

# BIBELSYN OG BIBELTOLKNING – OM VIRKELIGHETSFORSTÅELSE BETYDNING FOR BIBELLESNINGEN



Professor, Th.D. Knut Alfsvåg

Resumé: Et kjennetegn ved førmoderne bibellesning er den er styrt av Bibelens egen virkelighetsforståelse med skapelse og inkarnasjon som bærende elementer. Dette endres på opplysningstiden, hvor bibellesningen blir styrt av de endrede forutsetninger som etableres med den såkalte nominalistiske revolusjon fra det 14. århundre av. Det gjør at den såkalte historisk-kritiske tilnærming til Bibelen i stor grad er styrt av det 18. og 19. århundres filosofiske og politiske idealer. Interessante forsøk på å fornye sentrale elementer i den førmoderne bibellesning informert av en bevisst modernitetskritikk finnes hos Luther og Hamann. Disse foregriper derfor viktige aspekter av postmoderniteten, men er skarpere i sin kritikk av det moderne enn denne, og gir oss derfor bedre holdepunkter for utarbeidelsen av en konsistent bibelforståelse.

## Innledning

Bibelen er en tekst som tematiserer virkelighetens store sammenhenger. Allerede dens første setning uttrykker en forståelse av verden som skapt, og konsekvensene av denne oppfatning utfoldes så gjennom fortellinger som handler som synd og skyld, individuell og kollektiv forsoning, forfall og håpet om en ny framtid. Det er derfor ikke mulig å lese Bibelen uten å møte perspektiver relatert til virkelighetsforståelsens bærebjelker. Den sammenheng en ser, eller eventuelt ikke ser, mellom de bibelske perspektiver og egen virkelighetsforståelse, vil derfor nødvendigvis komme til å påvirke hvordan en leser og utlegger Bibelen.

Tradisjonelt har en i kirken lest Bibelen som en tekst som beskriver verden slik den er og slik den en gang skal bli. Gudsnærvær og menneskets gudskrelasjon oppfattes dermed som kjerneelementer i virkelighetsforståelsen. En slik tilnærming til Bibelen er en forutsetning for dens tilblivelse som en samling av normative eller kanoniske tekster. Den styrer også bibelbruken gjennom kirkens historie, som alltid har lagt vekt på bibeltekstens aktuelle betydning. Fra og med opplysningstiden av ble imidlertid denne forståelse av bibellesningens forutsetninger og konsekvenser avløst av en form for bibellesning som programmatisk hentet sin virkelighetsforståelse fra andre kilder, og som la disse til grunn for sin bibellesning (Frei 1975). Det gjorde forståelsen av Bibelens autoritet og betydning («bibelsynet») til et omstridt teologisk problem. Hva skyldtes denne utviklingen, hvilke endringer medførte den endrede bibelforståelsen for tolkningen av sentrale tekster, og hvordan ble forholdet mellom de ulike bibelforståelsene håndtert? Det er det jeg vil drøfte i denne artikkelen. Det vil jeg gjøre ved først å beskrive sammenhengen mellom bibelforståelse og bibellesning i den førmoderne, kirkelige bibelfortolkning. Deretter vil jeg presentere de endrede forutsetninger for bibelforståelsen under opplysningstiden og undersøke deres konsekvenser. Avslutningsvis vil jeg drøfte om kontinuiteten med en førmoderne bibellesning lar seg opprettholde under moderniteten, og hvordan en slik modernitetskritisk bibellesning eventuelt ser ut.

### Hovedtrekk ved den førmoderne bibellesning

Et viktig fellestrekk for alle førmoderne bibellesere er at de er enige om at det er de bærende elementer i den bibelske virkelighetsforståelsen som må styre bibellesningen. Bibelen leses altså som en tekst som selv styrer sin fortolkning («sui ipsius interpret»). Den lutherske ortoksi er kjent for å ha formulert seg presist og uttrykkelig om dette (Hägglund 1975, 282), men prinsippet er mye eldre enn det. Det var heller ingen vesentlig uenighet blant førmoderne bibellesere om hva disse bærende elementer i virkelighetsforståelsen er. Det dreier seg som skapelse, utvelgelse og inkarnasjon. Verden er skapt, noe som både innebærer at Gud er forskjellig fra verden og at Gud er nærværende i den på en måte som gjør det både mulig og nødvendig for mennesker å ha et gudsforhold. Alle folkeslag har sin plass innen Guds forsyn, men Gud har valgt ut ett folk som sitt for gjennom det å bringe velsignelse til alle. Fortellingen om utvelgelsen kulminerer i fortellingen om Guds Sønn, som identifiserer Gud for oss gjennom sitt liv, og gjennom sin lidelse, død og oppstandelse forsoner alle med Gud. Den bibelske fortellingen viser oss altså både hvem Gud er, og gir samtidig alle mennesker og alle våre individuelle historier sin plass innen den store fortellingen om Guds vei med oss. Det har gjennom kirkens historie vært diskusjon om detaljer i dette bildet, men om de store linjer er det enighet både i øst og i vest på kirkefedrenes tid, gjennom middelalderen og reformasjonen og langt inn i den tidsepoke vi kaller ortodoksien (Harrisville og Sundberg 2002, 14).

Fordi Gud er Skaper og nærværende i sitt skaperverk, oppfattes verden som meningsfull. Det gjelder både naturen, som gir innsikt i Guds storhet og makt, og de men-

neskelige fellesskap. Historien inneholder riktignok både godt og ondt og er slik sett tvetydig. Gud har imidlertid identifisert seg gjennom særskilte begivenheter, som derfor fastholdes i historefortellingen som avgjørende for formidlernes og mottagernes identitet. Både natur og historie er på denne måten kilder for kunnskap som inkluderer mennesket i Guds vei med verden. Virkelighetsforståelsen er sakramental, og kunnskap forstås som delaktighet i det som forstås, som til syvende og sist alltid er uttrykk for Guds aktive selvmeddelelse. Bibelfortellingenes referanse er derfor Guds aktive, dømmende og frelsende nærvær, som utfolder seg etter et mønster som avdekkes i fortellingene. Både såkalt figurlig eller topologisk lesning og den mer ambisiøse quadriga-metoden vil fastholde dette (Ayres 2006).

Målsettingen for den bibelske formidlingen av Guds nærvær er gjenopprettelsen av menneskers gudsfellesskap. Den sikter mot en likedannelse av mennesket med de guddommelige idealer, og kan derfor beskrives som guddommeliggjøring (Christensen og Wittung 2008). Skaperverket og mennesket har altså en teleologisk struktur som erkjennes og implementeres gjennom de bibelske fortellingens formidling av Guds skapende nærvær. Forsoning og benådning gjenoppretter adgangen til det tapte paradiset og nyskaper mennesket slik at det bærer Åndens frukt. Til forståelsen av virkeligheten som teleologisk strukturert på Skaperens premisser svarer altså en dydsetisk forståelse av det nyskapede menneske. Dette er delvis realisert allerede nå, men skal fullt ut realiseres i det fullendte gudsriket.

Et godt eksempel på en slik bibelutleggelse har vi i utleggelsen av oppstandelsesfortellingen hos Maximus Confessor (580-662). Han avstreifer ikke det konkrete historiske, men hans interesse ligger et helt annet sted. Gjennom meditasjon over Kristi oppstandelse gjøres en delaktig i det Gud gjør for vår guddommeliggjøring. På den måten kan en legge bak seg det jordiske og forstå hva det er som egentlig strukturerer virkligheten, som Maximus kaller dens *λόγοι*. Oppstandelsesfortellingen er nøkkelen til forståelsen av Bibelen og virkeligheten (Alfsvåg 2010b, 65-66).

### **Modernitetens dualisme og fortellingens irrelevans**

Et særtrekk ved denne førmoderne bibellesning er at den er mer interessert i identitet og nyskapelse enn i nøyaktighet og presisjon. Det ser vi allerede i det forhold at Bibelen setter ulike versjoner av samme begivenhet ved siden av hverandre uten å være så opptatt av om detaljene stemmer overens. Det gjelder også så sentrale fortellinger som lidelseshistorien og oppstandelsesberetningen. Døde Jesus da påskelammet ble slaktet eller dagen etter? Hvem var ved graven påskemorgen? Hvor og når skjedde Jesu himmelfart? Den underliggende forutsetning er at Gud uansett ikke er fullt ut gripbar i menneskespråk, og at et visst mangfold derfor er sakssvarende (jf. Rom 11,33). Dette er tydelig artikulert som en forutsetning for sakssvarende bibelutleggelse allerede fra det 2. århundre (Alfsvåg 2010b, 35-50).

Forutsetningene for en slik virkelighetsforståelse problematiseres for første gang i den kristne tenkningens historie av Duns Scotus og William Ockham i det 14. århundre (Alfsvåg 2016). Da innføres nemlig et entydighetsideal som impliserer at ord må referere på samme måte uavhengig av om de viser til Gud eller til forhold i verden. Det betyr ikke at ulikheten mellom Gud og verden blir borte; Gud er fremdeles Skaper og allmektig og verden skapt og avhengig. Men forståelsen av bibelteksternes referanse endres. Tradisjonelt ble de antatt å referere til de karakteristiske særtrekk i Guds handlinger med verden og menneskene slik disse avdekkes gjennom fortellingene om Guds gjerninger i historien. Nå åpnes det en ny mulighet: Tekstene refererer primært til hendelser i verden. I hvilken grad disse også avdekker Guds egenskaper må avgjøres i en separat prosess hvor det erkjennende menneske er den endelige dommer. Man forstår altså ikke lenger uten videre den i seg selv uerkjennebare Guds handlinger i skapelse, utvelgelse og inkarnasjon som bærende for all virkelighet. Dette utgangspunktet erstattes av en tanke om Gud og verden som ulike elementer innen samme virkelighet. Det gir det erkjennende subjekt en mye mer selvstendig stilling (Alfsvåg 2010b, 109-115; Tyson 2014, 64-75).

Thomas Aquinas hadde relatert Skaper og skaperverk til hverandre ved hjelp av begrepene natur og overnatur, men hans konstruksjon var ustabil og falt nå fra hverandre (Tyson 2014, 63). Konsekvensen var en begynnende sekularisering, hvor det naturlige forstås på sine egne, selvrefererende premisser og det overnaturlige adderes som en korrigerende faktor. Gudsnærvær kan da ikke lenger forstås som en dybde-dimensjon ved det naturlige, men eksternaliseres til en årsak som må forstås mer eller mindre på linje med andre årsaker.<sup>1</sup> Dette var neppe Thomas' egen forståelse, men det er liten tvil om at hos dem som leste ham i det 14., 15. og 16. århundre, er skillet mellom den rene natur («natura pura»), som må forstås på sine egne premisser, og det overnaturlige som noe som kommer i tillegg, helt klart på plass (Dupré 1993, 167-179; Dupré 1993). Alternativet var å prøve å fastholde guddommeliggjøringperspektivet på en måte som nå ble oppfattet som en form for panteisme.<sup>2</sup> De viktigste representanter for dette alternativet til thomismens natur/overnatur-dualisme var Meister Eckhardt, Nicolas Cusanus og Giordano Bruno (Dupré 1993, 182-189; Alfsvåg 2010b, 15-118). Entydighetsidealet ble etter hvert også den dominerende fortolkningsramme for den framvoksende naturvitenskap, slik at målsetting for naturbetraktningen da ikke lenger var delaktighet i naturens iboende logos (Taylor 2007, 97-98; Hahn og Wiker 2013, 52), men å kunne forutse hvordan den vil oppføre seg på en måte som gjør den manipulerbar (Dupré 1993, 71).

Den utviklingen jeg her har beskrevet, er blitt kalt den nominalistiske revolusjon (Funkenstein 1986, 27). Den medfører altså at en forståelse av verden som gudgitt og dermed formålsbestemt erstattes av en forståelse av verden som meningstom og derfor manipulerbar på menneskets premisser. Denne endringen er ikke et resultat av vekst i vitenskapelig erkjennelse, men skyldes grunnleggende og dyptgripende endringer i

premissene for virkelighetsforståelsen (Gregory 2008, 501; Tyson 2014, 43). Bortfallet av skapelsesbestemt teleologi gjør at guddommeliggjøring og dydsetikk mister sin betydning som ramme om menneskelivet og erstattes av pliktetikk eller utilitarisme. Også den fornuftbegrunnede pliktetikken framstår imidlertid som vilkårlig fordi den ikke er forankret i en overordnet forståelse av menneskelivets målsetning (MacIntyre 1985). Menneskelivet er like meningsomt som naturen.

Det er denne endringen i virkelighetsforståelsen som er grobunn for den nye bibelforståelsen som blir til i løpet av opplysningstiden, og som i stor grad har bestemt bibelforskningen i nyere tid (Hahn og Wiker 2013, 544). Er virkeligheten meningsstom, kan fortiden ikke oppfattes som et lager av identitetsskapende figurer som formidles gjennom fortelling. Den kan i høyden være råstoff for forsøk på å skape en framtid på det manipulerende subjektets premisser (Dupré 1993, 146). Historien kan da ikke formidle sannhet, fordi sannhet etter de matematiserte naturvitenskapenes forbilde forstås som tidløse, mentale strukturer (Hahn og Wiker 2013, 552). Tanken om en tradisjonsbasert sannhet blir da en selvmotsigelse; en påstand er enten tankemessig nødvendig eller uinteressant (Dupré 1993, 158; Taylor 2007, 363; Hyman 2010, 83). Tanken om fortellingen som formidler av identitetsskapende figurer faller da bort til fordel for et fokus på tekstens ostensive, faktiske referanse, som imidlertid ikke kan ansees som reell uten uavhengig verifikasjon. Men selv med en slik verifikasjon refererer teksten bare til nakne fakta uten teologisk dybde; Guds (eller forsynets) design kan uansett ikke avleses av kontingent empiri. Dette er den bibelforståelse vi finner hos Thomas Hobbes (Hahn og Wiker 2013, 286-287, 301), John Locke (Frei 1975, 77-78; Hahn og Wiker 2013, 484-486) og Christian Wolff (Frei 1975, 98), som var et viktig forbilde for Kant.

På disse premisser er teksten ikke primært meningsfull som fortelling, men refererer til (forfatterens forståelse av) historiske fakta som av leseren eller forskeren underkastes en selvstendig vurdering basert på forskerens egen virkelighetsforståelse. Dette settes så inn i en religionshistorisk ramme utarbeidet på de samme premisser. Dette er den tilnærming som i stor grad styrer bibellesningen hos alle toneangivende protestantiske teologer fra det 18. til det 20. århundre.<sup>3</sup> Det åpenbare misforhold mellom det bibelske og det moderne verdensbilde forklares ut fra en akkomodasjonsteori. Bibelens forfattere ønsket å meddele en cartesiansk, spinozistisk og hegelsk forståelse av åndens seier over materien, men måtte gjøre det i form som kunne bli forstått, f.eks. i form av fortellingen om Jesu oppstandelse fra de døde. Fortellingens historiske referanse blir da uinteressant, men den fungerer som en metafor for åndeliggjøringens triumf. At den skulle sette oss på sporet av den materielle virkelighets iboende λόγοι slik Maximus forstår det, er et perspektiv som er helt borte. Slik forstås oppstandelsen i David Friedrich Strauß' *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* fra 1835 (Hahn og Wiker 2013, 554).<sup>4</sup>

De historiske rekonstruksjoner denne form for bibellesning var opptatt av, ble basert på samtidens politiske idealer. Det er lett å gjenkjenne den liberale protestantismens preferanse for den frie religiøsitet som siden forfaller til prestestyrte tradisjonalisme i

Julius Wellhausens firekildehypotese, som lenge var den dominerende modell for rekonstruksjonen av det gamle Israels politiske, religiøse og litterære historie (Reventlow 1995; Hahn og Wiker 2013, 561-562). Samtidig var forskerne forbausende naive når det gjaldt sin tro på bibelsk eksegese som et felt som var helt befridd for filosofiske forutsetninger.<sup>5</sup>

Noen har prøvd å bevare kontinuiteten med den førmoderne bibellesningen ved å beholde det ene elementet i den historisk-kritisk bibellesningen, den ostensive referanse til fakta, men avvise det andre, kravet om uavhengig verifikasjon. Derav den såkalte »inerrancy«-teorien, som hevder at bibelteksten har del i Guds egen fullkommenhet og derfor ikke har mangler i noe henseende (Farnell 2015). Den verifiserer derfor seg selv også i ostensiv mening. Det problematiske ved dette prosjektet er at det vil forsvare den førmoderne bibeltillit samtidig som det aksepterer modernitetens sentrale filosofiske dogme, kravet om utsagns entydige referanse. Inerrancy-advokatene ser altså ikke at den bibeltillit de søker å fornye, bygger på forutsetninger i virkelighetsforståelsen de selv i realiteten avviser. I stedet for det førmoderne fokus på narrativitetens grunnleggende betydning fastholdes her den moderne preferanse for fakta.

Ufeilbarlighetslæren gir oss altså en parallell til Descartes' aksept av den nominalistiske faktum/mening-dualismen som også her bygges ut ved at en påberoper seg Guds fullkommenhet for å bygge bro over avgrunnen. Det er ikke kompatibelt med Bibelens eget gudsbilde, som primært er styrt av helt andre interesser. Bibelens virkelighetsforståelse er heller ikke dualistisk i nominalistisk mening. På denne måten repeterer inerrancy-teorien den historisk-kritiske tilnærming også i den forstand at en har en teori om Bibelen utarbeidet i relativ uavhengig av Bibelens egne tekster, slik at bibellesningen fungerer som øvelsesfelt for egne hermeneutiske teorier uten at lesningen har noen reell mulighet for å korrigere teoriene.<sup>6</sup> Inerrancy-prosjektet vil berge bibelautoriteten, men gjør det ved å presentere en bibeltolkning som i stor grad er uavhengig av Bibelens egen virkelighetsforståelse.

Er det mulig å gjenopprette den tapte enhet? Er det også i vår tid mulig å tenke seg en bibellesning informert av Bibelens egen virkelighetsforståelse, og hvordan ser en slik bibellesning i så fall ut?

### **Modernitetskritisk bibellesning under moderniteten**

Bruken av Bibelen i homiletisk og liturgisk sammenheng forble i stor grad upåvirket av den nye bibelforskningens historiske rekonstruksjoner. Det er ikke så vanskelig å forstå det. En bibellesning som primært er interessert i bibelteksten som kilder for hypotetiske rekonstruksjoner av historiske fakta, egner seg ikke til bruk i bønn og preken. I slike sammenhenger vil Bibelens fortellinger fungere identitetsskapende uansett hva som doseres på universitetet. Herav følger den ofte påtalte spenning mellom universitetsteologi og praktisk kristenliv.

Skal sammenhengen mellom teologi og kristenliv opprettholdes, forutsetter det at spiritualitetens bibelforståelse hentes inn igjen i de hermeneutiske refleksjoner. Det er i seg selv en gjenopprettelse av det førmoderne perspektivet, ettersom enheten av kanon, kirke og bekjennelse var det som i utgangspunktet skapte den kristne Bibelen (Alfsvåg 2019, 15-17). Man kunne i utgangspunktet tenke seg den motreformatoriske romersk-katolske kirke som kandidat for et slikt teologisk nybrottsarbeid, ettersom forståelsen av liturgiens betydning der er ubestridelig. Slik gikk det imidlertid ikke. Tridentinerkonsilets innføring av den muntlige tradisjon som en likeverdig autoritet gjorde i praksis kirkeorganisasjonen til sannhetsgarantist. I den grad det fins kreativt bibelarbeid i den motreformatoriske kirke, er det i anvendelsen av den framvoksende bibelkritikk som anti-protestantisk argument (Hahn og Wiker 2013, 395-423). Vi må til det 20. århundre for å finne teologisk nytenkning i den romersk-katolske kirke som er reelt informert av modernitetens utfordringer.

Dette er desto mer beklagelig ettersom den romersk-katolske kirke blant sine autoriteter talte en mann som maktet å fastholde en forståelse av verden som stedet for Guds nærvær på en måte som integrerte ortodoks treenighetslære og kristologi, og dermed ikke landet i panteistisk endisighet. Jeg tenker på Nickolas Cusanus, som var kardinal fra 1448 til sin død i 1464 (Dupré 1993, 186-189; Alfsvåg 2012b). Hos ham forstås menneskets fornyelse som delaktighet i guddommelighet på en måte som både rekapitulerer kirkefedrene og foregriper deler av Luthers innsikt (Alfsvåg 2010a; Alfsvåg 2012a). Det er imidlertid ikke bibelforståelsen som er sterkest utfoldet i Cusanus' tenkning. Dessuten valgte den motreformatoriske kirke bort Cusanus' nyplatonisme til fordel for en ensidig forståelse av det thomistiske natur/overnatur-skjema som utgangspunkt da den skulle finne seg selv igjen etter reformasjonen, og Cusanus ble glemt. Kanskje var han for luthersk for det 16. århundres romersk-katolske autoriteter.

Da er det betydelig mer å hente hos Luther. Som hos Cusanus er kontinuiteten med den oldkirkelige bibellesningen tydelig (Alfsvåg 2008). Samtidig har han et samtidskritisk perspektiv som er preget av behovet for å frigjøre seg fra den nominalistiske konteksten han ble utdannet i (Dieter 2014). Det gjør Luther interessant som modernitetskritiker (Alfsvåg 2014). Han er konsekvent avvisende til å forstå gudsnærvær i kausalitetskategorier enten det skjer på thomistiske eller nominalistiske premisser. Gud er oss mye nærmere enn det som kan uttrykkes i årsakskategorier. For Luther er Guds handlinger identisk med summen av begivenheter i verden (Alfsvåg 2015a). Det skaper i seg selv ingen tillitsfull godsrelasjon; Luthers identifikasjon av skapelse og tvetydig virkelighet er mye nærmere en helveteserfaring (Oberman 1982, 109-111). Men det gir en tillitsfull godsrelasjon et rom å bli til i. Fordi Gud alltid er aktivt nærværende, er det mulig å ta inn over seg og bli fornyet ved de identitetsskapende begivenheter det fortelles om i Bibelen og som formidles i kirkens sakramenter og i tilsigelsen av syndenes forlatelse (Prenter 1980). I sin forståelse av hvordan dette skjer, er Luther inspirert av renessansretorikkens fornyelse av innsikten i fortellingens og metaforers evne

til å nyskape mennesker ved å gjøre det fraværende nærværende (Alfsvåg 2010b, 226-238). Virkeligheten i sin alminnelighet, men særlig menneskets språkligheit, er skapt for å kommunisere gudsnærvær, og det er når dette lykkes, mennesket kommer til seg selv. Det vil da vandre rundt i en verden som oppleves som fylt til randen av Guds gode gaver,<sup>7</sup> og selv manifestere Kristus-nærvær i form av etterfølgelse og nestekjærlighet.<sup>8</sup>

Den bibelhermeneutiske utfoldelse av denne virkelighetsforståelsen skjer hos Luther gjennom utleggelsen av Skriftens ytre og indre klarhet.<sup>9</sup> Klarheten blir til i og med Jesu oppstandelse; det er den begivenhet som for Luther er nøkkelen til Bibelens, historiens og verdens mening (Luther 1883-1990, 18,606; Luther 1979-83, 4,126). Den ytre klarhet er Bibelen i gudstjenestelig bruk, altså gjennom forkynnelse og sakramentforvaltning forankret i bibeltekstenes syntaks og semantikk. Den indre klarhet er den opplevelse av resonans dette skaper i den enkelte troende. Både kirkens forkynnelsen og den enkeltes trosoverbevisning er altså for Luther så tett knyttet til Bibelens bruk at han omtaler begge deler som Skriftens klarhet.

De to former for klarhet, den ytre (forkynnelsen) og den indre (troen), betinger hverandre. Den som ikke har den indre klarhet, vil nødvendigvis forstå gudskrelasjonen som uttrykk for en guddommelig kompetansevurdering hvor en alltid kommer til kort, og vil derfor ikke gripe den ubetingede benådningen slik den kommer til uttrykk i bibeltekstene.<sup>10</sup> Guds tilsigelse av sitt nådige nærvær er så ubetinget at det overstiger menneskets naturlige fatteevne.<sup>11</sup> De tekster – i Bibelen og i liturgien – som formidler dette, forstås derfor først når en er blitt nyskapt i den grad at en evner å ta til seg det de sier. Adekvat utleggelse av Bibelens tekster forutsetter derfor etter Luthers oppfatning at en har tilegnet seg Bibelens virkelighetsforståelse som sin egen. Skjer ikke det, vil alle bibeltekster utlegges som bekreftelse på menneskets strev for å frelse seg selv. Dette er noe Luther mener han finner dokumentert i den bibelutleggelse som følger av Erasmus' viljefrihetlære (Alfsvåg 2006).

Luthers radikale teosentrisitet, som ikke gir rom for noen form for dualisme i virkelighetsforståelsen, innebærer at all virkelighet forankres i Guds aktive, skapende nærvær. Konsekvensen er at det ondes problem ikke har noen rasjonell løsning. Ifølge den romersk-katolske filosof og idehistoriker Louis Dupré innså Luther som en av de første det dypt problematiske ved å inndele virkeligheten i nåde og natur, hvor naturen i større eller mindre grad selvstendig gjøres i forhold til nåden. For Luther er all virkelighet gjennomlyst av gudsnærvær. De problemer dette medfører når det gjelder forståelsen av verdens ondskap, er noe Luther lærte seg å leve med i større grad enn han løste dem (Dupré 1993, 206-208). Dette er en viktig side ved Luthers radikale bibelavhengighet. Virkelighetens tvetydighet blir aldri borte på denne siden av den endelige dom, men for den som vandrer i fortellingens nåderike, er det mulig å leve med den.

Av grunner som ikke kan utfoldes nærmere her, ble Luthers fornyelsesbevegelse støpt inn i en luthersk statskirkelegitimitet som ikke uten videre fremmet hans teologiske prosjekt. Samtidig manglet Luthers etterfølgere hans teologiske dristighet, og maktet



derfor ikke å fastholde hans enhetlig teosentriske perspektiv på virkeligheten. Over to hundre år etter Luther fornyes det imidlertid av Johann Georg Hamann i direkte dialog med det 18. århundres framvoksende bibelkritikk. Hans utgangspunkt er at både verden og vår erkjennelse av den er en gudgitt gave. Gud taler til oss gjennom den skapte verden. Det gjør han på mangfoldig vis, men budskapet er alltid det samme, og handler om hans ubetingede godhet. Virkeligheten er imidlertid tvetydig på en måte som gjør at budskapet ofte ikke når fram. Bibelforskningen fremmer denne tvetydigheten når den ikke vil se filologiske og historiske observasjoner som gjennomlyst av guddommelig virkelighet. Den samme materialistiske reduksjonisme mener Hamann også å se i naturforskernes tolkning av sine funn (Alfsvåg 2018a, 71-77).

Tendensen til å se på virkeligheten som en samling teologisk uinteressante fakta er altså for Hamann et fellestrekk for samtidens naturvitenskap og bibelforskning. Han mener dette følger av en manglende tro på Gud som en nærværende Skaper. Ettersom det er Skaperens førstefødte som gir alt det skapte dets dypeste verdi, røper samtidsternes forkortede perspektiver imidlertid også en mangelfull kristologi.

Hamann ønsker å utvikle en alternativ forståelse både av språket og av samfunnet som er informert nettopp av en bibelsk skapelsesforståelse og kristologi. Når det gjelder språk, kommer det til uttrykk ved at Hamann avviser en forståelse av språket som utviklet av menneskets evne til selvrefleksjon. Språket er blitt til fordi virkeligheten selv er språklig; den er Guds kommunikasjon med oss. Johannes 1,1 er derfor en viktig tekst for Hamann. At vi er språklige, skyldes at vi er en del av Guds virkelighet, fordi Gud alltid kommuniserer gjennom det han gjør. Språket blir derfor ikke til i menneskets bevissthet, men i vår kommunikasjon med verden, og dermed med Gud som verdens opphav (Alfsvåg 2018a, 79-82).

Hamanns virkelighetsforståelse er på denne måten styrt av de bibelske fortellingene om skapelse og inkarnasjon, og som hos Maximus og Luther er det oppstandelsesfortellingen som er virkelighetsforståelsens nøkkel (Alfsvåg 2018a, 62). Gud ønsker å kommunisere med oss, og gjør det på mange måter. Til syvende og sist er virkelighetens teologiske dignitet forankret i at Gud selv ble menneske. Dette gir en teologisk virkelighetsforståelse forankret i empiri; vi må forholde oss til virkeligheten slik den framtrer for oss og unngå alle former for forutinntatt rasjonalisme. Dette styrer Hamanns kristologi. I Jesu fornedrede skikkelse ser han hvordan Gud bøyer seg ned til oss. Men dette styrer også hans bibelforståelse. Det er ingen grunn til å lete i Bibelen etter tegn på det perfekte, for det finner vi ikke der (Dickson 1995, 132). Det vi finner, er utallige tegn på Guds fornedrelse. Hamann skriver derfor om Bibelens inspirasjon som et uttrykk for »eine . . . Erniedrigung und Herunterlassung Gottes« (Guds fornedrelse og nedstigning) (Alfsvåg 2018a, 57). Den evige Gud kan ikke være nærværende i vår verden på noen annen måte enn gjennom fornedrelse og ydmykelse. Rasjonalister, med sine forutinntatte oppfatninger av hvordan Gud bør handle og åpenbare seg, forstår ikke dette, og det gjelder etter Hamanns oppfatning også hans tids bibelforskere. Bibelen er hverken per-

fekt eller irrelevant; den er Guds tale til oss på våre premisser. Vi må ta den slik den er og la oss styre av det vi da leser uten å insistere på å omforme den i vårt eget bilde først.

Fra en side sett er denne lesningen av Luther og Hamann med dens kritiske perspektiver på historisk-kritisk bibelforskning bare en variant av den nå veletablerte motsetning mellom historisk-kritisk og postmoderne bibellesning (Walsh, Miscall og Aichele 2009). Men også sentrale postmodernister er fanget av modernitetens forutsetninger (Alfsvåg 2011) på en måte som nødvendiggjør modernitetskritikken i den radikale form vi finner den hos Luther og Hamann. De gir oss derfor gode observasjoner og relevante momenter når vi i dag skal prøve å utvikle en bibelforståelse og en bibelbruk som kan gi oss et integrert helhetsperspektiv på kirke og samfunn, tro og tanke, religion og vitenskap.<sup>12</sup> Hvilke momenter det da vi må legge vekt på?

### Konkluderende perspektiver

»Once, there was no 'secular'«. Disse ordene, hentet fra John Milbanks *Theology & Social Theory* (Milbank 1990), er ett av de mest kjente sitatene fra nyere teologihistorie (Milbank 1990, 9). Det minner oss på det elementære faktum at oppdelingen av virkeligheten i en gudløs offentlighet og en privat åndelighet ikke er en selvfølge, men en idé som er blitt til på et tidspunkt og for å ivareta bestemte behov. I denne artikkelen har jeg prøvd å følge denne idéens historie fra dens spede begynnelse i det 14. århundre til den i løpet av det 18. århundre ble den dominerende virkelighetsoppfatning i det intellektuelle Europa, og dermed kom til å bli den overordnede norm både for vitenskap, samfunnsforståelse og bibelhermeneutikk.

Det er imidlertid ingen grunn til at Bibelen skal utlegges på grunnlag av en filosofisk teori som oppstod på 1300-tallet og vokste seg sterk på 1700-tallet. Bibelen opererer ikke med noen todelt virkelighet. Det er ett grunnleggende skille i Bibelens virkelighetsforståelse, og det er skillet mellom Skaper og skaperverk. Dette skillet innføres i Bibelens første vers og fastholdes helt til det siste. Den som ønsker å lese Bibelen på dens egne premisser må derfor la seg utfordre av denne virkelighetsforståelsen og gi den rom i sin omgang både med Bibelen og verden.

All erfaring viser at verden oppfører seg på en måte som normalt er nokså forutsigbar. Det er en forutsetning både for jordbruk, teknologi og naturvitenskap. På bibelske premisser må denne forutsigbarheten utlegges som et uttrykk for Guds velsignende omsorg; han ønsker å lage en verden der vi føler oss hjemme og finner oss til rette. Det er imidlertid en selvmotsigelse å forstå denne forutsigbarheten så stramt at det som ikke er tenkbart innenfor rammen av såkalte naturlover så langt vi til nå har forstått dem, ikke kan finne sted. Dette påviste Kierkegaard, den ivrigste og mest innforståtte Hamann-leser i det 19. århundre, allerede i 1849 i en grunnleggende kritikk av Kants *Kritik der reinen Vernunft* (Alfsvåg 2018b). Dessuten har vitenskapshistorien vist at grensen for hva vi forstår og får til, gjennom historien har flyttet seg temmelig mye.<sup>13</sup>

Det betyr ikke at alle historiske overleveringer kan omtolkes til presise referater av faktiske hendelser. Det gjelder også Bibelen. Selv om Bibelens forfattere erkjenner skillet mellom diktning og sannhet, er de likevel ikke opptatt av faktisitet på modernitetens premisser.<sup>14</sup> Bibelen er ingen laboratorierapport skrevet på grunnlag av verifikasjonskriterier fra det moderne vitenskapelige gjennombrudd. Å stille slike krav til Bibelen er derfor både historieløst og uforenlig med tanken om Gud som inkarnert i faktisk menneskelig virkelighet. Hamanns fornedreles-prinsipp er en viktig påminnelse om dette.

Likevel identifiseres Gud for oss i Bibelen gjennom fortellinger hvor begivenheter og personer oppfattes både som reelle og karakteristiske for Guds handlemåte, og derfor som identifikasjonsfigurer med aktuell betydning. Blant disse er det begivenheter som er avgjørende for troen i den forstand at de er inkludert i kirkens trosbekjennelse (skapelsen, Jesu unnfangelse og fødsel, lidelse, død og oppstandelse). De kan derfor bare utlegges på en sakssvarende måte om de får være definerende for virkelighetsoppfatningen. Å tenke seg disse verifisert og fortolket på grunnlag av en alternativ teori om virkeligheten er et prosjekt som er uforenlig med tanken om bibelteksten som styrende for bibelutleggelsen. For bibelutleggelse styrt av Bibelens egen virkelighetsforståelse er derfor kirkens trosbekjennelse bestemmende for hvordan fortellingene om de sentrale frelsesbegivenhetene forstås og utlegges.<sup>15</sup> Et alternativt utgangspunkt innebærer at Bibelens virkelighetsforståelse problematiseres på grunnlag av tenkning med et annet utgangspunkt.

Sakssvarende bibelutleggelse er derfor å vandre rundt i Bibelens fortellinger og metaforer og la seg selv utlegge av det en da leser. Dette er ikke uforenlig med å stille spørsmål til tekstene med andre utgangspunkt så lenge en er klar over de alternative tilnærmingenes problematiske aspekter og begrensede relevans. Det er ikke uforenlig med troen på Gud som historiens Herre å bruke Bibelens tekster som kilder for historisk arbeid. Det fører likevel galt av sted når en gir mer eller mindre sannsynlige rekonstruksjon av Israels politisk og/eller litterære historie, eller av de begivenheter som ligger til grunn for evangeliene, direkte teologisk betydning.<sup>16</sup> Det er både viktigere og mer sakssvarende å lese disse tekstene som fortellinger om Guds historie med sitt folk, og dermed også som fortellinger om oss, enn å kunne datere dem presist på grunnlag av immanente kausalitetsprinsipper. Det er gudstjenestenes og bekjennelsens bibelhermeneutikk som er teologisk interessant, ikke naturvitenskapens og historieforskningens. Bibelen må selv få styre de grunnleggende premisser for forståelsen av den historie som definerer det kristne trosfellesskapets identitet. På den måten kan den fungere som Guds tale til oss.

## Noter

- 1 Som illustrasjon kan en tenke på forskjellen mellom luthersk realpresensforståelse «i, med og under» vin og brød (dybdedimensjon) og romersk-katolsk transsubstansiasjonslære (forvandling som mirakel skapt av en ekster-nalisert årsak).
- 2 Når gudsrelasjonen ikke kan objektiveres til en ekster-nalisert årsak, må gudsnærvær forstås som en dybdedimensjon ved det naturlige (sakramental virkelighetsforståelse). Dette er f. eks. tydelig i Luthers nattverdskrifter, som ikke viker tilbake for formuleringer som isolert sett kan oppfattes som panteisme; se *Von Abendmahl Christi* (1528) (Luther 1883-1990, 26,339), norsk oversettelse i (Luther 1979-83, 5,115). Til panteisme, deisme og ateisme som alternativer til bibelsk skapertro, se også (Hahn og Wiker 2013, 544).
- 3 Hans Freis *The Eclipse of Biblical Narrative*, som er den klassiske framstillingen av denne endringen i bibelsyn, gir oss følgende liste over representanter for den nye tilnærmingen: John Locke, Samuel Clarke, Joseph Butler, Johann Salomo Semler, Johan Joachim Spalding, Friedrich Schleiermacher, Albrecht Ritschl, Wilhelm Herrmann, Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Karl Rahner, Gerhard Ebeling, Wolfhart Pannenberg, og Jurgen Moltmann (Frei 1975, 128).
- 4 Schleiermacher representerer en mellomposisjon; han benekter ikke fortellingens historisitet, men den betyr ingen ting for hans forståelse av Jesu person og gjerning (Hieb 2007). Strauß på sin side gav på sine eldre dager opp den bibelske tilknytningen og foretrakk en rent materialistisk fortolket darwinisme (Hahn og Wiker 2013, 555).
- 5 Jf. f.eks. Wellhausens vurdering av Strauß på dette punkt (Hahn og Wiker 2013, 561). Wellhausen var imidlertid klar over at hans egne filosofiske forutsetninger var uforenlig med det å være prestelærer (Arnold og Schreiner 2017, 256).
- 6 F. eks. forutsetter *Vital issues in the inerrancy debate* både kontradiksjonsprinsippets allmenyldighet (kap. 5) og en forståelse av sannheten som korrespondanse mellom utsagn og virkelighet (kap. 24) uten å reflektere over om slike prinsipper har dekning i Bibelens egne tekster. Som påpekt av (Hyman 2010, 85), er den førmoderne sannhetsforståelsen mye mer kompleks enn det som her forutsettes.
- 7 Jf. forklaringen til første trosartikkel i Lille katekisme (Dingel 2014, 870).
- 8 Luthers radikale arvesyndsførståelse utlegges av noen av hans kritikere som en form for manikeisme som gjør en reell nyskapelse umulig. For en kritikk av denne oppfatningen, se (Alfsvåg 2004; Vorster 2014).
- 9 (Alfsvåg 2015b). Den sentrale Luther-tekst til denne problemstillingen står i *De servo arbitrio* (1525), (Luther 1883-1990, 18,606-609 og 653-662); jf. den norske oversettelsen (Luther 1979-83, 4,125-128 og 173-184).
- 10 (Alfsvåg 2015b, 37). At «alt tjener til det gode for dem som elsker Gud» (Rom 8,28) er et perspektiv som simpelthen er utilgjengelig for en sekulær virkelighetsforståelse.
- 11 At Gud overgår menneskets fatteevne, er en innsikt Luther deler med kirkefedrene og teologene i tidlig middelalder. Karakteristisk for Luther er imidlertid den individuelle, eksistensielle anvendelsen. Til Luthers kritikk av tradisjonen på dette punkt, se (Alfsvåg 2010b, 204-208).
- 12 Blant nyere bibelforskere var Hamann særlig viktig for Adolf Schlatter (Harrisville og Sundberg 2002, 192).
- 13 Som understreket i Paul Ricoeurs kritikk av Bultmanns avmytologiseringsprogram, må også samtidens kriterier for troverdighet underkastes en kritisk vurdering (Harrisville og Sundberg 2002, 297-298).
- 14 (Lillevik 2020) peker derfor med rette på betydningen av mentalitetshistoriske perspektiver på kriterier for troverdighet.
- 15 Dette er et sentralt poeng i Luthers bibelhermeneutikk (Alfsvåg 2015b, 37).
- 16 Jf. kritikken av slike tilnærminger i Kierkegaards *Afsluttende uvidenskabelig Efter-skrift* (Alfsvåg 2018a, 147).

## Litteratur

- Alfsvåg, Knut. 2004. »Dyd, tradisjon og fornuft - MacIntyre og Luther om moralens grunnlag.« In *Helse og helhet: Ethiske og tverrfaglige perspektiver på helsefaglig teori og praksis. Festschrift til António Barbosa da Silva*, edited by Jon Vegar Hugås, Jan Kåre Hummelvoll and Hans Magnus Solli, 33-50. Oslo: Unipub.
- Alfsvåg, Knut. 2006. »Hva ville han egentlig? Noen refleksjoner om den lutherske reformasjonens hovedsak og dens teologiske betydning.« *Norsk Teologisk Tidsskrift* 107:33-46.
- Alfsvåg, Knut. 2008. »God's fellow workers: The understanding of the relationship between the human and the divine in Maximus Confessor and Martin Luther.« *Studia theologica* 62:175-193. doi: <https://doi.org/10.1080/00393380802439852>.
- Alfsvåg, Knut. 2010a. »Human liberty as participation in the divine in the work of Nicholas Cusanus.« In *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness*, edited by Walter Andreas Euler, Ylva Gustafsson and Iris Wikström, 39-66. Åbo: Åbo Akademi University Press.
- Alfsvåg, Knut. 2010b. *What no mind has conceived: On the significance of Christological apophaticism*, *Studies in philosophical theology* 45. Leuven, Paris, Walpole: Peeters.
- Alfsvåg, Knut. 2011. »Postmodern Epistemology and the Mission of the Church.« *Mission Studies* 28:54-70.
- Alfsvåg, Knut. 2012a. »Cusanus and Luther on human liberty.« *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 54:66-80.
- Alfsvåg, Knut. 2012b. »Explicatio and complicatio: On the understanding of the relationship between God and the world in the work of Nicholas Cusanus.« *International Journal of Systematic Theology* 14:295-309.
- Alfsvåg, Knut. 2014. »Contra Philosophos - the Lutheran Reformation as critique of the rationality of modernity.« In *Justification in a Post-Christian Society*, edited by Göran Gunner and Carl-Henrik Grenholm, 192-206. Eugene: Pickwick Publications.
- Alfsvåg, Knut. 2015a. »Luther on necessity.« *Harvard Theological Review* 108 (1):52-69.
- Alfsvåg, Knut. 2015b. »På Luthers vis: Om den sakssvarende bibellesnings forutsetninger og implikasjoner.« *Theofilos* 7:33-44.
- Alfsvåg, Knut. 2016. »Uerkjennbarhetens ufrakommelighet: En reise i det apofatiske landskap.« In *Gud og språkets grenser*, edited by Gunnar Innerdal and Svein Rise, 71-93. Oslo: Vidarforlaget.
- Alfsvåg, Knut. 2018a. *Christology as critique: On the relation between Christ, creation and epistemology*. Eugene: Wipf and Stock.
- Alfsvåg, Knut. 2018b. »'With God all things are possible': Luther and Kierkegaard on the relation between immutability, necessity and possibility.« *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 60 (1):44-57. doi: 10.1515/nzsth-2018-0003.

- Alfsvåg, Knut. 2019. »Disse ting skjedde som eksempel for oss': Om den lutherske og økumeniske betydning av det lutherske prinsipp *Sola Scriptura*.« In *Klassisk tro - kirke i endring*, edited by Eirik-Kornelius Garnes-Lunde and Boe Johannes Hermansen, 13-32. Oslo: Efrem.
- Arnold, Bill T. og David B. Schreiner. 2017. »Graf and Wellhausen, and Their Legacy.« In *A History of Biblical Interpretation 3: The Enlightenment through the Nineteenth Century*, edited by Alan J. Hauser and Duane F. Watson, 252-273. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Ayres, Lewis. 2006. »Patristic and Medieval Theologies of Scripture.« In *Christian Theologies of Scripture: A Comparative Introduction*, edited by Justin S. Holcomb, 11-20. New York and London: New York University Press.
- Christensen, Michael J. og Jeffery A. Wittung, eds. 2008. *Partakers of the divine nature: The history and development of deification in the Christian traditions*. Grand Rapids, Mich: Baker Academic.
- Dickson, Gwen Griffith. 1995. *Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism, Theologische Bibliothek Töpelmann 67*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Dieter, Theodor. 2014. »Luther as Late Medieval Theologian: His Positive and Negative Use of Nominalism and Realism.« In *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, edited by Robert Kolb, Irene Dingel and L'ubomír Batka, 31-48. Oxford: Oxford University Press.
- Dingel, Irene, ed. 2014. *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dupré, Louis. 1993. *Passage to modernity: An essay in the hermeneutics of nature and culture*. New Haven: Yale University Press.
- Farnell, F. David, ed. 2015. *Vital issues in the inerrancy debate*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock.
- Frei, Hans W. 1975. *The eclipse of biblical narrative: A study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics*. New Haven: Yale University Press.
- Funkenstein, Amos. 1986. *Theology and the scientific imagination from the Middle Ages to the seventeenth century*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Gregory, Brad S. 2008. »No Room for God? History, Science, Metaphysics and the Study of Religion.« *History and Theory* 47:495-519.
- Hahn, Scott W. og Benjamin Wiker. 2013. *Politicizing the Bible: The Roots of Historical Criticism and the Secularization of Scripture 1300-1700*. New York: Crossroad.
- Harrisville, Roy A og Walter Sundberg. 2002. *The Bible in modern culture: Baruch Spinoza to Brevarid Childs*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans.
- Hieb, Nathan D. 2007. »The precarious status of resurrection in Friedrich Schleiermacher's Glaubenslehre.« *International Journal of Systematic Theology* 9 (4):398-414.
- Hyman, Gavin. 2010. *A short history of atheism*. London: I.B. Tauris.

- Hägglund, Bengt. 1975. *Teologins historia: En dogmhistorisk översikt*. Lund: LiberLäromedel.
- Lillevik, Raymond. 2020. *Bibelen på slakk linje: Bibelforskningen og kirkens forkynnelse - er et balansert samspill fortsatt mulig?* Follese: E frem forlag.
- Luther, Martin. 1883-1990. *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: H. Böhlaus.
- Luther, Martin. 1979-83. *Verker i utvalg*. Translated by Inge Lønning, Tarald Rasmussen and Sigurd Hjelde. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Milbank, John. 1990. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.
- Oberman, Heiko A. 1982. *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*. München: Severin und Siedler.
- Prenter, Regin. 1980. »Luther als Theologe.« In *Luther und die Theologie der Gegenwart*, edited by Leif Grane and Bernhard Lohse, 112-124. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reventlow, Henning Graf. 1995. »The Role of the Old Testament in the German Liberal Protestant Theology of the Nineteenth Century.« In *Biblical Studies and the Shifting of Paradigms, 1850-1914*, edited by Henning Graf Reventlow and William Farmer, 132-148. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Mass: Harvard University Press. Book.
- Tyson, Paul. 2014. *Returning to Reality: Christian Platonism for Our Times*. Eugene, Oregon: Cascade Books.
- Vorster, Nico. 2014. »From virtue ethics to rights ethics: Did the Reformation pave the way for secular ethics?« *HTS Theological Studies* 70/1. doi: <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v70i1.2021>.
- Walsh, Richard, Peter Miscall og George Aichele. 2009. »An Elephant in the Room: Historical-Critical and Postmodern Interpretations of the Bible.« *Journal of Biblical Literature* 128:383-404.

## Forfatter

Knut Alfsvåg  
 VID vitenskapelige høyskole  
 Fakultet for teologi, diakoni og ledelsesfag  
 Misjonsmarka 12  
 4024 Stavanger  
 Norge  
[knut.alfsvag@vid.no](mailto:knut.alfsvag@vid.no)

---

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktions-  
 uafhængig fagfællevurdering.