

Mogens Müller

Kritikken af Bibelen. Træk af en dramatisk og altid ny historie. København: Forlaget Vandkunsten 2021. 181 s. Kr. 250.

“Kritikken af Bibelen” er en formfuldendt lille bog. Den angår kritik af Bibelen, og da kritik er læsning og læsning er fortolkning af det, som de bibelske skrifter ifølge forf. drejer sig om, nemlig Guds historie med mennesket og budskabet om Jesus som den, der åbenbarer Gud, er bogens anliggende langt mere omfattende, end titlen i bestemt antal antyder. Den er henvendt både til den læser, der ikke er fortrolig med emnet, og den, der er.

Bogen er disponeret kronologisk med en indledning, syv kapitler og en slutning (5). I “Indledningen” forklarer forf., at Bibelen ikke gør krav på guddommelig oprindelse, men lægger op til kritik i form af bedømmelse, dvs. “at (be-)dømme og skelne” (11). I kapitel 1, “Forhistorien”, beskrives Det Nye Testamente som en kritik og forlængelse af Det Gamle Testamente, der de første hundrede år af den kristne kirkes historie var dens eneste Bibel; det understreger, at Bibelen som enhed alene er holdt sammen af “en helt overordnet bekendelse til Jesus som den, der åbenbarer Gud” (13). Bibelens skrifter er led i en radikal, kritisk, nyskabende fortolkningsproces, hvis første udtryk er Paulus’ breve, sekundært evangelierne som profilerede fortolkninger af den paulinske teologi og endeligt Bibelen som en enhed. Da Bibelen således selv er en “kritik”, så er det ikke mærkeligt, som kapitel 2 “Kritik i antikken af de kristne og deres Bibel” viser, at Bibelens tilblivelse og udbredelse i de første århundreder var ledsaget af massiv og detaljeret kritik (fx Plinus den Yngre, kejser Trajan, Lukian fra Samosata, Galen, Kelsos, Porfyrios, Hierokles og kejser Julian). Denne kritik gik både på Bibelens indhold og metode og foregreb indimellem også senere historisk-kritisk forskning – som fx når Porfyrios hævdede, at forfatterne til evangelierne “ikke optrådte som historikere”, men “ligefrem ‘opfandt’ begivenheder i Jesus’ liv” (33) eller kejser Julian understregede en udvikling i overleveringen (44). Den kristne tro forekom absurd og ulogisk for bogstavelige tilgange, men særligt var det eksklusiviteten i de kristnes gudstro, der provokerede til kritik (27, 45). Kapitel 3 “Kanoniseringen og dens betydning” viser selve kanoniseringsprocessen som en tilsløring af historiske omstændigheder og en ophævelse til ufejlbarlig og modsigelsesfri norm for kirkens forkyndelse, lære og undervisning (48-49, 68). Processen blev hjulpet på vej af figural-/typologiske fortolkningsstrategier, helligåndsteologi, harmoniseringsbestrebelse, forestillinger om Bibelen som historisk sandhed og en voksende kirkelig magt og modvilje mod kritik (67-68). Kap. 4 “Renaissance og reformationstid” viser, hvordan forandringer både i kirken og især uden for den (113) satte Bibelens troværdighed under pres og for en kort periode fremmede en vis fortolkningsfrihed, der dog forsvandt under ortodoksien (70-71). Reformationen og de nye naturvidenskaber, som af forf. tillægges stor betydning, medførte nye fornuftbestemte læsninger af

skriften (fx Jean Bodin, Thomas Hobbes, Isaac La Peyrère) og en overgang til "Oplysningstiden" som den store "game-changer" (80). Forf. viser udviklingen i begrebet om sandhed, om fornuft og nye kriterier for fortolkning (Spinoza, den engelske deisme og neologien). For den teologiske kritik fik særligt Semler (1725-1791) betydning, da han hævdede en harmoni mellem åbenbaring og fornuft og forestillede sig åbenbaringen som fremadskridende. Han forsøgte på én gang at fastholde og kritisere kanon samt at skelne tilsvarende mellem religion og teologi (92). I denne sammenhæng udfoldes også oplysningstidens øvrige store rationalistiske bibelkritikere: Reimarus (1694-1768), der adskilte Jesu forkyndelse fra kirkens forkyndelse af Jesus (100); Lessing (1729-1781), der hævdede, at troen ikke bygger på historiske kendsgerninger (104) og, at Kristi religion ikke er den kristne religion, hvilket af forf. anses som væsentligt i forhold til senere forsknings modvilje mod Paulus, der i mange år fremstod central for forfalskning og forfald (107). Gabler (1753-1824) tilskrives sondringen mellem bibelsk teologi, som er historisk, og dogmatisk teologi, og Bauer (1755-1806) krediteres for virkeliggørelsen af dette program som en teologisk fagdeling (108). Kapitel "Oplysningstidens følger" gælder oplysningstidens reducerende syn på Jesus og tabet af sansen for skrifternes særegenhed som "opstandelseslitteratur" og herunder en slags afvikling af Bibelens egen fortælling (114, 116-117). Mod dette og som et vendepunkt læser forf. Strauss (1808-1874), der så evangelierne som udtryk for evangelisternes tro eller teologi (119) og Schweitzer (1875-1965), der trækker på Wredes (1859-1906) kritik af oplysningstidens psykologisering og modernisering og fastholder Jesus som palæstinensisk jøde i en samtidig jødedom. Særligt dette har været rystende vanskeligt for den eksegetiske forskning at tage højde for: "Vi skal helt frem til 1970, før den opfattelse vandt stadig stærkere fodfæste, at Jesus ikke bare havde været jøde af fødsel, men desuden intet ønske havde haft om at forlade jødedommen, endsiges grundlægge en ny religion" (126). Det var, ved vi i dag, Paulus, der bragte Kristus-troen til den ikke-jødiske verden og først 70'ernes metodepluralisme gjorde det muligt at udforske konsekvenserne af denne indsigt. Dermed gælder kritik og eksegesi ikke længere om at blotlægge det historiske bag den bibelhistoriske fortælling, men at udforske både dette og skrifternes særegne indhold. I det sidste kapitel "Forfatterne til evangelierne som kreative teologer", hvor Barth og Bultmann fremhæves for deres forståelse af skrifternes karakter af forkyndelse og formidling, understreges således *både* læserens afstand og samtidigheden med teksterne og teksten. (112). Til det nye paradigme regner forf. 50'ernes redaktionshistorie og redaktionskritik, Københavnerskolen og tilgangen til evangelierne som genskrivninger (149-150). Som følge af dette fremstår Markusevangeliet (lidt efter 70 e.Kr.) som en genskrivning af Paulus, Matthæusevangeliet som genskrivning af Markus (kort efter) og Johannes (ca. 100 e.Kr.) som genskrivning med kendskab til begge. Forfatteren til Lukas og Apostlenes Gerninger (130-140 e.Kr.) fremstiller både den kristne menigheds udvikling

af jødedommen og dens forankring i samme historie modsat en gnostisk tolkning, som vandt frem fra omkring år 100. Derved fremstår evangelierne som menighedsteologi (158), der med Irenæus' anti-agnostiske kanon omkring år 180 e.Kr. ikke kunne tilgås uden om de samme menigheders historie (159). Disse menigheder udgør, jf. "Slutning", et "fortolkningsfællesskab *ved siden af og på linje med jødedommen*, hvis det overhovedet går an at tale om den i ental" (163, 164).

Konsekvenserne af dette er mange. Forf. nævner betydningen af kritisk dialog med Bibelen fx i forhold til køn, seksualitet, race og politik ("jøders ret til Palæstina på palæstinenserens bekostning" (164)). Kunne man ønske sig mere af bogen, så skulle det være en eksegetisk udfoldelse af disse emner. Måske er de mere centrale end som så? Som forf. skriver, så er det "kirken, der har en Bibel, ikke en Bibel, der har en kirke" (164). Med denne slutning fremstår Bibelen som en bog, der ikke tager, men giver ansvar. Derfor rejser bogen også mange spørgsmål – på den gode måde. Hvad vil det sige at læse i egentlig betydning? Er Bibelen en bog, som ikke *har* læsere, men i sin kontekst snarere *gør* læsere? Er denne gøren udtryk for den u håndgribelige enhed af Det Gamle og Det Nye Testamente? Som mange gange i historien er blevet kaldt for Helligånd, men formidlet i andre tekster og frem for alt i den kristne kirkes bekendelsesskrifter? Så bekendelsen i praksis fungerer som et myndiggørende udtryk for Bibels implicitte anti-fundamentalisme? Og tager vi dette kald på kritik alvorligt, hvordan skal vi så endnu mere detaljeret forstå den tidlige kristne tro som et forhold mellem tekst, menighed og gudstjeneste? Og hvad kræver dette i dag? Skønt dette er en strengt eksegetisk bog, så fremstår de teologiske fags enhed tydeligt. Det ene fag kan ikke adskilles fra det andet. Tilsvarende kan teologien ikke skilles fra kirke og samfund – og, hvis samfundet i egentlig betydning består af myndige, så gælder det omvendte også, altså at kirke og samfund ikke kan skilles fra teologien.

Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen