

KANON OG KANON ER IKKE DET SAMME AUTORITET OG KRITIK I REFORMATIONSTEOLOGIENS OMGANG MED DEN BIBELSKE KANON¹

BO KRISTIAN HOLM

Indledning

Overskriften er et Luthercitater. Det er denne konklusion, Luther drager i diskussionen med Johannes Eck i Leipzig i 1519. Som citat burde det have været omgivet af anførselstegn. Når det ikke er tilfældet, skyldes det, at titlen her er valgt som overskrift for en gennemgang af sammenhængen mellem autoritet og kritik i reformationsteologiens omgang med den bibelske kanon. Og så er overskriften ikke længere et Luthercitater, for Luthers konklusion bliver ikke brugt til at sammenfatte hans egen position. Konklusionen er tværtimod rettet mod Johannes Eck. Hvis den hellige skrift betragtes sådan, som Eck gør det, så bliver resultatet, at kanon og kanon ikke længere er det samme.

Baggrunden for Luthers konklusion er denne: Under Leipzigerdisputationen diskuterer Luther og Johannes Eck blandt andet skærsildstanken. Luther afviser, at 2. Makkabæerbog kan bruges som skriftbelæg, for dette skrift hører ikke med til den hebraiske kanon. Johannes Eck medgiver Luther, at det er tilfældet, men Makkabæerbøgerne hører ikke desto mindre med til kanon, fordi kirken har besluttet det. Sådan et argument vil Luther ikke vide af, for det skaber en sondring mellem kanon og kanon.²

Studerer man Luthers brug af Bibelen nærmere, viser det sig, at Luther i praksis heller ikke selv kan undgå at operere med to kanonbegreber. Det er dog en konklusion, som kun kan drages udefra og på afstand. Indefra, for Luther selv, er der ingen tvivl; da *er* kanon kanon. Formulert på en anden måde drejer det sig her om spændingen mellem Luthers teologiske hævde af *sola scriptura* på den ene side og på den anden side den mere pragmatiske konstatering af, at Skriften netop aldrig er alene.³

Set fra ét perspektiv fortsætter reformationen blot en kanondiskussion, der for længst har etableret sig blandt andet på grund af de uoverensstemmelser, der findes mellem den koncilsbeslutning, der blev truffet i Karthago i 397, Hieronymus' Vulgata og hans forfattervurderinger og Unionskonciliet i Firenze i 1442.⁴ Kanondiskussion intensiveres mærkbart med bibelhumanismen. På den baggrund forekommer Luthers kanonsyn og kanonkritik i virkeligheden at være overordentlig afdæmpet – ikke mindst når man sammenligner med Erasmus af Rotterdam og Andreas Karlstadt.

-
1. Artiklen er oprindeligt holdt som foredrag ved Collegium Biblicums årsmøde 2005. Den oprindeligt mundtlige stil er i artiklen i nogen grad bibeholdt.
 2. *Disputatio I. Eccii et M. Lutheri Lipsiae habita, 1519*, WA 2,325,16-21: "Secundo probat, librum Machabeorum esse receptum in canonem: condendit ad equivocationem et facile concordabimur. Scio, quod ecclesiae recipit hunc librum, et hoc dixi: sed non potest ecclesiae plus tribuere auctoritatis aut firmitatis libro quam per seipsum habeat, sicut et ceterorum partum opuscula approbat et recipit, sed non ideo confirmat aut meliora reddit. Transea ergo ista, que in multis dicuntur canon et canon".
 3. Se M. Mattox, "Holy Scripture, Holy Tradition? Ecumenical Prospects for the Lutheran Churches", i: N.H. Gregersen, B. Holm, T. Peters & P. Widmann (red.), *The Gift of Grace. The Future of Lutheran Theology*, Minneapolis: Fortress Press 2005, 229-242.
 4. B. Lohse, "Die Entscheidung der lutherischen Reformation über den Umfang des alttestamentlichen Kanons", i W. Pannenberg & Th. Schneider (red.): *Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition*, Freiburg i. B/Göttingen: Herder Verlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1992, 169-194.

Med til billedet af den middelalderlige og senmiddelalderlige kanondiskussion hører også, at det angiveligt paulinske Laodikæerbrev findes i flere middelalderlige bibler og faktisk også i de førreformatoriske tyske bibeloversættelser (Lohse 1992, 172). Det får en ende med Erasmus' kildekritik. Når disse eksempler på senmiddelalderlig kanondiskussion er interessante i denne sammenhæng, skyldes det alene, at de stort set ingen rolle spiller for den unge Luther. Dermed bliver tidspunktet for Luthers kanonkritik interessant, fordi selve tidspunktet fortæller ganske meget om kriterierne.

Luthers betydning for kanondiskussion består altså ikke i afgrænsningen af kanon. Faktisk deles Erasmus' i flere tilfælde ret skarpe kritik af visse hævdede forfatterskaber også af førende teologer inden for Romerkirken, blandt andet kardinal Cajetan, med hvem Luther diskuterer under forhøret i Augsburg i 1518. Fra katolsk side lukkes kanondiskussionen imidlertid, da Tridentinerkonciliet i 1546 erklærer Vulgataversionen autoritativ og Hebræerbrevet for paulinsk.⁵ Dermed afsluttes striden mellem Erasmus og Sorbonne, repræsenteret ved Faber Stapulensis, til Parisuniversitetets fordel.

1. Kanonkritik i Luthers tidlige skrifter

For at forstå Luthers kanonkritik må man som nævnt kende det tidspunkt, hvor den for alvor slår igennem. Et overblik over kanonkritikken hos den unge Luther er derfor nyttigt. Her støtter jeg mig overvejende til Bernhard Lohse, der i en artikel fra 1992 har undersøgt den yngre Luthers brug af Gammel Testamente og - overraskende nok som den første - også Apokryferne.

I de tidlige forelæsninger i årene 1513-15 behandles samtlige gammeltestamentlige apokryfer som hørende til kanon. I Romerbrevsforelæsningsen fra 1515-16 spiller apokryferne stadig en rolle, skønt de citeres i væsentlige ringere omfang end de gammeltestamentlige skrifter. Alligevel findes der mange henvisninger til Salomos Visdom og Jesus Sirak. I Galaterbrevsforelæsningsen 1516-17 findes kun en enkelt henvisning, nemlig til Jesus Sirak (WA 57 II,XXIII; 95,17-19 (Scholier til Gal 4,20)). I Hebræerbrevsforelæsningsen fra 1517-18 er der lidt flere henvisninger. Luther citerer her faktisk Salomos Visdom i begrundelsen af sit syn på sammenhængen mellem så centrale begreber i reformatorisk teologi som synd, død og Djævel (WA 57 III,127,21-25 (Sch. til Hebr 2,14)). Mere velkendt er det måske, blandt andet fordi Inge Lønning nævner det i sin *Kanon im Kanon*, at Luther i sin latinske bodsvejledning *Confitendi Ratio* bruger Manasses bøn (WA 2,64,27-65,11; WA 6,169,16-37), som faktisk først findes i Vulgata-udgaverne fra begyndelsen af det 13. århundrede. Gennem hele Luthers virke vedbliver Manasses bøn at have stor betydning for ham, så han kan på ingen måde siges at være rigid i sin håndtering af ekstrakanoniske skrifter. Bernhard Lohse konkluderer derfor ikke overraskende, at den unge Luther er mere interesseret i skrifternes teologiske indhold, end i spørgsmålet om formel kanonisk autoritet. Det spørgsmål trænger sig først på i striden mellem Luther og Johannes Eck under Leipzigerdisputationen i 1519.

På tidspunktet for Leipzigerdisputationen udelukker Luther ganske vist endnu ikke forestillingen om skærsild. Han sidestiller dog skærsild og Helvede (WA 1,556,8ff) og taler hellere om *punitorium* end om *purgatorium* (WA 1,561,28ff). For Eck er tanken om skærsild anderledes nødvendig, og for at underbygge forestillingen om skærsild med et skriftbevis henviser han til 2. Makkabæerbog. Luther afviser begrundelsen. Ganske vist kan Makkabæerbogen bruges som bevis for de troende, men over for de hårdnakkede har det ikke overbevisningskraft (WA 2,325,8-12). I den hellige skrift findes der intet om skærsilden, slår Luther fast. Dermed foretager han for første gang en sondring mellem skrifterne i den hebræiske kanon og dem, der kun er overleverede i Septuaginta. Efter Luthers afvisning følger nu den diskussion, som blev refereret i indledningen og som ender med hævdelser af Ecks tvetydige kanonbegreb. Nok har Eck ret, når han hævder, at kirken har optaget Makkabæerbøgerne i kanon; men, hævder Luther, kirken kan ikke give et skrift mere autoritet og vægt, end det besidder i sig selv.

5. Jf. H. Denzinger & A. Schönmeier (red.), *Enchiridion Symbolorum. Definitionem et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i.B.: Herder 1962, 1503. Jf. hertil Lohse 1992, 175f.

Luthers argumentation og omgang med de ekstrakanoniske skrifter viser to ting: For det første at Luther betragter den fysiske kanonafgrænsning som så fastlagt, at kirken ikke er i stand til at pille ved den. For det andet at kanonafgrænsningen også er teologisk betinget. Kanonbegrebet bliver derfor også hos Luther flertydigt, hvilket træder tydeligere frem i takt med, at Luther formulerer sin skriftforståelse med stadig større klarhed.

Kanonomfang og kanonindhold bliver dermed to forskellige spørgsmål, selvom Luther ikke selv forstår det sådan. Det vil en undersøgelse af den autoritet, hvormed han udøver sin kanonkritik, vise. Dermed har jeg også sagt, at det er nødvendigt at operere med såvel et internt som et eksternt perspektiv, hvis det reformatoriske kanonbegreb skal forstås fuldstændigt. Set udefra er det evident, at de bibelske skrifter læses ud fra et bestemt perspektiv. Indefra, dvs. ud fra Luthers egen opfattelse, møder vi den fasttømrede reformatoriske forestilling om, at det er muligt og nødvendigt at læse bibelske skrifter alene ud fra det perspektiv, som de selv etablerer. På den baggrund bliver det nødvendigt at præcisere endnu en præmis vedrørende Luthers skriftsyn.

2. Den teologihistoriske baggrund for Luthers skriftsyn

Luthers skriftsyn er ud fra en isoleret indholdsmæssig betragtning egentligt ikke udtryk for noget nybrud. Det var i forvejen almindeligt anerkendt, at Bibelen udgjorde teologiens uomtvistelige fundament. Det nye i Luthers teologi er radikaliseringen af denne fundamentalteologiske præmis. Dette radikaliserede skriftsyn er også udtryk for en fortsættelse af et bestemt monastisk syn på forholdet mellem teologi og Bibel. Teologi er en disciplin, der er knyttet til *sacra pagina*, den hellige skrift, ikke til *sacra doctrina*, den hellige lære, som det var tilfældet i skoleteologien. Teologi er fundamentalt set skriftudlægning, og skriftudlægningen er *enarratio*, en applicerende formidling af Bibelens budskab i og til samtiden. Så vidt i hvert fald Kenneth Hagen, som har lavet en interessant sammenligning mellem de reformatoriske originaludgivelser og Weimarudgavens genoptryk.⁶ Bibelen er som helhed Guds meddelelse til mennesker. Denne helhed begribes med henblik på helheden trinitarisk, med henblik på kernen kristologisk. Det betyder, at Bibelen læses ud fra de oldkirkelige bekendelser, der ganske vist forstås som sammenfatningen af Skriften.

Accepterer man af historisk-kritiske grunde ikke trosbekendelserne som en sammenfatning af Skriften én til én, men som sammenfatning og afgrænsning af den teologi, som har udviklet sig på baggrund af brugen og forståelsen af en afgrænset gruppe nytestamentlige skrifter, så er der i virkeligheden tale om, at en bestemt kristen tradition bestemmer læsningen. Sådan kan Luther naturligvis ikke betragte sig selv, men skal man forstå, hvordan Luther omgås de bibelske skrifter, er man naturligvis nødt til det.

Hvis Bibelen som helhed forstås om Guds meddelelser til mennesker, så har det blandt andet som konsekvens, at forestillingen om Skriften som reformationens formalprincip og retfærdiggørelseslæren som materialprincippet i bedste fald er meningsløs, for den hellige skrift er i

6. K. Hagen, *Luther's Approach to Scripture as seen in his "Commentaries" on Galatians 1519-1538*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1993. Hagen viser her, hvordan man under udgivelsen af den samlede kritiske udgave af Luthers værker i opsætningen af Luthers eksegetiske forelæsninger og kommentarer følger samtidens videnskabelige ideal for eksegetiske kommentarværker og derfor supplerer teksten med krydsreferencer og fodnoter. Dermed sløres det, at den oprindelige tekst er væsensforskellig fra moderne videnskabelig litteratur.

Hagen får dog draget for stort et skel mellem Luthers fortsættelse af *sacra pagina*-traditionen og interessen i *sacra doctrina*, som er skolastikkens. Dermed får Hagen ikke tilstrækkeligt tydeligt vist, hvordan *sacra pagina* og *sacra doctrina* i virkeligheden falder sammen for Luthers vedkommende. Se hertil f.eks. B.K. Holm, "Sand lære og farlig løgn. Kætteri, blasfemi og hellighed i reformationens teologiske tekster", i: O. Davidsen, S. Klint, K. Nielsen & R.N. Jakobsen (red.), *Litteraturen og det hellige. Urtekst – Intertekst – Kontekst*, Århus: Aarhus Universitetsforlag 2005, 297-313. I appliceringen af sine resultater begår Hagen den yderligere fejl, at han forudsætter en betydeligt større kanonisk harmoni, end de fleste eksegeter vil godtage, først og fremmest, hvad angår kristologien. Her ligner Hagens undersøgelse dog de fleste andre behandlinger af Luthers forhold til Ny Testamente.

høj grad netop materiel.⁷ For at forstå, hvad det betyder, må man undersøge Luthers eksplicite kanonkritik og spørgsmålet om, hvornår den begynder.

3. *Luthers fortaler i Deutsche Bibel*

Disputationen med Eck er naturligvis et vigtigt vendepunkt for Luthers kanonsyn. I perioden fra Leipzigerdisputationen i 1519 og til 1522, hvor Luther skriver de første Bibelfortaler, sker der meget. Nu kan han ganske anderledes end tidligere skelne skarpt mellem de enkelte skrifter. Fortalerne til Det Nye Testamente udgør derfor hovedkilden til forståelsen af Luthers vurdering af de enkelte bibelske skrifter. Undersøger man fortalerne til Det Nye Testament, er det første man opdager de manglende fortaler til evangelierne. Grunden er den enkle og velkendte, at der for Luther kun er ét evangelium. Denne kendsgerning skal ikke forstyrres af fortaler, der udhæver forskellene mellem de enkelte udgaver. Det betyder dog ikke, at Luther afstår fra at differentiere mellem de enkelte evangelier. I fortalen til Det Nye Testamente giver Luther en sammenfatning af, hvad evangelium er. Denne sammenfatning peger hen på den myndighed, hvormed Luther ser sig i stand til at foretage en intern teologisk kanonkritik.

Solch geschrey vnd trostliche mehre odder Euangelisch vnd Gotlich newzeyttung, heyst auch eyn new testament, darumb, das gleych wie eyn testament ist, wenn eyn sterbender man seyn gutt bescheydet nach seynem todt den benandten erben aus zu teylen, Also hatt auch Christus fur seynem sterben befolhen vnd bescheyden, solchs Euangelion nach seynem todt, aus zuruffen ynn alle welt, vnd damit allen, die do glewben, zu eygen geben alles seyn gutt, das ist, seyn leben da mit er den todt verschlungen, seyn gerechtigkeit da mit er die sund vertilget, vnd seyn seligkeit damit er die ewige verdammis vberwunden hat (WADB 6,4,12-20).

Med den første fortale som baggrund fortsætter han i den næste korte fortale med at beskrive, hvordan det nu er blevet muligt for læseren, at skelne ret mellem Det Nye Testaments bøger og vurdere hvilke, der er de bedste. For at læseren alligevel ikke skal være i tvivl, nævner Luther det for en sikkerheds skyld selv:

Denn nemlich ist Johannis Euangelion vnnnd Sanct Paulus Epistelln, sonderlich die zu den Romern, vnd sanct Peters erste Epistel der rechte kern vnd marck vnter allen buchern, wilche auch billich die ersten seyn sollten, Vnd eym iglichen Christen zu raten were, das er die selben am ersten vnd aller meysten lese, vnd yhm durch teglich leßen so gemeyn mechte, als das teglich brott (WADB 6,10,10-15).

Begrundelsen for dette udvalg er følgende:

Denn ynn disen findistu nicht viel werck vnnnd wunderthatten Christi beschrieben, Du findist aber gar meysterlich außgestrichen, wie der glawbe an Christum, sund, tod vnd helle vberwindet, vnd das leben, gerechtigkeit vnnnd seligkeit gibt, wilchs die rechte artt ist des Euangeli, wie du gehoret hast (WADB 6,10,15-19).

Johannes fremhæves altså, fordi han skriver mere om Jesu forkyndelse end om Jesu gerninger. Derfor er Johannesevangeliet:

ist Johannis Euangelion das eynige zartte recht hewbt Euangelion vnd den andern dreyen weyt weyt fur zu zihen vnd hoher zu heben, Also auch Sanct Paulus vnd

7. O. Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2003, 62-83.

Petrus Epistelln, weyt vber die drey Euangelia Matthei, Marci vnd Luce furgehen (WADB 6,10,25-28).

Og Luther kan konkludere:

Summa, Sanct Johannis Euangeli vnd seyne erste Epistel, Sanct Paulus Epistel, sonderlich die zu den Romern, Galatern, Ephesern, vnnnd Sanct Peters erste Epistel, das sind die bucher, die dyr Christum zeygen, vnd alles leren, das dyr zu wissen nott vnd selig ist, ob du schon kein ander buch noch lere nummer sehest noch horist, Darumb ist sanct Jacobs Epistel eyn rechte stroern Epistel gegen sie, denn sie doch keyn Euangelisch art an yhr hat (WADB 6,10,29-34).⁸

Disse positive udsagn om Johannes-evangeliet og visse Paulus-breve er det tætteste, man kommer en ”kanon i kanon” hos Luther selv. For at forstå dette rigtigt er det først nødvendigt at præcisere, hvad Luther *ikke* mener. Han mener ikke, at man kan at uddestillere ”en kanon i kanon” eller en ”Skriftens midte”, hvis man dermed mener en eller anden form for bibelsk kvintessens, eller et tidløst princip bag ved teksten. Når man har søgt efter noget sådant i protestantismen, skyldes det sammenkoblingen af en bestemt luthersk tradition og en bestemt kantiskpræget videnskabsteoretisk tilgang.⁹

Luther går efter en anden form for entydighed i Skriften end en essentialistisk ”bag-ved-teksten” midte. Ganske vist opererer han med en intern differentiering, der dog ikke er fuldstændig klar. Luthers fremhævelse af Skriftens ædleste bøger kunne give indtryk af, at det var muligt at opstille en tredelt klassifikation: mest ædel, ædel og uædel. Men han leder forgæves efter en præciseret skelnen af den art. I fortalen til Hebræerbrevet sonderer Luther således mellem apostelskrifter, skrifter, der bygger ovenpå med guld, sølv og ædelsten, og endelig skrifter, der bygger med træ, strå eller hø. Rangdelingen er ikke klar. Som blandt andet Inge Lønning har bemærket, så er den tværtimod bemærkelsesværdig uklar og faktisk i modstrid med Luthers betoning af det *ene* evangelium og Skriftens entydighed.¹⁰ Man må derfor spørge, hvad det er, der så alligevel betinger denne rangdeling. Svaret skal findes i Luthers kristologi. Hele Bibelen læses ud fra Johannesevangeliets kristologi. Det forklarer også citatet ovenfor.

Ganske vist er der vedholdende ”rygter” om Luthers Paulinisme i omløb, og naturligvis har de noget på sig. Det er dog først og fremmest en johannæiseret Paulus, der spiller en rolle for Luther. Og så er det endda ikke præcist nok formuleret. Den uproblematiserede sammenstilling af Luther og Paulus i den lutherske tradition kan kun lade sig gøre, hvis man går ud fra, at den nytestamentlige kristologi er entydig. Så snart man fokuserer på de kristologiske forskelle, som f.eks. James D.G. Dunn har gjort det, så bliver det klart – og betydeligt mere klart, end Luther selv var i stand til at se –, at Luther læser Paulus ud fra Johannes og den oldkirkelige to-natur-

8. Man finder i Luthers skrifter talrige positive udsagn om Johannesevangeliet. Her følger et lille udpluk: WA 33,200,9: ”Ein meister in dem Artickel der Iustification”; WA 46,557,33f: ”Ein Ausbund unter den Evangelisten”; WA 27,528,8: ”Ein mechtig gewaltiger Evangelist”; WA 33,353,1: ”Der höchste und furnemst Evangelist” og WA 33,166,3ff: ”Darumb wen Mattheus undt die andern Evangelisten von guten wercken reden, so mus man Joannem lassen furgehen, der da lehret, wie wir zum ewigen leben undt zur gerechtigckheit kommen, unddt das man darnach gute wercke thue. Undt wen Mattheus und Lukas von guten wercken reden, so sol man sie also verstehen”.

9. Således formuleret af O. Bayer (2003), 64.

10. I. Lønning, ”*Kanon im Kanon*” *Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons*, Oslo – München: Universitetsforlaget – Chr. Kaiser Verlag 1972, 84: ”Entscheidend ist aber, daß der innere Gedankenzusammenhang der ganzen Vorrede verloren geht, wenn man Luther die vermeintliche Dreiteilung des Neuen Testaments zuschreibt. Eine solche Dreiteilung läßt sich mit dem Hauptanliegen der Einheit des Neuen Testaments und der Polemik gegen die herkömmliche Gruppenteilung der neutestamentlichen Schriften einfach nicht vereinbaren”.

lære. Det er rammen for Luthers ”paulinske” retfærdiggørelseslære. Når Luthers udsagn om Bibelens bedste bøger er så utvetydige til trods for den teologiske uklarhed, så er det på mange måder besynderligt, at man ikke kan finde bøger med titlen *Luther og Johannes*, men talrige med titlen Luther og Paulus. Havde bevidstheden om de kristologiske divergenser internt i Ny Testamente været større, havde der sandsynligvis været bedre balance i udgivelserne.¹¹

Netop den oldkirkelige to-natur-lære er baggrunden for Luthers fremhævelse af Johannes-evangeliet som hovedevangeliet til trods for, at der ifølge Luther selv kun er ét evangelium. Mere præcist er den bestemmende kristologi i Luthers teologi to-natur-læren i dens kappadokiske udformning, dvs. i læren om *communicatio idiomatum*, egenskabernes gensidige udveksling, sådan som den formuleres af blandt andet Gregor af Nazianz og Gregor af Nyssa.¹²

I stedet for at opremse eksempler på de eksegetiske og teologiske konsekvenser af denne kanonforståelse vil jeg fokusere på en lille, men betydningsfuld detalje i Luthers teologiske udvikling. Det er nemlig langt fra tilfældigt, at Luthers sermon om den dobbelte retfærdighed, *Sermo de duplici iusticia*, hvor han for første gang forbinder forestillingerne om *communicatio idiomatum*, det salige bytte og ægteskabsbilledet i sin udfoldelse af menneskets retfærdiggørelse, bliver til omkring 1518 (dateringen er lidt usikker). Den bliver til kort før Luther mødes med Eck og for første gang forholder sig kritisk til den overleverede kanon.

Når Luther over for Eck kan forholde sig kritisk til kirkens kanon, er det kun muligt, fordi han føler sig bemyndiget til det. Kun den frelsesforståelse, som han på dette tidspunkt er nået endeligt frem til, giver ham den fornødne autoritet. I sammenkoblingen af retfærdiggørelseslære og kristologi i Luthers brug af det salige bytte, indtræder Kristus i et så intimt forhold til den kristne, at ægteskabsbilledet for Luther bliver det bedste til at udtrykke det. I den gensidige selvhængivelse byttes også menneskelig synd med guddommelig retfærdighed, og Kristi guddommelige retfærdighed bliver givet til det troende menneske. Resultatet bliver en udveksling af egenskaber, som ikke holder sig til Kristi person, men som udbredes til også at gælde den personalunion, som opstår mellem Kristus og den kristne. Den kristne får i personalunionen med Kristus del i Kristi guddommelighed. Her finder Luther den for ham nødvendige autoritet til at sondre mellem de bibelske skrifter – for når Den hellige Skrift er Guds tale til mennesket, så kræver det guddommelig autoritet at skelne mellem de forskellige varianter.

Det er på den baggrund, at man må forstå Luthers *scriptura sacra* ”*sui ipsius interpret*” – den hellige skrift er sin egen fortolker. Det kan kun forstås som et udsagn, der inkluderer den læser, der kun er fortolker af skriften, fordi skriften bemyndiger ham til det. Skriftlæsning bliver dermed en samtale med skriften. I denne samtale spiller kanon en vigtig rolle som ramme og ”grammatik”. Indholdet af kanon leverer sprogreglerne for samtalen med skriften. Denne tolkning giver kun mening inden for rammerne af kirkens bekendelse. Kun inden for en kirkelig tradition giver *sola scriptura* mening. Det er skriftprincippet iverboende paradoks. Derfor ophæves skriftprincippet også som princip i egentlig forstand. Kanons betydning og omfang giver dermed

11. Luthers forhold til Johannes-evangeliet er dog ikke ubehandlet, men findes dog først og fremmest behandlet i forbindelse med Luthers kristologi generelt. Se C. Stange, *Der Johanneische Typus der Heilslehre Luther im Verhältnis zur paulinischen Rechtfertigungslehre*, Gütersloh: Bertelsmann 1949; J. Atkinson, ”Luthers Einschätzung des Johannesevangeliums”, i V. Vajta (red.), *Lutherforschung heute. Referate und Berichte des 1. Internationalen Lutherforschungskongresses Aarhus, 18.-23. August 1956*, Berlin: Lutherisches Verlagshaus 1958, 49-56; J.D. Kingston Siggins, *Martin Luther's Doctrine of Christ*, New Haven & London: Yale University Press 1970 og M. Lienhard, *Martin Luthers christologische Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980, 31-37. Det omvendte synspunkt, at Luther indfører paulinske tanker i den johannæiske kristologi findes hos bl.a. A. Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen. Band 2: Der Glaube - Das Apostolicum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991, 116-122. De to mulige hovedpositioner behøver selvsagt ikke være udtryk for absolutte modsætninger. Se også U. ASENDORF, *Lectura in Biblia. Luthers Genesisvorelesung (1535-1545)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, 147.

12. For eksempler henviser jeg til B.K. Holm, *Gabe und Gaben bei Luther. Das Verhältnis zwischen Reziprozität und reformatorischer Rechtfertigungslehre*, Berlin – New York: Walter de Gruyter 2006.

også kun mening på baggrund af kirkens trosbekendelse. For Luther er det sammenhængen mellem kristologi og skriftbrug, der forbinder autoritet og kritik.¹³ Men Luthers kanonkritik er en anden kritik end den blot historisk-filologiske. Det er grunden til, at Erasmus' og Karlstadts kanonkritik ikke optager Luther, selvom han kender til den.

Når bekendelsesdannelsen betyder så meget for Luthers teologi og skriftsyn, er konsekvenserne større end en relativisering af det lutherske skriftprincip i sine mere bastante udgaver. Det betyder også en legitimering af visse afgørelser i den kirkelige tradition. *Sola scriptura* giver ikke mening som absolut udsagn, men nok som relativt, internt og bekendelsesbåret udsagn.

4. Kanon og kanon er ikke det samme

Selvom Luther altså går efter entydighed i sit kanonbegreb, så opererer han dog ikke desto mindre med en intern differentiering, også selvom den ikke er fuldstændig terminologisk klar. Sondringerne mellem de enkelte skrifter drejer sig nemlig ikke så meget om omfanget af kanon som om brugen af de enkelte kanoniske skrifter, for det sidste interesserer nemlig Luther betydeligt mere end det første.

Kanon ligger altså for Luthers vedkommende fast og er alligevel bevægelig. Luther er på en gang kritiker og konservativ. Han er konservativ i den forstand, at troen på kanons hellighed for ham ligger forud alt andet. Samtidig er det netop kanons hellighed, der gør kanonkritik mulig. Luther kan lave denne kobling, fordi helligheden for Luther netop er knyttet til kanons evne til at genetablere den brudte kommunikation mellem Gud og menneske.

Fastheden er nødvendig for at sikre kommunikationen. Det ydre ord må ikke opløse sig i indre modtagelse alene. Omvendt sikrer indlejringen i den fortsatte kommunikationsproces den bevægelighed, der betinger, at Luther nok kan udøve intern skriftkritik, men alligevel viser sig forbavsende konservativ. Således er fortalen til Apokalypsen fra 1534 betydeligt mere positivt stemt og mere åben for lykkeligere fortolkninger, end det var tilfældet med den tilsvarende fortale fra 1522. Den hellige skrift går forud, men det er den hellige skrift læst i en bestemt tradition. Uden denne tradition var der ingen hellig skrift. Det understreges af den ældre Luthers mere konservative holdning til de nytestamentlige "rand-skrifter". Allerede Luthers eget skriftsyn og hans egen forståelse af kanon gør en bastant forståelse af det lutherske skriftprincip problematisk. Skriftprincippet hænger uløseligt sammen med den oldkirkelige kristologi, som igen er forudsætningen for Luthers retfærdiggørelseslære. Derfor kan man med god ret hævde, at den traditionelle sondring mellem retfærdiggørelseslæren som reformationens materialprincip, og skriftprincippet som reformationens formalprincip, sådan som den først blev formuleret af formidlingsteologen August Twesten,¹⁴ ikke giver nogen mening, for der er ikke nogen indholdsmæssig forskel på skriftprincip og retfærdiggørelseslære.¹⁵ Begge udtrykker i kraft af deres bundethed til kristologien det samme.¹⁶

I oplægget til årsmødet blev der spurgt, om kanonbegrebet binder til en bestemt kanonisk selvforståelse. Undersøgelsen af det lutherske skriftprincip viser, hvorfor det ikke kan være tilfældet. Skriftprincippet kan derfor bruges i en afsvækket udgave, som foranledning og opfordring til en fortsat nødvendig "kanonisk samtale". Indfældetheden i en bestemt tradition og teologisk udvikling må for skriftbrugens vedkommende bestandig tænkes med. Kanon og kanon kan aldrig falde helt sammen.

13. Denne sammenkædning af autoritet og kritik hos Luther er inspireret af O. Bayer, *Autorität und Kritik. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1991.

14. A. Twesten, *Vorlesungen über die Dogmatik der ev.-luth. Kirche* Bd. 1, Hamburg 1826, 258-260.

15. Jf. O. Bayer (2003), 62f.

16. Dog ikke sådan, at kristologien hos Luther kan "opløses" i "retfærdiggørelseshermeneutik", sådan som det sker hos T. Wabel, *Sprache als Grenze in Luthers theologischer Hermeneutik und Wittgensteins Sprachphilosophie*, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1998, 159-165.