkt og deler på den måde vilkår med bekendelsesdannelsen. Kanoniseringen er udtryk for troen på, at den primære kilde til Guds historie med verden er en samling skrifter med det fællestræk, at de alle har karakter af vidnesbyrd om Kristus.

På den baggrund er det stadig muligt at hente inspiration hos Luther, for hans konsekvente videreførelse af inkarnationstanken giver mulighed for at betragte de nytestamentlige skrifter som den menneskelige legemlighed, hvori det guddommelige kommer mennesket i møde. Om man vil læse Bibelen på den måde er en trossag på linie med anden trosartikel, hvori det bekendes, at Gud lod sig føde som menneske. Herfra kan man i kirkens forkyndelse inddrage nyere eksegetiske opdagelser, så længe de er med til at understrege denne pointe, og lade dem ligge, hvis de ikke gør. Det er ikke noget videnskabeligt kriterium, men i høj grad et kirkeligt, som bygger på det rationale, som er givet med kirkens tro selv.

Kun som oplægget til en fortsat samtale med og om Skriften kan Luthers skriftforståelse fortsat give mening. Som i alle andre sammenhænge i øvrigt kan man til det samme forholde sig distancerende og engageret, og

som i alle andre sammenhænge er det situationen, der afgør den passende attitude. Således er det den moderne reflekterede bibelbrugers vilkår, at man både må forholde sig til den distancerende eksege, der forsøger, at fjerne de forståelsesfiltre, der får os til at læse betydning ned i teksterne, som ikke er teksternes, som til den involverede og involverende skriftbrug, der relativiserer den opfattelse, at man kan forholde sig distancerende til alt og hævder, at læseren er en del af Bibelens verden og derfor selv er den, der bliver udlagt. Igen er det nære personlige forhold illustrativt. Som regel præges det af umiddelbart engagement, men i visse situationer har også nære personlige bånd godt af at blive betragtet på afstand. På samme måde har det personlige trosforhold til Bibelen godt af den distancerede eksegeses kritiske blik. Der ligger en styrke i Luthers opfattelse af skriftbrugen som noget både fast og bevægeligt, som også kan inspirere en nutidig skriftbrug – også selvom det i dag er blevet umuligt at læse Paulus alene ud fra Luthers opgør med gerningsretfærdigheden. Luther og Det Nye Testamente mødes imidlertid i betoningen af Kristus, som det altafgørende udtryk for Guds henvendelse til mennesker.

# Grundtvig og Bibelen

*Af Niels Thomsen*

*Grundtvig gjorde i 1825 sin 'mageløse opdagelse', som man har kaldt den: Kristendom er ikke tro på en bog eller på døde bogstaver, men tro på de levende ord, som Vor Herre Jesus Kristus taler til os i kirken. Den erkendelse hverken reducerede hans brug af Bibelen eller gjorde hans tillid til den mindre. Han regnede Bibelen for en enestående bog, og den bedste kilde til indsigt i kristendom, guds-tro og menneskeliv. Men den var ikke troens grund, og man måtte ikke forvente af en bog, hvad en bog ikke kan give. Grundtvig vedblev at være konservativ i sit bibelsyn i den forstand, at han fortsat havde stor tillid til de bibelske skrifters historiske troværdighed, men fundamentalisme kunne der ikke blive tale om, og det var udelukket, at den historiske bibelkritik kunne anfægte troen.*

Da John Shelby Spong, den anglikanske biskop, der ivrer for *En ny kristendom i en ny verden*, i forsommeren 2004 besøgte Danmark, blev han interviewet af Klaus Birkholm på P1. Klaus Birkholm spurgte ham, om ikke hans opgør med fundamentalismen var temmelig irrelevant i Danmark, hvor fundamentalisme af den art, som Spong fægter imod, ikke spiller nogen rolle. Spong betvivlede, at det virkelig kunne forholde sig sådan. I alle de lande, han kendte til, var fundamentalismen udbredt og stod i vejen for en tidssvarende tilegnelse af kristendommen. Hvorfor skulle det være anderledes i Danmark?

Lidt anderledes er det måske, og hvis det er anderledes, har det med Grundtvig at gøre. Grundtvig fandt frem til en forståelse af den kristne tros grundlag, som var lige så fjern fra bibelfundamentalisme, som den var fra at lade troen være underordnet det kirkelige embede. Det har ellers netop været det klassiske alternativ i kirkehistorien siden reformationen. Enten var troen underlagt det kirkelige embede. Det kendes mest rendyrket i den romersk-katolske kirke, hvor der er en klar embeds-pyramide, hvis top er paven i Rom. Eller troen baseres på Bibelen, hvilket i de protestantiske kirker i praksis endte med, at de 'skriftkloge' – som Grundtvig polemisk kaldte dem – eksegeterne, de boglærde i alliance med fyrsterne tiltog sig magt til at definere, hvad der var troens indhold. Det romerske

pavedømme blev udskiftet med eksegeternes pavedømme. Pavemagt med fyrstemagt.

Grundtvig gjorde i 1825 en 'mageløs opdagelse', der gjorde ham fri ikke bare af en snæver bibelfundamentalisme, men også af det lutherske skriftprincip, uden at han af den grund gik over til et hierarkisk kirkesyn. Livet igennem vender han tilbage til den erkendelse. Han formulerer den på mange måder, men sagen forandrer sig ikke.

Meget kort formuleres den i 1860-61 i en artikel i *Den christelige Børnelærdom*: "Den kristne Tro er jo ingen Tro paa en Bog, men Tro paa Vorherre Jesus Kristus, og den kristne Menighed er jo intet Læse-Selskab men et Tros-Samfund" (US IX s. 543).

## Et læredigt

En fyldigere – poetisk – formulering findes i et læredigt *Bibelen* (GSV II. Tillæg No. 2. Formentlig fra 1836). Grundtvig tager udgangspunkt i Johannes' Åbenbaring kap. 10, hvor der fortælles om den store engel, der stiger ned fra himlen og i sin hånd holder en lille bogrulle. Johannes hører en røst, der befaler ham at tage bogen af englens hånd og sluge den. Den skal smage sødt som honning. Han gør, som der bliver sagt, og himmelrøsten siger ham så, at han skal profetere – om folk og folkeslag og tungemål og konger.

Grundtvig forstår bogen som bibelbogen. Det er i sig selv et karakteristisk eksempel på Grundtvigs poetisk-profetiske måde at læse Bibel på.

Den røst, der lød til Johannes, lyder også til os:

*Så Røsten lød til Herrens Ven  
Om Skiænk af Engle-Haanden,  
Saa lyder den til os igien,  
Naar over os er Aanden.*

Det er *ikke* Bibelen, der taler; det er *Røsten*, der for Grundtvig her og mange andre steder er et andet navn for Helligånden. Det er den, himmelrøsten, Helligånden, som henviser Johannes til bibelbogen: "Opæd du den [bogen] i Herrens Navn, alt som en Honning-Kage!" Som til Johannes, således taler Helligånden til os:

*Så tag på Kirke-Røstens Bud,  
Det er på Vink af Ånden  
Den Kirkebog, som takkes Gud,  
Tag den af Englehånden!*

Markeringen af Kirke- i Kirke-Røst og Kirkebog peger mod den prioritering, som er indeholdt i Grundtvigs mageløse opdagelse, eller med et andet af hans udtryk, i hans kirkelige anskuelse: Troens grundlag er at finde i den levende virkelighed i kirken, hvor Helligånden taler og virker. Grundtvig fortsætter:

*Og æd den op, som du kan bedst,  
Paa Folke-Modersmaalet,  
Da vorder du en dygtig Præst,  
Som har fra ingen stjaalet.*

Alt godt være sagt om Bibelen: Den er en bog, der 'takkes Gud'. Det er ikke så lidt. Men den er ikke den kilde, hvoraf livet og sandheden hentes. Det er en bog som vi, ligesom Johannes, skal æde. Dens indhold skal vi tilegne os, så den bliver del af vort eget kød og blod. Tag den til dig i din egen sammenhæng, 'på folkemodersmålet'. Opgaven er ikke at docere dens indhold, men at bruge af den, så vi selv lærer at 'spå', tale profetisk, prædike eller hvad man vil kalde det. Vi skal tilegne os dens indhold, så vi selv kan tale profetisk. Sådan som Grundtvig selv gør, bl.a. i digtet her med dets frie tolkning af Johannes' Åbenbaring.

*Da skal du spaae om Folkefærd,  
Alt som en Seer sjunger,  
Om Konger mange, fjern og nær,  
Og saa om Folke-Tunger!*

Helligånden lærer dig at smage ordets sødme. Så løsnes tungen, og du kan spå 'om Tungemaal og Drotter'. Ved Helligåndens vejledning kan du hente oplysning i Bibelen:

*Da paa hvert Bibelblad igien  
Du spore kan Guds Finger,  
Og mærker godt, at Skriftens Pen  
Er gjort af Englevinger.*

Så stort kan der tales om Bibelen. Det er en mageløs bog. Englene har måttet levere fjer til de bibelske forfatters penne. Men det *er* en bog, og en bog er i sig selv både døv og stum. Gud er ikke lukket inde i en bog. Derfor:

*Men aldrig det dig falder ind  
At søge Gud i Skriften.  
Og slaa den Røst i Veir og Vind  
Som øvede Bedriften.*

Der er en afgørende forskel mellem den levende *røst*, som talte til Johannes i søndagssynet på Patmos, og som taler til os i kirken, og så den mageløse *bog* som gennem Åndens vejledning kan lære os meget, som vi har brug for. Det er ikke bogen der taler, men røsten. Og røsten bor ikke i bogen. Den bogtro er vi kommet ud over:

*At Herrens Røst fra Bogen kom,  
Saa død og stum og stille,  
Det lærer oplyst Christendom,  
Var kun en Barnegrille.*

“Barnegrille” er polemisk vendt mod Luther og den lutherske forståelse af forholdet mellem skrift og Helligånden. Det udvikler Grundtvig eksplicit mange steder i prosa. Her i den poetiske form er det implicit, men adressen er klar. Denne klare polemik mod det protestantiske skriftprincip er det særegne ved Grundtvig i protestantisk sammenhæng og giver baggrund for, at det *kan* forholde sig anderledes med fundamentalismen i dansk sammenhæng end i de andre kirker, som Spong refererede til. Herrens røst lyder ikke i skriften, men lyder i *kirken* i levende ord ved dåb og nadver:

*Hvor Røsten lyder, lytter du,  
Ved Badet og ved Bordet,  
Og jubler: Gudskeelov, endnu  
Forstummed dog ei Ordet.*

Ordet er det *levende* Ord, Johannesevangeliets Ord, der blev kød. Først derefter kommer du til ordene i skriften:

*I Ordets Navn du tager op  
Hvad Herren faldt af Munden.*

Dvs. i Kristi navn tager du de ord op, som Kristus talte og som er blevet nedskrevet i Bibelen. Sådan kan bibelordene blive levende i kirken. Ved Ordet kan ordene blive levende.

*Hvert Bibel-Sprog, du kalder paa,  
Som Lazarus sig hæver,  
For igienløst paa Jord at gaae,  
Som en Forklaret svæver!*

## Dobbeltheden

Dette læredigt indeholder dobbeltheden i Grundtvigs forhold til Bibelen. På den ene side: Få har som han været hjemme i Bibelen. I et utrykt manuskript om *Grundtvig og Johannesevangeliet* skriver Bent Noack, at Grundtvig har kunnet store stræk af Bibelen udenad, og at man ikke skal antage, at han har slået op, når han skulle citere. I hvert fald: Han bruger Bibelen tæt i salmer og i prædikener livet igennem, og hans tillid til Bibels grundlæggende troværdighed forbliver uanfægtet af den frembrydende bibelkritik. Det gælder både før og efter hans 'mageløse opdagelse'; ja, mener Bent Noack, efter hans mageløse opdagelse kunne bibelkritikken endnu mindre skræmme ham i hans bibelbrug end før.

På den anden side: Guds røst kommer *ikke* fra Bibelen. Det er Grundtvigs blivende udbytte af hans 'mageløse opdagelse' i 1825. Kristendom bygger på det levende ord, der lyder i kirken. Kirken er ikke et læseselskab. Det er blevet ham *soleklart*, at de ord, man kristeligt kan leve af, er de Herrens ord, der ved Helligånden bliver talt nutidigt i menigheden. Det er Herrens ord ved dåb og nadver, det er dåbsbefaling og indstiftelsesord; det er trosbekendelsen, fadervor og fredsønsket.

Noget af denne forståelse blev siden konverteret til den tørre og uholdbare teori om trosbekendelsen som et ord af Herrens egen mund, overleveret til disciplene i de 40 dage mellem påske og himmelfart. Det endte i en trosbekendelsesfundamentalisme, der har hærget lige så goldt i grundtvigske kredse som bibelfundamentalismen har hærget i højrefløjens vækelsesmiljøer. Men udgangspunktet var opdagelsen af kristendom som levende virkelighed i menigheden. Kristen bliver man ved i dåben at få op-

rettet et levende forhold til Gud; det næres og styrkes livet igennem ved nadveren, og det er kendeligt i menigheden i lovsang, bekendelse og forkyndelse.

## Fundamentalist?

Grundtvig er fra da af utrættelig i sin afvisning af muligheden for at bygge sin tro på skriften. Fra 1825 og resten af livet fører han en stadig kamp mod de skriftkloges tiltro til at kunne fastlægge fundamentet for troen. Kampen føres lige så vel mod de lutherske teologer, Luther selv ikke undtaget, som mod de lærde universitetseksegeter, hvor kampen begyndte med angrebet på den liberale professor H.N. Clausen, men netop ikke med en fundamentalistisk biblicisme, men med et *Kirkens* genmæle.

Det er derfor ganske misvisende, når det på det sidste er blevet almindeligt at kalde Grundtvig fundamentalist. Det er Grundtvig-doktoren *Ole Vind*, der har lanceret det i sin disputats *Grundtvigs historiefilosofi* fra 1999. Han gør det med udgangspunkt i, at Grundtvig i sit historiesyn følger den bibelske forståelse af historien. Det kalder han så med en hjemmegjort definition for fundamentalisme: "Ordet fundamentalisme anvendes her i en idehistorisk betydning som udtryk for en bogstavelig læsning af de bibelske tekster som bevidst modsvar til moderne forsøg på ahistorisk kritisk læsning eller f.ex. evolutionslærens undergravning af den bogstavelige betydning. I denne forstand er ordets anvendelse yngre end Grundtvig, men det forekommer mig særdeles dækkende for Grundtvigs syn" (s. 208). Det er en forvirrende omdefinering. Til begrebet fundamentalisme må høre, at det anses for et ufravigeligt trosgrundlag at mene, at Bibelens ord står urokkeligt fast. Det er netop ikke tilfældet hos Grundtvig. Adskillige steder tager han det spørgsmål op principielt, og han holder sig ikke tilbage for at eksemplificere det – f.eks. i *Den christelige Børnelærdom* (US IX s. 555 f.): Han kalder Jakobs-brevet uægte og erklærer, at han umuligt kan godtgøre, at det skulle være kristeligt; han peger på de klare uoverensstemmelser imellem evangelierne, og han slutter passagen med at erklære at kunne godtgøre "at hele Indblæsnings-Læren (Inspirations-Theorien), umiddelbar anvendt på Bogstav-Skriften, er kun et aandløst rabbinisk Paafund." En sådan formulering ville hverken den moderne fundamentalisme eller en ældre mere naiv fundamentalisme kunne bruge. Ole Vind har ladet sig forlede af Grundtvigs eksegetiske konservatisme, men dermed går han fejl af det særlige i Grundtvigs position. Det er –

tværtimod det indtryk, Ole Vinds fremstilling efterlader – Grundtvigs opfattelse, at der ikke kan eller må sættes grænser for videnskabens frihed i bibelforskningen, så lidt som i andre videnskabelige forhold: “Det [følger] af sig selv, at ligesom enhver menneskelig Evne og Kundskab maa bidrage til at oplyse Skriften, saaledes vil ogsaa alle menneskelige Evner og Kundskaber udkræves til Skriftens fyldestgørende Forklaring.” Ole Vinds proselytter i højskoleverdenen, (f.eks. lærere fra Oure Idrætshøjskole), benytter glade Ole Vinds autoritet til med ordet fundamentalisme at slippe fri af Grundtvigs. Det er én sag, der ikke er vigtig i denne sammenhæng. Men vigtigt er det, at påstanden om, at Grundtvig skulle være fundamentalist, står i vejen for at efterprøve, om Grundtvigs særlige forståelse af forholdet mellem skriften og troen skulle kunne give åbninger i nutiden. Med ordet fundamentalist er Grundtvig sat uden for den horisont, hvor vi kan håbe på inspiration.

Det karakteristiske var netop, at Grundtvig med sin erkendelse i 1825 ikke mere søgte *fundamentet* i Bibelen. I den konfrontation, som i begyndelsen af 1820'erne fandt sted mellem ‘rationalister’ og ‘gammeldagstroende’ var det ganske rigtigt blevet et hovedanliggende for den gammeldagstroende lutheraner Grundtvig at finde et fundament for troen, som ikke kunne rokkes af de boglærde. Men han indså, at han ikke kunne bruge Bibelen, just fordi de lærde altid ville kunne diskutere fortolkningerne, og de ulærde ikke ville have forudsætninger for at vurdere, hvem blandt de boglærde der havde ret. I *Skal den lutherske Reformation virkelig fortsættes* fra 1828 (US V. s. 278ff.) forklarer han det således: Hvis man på et ‘Lande-Mode’ (Grundtvigs ord for koncil) skal finde en almindelig norm for den kristne menighed, lægger man Bibelen på bordet, men “da Bogen, som man ved, er døvtum, bliver det naturligvis de Bog-Lærde der skal fremføre dens Mening,” og så meget ved man, at de aldrig vil kunne blive enige (s. 320). Hvis troen skulle bygges på Bibelen, ville det derfor betyde, at troen kunne gøres usikker ved enhver ny teologisk moderetning. Derfor kunne han heller ikke bruge Luthers skriftsyn. Han mente ikke, at han var uenig med Luther om, hvad skriftens *indhold* var, men han var uenig med ham i at antage, at troen udsprang af skriften. Derfor var det, at opdagelsen af Kristi lydelige talte ord i kirken som troens grund blev en så ‘mage-løs opdagelse’ for ham. De ord var ikke fortid, men nutid, og de var så enkle, at der ikke var brug for fortolkninger.

Står det først klart, at skriften ikke er troens grundlag og kilde, så bliver der til gengæld plads til mange høje ord om Bibelen. Den er en uovertruffen oplysningsbog: Den “kan gøre Tjeneste som den christelige Op-

lysnings-Bog, og som den Værne-Skrift mod Opdigtelser, hvortil den aabenbart er os skiænket” (US V s. 325). Hvis vi indskrænker vore lovtaler over den til, hvad der med rette kan siges, så kan man tale om Bibelen som den ‘ypperste’ bog i verden, fuld af himmelsk visdom (US V s. 347). Eller i *Den christelige Børnelærdom* (US IX s. 517ff.): Den samme Herre, som ved dåb og nadver taler sit livsord og lysord, har også ved sin Ånd begavet os med de to mageløse bøger, Det Gamle og Det Nye Testamente, som ved historiske og profetiske bøger kaster lys over fortid og fremtid. Beskæftigelsen med Bibelen tjener til at holde læren sund. Det gælder i Det Nye Testamente især brevene og “Herrens Taler” i evangelierne. I Det Gamle Testamente får man indsigt i, hvorledes kristendommen blev forberedt i det jødiske folk, og både i Det Gamle og Det Nye Testamente får man historisk og profetisk oplysning om menneskehedens historie, både det gamle og det ny menneskes.

Grundtvigs udbytte af sin opdagelse var således et frit forhold til skriften, men det betød på ingen måde en indskrænket brug af skriften. Grundtvigs brug af Bibelen er konstant livet igennem. Hans afsked med antagelsen af, at troen udspringer af Bibelen, giver ikke anledning til, at han tager afsked med Bibelen. Tværtimod. Heller ikke til at hans tillid til dens troværdighed svækkes. En eftertid kan hæfte sig ved, at Grundtvig er konservativ i sin opfattelse af Bibelens troværdighed. Eller den kan hæfte sig ved, at han med sit nye syn har frigjort sig fra bindingen til Bibelen som *norm* for tro og lære. Hans udbytte af den frembrydende historisk-kritiske eksegese er beskedent, men hans udbytte af Bibelen er vedblivende umådelig stort. Han vedbliver at bruge Bibelen lige flittigt, og han har i den et uudtømmeligt forråd at øse af i salmer, i prædikener og til brug for menneskesyn og historiesyn.

Grundtvig forstår sig fortsat som gammeldagstroende og som erklæret lutheraner og således i konfrontation med den liberale eller rationalistiske teologi, som han fandt hos H.N. Clausen og hos andre af det teologiske fakultets lærere. Det særegne var, at han i den konfrontation ikke forsøgte sig i et forsøg på at hævde Bibelens urokkelighed over for de skriftkloge. Han forsøgte sig ikke med et Vilhelm-Beck'sk ‘På knæ for Bibelen, professorer’, men valgte at sætte sit *kirkesyn* ind som værn for ‘gammeldags’ kristendom. Det bragte ham i modsætning til nogle af de konservative kampfæller, der ikke ville opgive noget af Luther. Det kom siden til at sætte skel iblandt de vakte i vækkelserne, af hvilke en stor del ikke var til sinds at opgive bibelbastionen.

## Kirkesynet

Hvad rummer det kirkesyn? Allerede i samtiden var man opmærksom på spørgsmålet om, hvorvidt Grundtvigs tale om kirken førte ham bag om Luther og i nærheden af et romersk-katolsk kirkesyn. Spørgsmålet er nærliggende, når man opererer med et alternativ mellem at fundere troen på skriften eller på embedet. Grundtvigs opfattelse er, at de 'skriftkloge' hvad enten det er de lutherske skriftteologer eller det er fakulteternes rationalistiske og historisk-kritisk orienterede skriftkloge er fælles om at basere troens indhold på skriftklogskab. Derfor vil han åbne en anden vej ved at vende sig til det levende ord i kirken. Det er ikke underligt, at der deri kan ses en lighed til et katolsk kirkesyn, men der er en afgørende forskel. Grundtvig henviser til kirken, men ikke til embedet. Slet ikke til pavens embede, men heller ikke til bispeembede eller præsteembede. En kort overgang orienterede Grundtvig sig faktisk i retning af at opskrive bispeembedet, og han var meget opmærksom den højkirkelige bevægelse i England, hvis førstemand John Newman endte med at konvertere til den romersk-katolske kirke. Men Grundtvig opgav hurtigt at gå videre i den retning. Tværtimod. På én gang havde han et *kirkesyn*, hvor han grundede troen helt på de ord, der levende og nutidigt lød i kirken ved dåb og nadver. Det lyder højkirkeligt. Men samtidig havde han et udpræget lavkirkeligt *embedssyn*. Han fik øje for, at hvor der var blevet lagt vægt på embedet, førte det til, at bisper og præster tiltog sig en magt i kirken, som ingen anden end Kristus selv kunne have (jvf. til alt dette Helge Grell: *Grundtvig og Oxforderne* 1965 s. 62). Sådan var det ikke blot i pavedømmet, men han genkendte det også i embedsambitionerne både i Danmark, i England og i den østlige kirke. Den vej fristede ham ikke. I stedet henviste han alene til Ånden: "Selv bygger Ånden kirke bedst, trænger så lidt til drot som præst, Ordet kun helliger huset," (DDS 2002 nr. 229). Den kirke, hvis Ånd han henviste til, har hverken brug for kongelig autoriseret teologi, eller bispeautorisation af troen.

De ved ånden i kirken talte levende ord var for Grundtvig et tilstrækkeligt klart og stærkt fundament og værn for troen. Som nævnt blev det med tiden af Grundtvigs disciple og af Grundtvig selv udviklet til en teori om, at man i den apostolske trosbekendelse havde Jesu egen sammenfatning af troens indhold. I den skikkelse blev den kirkelige anskuelse lige så sårbar, som det lutherske skriftsyn, ja mere, efterhånden som historisk forskning gjorde klart, at den apostolske trosbekendelse ikke havde den ælde, som Grundtvig havde forudsat.

## Kirkesynt og trosbekendelse

Spørgsmålet er så, hvad der falder, og hvad der kan blive stående af Grundtvigs kirkelige anskuelse. Af de mange afhandlinger om indholdet og tilblivelsen af Grundtvigs 'mageløse opdagelse' har Kaj Thanings *Den "mageløse opdagelse"s tilblivelse (Grundtvig-Studier 1981, s. 7 – 29)* en særlig interesse i denne sammenhæng. Thaning anerkender, at Grundtvig binder sit kirkesynt, sin kirkelige anskuelse, sammen med sin opdagelse af betydningen af trosbekendelsen. Han anerkender også i tilslutning til Kaj Baagø (i en artikel i *Grundtvig-Studier 1957: Grundtvigs mageløse opdagelse*), at Grundtvig er afhængig af de to konservative lutherske teologer Neander og Marheinicke i sin forståelse af trosbekendelsens betydning. Men han demonstrerer, at Grundtvigs opdagelse skete i to tempi. *Først* 'opdagede' Grundtvig kirken, opdagede, at kirken kom før bogen; der var kristne, før Bibelen blev til. *Derefter*, nærmest som et tillæg til denne opdagelse, kom henvisningen til trosbekendelsen som rettesnor for indholdet af kirketroen.

Kaj Thanings pointe er, at Grundtvig kunne have undværet denne anden del af opdagelsen! Det første og vigtigste var, at kirken var før bogen, ånden før bogstaven, og at det var kirkens Ånd, der gennem dåb og nadver havde indlemmet ham og holdt ham fast i Kristi legeme. Uden denne første opdagelse ville opdagelsen af trosbekendelsen som det ældgamle fællesudtryk for kirkens tro blot have været et våben i kirkekampen, et kætterjagtsmiddel. Den første opdagelse derimod var en opdagelse af troens nutidighed. Det peger i retning af, at vægten ligger på opdagelsen af, at Kristi levende ord lyder nutidigt i kirken, snarere end på trosbekendelsens betydning som læresammenfatning.

Kaj Thanings iagttagelse og overvejelse svarer til den ejendommelighed, at Grundtvig trods idelig henvisning til trosbekendelsen sjældent kommer ind på dens indhold, men overvejende interesserer sig for, at den *lyder* ved dåben. Det er også vanskeligt at finde ud af, hvornår Grundtvig, når han taler om Herrens mundsord, taler om den apostolske trosbekendelse, og hvornår han taler om de andre Herrens mundsord ved dåb og nadver. Indstiftelsesordene ved dåb og nadver spiller en lige så stor rolle som trosbekendelsen, og vægten ligger på, at ordene *lyder* nutidigt.

Mig bekendt har der efter striden med H.N. Clausen ikke været tilfælde, hvor Grundtvig selv har forsøgt at bruge trosbekendelsen som kætterjagtsmiddel. I det hele taget er Grundtvig efter sit nederlag i den strid meget lidt konkret med hensyn til, hvorledes der skulle kunne praktiseres kir-

ketugt. For folkekirken som organisation opgiver han det ganske og lader folkekirken være en borgerlig indretning. Vedrørende den enkelte menighed kan han i artiklen om skriftemål og altergang i *Den christelige Børnelærdom* tale stærke ord om kirketugt ved nadveren, men der står intet konkret om, hvorledes han forestiller sig, at den skulle kunne håndhæves. *Selv bygger Ånden kirke bedst*, og det ser ud, som om Grundtvig forestiller sig, at Ånden også selv kan håndhæve kirketugten. Hans modvilje mod statslig kirketugt er udtalt. Hans tillid til et kirkeligt magtapparats kirketugt er næppe større; næsten lige så svært er det at forestille sig, at han ville kunne praktisere en kirketugt i sin egen menighed.

Hvad der må falde af Grundtvigs opdagelse, er således muligheden for at bruge trosbekendelsen til kætterjagtsmiddel. Den autoritet, Grundtvig mente at kunne tillægge trosbekendelsen som norm og regel i kraft af dens apostolske ælde eller ligefrem dens oprindelse hos Jesus selv, kan ikke opretholdes. Kaj Thanings velargumenterede opfattelse er altså, at det ikke er noget væsentligt tab for anskuelsen. Spørgsmålet er så, om det er et kirkeligt tab. Grundtvig gav afkald på at kunne bruge Bibelen til kætterjagt. Det alternativ, han syntes at opstille, trosbekendelsen, viser sig så heller ikke at være brugbart til det formål. Betyder det, at man må gå tilbage til Bibelen, eller eventuelt alligevel vende sig til embeds- og statsautoritet for at sikre kirkens lære og kirkens orden? Eller kan kirken leve med troens ydre skrøbelighed, leve med, at vi har skatten i lerkar?

## Afslutning

Vi begyndte med at referere til biskop John Shelby Spong, der mente, at det var en hovedopgave i dag at frigøre kristendommen fra fundamentalismen, og til Klaus Birkholms indvending, at et sådant opgør med fundamentalismen stort set var irrelevant i Danmark, hvor fundamentalisme af den art er ganske ubetydelig.

Fremstillingen af Grundtvigs bibelsyn og kirkesyn her har peget på en kristendomsforståelse, der *har* haft stor betydning i Danmark, en forståelse, der ikke har været spændt inde mellem fundamentalisme og moderniseringsbestræbelser, og som har bidraget til, at mange i den danske kirke ikke har fundet, at hverken den moderne bibelkritik eller den moderne naturvidenskab har været en alvorlig udfordring. Debatten i de sidste par år viser, at der er andre, der er mere anfægtede, og at de spørgsmål, Spong stiller, ikke er så irrelevante, som Klaus Birkholm mener. Grundtvigs svar

er i hvert fald ikke trængt igennem. Alligevel er der grund til prøve efter, om ikke den grundtvigske forståelse af forholdet mellem bibelsyn og tro fortsat kan bruges til noget.

Det vigtigste er den selvfølgelighed, hvormed man går ud fra, at kristendommen og troen er nutidig. Min kristendom er begyndt med, at det er blevet sagt til mig, at jeg hører til hos Gud, og at jeg kan være frimodig. Min kristendom begyndte ikke med, at jeg lærte af Bibelen. For de fleste af os, der bruger kristendommen, gælder det, at vi er vokset dybere ind i forståelse af kristendommens indhold ved at komme i kirken og bruge de ord, der siges til os og stilles til rådighed for os dér. I den forbindelse er det så for mange blevet vigtigt at få mere at vide om baggrunden. Det har vi fået i fortællinger, i prædikener, i beskæftigelse med Bibel, i mange kloge udredninger og overvejelser. Af det, vi har fået at vide, og af det, vi har læst, har vi kunnet bruge noget. Andet har sagt os mindre. Noget har ingenting sagt os, og det har vi ladet ligge. En del historier i både Det gamle og Det Nye Testamente passer ikke med det verdensbillede, vi med gode grunde har fået præsenteret i skolen eller af kloge mennesker. Det ville være en mærkelig idé at gøre det til en trossag eller til et eksistentielt anliggende at skulle møblere sin bevidsthed om med elementer fra et tusind år gammelt verdensbillede. Sportspræstationer i retning af at konkurrere om, hvem der kan sluge de største kameler, eller omvendt, hvem der tror på mindst, er lige barnagtige. Troens frimodighed bliver hverken større eller mindre af, at man anlægger sig en anskuelse af, at nogen kan gå på vandet, eller af, at jomfrufødsel kan finde sted; men ens almindelige bestræbelse på intellektuel redelighed kan blive belastet. Udbyttet af at begynde med, hvad vi hører i kirken som liv og sandhed nu, er at Bibelen gives fri. Når Bibelen ikke skal gøres til trosnorm, kan vi gå til Bibelen uden frustrationer, udsprunget af dårlig samvittighed over, at der er en del, man lader ligge.

Der er imidlertid en betydningsfuld forskel mellem Grundtvigs forhold til Bibelen og de nutidige grundtvigianeres: Grundtvig brugte Bibelen. Når nutidens grundtvigianere ikke gør det, og når bibelbrug i det hele taget er så stærkt reduceret, kan en af grundene være, at der sidder for meget af fundamentalismen tilbage i både præster og lægfolk. Den historisk-kritiske forsknings mange spørgsmålstegn har gjort mange usikre på, om Bibelen så overhovedet kan bruges. Sådan må det jo gå, når man tror, at ens salighed bygger på Bibelen. Men dermed afskærer man sig fra muligheden for det mangfoldige udbytte, tidligere generationer har haft af bibelbrug. Grundtvigs egen bibelbrug var en demonstration af, at det udbyt-

te ikke blev mindre af, at Bibelen blev fri for at skulle være troens grund. Hvis vi i nutiden for alvor tager til os, at troen ikke er afhængig af skriften, men af levende ord, så er vejen til gengæld åben til at efterprøve, om Bibelen virkelig er en mageløs oplysningsbog. Det får komme an på en prøve. Vil erfaringen bekræfte, at læren holdes sund, at vi gennem bibelbrug kan lære om menneskeliv og historie, og om tro og håb for nutid og fremtid?

#### Litteratur

Grundtvig er citeret efter Holger Begtrup: *Udvalgte Skrifter* (US) bd. I-X og *Grundtvigs Sangværk* (GSV) bd. II 1946.

## Er der en bibelsk kerne, der står fast?

*Af Anders Kingo*

*Hvordan skal jeg læse i Bibelen? Jeg skal læse i den på samme måde, som jeg læser et kærestebrev. Ganske som den elskede vil mig noget med sit brev, er Bibelen skrevet under den forudsætning, at Gud vil sin skabning noget. Der skal læses under samme forudsætning, under hvilken der er skrevet, hvis ellers jeg skal gøre mig forhåbning om at opnå et sagligt resultat af min læsning, dvs. et resultat, der er i overensstemmelse med det meddelte. Hvordan skal jeg så fortolke det læste? Jeg skal i det enkelte tilfælde vælge den fortolkning, der lader Kristi ord og gerninger blive større i betydning for mig – og mine egne ord og gerninger mindre.*

### Kerne eller forudsætning

Som man spørger, får man svar! Således lyder ordsproget, idet det erkender, at et givet spørgsmål implicerer visse præmisser for svaret.

Hvilke implikationer ligger der nu i det spørgsmål, om der er en bibelsk kerne, der står fast, efter at Bibelen har været udsat for al den kritiske analyse, som moderne videnskabelighed kan præstere? – idet det understreges, at det netop hører til teologens arbejde at udsætte de bibelske skrifter for en sådan analyse. For således prøver teologen under udstrakt brug af andre videnskabers metoder og resultater at komme til en forståelse af den samtid, hvori de bibelske tekster er blevet til; han søger at kortlægge skrifternes tilblivelseshistorie og undersøger mulige påvirkninger fra samtidens religioner og filosofi. Derpå foretager teologen en oversættelse af teksten, der rækker ud over den rent sproglige oversættelse. Dette "oversættelsesarbejde" foretages i erkendelse af, at mennesker af i dag har et ganske andet verdensbillede end det både konkrete og mytologiske verdensbillede, hvori de bibelske skrifter forfattere færdedes. Ja, den således arbejdende teolog vil netop søge den bibelske kerne, der står fast, efter at alle til rådighed stående videnskabelige metoder har været bragt i anvendelse.

Og spørgsmålet bliver da, om der overhovedet bliver nogen kerne tilbage! Vil ikke et moderne verdensbillede og en moderne historie- og naturvidenskab knuse enhver mulig kerne, således at det, der i realiteten bliver tilbage, blot er nogle gode og fantastisk velfortalte historier, der har haft en kulturskabende virkningshistorie?

Ja, som man spørger, får man svar. Så det er meget vigtigt at gøre sig klart, at dette spørgsmål er stillet på den moderne videnskabeligheds præmisser. Og det er lige så vigtigt at gøre sig klart, at svaret derved kommer til at afhænge af samme videnskabelighed: Tillader den eller tillader den ikke, at der bliver en rest eller en kerne tilbage? Konsekvensen af at gå ind på det stillede spørgsmåls præmisser bliver altså, at den bibelske autoritet forvirrer og erstattes af videnskabelighedens præmisser som sandhedskriterium.

Som det følgende vil søge at påvise, må man imidlertid gå ganske anderledes til de bibelske skrifter. Disse skal læses på egne præmisser – med inddragelse af hele det videnskabelige apparat som hjælpedisciplin. Således læst, bliver der ikke tale om en tilbagebleven rest eller kerne, men om en *forudsætning*.

De bibelske skrifter er nemlig skrevet under den forudsætning, at Gud er. Gud, skaberen og opretholderen, er aldrig til diskussion i Bibelen. Bibelen fortæller tværtimod historien om, at denne skaber og opretholder vil sin skabning noget. Og den, der i dag søger at opnå en forståelse af, hvad Bibelen vil berette, må naturligvis – for at opnå et sagligt resultat – læse under samme forudsætning, hvorunder der blev skrevet.

Med disse indledende bemærkninger er endnu intet sagt om troen. Jeg har blot gjort det enkle faktum gældende, at ønsker jeg at opnå forståelse af en hvilken som helst tekst fra fortid eller nutid, må jeg læse under samme forudsætning, hvorunder der er skrevet. Deri består den videnskabelige del af arbejdet.

Det eventuelle næste skridt er troens. Som nævnt, er Bibelen beretningen om, at Gud vil sin skabning noget. Det er om denne hensigt, de bibelske forfattere vil berette til tro. "Dette er skrevet, for at I skal tro," som Jhannesevangeliet rent ud erklærer (20,31). Og i troen vinder Bibelen status som Guds autoritative ord og som helligskrift. Ikke således forstået, at den troende nu har Bibelen som tros-genstand, for den troende kristne tror ikke på en bog, men på en person: Guds søn, Jesus Kristus, og dennes ord og gerning. Hvortil dog må føjes, at tror man på det aflagte vidnesbyrd om denne persons ord og gerning, så tror man naturligvis også på eller har tiltro til vidnerne.

Inden forudsætningen for det henholdsvis videnskabelige og forkyndende arbejde med Bibelen nærmere udfoldes, må vi imidlertid opholde os ved et par andre emner.

## Jerusalem og Athen

Konflikten mellem den kritisk-analyserende læsning og det autoritative ord har nemlig dybe rødder i vores kultur, idet den europæiske kultur hviler på to søjler: den græske filosofi og den jødisk-kristne forkyndelse. Disse to søjler er oprindeligt to selvstændige og vidt forskellige kulturer (den indoeuropæiske og den semitiske kultur), der blot i den europæiske kultur er smeltet sammen – ikke altid til en harmonisk enhed, men ofte til en spændingsfyldt konfrontation. Denne konfrontation kan beskrives med ordene *at se* og *at høre*. Grækerne (og i et videre perspektiv alle indoeuropæere) ville se og indse. De søgte at opnå indsigt i, hvordan verden hang sammen, hvad der var sandhed, og hvorledes verdensforløbet formede sig.

Den vigtigste sans for indoeuropæerne var således *synet*. Med sig selv som forudsætning og med udgangspunkt i sig selv søger det indoeuropæiske menneske at forstå sig selv, sin verden, sin gud. Ikke blot de gamle græske, romerske og nordiske guder har en indoeuropæisk oprindelse. Det har også to af de såkaldte verdensreligioner: hinduisme og buddhisme.

I den semitiske kultur er det imidlertid *hørelsen*, der er den vigtigste sans. Og det vigtigste ord er derfor *at høre*. Det er ikke tilfældigt, at den jødiske trosbekendelse begynder med ordene: “Hør, Israel!” I Det Gamle Testamente læser vi om, hvordan jøderne “hørte” Herrens ord, og profeterne begyndte som regel deres forkyndelse med ordene: “Så siger Herren”.

Til det at høre og at lytte svarer det at være lydhør og at adlyde. Til et barn kan den voksne sige: “Kan du så høre!” underforstået: “Kan du så adlyde!” Når Jesus siger “Du skal elske Herren, din Gud,” “Du skal elske din næste” eller “Dine synder er dig forladt” – så er det netop en befaling til mennesket: Luk ørerene op, for nu taler din Gud og Skaber til dig! Her drejer det sig altså ikke om at “indse” og om at tage udgangspunkt i mennesket. Nej, her tager Gud udgangspunkt i sin egen vilje og henvender sig til sin skabning med en befaling.

I ét af sine breve siger apostelen Paulus: “Troen kommer af det, som høres” (Rom 10,17). Hvis et menneske altid tager udgangspunkt i sig selv og altid kun vil have med det at gøre, som det dér kan “indse”, så kommer det aldrig til troen. Så *ser* det egentlig kun, hvad det selv kan *indse*.

Skal et menneske komme til troen, må det høre. Derfor indledes en gudstjeneste med bønnen: "Herre, jeg er kommet ind i dit hus for *at høre*, hvad du vil tale til mig." At ville høre er at være lydhør eller lydig: lydig mod Gud, når han taler til mig. For troen kommer ikke af sig selv. Den er ikke en "indsigt". Den er ikke, hvad jeg kan sige mig selv. Den kommer kun af det, som høres.

Så fra Jerusalem har vi europæere altså det autoritative ord, Guds tale til og tiltale af mennesket, Guds kalden på mennesket. "Hvor er du, Adam?" spurgte Gud efter syndefaldet sin skabning og spørger fortsat. Gud er altså spørgeren og talens subjekt. Han er altings forudsætning.

Og fra Athen har vi vore videnskaber, redskaberne til udforskningen af verden. Her er det vidt forstået mennesket, der spørger: "Hvor er du, Gud?" også når det søger en forklaring eller en mening. Her er mennesket spørgeren og talens subjekt. Mennesket er her altings forudsætning.

Konflikten er tilsyneladende uløselig, for Gud og menneske kan ikke samtidig være altings forudsætning. Og negligeres Athen, og er det alene Jerusalem, der sætter dagsordenen, ender vi uvægerligt i en rigid fundamentalisme. Negligeres Jerusalem, og lader vi alene Athen sætte dagsordenen, mister Guds ord deres autoritet, ja, Gud ophører i menneskets faktiske fremfærd med at være Gud.

Læses Bibelen imidlertid under den forudsætning, hvorunder den er skrevet, så anfægtes hverken dens autoritative tale eller dens underkastelse af en videnskabelig analyse. Konflikten er med andre ord ophævet, fordi den kritiske analyse dér står i tjeneste for den teologiske forudsætning, hvorunder teksterne både er skrevet og bliver læst. De filologiske, historiske, litterære, psykologiske og sociologiske videnskaber, der alle har deres rod i Athen, får således status som hjælpediscipliner i den teologiske sags tjeneste. Denne sag er intet andet end at læse de bibelske tekster just som teologiske. Der er altså ikke tale om, at en skjult forudsætning hovmestrer videnskaberne og dermed amputerer deres videnskabelighed. Nej, der er tale om en ganske åben og klart defineret forudsætning, og der er tale om en saglig bestræbelse på at forstå nogle fortidige forfatters budskab. Heri består teologiens videnskabelighed. Teologien bundet nemlig – som så mange andre videnskaber – i en forudsætning, den ikke selv kan bevise.

## Et eksempel

Lad os tage et enkelt, centralt og konkret eksempel. Hvad mener vi egentlig, når vi siger "Gud"? Det er jo et ord, der har en lang såvel filosofisk som teologisk tradition, hvad enten ordet har skullet bruges til at lukke det sidste hul i et filosofisk system eller til at skabe en slags eksistentiel mening eller til at forklare alt uforklarligt. Hvad er imidlertid *vilkåret* for at tale om Gud? Ja, idéhistorisk betragtet, får man let det indtryk, at vilkåret er den rene *vilkårlighed*, hvor i bogstaveligste forstand alt kan påstås, og gudsbegrebet kan tillægges de funktioner og egenskaber, der bedst svarer til de menneskelige behov. Historisk kristendom har derimod et ganske bestemt vilkår for sin tale. Den er derfor ikke vilkårlig.

Hvad er nu dette vilkår? Og hvad ligger der i udtrykket *historisk kristendom*? Der ligger det i udtrykket, at vilkåret for at tale om Gud er historisk: en historisk person og dennes liv og død. Udgangspunktet er altså bastet og bundet til noget historisk.

Løsrevet fra den historiske situation er selve ordet "Gud" et uhyre taknemmeligt ord. Netop fordi det i en vis forstand er et så tomt ord, er det så taknemmeligt et ord at fylde med dette og hint indhold. Det er nemt at tillægge Gud de egenskaber og funktioner, man finder fornødne. "Gud" er et anvendeligt ord. Det bærer de menneskelige ideers historie vidnesbyrd om.

De første kristne blev med rette anset for at være ateister, for deres Gud var et menneske, der fra en menneskelig synsvinkel ikke *kunne* være Gud. Ja, ret beset var det jo kristendommen, der bragte ateismen ind i verden. Til eksempel var det utænkeligt for grækeren at tvivle om Guds tilværelse. Gud var for grækeren det værende eller væren selv ("to on"). Grækeren havde taget det abstraherende skridt fra mythos til logos: fra den primitivt tænkte Gud som en overmenneskelig kraft til den filosofiske, monoteistiske Gud, der var det tilgrundliggende eller den egentlige væren i modsætning til den tilsyneladende og umiddelbart foreliggende verden. Gud *er* verden i dennes inderste væsen og han er erkendelig for mennesket gennem fornuften.

Således var i grove træk det gudsbegreb, der herskede i den verden, i hvilken den unge kristendom skulle udbrede budskabet om Menneskesønnen, der fødtes i en stald blandt småkårsfolk, voksede op blandt jævne mennesker og lod sig døbe af en kontroversiel bodsprædikant, prædikede omvendelse – ikke fordi Gud var den tilgrundliggende værens magt, der giver mennesket væren og virkelighed, men fordi Guds Rige er nært, en

mand, der sagtnodigt kom ridende til sit folk på æselryg, lod sig håne, spotte og tortere, lod sig korsfæste og opstod på tredjedagen, ikke som sjæl, men som legeme. Om en sådan mand fortalte de første kristne – med den tilføjelse, at denne mand var deres Gud.

Det kan ikke undre, at de gode grækere rystede på deres kloge hoveder. Og det kan heller ikke undre, at de første kristne gjorde, hvad de kunne for at gøre deres budskab begribeligt for grækerne og for den græske kultur, der sprogligt og religiøst langt hen beherskede den antikke verden.

Vil man meddele sin samtid noget, må man tale tidens sprog. Talen må være forståelig, og den største udfordring for den oldkirkelige teologi var derfor at tale om den kristne Gud på en for grækerne forståelig måde. Resultatet blev, at sagen i større eller mindre udstrækning opslugtes af forståelsen. Når de kristne og når grækerne sagde "Gud", mente de noget vidt forskelligt, og da grækernes tale om Gud var en menneskeligt forståelig tale, og da grækerne kulturelt var de kristne overlegne, blev det deres forståelse, der i vid udstrækning fortrængte den kristne forståelse.

## En læsnings forudsætning

Bibelen kan læses under et væld af forudsætninger: litterære, sproglige, historiske, psykologiske. Ønsker man imidlertid at opnå forståelse af, hvad de bibelske forfattere vil meddele, må man som anført læse under den forudsætning, hvorunder teksterne blev skrevet, den forudsætning, jeg for nemheds skyld har kaldt den teologiske. Man kunne også kalde det den saglige forudsætning, al den stund det ville være at gå fejl af meddelelsen, hvis man læste under andre – svarende til, at det ville være at gå fejl af meddelelsen, om man læste et kærestebrev under den forudsætning at ville finde skjulte litterære henvisninger; eller læste en indkaldelse til et torskegilde som et kærestebrev.

Denne forudsætning er den samme, hvad enten Bibelen ligger på skrivebordet i universitetets og præstegårdens studerekammer eller på alteret i kirken. Under studiet er og må der principielt ikke være det spørgsmål, der ikke kan stilles. Under den teologiske forudsætning er det netop teologens opgave at stille spørgsmål og foretage den principielt ubegrænsede analyse. I kirken, derimod, er det den teologiske tekst, der stiller spørgsmålene til teolog og menighed: Adam, hvor er du? For ligesom jeg som læser af de bibelske skrifter giver mig ind under teksternes forudsætning, gør også teksterne sig en forudsætning om mig. De forudsætter nemlig, at

jeg er en synder. "Alle har syndet og har mistet herligheden fra Gud," som Paulus siger (Rom 3,23). Og teksterne taler netop til mig som synder. De sætter mig under tiltale med en ganske bestemt forkyndelse, som jeg udelukkende *som* synder kan høre. Hvis jeg hører forkyndelsen som en retfærdig, eller hvis jeg hører forkyndelsen som værende henvendt til min side-mand på kirkebænken eller til det menneske, der aldrig sætter sine ben i kirken, så har jeg overhovedet ikke hørt, hvad der er sagt. I den forstand er Bibelen den mest personlige bog, der nogensinde er skrevet. Den tillader ingen neutralitet!

## Hermeneutik og subjekt

Hermeneutik er læren om fortolkningskunsten. Den beskæftiger sig med de problemer, der er forbundet med det at læse en tekst. Hvordan kan jeg som læser forstå og fortolke, hvad en given forfatter har villet meddele?

Hermeneutikken har navn efter den græske gud, Hermes, der udover at være gudernes sendebud tillige var hyrdernes gud, samfærds-lens gud, veltalenhedens gud og sandelig også tyveknægtenes gud. Så det er bestemt ikke uden betydning, hvem eller hvad der sender Hermes i byen. Han er faktisk en tro tjener, den gode Hermes. Han tjener tro den herre, der har ham i tjeneste. Han har for så vidt ingen magt selv, men han går på den sags eller det menneskes magt og myndighed, som sendte ham.

Han har altså for så vidt ikke større magt end den, han tillægges. Og ganske tilsvarende forholder det sig med den fortolkningskunst, der bærer hans navn. Netop i anden halvdel af det 20. århundrede blev hermeneutikken tillagt uhyre stor betydning. Inden for teologien opstod der i kølvandet på den tyske teolog Rudolf Bultmann (1884-1976) den ene hermeneutiske skole efter den anden. Hos Bultmann selv drejede det sig stadigvæk om sagen. Hans *hvad* indeholder et *hvorledes*, og hele hans hermeneutiske bestræbelse gik i retning af at kortlægge dette sagens eget *hvorledes*. Hos ham er budskabets formidling altså bestemt af budskabets indhold. Men i årene efter ham foregik der ved fremkomsten af alle de hermeneutiske skoler en selvstændiggørelse af de hermeneutiske problemer. *Hvorledes* blev løsrevet fra *hvad*, og derved indfandt der sig en faktisk idealisering af hermeneutikken. Den dyrkedes for dens egen skyld, ikke for at tjene en sag.

Det hermeneutiske grundproblem er, at der i flere henseender er afstand mellem forfatter og læser. Hermeneutikken intenderer at bane vejen

til at forstå en given forfatter. Men hvis dette at udarbejde teorier om den rette forståelse af en given sag bliver mere interessant end sagen selv, så banes der ingen vej; så bliver selve beskæftigelsen med de hermeneutiske problemer hindringen for at komme til sagen.

Hermeneutikken prætenderer altså i en vis forstand *samtidighed*: Den ønsker at etablere en form for samtidighed mellem forfatter og læser. Og om, hvad *samtidighed* teologisk har at betyde, har Søren Kierkegaard (1813-1855) en væsentlig replik. Begrebet om samtidighed er vel nok det mest sammensatte af alle Kierkegaards begreber. Alt hvad han har at sige om valget, det absolutte, eksistensen, den medgivne betingelse, øjeblikket, ånden, troens *hvad* og *hvorledes* klinger med i samtidigheden, der tillige er det tydeligste udtryk for, at det at være en kristen – for Kierkegaard – ikke er at være et menneske med nogle kristelige meninger om dette og hint, men det er et liv, et menneskeliv med et særligt *hvorledes* som fortegn. Det kristelige og det menneskelige hænger uløseligt sammen. At være samtidig med Kristus er forudsætningen for at være samtidig med sig selv, og at være samtidig med sig selv er forudsætningen for at være samtidig med Kristus.

Kierkegaard opholder sig ofte ved det besynderlige fænomen, at skønt vi er tidslige væsener, der er bastet og bundet til tiden, så har vi mærkeligt nok umådelig svært ved at være samtidige med os selv. Ustandselig er vi på vej bort fra os selv og den eneste tid, som virkelig *er*, nemlig den nærværende, dette hellige *nu*. Enten lever vore tanker i fortiden (i fortrydelse, i anger, i ærgrelse, i minderne, i et “ak, hvor forandret!”) eller i fremtiden (måske i frygten for noget bestemt, måske med ønsket om noget bestemt). I fortiden eller i fremtiden kan man træffe os. Det eneste sted, vi kun sjældent om overhovedet træffes hjemme, er i øjeblikket, i samtidigheden med os selv.

Ja, men skulle det da ikke være muligt for et menneske, spørger nu Kierkegaard, at være nærværende i det nærværende? Nej, lyder svaret, for et menneske er det ikke muligt. Thi et menneske er aldrig stærkere end sig selv, og der skal i sandhed en stærk magt til at vise mennesket tilbage til virkeligheden, tilbage til øjeblikket. Ja, der kommer netop noget anstrengt og forkrampet over det, når mennesket i kraft af egne evner vil være nærværende. “Lad os æde og drikke, thi i morgen skal vi dø!”, lyder det da fortvilet og i fortrængningen af det faktum, at det i så fald er nærvær på dødens præmisser. Man kan ikke suge liv ud af døden, og man kan ikke give sig selv den opgave at skulle være nærværende uden at blive sit eget forsyn og sin egen gud. Idet jeg nemlig giver mig selv den opgave at være nærvæ-

rende, er jeg på en underlig måde “væk” fra mig selv og har sat mig “over” mig selv – og er altså ikke samtidig med mig selv!

At ville beherske øjeblikket er en menneskelig umulighed og svarer til, hvad der sker, når mennesket vil beherske troen, håbet og kærligheden: der går uvilkårligt død i det. Kun den absolutte autoritet uden for mig kan kræve mit nærvær her og nu. “Du var bestemt til at leve dit liv ét bestemt sted, nemlig i øjeblikket; dette er derfor dit bestemmelsessted. Dét sted *skal* du være, thi du *skal* elske, du *skal* sørge, du *skal* vende ryggen til fremtiden: den tager forsynet sig nemlig af.” Med en sådan befaling er der lagt beslag på mig og jeg er kaldt tilbage til nuet – svarende til barnet, der ved sin blotte tilstedeværelse kan lægge beslag på og kalde den voksne ud af selvkredsene bekræftelser.

Kristus er det absolutte, og i forhold til det absolutte gives der kun én tid: den nærværende. At sige, at det absolutte var engang eller vil vise sig engang, er sludder. Det er at gøre det absolutte til noget relativt eller noget historisk. Det relative har ifølge sagens natur kun relativ betydning. Det absolutte har kun absolut betydning. Det historiske kan kun interessere historisk, men det historiske hæver sig ikke op over det interessante. Man kan ikke bygge sin evige salighed på de interessante Napoleonskrige.

Der kan kun gives ét absolut. Ligesom Gud og jeg ikke kan tale i munden på hinanden og begge være altings forudsætning, således kan vi heller ikke begge være det absolutte: enten han eller jeg! Idet Gud bliver menneske og dermed træder ind i historien, gør han sig til det absolutte for mig. Han lægger beslag på mig og siger: Du skal! At Kristus er det absolutte vil netop sige, at han er min begyndelse: I ham skal jeg begynde, ikke i mig selv (hvorved jeg blot ville cementere min egen begyndelse som absolut og altså aldrig kunne komme til at begynde i hans begyndelse).

Kristendom er, at der overalt og til enhver tid er absolut begyndelse, forkynnder Kierkegaard nu. Gud er begyndelsen, og begyndelsen tilhører ham alene. Som det absolutte foreligger denne begyndelse bestandig i øjeblikket. Hvis et menneske siger: “Det vil jeg gerne høre om i morgen eller når jeg bliver gammel,” så høres det slet ikke. Det absolutte udsagn (f.eks. Jesu ord: “Omvend jer, thi Guds rige er nær!”, “Heller ikke jeg fordømmer dig. Gå bort, og synd ikke mere!”) *kan* kun høres som det absolut sidste udkald. Hvis det høres som et interessant udsagn til andre eller som et udsagn om fremtidige hændelser, så høres det overhovedet ikke.

Så det absolutte er en rethaverisk og tung kategori at danse med. Ellers var det jo heller ikke det absolutte. Det tillader ingen opsætten, derfor sker alt i evangelierne straks, øjeblikkeligt. Det tillader ikke, at vi forsøger lige-

som at trænge bag om det for nærmere at undersøge, om den absolutte begyndelse eventuelt selv er hægtet på en begyndelse. Nej, det eneste, vi har fået oplyst, er, at *vi* ikke kan udgrunde den absolutte begyndelse, fordi begyndelsen selv er det uudgrundelige, er Gud.

Vi lever som bekendt i den epoke, der benævnes moderniteten. Hvorledes finder nu det sande møde med de bibelske tekster sted i moderniteten? Fundamentalt for moderniteten er to klippefaste holdepunkter: det erkendende subjekt og det erkendte objekt. Tilgangen til og erkendelsen af virkeligheden er for os et videnskabeligt, først og fremmest naturvidenskabeligt anliggende, byggende på overbevisningen om, at således kan virkeligheden erkendes, som den er i sig selv. Hvad selve tydningen af virkeligheden angår, er der imidlertid i moderniteten frit valg på hylderne. Tydningen er en subjektiv holdning, der intet siger om virkeligheden i sig selv. Men enhver tilgang til virkeligheden (også f.eks. den mytologiske) bygger på en forudsætning, tilgangen selv ikke kan bevise.

De bibelske skrifter er historiske dokumenter, der læses af historiske mennesker. Hvad der adskiller disse tekster fra andre er, at de vidner om en absolut begyndelse i historien og peger på den begyndelse, hvori mennesket skulle begynde. Heraf følger ikke per automatik en bestemt hermeneutik, der entydigt skulle kunne løse alle hermeneutiske problemer, men der følger, hvad jeg vil kalde en begyndelsens hermeneutik, grundet i den uomgængelighed, at der ikke gives nogen hermeneutik *uden* en subjektiv begyndelse. Hermeneutikkens forudsætning er nemlig ikke selv hermeneutik. Begyndelsen selv er *u*hermeneutisk, men af den følger en hermeneutik. Og det er præcis dette subjektive punkt uden for hermeneutikken, der lader hermeneutikken fremstå i gennemsigtighed. Hvis hermeneutikken bilder sig selv og andre ind, at den kan træde frem i verden *uden* denne subjektive forudsætning, så absoluturerer den sig, bliver uigennemsigtig og bliver selv sin egen forudsætning.

Teologiens videnskabelighed består just i at være sig selv gennemsigtig i sin subjektive forudsætning. Teologiens hermeneutik har sit punkt uden for sig. Apostlen taler ikke ud af sit eget. Han taler på en andens myndighed. Gud er subjekt for denne tale. Og når det subjektive punkt (det, der ovenfor er kaldt den teologiske forudsætning) har skabt sin egen hermeneutik, så kan der i dén forstand tales objektivt, at teologen har med et objekt at gøre. Dette arbejde kan teologen udføre under klare, gennemsigtige forudsætninger.

Forskellen mellem at læse f.eks. Paulus' og Ludvig Holbergs epistler består således ikke i, at kun den bibelske hermeneutik bundes i en subjektiv

forudsætning. For det gør de begge. Forskellen består heller ikke i, at hjælpedisciplinerne (f.eks. filologi, historievidenskab, litteraturvidenskab, osv.) er forskellige. For de kan udmærket være de samme. Nej, forskellen består i, at det subjektive udgangspunkt har forskelligt subjekt. I det ene tilfælde er det Gud, der er forudsætning og subjekt. I det andet er det mennesket.

## Bibeltro

Hvad vil det sige at være bibeltro? "At være tro mod Bibelens ord", ville fundamentalisten vel svare og dermed mene, at bibeltroskab er at tage hvert et ord i Den hellige Skrift bogstaveligt og at regne ethvert skrift i den skriftsamling, som er udvalgt til at være vores Bibel, for at være indblæst af Gud (2. Tim 3,16), og dermed i realiteten opfatte Gud som skrifternes egentlige forfatter.

Lad os i nærværende sammenhæng se bort fra, at det at være tro mod Bibelens ord også er en etisk-eksistentiel kategori (i livet ikke blot at *have* en tro, men *være* tro), og alene opholde os ved måden, hvorpå vi læser i Bibelen. Ved sin læsemåde sidestiller fundamentalisten kristendommen med andre skriftreligioner (jødedom og islam). Og spørgsmålet er, om en sådan læsemåde er, hvad man kunne kalde *evangelisk* bibeltroskab. Kristendommen er rigtignok en skriftreligion, men det kristne evangelium sprænger i en enhver henseende religiøsitetens væsen indefra, hvorved troen (som nævnt) ikke angår en bog, men en person. Det er i lyset af den person, den kristne læser Bibelen, hvilket til eksempel bliver tydeligt, hvad Det Gamle Testamente angår. Den skriftsamling har jøder og kristne tilfælles, men deres læsemåder er væsensforskellige, fordi Kristi ord og gerning for den kristne træder imellem.

Fundamentalisten vil ikke sætte sig til doms over Skriften. Argumentet lyder: Hvis jeg udvælger de skriftsteder, der passer ind i *min* kristendomsforståelse, så gør jeg mig til herre over Skriften og den mister sin status som absolut autoritet over mig. Men dermed får fundamentalisten det problem på halsen, at han med udgangspunkt i sin tro på Skriften skal argumentere for den kristne sandhed mod alle andre sandheder. Han bringer sig selv i den håbløse position, at han mod naturvidenskab og andre skriftreligioner skal argumentere for en sandhed, han ikke *kan* argumentere for, da den ikke angår viden, men tro.

Dette har vidtrækkende konsekvenser. Lad mig blot nævne to: For det første (1) sættes den kristne sandhed dermed på linie med enhver anden

sandhed (enhver bliver salig i sin tro), hvorved fundamentalisten blot argumenterer på sine naturvidenskabelige og liberalteologiske modstanderes præmisser. Hans påberåbelse af Skriften som hellig løskøber ham ikke fra at dele forudsætning med sine modstandere. For det andet (2) må fundamentalisten med sine argumenter selv bære bevisbyrden for den sandhed, han argumenterer for. Men den sandhed, mennesket argumenterer for, har han i sin magt. Den er han herre over. Den har altså ingen autoritet over ham. Det vil sige: fundamentalistens krav om autoritet bider sig selv i halen. For der er naturligvis ikke større alvor i hans *krav* om autoritet end den, han selv lægger ind deri. Og derfor er fundamentalisten (ligesom enhver anden, der skal bruge udvalgte skriftsteder til sit eget ærinde) blot sig selv – sin egen autoritet.

Hvad er da kriteriet på den ægte, evangeliske bibeltroskab? Det er for forskeren den tidligere nævnte teologiske forudsætning. For forkynderen og for den, der læser i Bibelen til personlig opbyggelse, er princippet i bibellæsningen og fortolkningen imidlertid dette enkle, at Kristus i enhver henseende skal blive større. “Han skal blive større, jeg skal blive mindre,” som Johannes Døber siger (Joh 3,30). Jo større en fortolkning gør betydningen af Kristi ord og gerning, jo sandere er den.

Dér er kriteriet for bibeltro læsning. For kun dér er det sandheden, der har magten over mig, og ikke omvendt. Kun dér befries jeg fra den byrde at skulle stå med alle sandhedsargumenterne i mine hænder.

Hvis f.eks. Jakobsbrevet tilskynder til gerningsretfærdighed, er det noget hø og hakkelse, som Luther sagde. For på den baggrund bliver jeg ikke mindre i forhold til Kristus. Tværtimod. Jeg vokser, Kristus bliver mindre.

Bibeltro læsning er altså, at Kristus skal vokse, jeg blive mindre. Og det er ifølge sagens egen strenge logik aldrig et hermeneutisk patent eller et monopol, “jeg” kan besidde. For det er det, der besidder “mig” i “min” læsning.