

På Luthers vis

Om den sakssvarende bibellesnings forutsetninger og implikasjoner

Knut Alfsvåg

Professor i systematisk teologi, Misjonshøgskolen Stavanger

knut.alfsvaag@mhs.no

I sin bibellesning var Luther spesielt opptatt av bibeltekstens evne til å formidle Guds egenskaper til leseren. Inkarnasjonen som det sentrale innhold i den bibelske fortelling informerer de metaforer som formidler den, slik at de transcenderer sin erfaringsbestemte referanse og etablerer den virkelighet deres utvidede betydning forutsetter. Skriftens klarhet er derfor primært å forstå som en metafor for dens evne til opplyse oss.

Nøkkelord: Martin Luther, skriftsyn, inkarnasjon, hermeneutikk, modernitet

Innledning

Bibelen er en bok som er blitt utlagt på ulikt vis. De forskjelligste metoder og tilnæringsmåter har blitt benyttet, og høyst divergerende lesemåter er blitt resultatet. Er det noen av disse som bedre enn andre samsvarer med det budskap teksten selv formidler? Har det bibelske budskap selv hermeneutiske implikasjoner, slik at en bestemt måte å lese Bibelen på kan sies å ivareta dens egenart bedre enn andre?

Mange vil mene at svaret på det spørsmålet er nei. For å begrunne et slikt standpunkt kan det anføres både historiske og prinsipielle argumenter; mangfoldet av lesemåter gjennom historien er et ubestridelig faktum, og en leser-orientert hermeneutikk vil avvise tanken om tekstens prioritet for fortolkningen. Også blant dem som mener at Bibelen selv skal styre fortolkningen vil det være høyst ulike oppfatninger om hva dette svaret innebærer. Er så ikke det eneste konsekvente å

slippe fortolkningene fri og la de tusen blomster blomstre?

Blant dem som likevel har forsvart tanken om at det bare fins én sakssvarende måte å lese Bibelen på, er Martin Luther utvilsomt blant de viktigste og mest innflytelsesrike. Han strevde imidlertid selv lenge med å finne den rette lesemåte; Luthers kamp for å finne klarhet i troens spørsmål er langt på vei en kamp for finne ut hvordan han skulle forstå Bibelen rett. Men da han mente han hadde funnet svaret, utfoldet han det med konsistens og konsekvens gjennom hele sitt forfatterskap, som derfor godt kan forstås som et stort og omfattende forsøk på å gi et enhetlig svar på bibelhermeneutikkens utfordringer. Det svaret han fant, var imidlertid så omstridt at det kom til å splitte kirken; blant annet derfor er utfordringen fra Luthers bibelhermeneutikk noe vi bærer med oss fremdeles.

Har Luther rett i at det bare er én sakssvarende måte å forstå Bibelen på?

Hvordan begrunner han denne bibelforståelsen, og hva er dens forutsetninger og implikasjoner? Har den også noe å si oss, eller er den så bundet til sin opprinnelige kontekst at den for oss primært har historisk interesse? For å svare på disse spørsmålene skal jeg i det følgende se nærmere på noen av de tekstene hvor Luther selv går inn på bibellesningens prinsipielle utfordringer. Jeg vil så peke på noen trekk som skiller Luthers bibellesning fra teologiens forhold til Bibelen i tiden etter opplysningstiden, og antyde noen av de veivalg dette stiller oss overfor. Forhåpentlig vil dette bringe oss nærmere et svar på spørsmålet om hvordan vi kan omgås Bibelen på en sakssvarende måte.

Ordet som formidler av Guds rettferdighet

Mot slutten av sitt liv skrev Luther selv en framstilling av sin kamp for å finne løsningen på bibellesningens mysterier.¹ Tekstens verdi som kilde til den unge Luthers utvikling er omstridt; om han på tretti års avstand gjengir alt presist, kan nok diskuteres.² Det som imidlertid ikke kan diskuteres, er at vi her har den eldre Luthers sammenfatning av hva han så som det blivende resultat av ungdomstidens kamp for å finne teologisk klarhet. Problemet var, sier han, at han lenge forstod uttrykket "Guds rettferdighet" i Rom 1,17 som en referanse til Guds straffende rettferdighet. Da sier imidlertid teksten at dette også er noe som åpenbares i evangeliet. Noe helt annet sier imidlertid denne teksten når en forstår at den handler om trosrettferdigheten, altså den rettferdighet som Gud gir, og som mottas i tro. Da han forstod dette, skriver Luther, var det som Paradisets porter åpnet seg, og Skriften viste seg for ham med et annet ansikt.³

Det er flere trekk ved Luthers framstilling av sitt såkalte reformatoriske gjen-

nombrudd som er interessante i et bibelhermeneutisk perspektiv. For det første legger Luther vekt på at han kom til sin nye forståelse av Rom 1,17 ved å legge merke til "sammenheng mellom ordene". Det er en observasjon som for Luther hadde blivende betydning; han la alltid stor vekt på kontekstbevisst bibellesning. Ved å plukke enkeltord ut av sin sammenheng kan en begrunne hva som helst; noe helt annet er det om konteksten får styre bibellesningen.

For det andre forstår Luther bibellesning som en kommunikasjon av realiteter; det er noe annet og mer enn meddelelse av et rent kognitivt meningsinnhold. For poenget med den nye forståelse av Rom 1,17 er ikke bare å innse at uttrykket "Guds rettferdighet" i lys av konteksten her har en annen betydning enn den antatte; nei, gjennom den nye forståelse av teksten får leseren selv del i det teksten refererer til. Og dette gjelder, skriver Luther, ikke bare Guds rettferdighet, det samme gjelder ved alle relevante guddommelige predikater, og han anfører i fleng: Guds verk er det verk Gud utfører i oss, Guds kraft er den kraft han styrker oss med, Guds visdom er den visdom Gud bruker for å gjøre oss vise, og det samme gjelder uttrykk som Guds makt, Guds frelse og Guds ære.⁴

I sin forståelse av at sakssvarende, kontekstbevisst bibelforståelse gir leseren del i de realiteter teksten beskriver og formidler står Luther i gjeld til renessanseretorikkens fornyelse av tanken om ordets virkekraft.⁵ Tekster og taler som overbeviser, gjør det ved at leser og tilhører gripes av realiteten i det som formidles på en slik måte at både forståelse og praksis blir en annen. Bibellesningens poeng er altså å gi leseren del i de guddommelige predikater tekstene på denne måten formidler på en slik måte at det har bære-

kraft for liv og tjeneste.

Luther skiller altså ikke mellom forståelse og anvendelse; hvordan en forstår Bibelen, viser seg i det liv en lever. Det er i og for seg ikke noe oppsiktsvekkende i dette; slik tenker også både kirkefedrene og vår tids antagelig viktigste hermeneutikk-teoretiker Hans-Georg Gadamer.⁶ Standpunktet er imidlertid kontroversielt både i forhold til Luthers samtid og i forhold til såkalt historisk-kritisk bibelforskning.⁷

For det tredje stiller Luther seg selv spørsmålet om det er andre som har forstått dette på samme måte. Og til sin forundring finner han ut at det er det; Augustin har nemlig, skriver Luther, forstått og utlagt teksten på samme måte. Det kan nok hende Luther gjør mer ut av denne enigheten enn han strengt tatt har grunnlag for.⁸ At det er kontinuitet mellom Augustins og Luthers Paulus-eksegese er det imidlertid liten tvil om, heller ikke om det forhold at for Luther var denne kontinuiteten viktig. Han var seg bevisst at han ved å orientere sin bibellesning ut fra tekstens kontekst også stod i en kirkelig sammenheng; å bevare kontinuiteten med (de beste av) kirkens tidligere bibelutleggere var derfor viktig for ham.

Luther forstår det altså slik at bibelteksten, når den leses med tilstrekkelig lydhørhet for dens semantiske og kontekstuelle egenart, kommuniserer guddommelig nærvær. Hvordan presiserer og utfolder Luther så denne bibelforståelse i andre sammenhenger?

De bibelske metaforer som formidling av Kristi nærvær⁹

Mens han var på Wartburg, skrev Luther en gjendrivelse av den kritikk som var reist mot ham av Latomus, professor ved universitetet i Louvain.¹⁰ En av Luthers innvendinger mot Latomus er at han ikke ser

at ordet ”synd” i Bibelen overalt har én grunnbetydning, ”det som er mot Guds vilje”. Nå gis riktignok ord i Bibelen ofte overførte, billedlige anvendelser. Men et ord fungerer som billedtale bare om en også er seg bevisst dets opprinnelige grunnbetydning; poenget med billedtale faller bort om ordene hele tiden gis helt nye betydninger styrt av konteksten. Luther ønsker derfor å unngå forklarende bibeloversettelser; en må prøve å få de opprinnelige metaforer med seg også i oversettelsen. Det er nemlig avgjørende teologiske poenger knyttet til dem; slik Luther ser det, blir troen vekket og næret ved at ord hvis betydning er kjent fra deres opprinnelige referanse gis en ny og utvidet betydning hvis referanse er hentet fra troens realiteter. Det troen forholder seg til, er nemlig realiteten i ordenes overførte betydning.¹¹

Tydeligst blir dette når vi ser på de metaforer Bibelen anvender om Kristus; han er klippen (1 Kor 10,4), påskelammet og bronseslangen. Det innebærer ikke at disse ordene har to betydninger, men at den opprinnelige utvides, slik at ordet nå også sier noe om Kristus. Dette er en forutsetning for at også Skriftens omtale av Kristus som synder skal beholde den vekt den må ha om disse avsnittene (Rom 8,3 og Hebr 4,15) skal fungere etter sin hensikt. I en viss forstand er dette billedtale, for i utgangspunktet er det ikke sakssvarende å omtale Kristus som synder. Men når han likevel kalles synder, skjer det en reell overføring av synd på ham, og i denne overføring har troen sitt ankerfeste.¹²

Det er nærliggende å forstå dette som en presisering av den forståelse av ordet som formidler av delaktighet i guddommelighet som det ovenfor ble referert til fra Luthers redegjørelse for den reformatoriske oppdagelse. Bibelordet fungerer

som formidler av guddommelige realiteter bare om en ser at det, i analogi med den form for billedtale som er vanlig i alle språk, gis en utvidet betydning hvis referanse er den realitet troen forholder seg til, nemlig den guddommelige åpenbaring. Gjennom slik billedtale skjer det reell kommunikasjon i den forstand at Kristus får del i vår virkelighet ("gjøres til synd"), og vi får del i hans. Metaforenes referanse er realiteten i den guddommelige åpenbaring, som, via den språklige formidling, blir tilhørernes egen realitet.

En viktig implikasjon av dette er at Luther ikke skiller mellom de teologisk avgjørende begrepers mening og referanse. Åpenbaringen formidles gjennom ord som manifesterer det de betyr. Poenget for Luther ligger altså ikke først og fremst hverken i ordenes evne til å formidle det som har skjedd eller det som skal skje; det han er interessert i, er ordenes evne til å formidle nærvær.¹³

Skriftens indre og ytre klarhet¹⁴

Den Luther-tekst som i ettertid er blitt stående som hans mest sentrale bibelhermeneutiske drøftelse, er redegjørelsen for Skriftens klarhet i *Om den trellbundne vilje* fra 1525.¹⁵ Utgangspunktet er her Erasmus' fortolkning av Rom 11,33, som handler om de uutgrunnelige dyp av visdom og innsikt hos Gud. Erasmus leser dette som en advarsel mot å operere med et for høyt presisjonsnivå i bibeltolkningen; vi har her å gjøre med ting som overgår vår forstand, hevder Erasmus, og derfor må vi leve med åpne spørsmål og et visst fortolkningsmangfold.¹⁶

Dette er, sier Luther, for det første upresis eksegesi; en kan ikke ta en tekst som handler om Guds uerkjennbarhet og lese dem som om den gjaldt Bibelens uerkjennbarhet. Erasmus eksegetiske inkompetanse viser seg altså ved at han

ikke er i stand til å oppfatte det teksten faktisk sier. Gud og Bibelen er imidlertid to forskjellige ting, like visst som Skaperen og skaperverket er det.¹⁷ For det andre er det simpelthen ikke sant at Bibelen er uklar på en måte som inviterer til åpenhet og fortolkningsmangfold; tvert imot, poenget med den bibelske åpenbaring er umisforståelig klart, og ble det i samme øyeblikk som steinen ble rullet bort fra Kristi grav. Dermed ble det nemlig avdekket hvilket budskap det er den bibelske fortelling formidler: Den forteller at Kristus, Guds Sønn, er blitt menneske (og dermed at Gud er treenig), at Kristus led for oss, stod opp fra de døde og skal leve i all evighet. Dermed ligger, skriver Luther, Skriftens sak i det klareste lys, og den som påstår noe annet, viser derved bare at en selv har stilt seg i mørket og ikke vil la seg opplyse. Vel er det så at det kan være avsnitt i Bibelen som er uklare og vanskelige å forstå. Men meningen med det hele er avdekket en gang for alle; å operere med et forbehold for åpenhet og tolkningsmangfold er derfor et helt umulig prosjekt, også om det kommer fra en lærd mann som Erasmus.

Nå er Luther ikke uvillig til å innrømme at det finnes teologisk uinteressante og ufruktbare problemstillinger; på det punktet skjerper han Erasmus' standpunkt heller enn å bestride det. Men grunnlaget for distinksjonen er en helt annen hos Luther. Erasmus mener det er viktig at bestrebelsen etter å skaffe seg teologisk erkjennelse stopper i tide, fordi Bibelen er uklar og uansett kan tolkes på ulike vis. For Luther er det derimot slik at enten er en sak klargjort i Bibelen, og da skal den hevdes med konsistens og konsekvens, eller den er ikke klargjort der, og da er den teologisk uinteressant.¹⁸ For Luther er det altså ikke bare slik at teologien er bundet til det teksten faktisk sier; det er også slik

at der teksten tier, der tier teologien. En gråsome med teologiske relevante, men uavklarte og uavklarbare problemstillinger er kan Luther altså ikke tenke seg.

Denne Skriftens klarhet har en dobbel natur; det fins både en indre og en ytre klarhet.¹⁹ Den indre klarhet er hjertets visshet om at det Gud sier i sitt ord er sant. Den ytre klarhet er tydeligheten og entydigheten i det bibelske budskap slik det foreligger i den bibelske tekst og prekes og utlegges i kirken.²⁰ De to bekrefter hverandre gjensidig; den som har den indre klarhet, leser Bibelen rett, mens mangelen på indre klarhet viser seg i manglende evne til å gjøre korrekte observasjoner i bibeltekstenes syntaks og semantikk. Erasmus' egen bibeltolkning gir Luther mange eksempler på dette; han utlegger imperativiske påbud som indikativiske påstander om hva mennesker kan gjøre,²¹ og han utlegger tekster billedlig på en måte som ikke er forankret i konteksten.²² Særlig dette siste er svært vanlig, hevder Luther – det er det fortolkningsgrep vranglærere normalt benytter seg av for å gi sine standpunkt et skinn av bibelsk legitimitet.²³

Luther er imidlertid ikke avvisende til tanken om billedtalens teologiske betydning; tvert imot gjentar han også her påstanden fra *Antilatamus* om at bibeltekstenes evne til å formidle de realiteter som skaper og nærer troen, er knyttet til dens metaforer og billedlige talemåter. Luthers bibelske utleggelse av tanken om Skriftens klarhet er da også selv en utleggelse som fokuserer på de bibelske metaforer for opplysning: ”Dine ord gir lys når de åpner seg.”²⁴ Kontekstbevissthet er imidlertid viktig; det er nærkonteksten og den helbibelske kontekst, som han identifiserer med kirkens trosbekjennelse, som må styre forståelsen av forholdet mellom uttrykkets grunnbetydning og dets utvide-

de, teologiske referanse. Hvis ikke, havner en lett i den pelagianske omskriving av alle bibelske beskrivelser av Gud som det handlende subjekt ved menneskets frelse og fordømmelse som Luther finner hos Erasmus.

Understrekning av at Bibelens ord formidler de realiteter de refererer til, er altså et felles trekk ved *Antilatamus*, *Om den trellbundne viljen* og framstillingen av det reformatoriske gjennombrudd. Bibelordet er Guds skaperord, som lar den virkelighet det utsier, bli til, i verden og i menneskets hjerte. For Luther er det dette som utgjør troens mulighetsbetingelse, og er slik sett en avgjørende forutsetning for hele hans teologiske virke. Poenget utdypes og presiseres imidlertid på flere punkter nettopp i *Om den trellbundne vilje*.

For det første understreker han her at når den opplysning Skriften formidler også er vesentlig for den eksegetiske kompetanse, så henger det sammen med at Bibelen formidler et budskap som vantroen, bevisst eller ubevisst, gjør opprør mot. Det skyldes ikke at budskapet er irrasjonelt; at Gud er Herre og mennesket er ham underlagt, er noe også den hedenske fornøft har adskillig forståelse for.²⁵ Men å ta dette til seg som fundament for lære og liv forutsetter Åndens nyskaping av mennesket, og der dette mangler, vil en i møte med bibeltekstene verge seg mot det budskap de formidler ved hjelp av entydig påvisbare eksegetiske krumspring. For Luther er Erasmus selv det beste eksempelet på dette.

For det andre understreker Luther, selv om han primært er opptatt av at Bibelen formidler en realitet som forandrer den som utsettes for den, at Bibelen som kanonisk tekst også er læremessig entydig, og derfor på en sakssvarende måte kan sammenfattes i kirkens trosbekjennelse. Derfor er dette for ham den gitte fortolk-

ningsramme. Nå er Luther ikke fremmed for at spørsmålet om hvilke skrifter som hører med i den bibelske kanon, i en viss forstand kan ses som uavklart; i *Den trellbundne vilje* er det primært kanonisiteten til Siraks bok det dreier seg om.²⁶ Skal et skrift kunne aksepteres som kanonisk, må det imidlertid kunne tolkes i samsvar med, eller i hvert fall ikke i motsetning til, de tekster som taler tydelig på det punkt det her dreier seg om; er ikke det mulig, kan skriftet ikke anses som kanonisk.²⁷ Hvordan denne vurderingen faller ut i forhold til bestemte skrifter, er imidlertid et spørsmål Luther godt kan la stå åpent.

For det tredje er det for Luther en nær sammenheng mellom hans metodiske krav til god bibellesning, altså kravet om at teksten skal utlegges i samsvar med de alminnelige prinsipper for syntaks og semantikk i mellommenneskelig kommunikasjon, og det sentrale innhold i den bibelske åpenbaringshistorie, nemlig Guds Sønnns inkarnasjon. At vår bror er Guds Sønn innebærer nemlig for Luther en prinsipiell aksept for det skapte som stedet for formidling av guddommelig nærvær. Den meddelelse av guddommelige egenskaper til leseren som er poenget i den reformatoriske oppdagelse er altså betinget av at redskapet for formidlingen, den bibelske tekst, både er fullt ut menneskelig, og dermed forståelig på den mellommenneskelige kommunikasjonens alminnelige premisser, og bærer av guddommelig nærvær. Den klassiske tonaturkristologi, med sin forståelse av guddommelig og menneskelig som forenet i Kristi person "uten sammenblanding og uten adskillelse", gjøres altså hermeneutisk fruktbar.²⁸

På dette punkt mener Luther at han står i dyp kontinuitet med den oldkirkelige bibelutleggelse, som nettopp sammenfatter sin bibelforståelse i bekjennelsen til

den treenige Gud og Sønnens inkarnasjon. Sammenhengen mellom bibellesning og Kristus-bekjennelse er derfor for Luther dypt meningsfull både på den måten at bekjennelsen til Kristus som Frelser og Herre er den adekvate sammenfatningen av den bibelske frelseshistorie,²⁹ samtidig som tonaturkristologien forklarer hvordan det rent menneskelige kvalifiseres som stedet for guddommelig nærvær.

Særlig dette siste punkter har Luther ytterligere utfoldet og presisert i andre sammenhenger.

Inkarnasjon og bibelsk hermeneutikk³⁰

Zwingslis nattverdlære ble utformet som en avvisning av Luthers kristologisk forankrede bibelhermeneutikk. For Zwingli innebærer skillet mellom Skaper og skaperverk at det er umulig å tenke seg guddommelig nærvær formidlet ved menneskeord. Det ordet formidler, er da ikke nærvær, men kunnskap. Innstiftelsesordene refererer derfor bare til den historiske begivenhet som fant sted skjærtorsdag kveld. Meddelelsen av det som en gang skjedde blir dermed uten direkte relevans for frelestilegnelsen, som må tenkes som en separat handling isolert fra forkynnelsen. Slik tenker også Erasmus, men hos ham er frelestilegnelsen tenkt som en separat viljeakt, og ikke som hos Zwingli forankret i predestinasjonen. Begge foregriper imidlertid modernitetens skille mellom forståelse og anvendelse.

I sitt svar *Om Kristi nattverd* (1528) faller Luther tilbake på tanken om Skriftens ytre klarhet. Teksten "dette er min kropp" er enkel og entydig og tillater ikke et mangfold av fortolkninger,³¹ og det er ikke noe, hverken i nærkonteksten eller kirkens trosbekjennelse som tvinger en til å forlate den bokstavelige forståelse. Altså må ordets grunnbetydning styre

forståelsen, samtidig som ordets betydning også her utvides i kraft av dets referanse til guddommelig nærvær. Med en slik referanse trenger ”kropp” ikke å være bundet til tid og sted. Kristi kropp har nemlig gjennom prinsippet om *communicatio idiomatum* eller egenskapsfellesskap del i den guddommelige egenskap allestedsnærvær og er derfor etter inkarnasjonen alltid der Gud er, det vil si overalt.³² At vi ikke forstår hvordan dette går til, er ikke noe problem; å skjære troen til på grunnlag av rasjonalitetens forutsetninger er uansett et helt umulig prosjekt. Det er imidlertid avgjørende for vår tro at Kristus er nærværende på denne måten, ”ellers er vår tro falsk”, sier Luther; da er den menneskeverk som ikke er forankret i ordets meddelelse av guddommelige egenskaper.

Sakssvarende bibelutleggelse innebærer altså for Luther at syntaks og semantikk overordnes rasjonalitet etablert på grunnlag av observasjon. At vi aldri med våre øyne har observert en allestedsnærværende kropp er derfor irrelevant. Vi kan uansett ikke sette det vi med regelmessighet kan observere som ramme for forståelsen av åpenbaringsordet; det eneste vi da ville være helt sikre på, er at troen på Guds nærvær i rammen av det skapte aldri ville bli til.

Det poeng at inkarnasjonen innebærer at ordenes betydning utvides utfolder Luther mer prinsipielt i disputasen *Ordet ble menneske* (1539).³³ I utgangspunktet betegner ”menneske” noe som er blitt til i tiden og som er underlagt det skaptens begrensninger, men anvendt på den sentrale teologiske påstand ”Ordet ble menneske” fører dette til vranglære. Ved inkarnasjonen utvides nemlig betydningen av ordet ”menneske” til ”en som forenes med Gud og dermed gis del i guddommelige egenskaper”. Denne utvidelse av

ordenes betydning følger av den bibelske åpenbaringshistorie; fortolkningen er altså kontekstbasert og er dermed den sakssvarende lese måte.

Det samme poenget gjentas og utdypes i *Disputas om Kristi menneskelighet og guddommelighet* fra 1540.³⁴ Utgangspunktet for denne disputasen er den kristne bekjennelse til Kristus som sann Gud og sant menneske; dette impliserer en *communicatio idiomatum* som innebærer at det som sies om et menneske kan sies om Gud, og det som sies om Gud kan sies om et menneske.³⁵ Derfor er det rett å si at dette mennesket skapte verden³⁶ og at Gud led, døde og ble begravet.³⁷ På denne måten får ”i Kristus . . . hvert substantiv en ny mening gjennom det som betegnes.” Referansen for bibelspråket er det guddommelige nærvær i det skapte, og ordenes betydning styres av deres referanse til denne virkelighet slik at de får en ny betydning som er utvidet i forhold til den gamle. I tradisjonell språkbruk refererer det skapte til noe som er uendelig adskilt fra Gud; etter den nye talemåten refererer det til noe som i samme person er blitt forenet med guddommelighet på utsigelig vis. Skillet består samtidig som det overvinnes gjennom en språkbruk som i kraft av personenheten i Kristus refererer både til det guddommelige og det menneskelige med ett ord. Derfor utsier ordet i Bibelen, prekenen og liturgien Guds nærvær på en måte som forankrer kristen tro og kristen virkelighetsforståelse.³⁸

Den skapte virkelighet må altså på grunnlag av Guds Sønnns inkarnasjon og oppstandelse forstås som stedet for Guds nærvær. Adekvat bibelhermeneutikk må derfor forankres i en virkelighetsforståelse som forstår hvordan menneskespråk, i likhet med alle andre aspekter av den skapte virkelighet, av Gud tas i bruk for å gjøre sitt nærvær gjeldende. Dette opp-

hever imidlertid ikke betydningen av den bokstavelige forståelse, like lite som den grunnleggende forskjell mellom Gud og menneske noen gang oppheves.

Luthers kristologiske hermeneutikk og modernitetens eksegesi

Bærebjelken i Luthers bibelhermeneutikk er forståelsen av den bibelske historie som formidling av Guds inkarnerte nærvær formidlet gjennom ordet og mottatt i tro. Adekvat bibelutleggelse er derfor nødvendigvis trosforankret, fordi en sakssvarende virkelighetsforståelse, og dermed en sakssvarende hermeneutikk, er betinget av at en møter ordet med tillit til dets evne til å manifestere guddommelig nærvær midt i vår virkelighet.

På begge disse punkter står Luther i dyp kontinuitet med kirkefedrene og de oldkirkelige bekjennelser. I opplysnings-tiden faller en imidlertid i stor grad tilbake til Erasmus' og Zwinglis forståelse av teologi som kunnskapsmeddelelse som aktualiseres som meningsfull trosutfordring ved å relateres til en virkelighetsforståelse som nettopp ikke er forankret i Luthers og oldkirkens inkarnasjonsrealisme.³⁹ Resultatet er den rekke alternative modeller for aktualisering av åpenbaringen som med stor regelmessighet har avløst hverandre gjennom den protestantiske teologis historie fra Semler og Schleiermacher via Ritschl og Barth til Bultmann og Pannenberg.⁴⁰ Det er en fascinerende historie, men noe krav på å representere en sakssvarende bibelutleggelse forankret i den kristne bekjennelse til Jesus som Gud og menneske kan den neppe reise. I stedet er en i alt vesentlig blitt stående ved Erasmus' modell som forutsetter en viss form for enighet om det en antar utgjør en kjerne i den kristne trosoverlevering, mens alle andre spørsmål overlates til den enkeltes skjønn på en måte som gjør at

det eneste som i praksis avvises, er tanken om at det finnes en sakssvarende bibelutleggelse som lar teologiske spørsmål ha definitive svar.

Luthers autoritet har likevel vært såpass stor at en i de forskjelligste leire har funnet det nødvendig å påberope seg Luther som presedens for sin egen tilnærming. Det har ført til en rekke av ulike rekonstruksjoner av Luthers tenkning som langt på vei svarer til rekken av ulike utkast til protestantisk teologisk selvforståelse.⁴¹ Barth utgjør her det viktigste unntaket; som reformert teolog har han en annen frihet til å kritisere Luther der han vet veiene skilles,⁴² mens lutheranerne stort sett refererer til Luther når de finner noe hos ham de synes de kan bruke.

For eksempel har det vært viktig for mange å forankre modernitetens historisk-kritiske bibelforskning i Luthers bibelforståelse. Til dette har en gjerne anført to grunner. For det første har en hevdet at læren om rettferdiggjørelse ved tro alene for Luther utgjør et ankerfeste som gir rom for saklig kritikk av bibeltekster hvor dette poenget ikke kommer klart til uttrykk. Og for det andre har en hevdet at Luthers konsentrasjon om tekstens språklige form innebærer en kritikk av den allegoriske bibelfortolkning som i en viss forstand foregriper den historiske bibelkritikk.⁴³

Begge deler er etter min oppfatning feil. Jeg tror ikke en hos Luther finner saklig kritikk av tekster han oppfatter som kanoniske; det er noe han tillater seg i forhold til tekster hvis kanoniske status er uklar.⁴⁴ Og Luther avviser ikke den allegoriske bibelfortolkningsstradisjon; han presiserer og skjærper den.⁴⁵ Av de fire fortolkningsnivåer, det historiske eller kristologiske, det allegoriske (eller kirkelige), det tropologiske (eller moralske) og det anagogiske (eller eskatologiske), kon-

sentrerer Luther seg om det kristologiske og det tropologiske og betrakter disse som den sakssvarende form for bibelutleggelse.⁴⁶ Bibelen er for Luther en Kristus-bok; den historiske mening er altså den kristologiske.⁴⁷ Det resulterer f.eks. i en salmeeksegese som primært er opptatt av hva Salmene lærer oss om Kristus.⁴⁸ Og den aktuelle mening er den tropologiske, som altså handler om Kristi nærvær i den troende slik dette gir seg til kjenne i form av troens frukter.⁴⁹

Bibelen er slik for Luther boken om Guds nærvær, og ikke primært en historiebok. Det betyr ikke at historisk faktisitet er irrelevant – Guds nærvær i det skapte, og dermed i det historiske er jo nettopp det det hele dreier seg om. Men Luthers primære fokus er hele tiden teksten som formidler av aktuelt nærvær, ikke rekonstruksjonen av den historie som ligger forut for teksten. Det betyr at han etter min oppfatning er en like troløs alliert for den som er ute etter å devaluere faktisitetens betydning gjennom radikal historisk kritikk som for den som er ute etter å begrunne den gjennom en eller annen form for ufeilbarlighetslære. Luther forholder seg til den tekstformidlede bibelske åpenbaring som absolutt troverdig.⁵⁰ Men av hans fokus på tekstens faktisk foreliggende form følger en forståelse av at den ikke alltid og under alle omstendigheter primært er ute etter å fortelle hvordan det egentlig gikk til. Luther er vel klar over både at tekstenes ambisjonsnivå på det punktet er høyst ulike, og at kanoniseringsprosessen er gjennomført på en måte som gir budskapets innhold prioritet overfor historisk presisjon. Ellers hadde vi åpenbart ikke hatt fire evangelier.

Derimot er det ut fra Luthers og bekjennelsenes kristologisk forankrede virkelighetsforståelse grunn til å være skeptisk overfor den form for historisk bibelkri-

tikk som tar utgangspunkt i antagelser om hva som sannsynligvis kan tenkes å ha skjedd, og i neste omgang legger dette til grunn for trosforståelsen. Den bruk av fornuften som er orientert ut fra observasjonsbaserte forventninger om sannsynlighet skal en riktignok ikke forakte; den er i sine sammenhenger både viktig og riktig. Men teologisk eller eksegetisk normativ kan den på Luthers premisser ikke være. En kan selvsagt ut fra en analyse av en teksts sjanger og uttrykksmåte komme til den konklusjon at historisk faktisitet er noe den ikke er svært opptatt av – Bibelens poetiske skrifter er her åpenbart viktige, om enn ikke de eneste eksempler. På Luthers premisser vil det imidlertid være noe helt annet om en kommer til at det teksten sier ikke kan være riktig, fordi Gud kan ikke forventes å handle slik. Det følger nemlig av Luthers kristologisk forankrede virkelighetsforståelse at våre forventninger om hva Gud kan eller ikke kan gjøre er teologisk nokså uinteressante så lenge de ikke selv er styrt av denne virkelighetsforståelsen.

Konklusjoner

For Luther står det altså slik at den sakssvarende måte å lese Bibelen på må ta utgangspunkt i forståelsen av Bibelen som en bok som primært handler om Guds Sønnns inkarnasjon. Fra en side sett formidler den derfor fortellingen om hans liv, død og oppstandelse som fortellingen om faktisk virkelighet. Samtidig er det avgjørende poenget at denne fortellingen oppfattes som en kvalifisering av bibeltekstens evne til å formidle guddommelig nærvær som inkarnert i vår virkelighet og i våre liv. Derfor må den bibelske fortellings implikasjoner også få styre vår virkelighetsforståelse, inkludert forståelsen av ordets evne til å gjøre Gud nærværende.

Det utelukker selvsagt ikke at Bibelen også kan leses på andre måter; den er blant annet også et historisk kildekrift. Om en legger Luthers tilnærming til grunn, er dette imidlertid en lese måte med begrenset teologisk relevans. Teologisk relevante utsagn som ønsker å ta den bibelske tekst på alvor, må nemlig forankres i den kristologiske virkelighetsforståelse den bibelske inkarnasjonshistorie formidler, ellers framtrer de som ubegrunnet spekulasjon. Dette Luthers teologiske fundamentalprinsipp er imidlertid et tveegget sverd. Det er avvisende i forhold til dem som driver gudskritikk basert på en erfaringsforankret rasjonalitet; det er et selv-motsigende prosjekt som ikke gir mening hverken på teologiske eller filosofiske premisser. Men det er også avvisende i forhold til dem som prøver å bygge opp en rasjonalitetsforankret gudstro, enten den er begrunnet i forsvar for Bibelens ufeilbarlighet eller i rasjonelle argumenter for Guds eksistens. Gud kan bare komme adekvat til uttrykk der han får formulere

seg selv. Bibelsk gudstro er båret av den overbevisning at dette faktisk har skjedd gjennom den inkarnasjonshistorie de bibelske skrifter formidler. Slik Luther ser det, er denne overbevisningen den ene avgjørende forutsetning for at vi kan lese og utlegge Bibelen rett.

I tiden som skiller oss fra Luther er han blitt tatt til inntekt for hermeneutiske prinsipper som ligger nokså langt fra hans egne. I første omgang er altså vårt arbeid med Luthers bibeltolkning et historisk arbeid som hjelper oss til å få tak i egenarten i hans egen tenkemåte. I min framstilling har jeg imidlertid også søkt å påvise at Luthers arbeid med Bibelen er båret av vilje til å avdekke og på en konsistent måte la seg informere av sentrale elementer ved Bibelens egen virkelighetsforståelse. På denne måten framstår Luther ikke bare som en av kirkehistoriens store bibelfortolkere, men også som en aktuell og relevant veiviser til en sakssvarende bibelutleggelse for vår tid.

Noter

1. "Fortale til første bind av Luthers samlede verk på latin" (1545); Martin Luther, D. *Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* (Weimar: H. Böhlaus, 1883–1990) (WA), bind 54, 179–187; Luther, *Verker i utvalg* (Oslo: Gyldendal, 1979–1983) bind 1, 11–19.
2. Se f.eks. Inge Lønning, "Luthers reformatoriske gjennombrudd og veien dit", i Inge Lønning og Tarald Rasmussen (red.), *Luther: Verker i utvalg*, 1, 21–36.
3. WA 54,186; Luther, *Verker i utvalg*, 1,18.
4. Dette er et hovedpoeng også i Tuomo Mannermaa, "Luther as a Reader of the Holy Scripture" i Olli-Pekka Vainio (red.), *Engaging Luther* (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2010) 223–231; jf. følgende sammenfatning av Luthers gjennombruddsberetning: "God not only donates information, but he personally approaches us and donates himself to us" (s. 227) Betydningen av denne dynamiske gudsrelasjon for Luthers kritikk av skolastisk intellektualisme er understreket i Ingolf Dalferth, "'Esse est operari': The Anti-Scholastic theologies of Farrer and Luther", *Modern Theology* nr 1 (1985), 183–210.
5. Se Knut Alfsvåg, "Luthers reformatoriske gjennombrudd og renessansehumanismen", *Kirke og kultur* (1987), 469–477.
6. Til dette poeng hos Gadamer, se f.eks. Jan-Olav Henriksen, "Trekk fra hermeneutikkdebatten etter Bultmann" i Jan-Olav Henriksen (red.), *Tegn, tekst og tolk: Teologisk hermeneutikk i fortid og nåtid* (Oslo: Universitetsforlaget, 1994), 205–227, 224–226.
7. Når en tenker seg spørsmålet om adekvat bibelforskning løsevet fra spørsmålet om bibelforskeren også "vil være kristen teolog," slik det gjøres f.eks. i Magne Sæbø, "Historisk-kritisk bibelforskning", i Torleiv Austad (red.), *Bibelen og teologien – bidrag til skriftsynet* (Oslo: Luther Forlag, 1982), 74–87, 86, tenker en grunnleggende annerledes på dette punkt enn det Luther gjorde.
8. Til forståelsen av den unge Luthers forhold til Augustin, se Leif Grane, *Modus loquendi theologicus: Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie* (1515–1518) (Leiden: E. J. Brill, 1975).

9. For en utførligere begrunnelse av synspunktene i dette avsnittet, se Knut Alfsvåg, *What No Mind Has Conceived: On the Significance of Christological Apophaticism* (Leuven, Paris, Walpole: Peeters, 2010), 226–238.
10. Skriftet omtales vanligvis bare som *Antilatamus* (1521); WA 8,43–128; Martin Luther, *Luther's Works* (St. Louis: Concordia, 1958–1967) (LW), bind 32, 137–286.
11. WA 8,83–86; LW 32,195–199. Den klassiske sammenfatning av dette poeng har vi i nattverd-forklaringen i Lille katekisme: "Den som tror disse ordene, har det de sier slik som de lyder" *Bekennisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976), 520; Jens Olav Mæland (red.), *Konkordieboken: Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter* (Oslo: Lunde, 1985), 291.
12. WA 8,86–87; LW 32,200–201.
13. At det er denne forståelse av det skapende ordet som er kjernen i Luthers bibelforståelse framheves også i Johannes von Lüpke, "Erleuchtung durch das Wort Gottes – Aufklärung durch die Vernunft: Zur Krise des protestantischen Schriftprinzips", i Hans Christian Knuth (red.), *Luther als Schriftausleger: Luthers Schriftprinzip in seiner Bedeutung für die Ökumene* (Erlangen: Martin-Luther-Verlag, 2010), 41–70.
14. For en utførligere begrunnelse av synspunktene i dette avsnittet, se Knut Alfsvåg, *Identity of Theology: On the Relation between Exegesis and Doctrine in Luther's De servo arbitrio* (Bangalore: Theological Book Trust, 1996) eller den mer kortfattede framstilling i Knut Alfsvåg, "Hva ville han egentlig? Noen refleksjoner om den lutherske reformasjonens hovedsak og dens teologiske betydning", *Norsk Teologisk Tidsskrift* nr. 107 (2006), 33–46.
15. WA 18,606–609; Luther, *Verker i utvalg*, 4,125–128. For betydningen av dette skriftet for forståelsen av Luthers skriftsyn redegjør også Ingemar Öberg, *Bibelsyn och bibeltolkning hos Martin Luther* (Skellefteå: Artos, 2002), 403–410.
16. Erasmus, *Ausgewählte Schriften* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967), bind 4: *De libero arbitrio*, Ia7.
17. For Luther er teologisk arbeid altså ikke primært orientert ut fra Guds virkelighet, men fra åpenbaringsen. For et forsvar for en alternativ tilnærming, som i stor grad bygger på Wolfhart Pannenberg, se Jan-Olav Henriksen, *Teologi i dag: Samvittighet og selvkritikk* (Bergen: Fagbokforlaget, 2007), 86–96.
18. WA 18,604; Luther, *Verker i utvalg*, 4,123.
19. Dette poenget utdypes WA 18,653–662; Luther, *Verker i utvalg*, 4,173–184.
20. Det ytre ordet som preket, bekjent og trodd er derfor for Luther kirkens viktigste kjennetegn. Dette utdyper han framfor alt i *Om kirkene og konsilene* fra 1539 (WA 50,628; LW 41,148); se Knut Alfsvåg, "'Notae ecclesiae' in Luther's Von den Konziliis und Kirchen," *International Journal for the Study of the Christian Church* nr. 8 (2008), 32–41.
21. WA 18,677; Luther, *Verker i utvalg*, 4,205.
22. WA 18,699–700; Luther, *Verker i utvalg*, 4,234–235.
23. WA 18,701; Luther, *Verker i utvalg*, 4,235.
24. WA 18,654; Luther, *Verker i utvalg*, 4,175.
25. WA 18,617–618; Luther, *Verker i utvalg*, 4,136–137.
26. WA 18,666; Luther, *Verker i utvalg*, 4,190.
27. WA 18,672; Luther, *Verker i utvalg*, 4,197–198. Dette er også det saklige poeng i Luthers drøftelse annersteds av kanonisiteten til de omstridte nytestamentlige skrifter; til dette se Alfsvåg, *Identity of Theology*, 92.
28. Kristosentrisiteten i Luthers skriftsyn framheves også i Ivar Asheim, "Et reformatorisk skriftsyn: Noen historiske holdepunkter", i Torleiv Austad (red.), *Bibelen og teologien – bidrag til skriftsynet*, Oslo: Luther Forlag 1982, 41–73, 59.
29. Dette behandler Luther langt mer utførlig i *Om kirkene og konsilene*.
30. Dette avsnittet bygger i stor grad på Joar Haga, *Was there a Lutheran Metaphysics? The Interpretation of Communicatio Idiomatum in Early Modern Lutheranism* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 33–89.
31. WA 26,262–263; Luther, *Verker i utvalg*, 5,62–63. Som framhevet av Haga, *Was there a Lutheran Metaphysics?*, 53 er dette en appell til "the given structure of an ordinary language". På Luthers premisser er det imidlertid problematisk, som Haga gjør, å si at dette er det samme som en appell til rasjonaliter; både i *Den trellbunde vilje* og i *Kristi nattverd* framhever Luther at fornuften har problemer med å forholde seg på en adekvat måte til språkets iboende klarhet.
32. WA 26,336; Luther, *Verker i utvalg*, 5,111.
33. WA 39II,3–33 og LW 38,239–277.
34. WA 39II,93–121; for en engelsk oversettelse av denne teksten, se Mitchell Tolpingrud, "Luther's Disputation Concerning the Divinity and Humanity of Christ", *Lutheran Quarterly* (1996), 151–178. Betydningen av denne Luther-teksten understrekes også i Johann Anselm Steiger, "The communicatio idiomatum as the axle and motor of Luther's theology", *Lutheran Quarterly* (2000), 125–158, 144–145.
35. WA 39II,93; Tolpingrud, "Luther's Disputation", 152–153.

36. Dette innebærer ikke at Luther tilbakedaterer inkarnasjonen til før skapelsen, men at den guddommelige person som ble menneske, også deltar i skapelsen. Se WA 39II,101; Tolpingrud, "Luther's Disputation", 160.
37. Til den problematik som signaliseres med dette siste utsagnet, se ellers Paul R. Hinlicky, *Luther and the Beloved Community: A Path for Christian Theology after Christendom* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2010), kap 2.: "One of the Trinity suffered": Luther's Neo-Chalcedonian Christology".
38. Dette er et hovedpoeng i Steiger, "The communicatio idiomatum as the axle and motor of Luther's theology", 146–148.
39. For et prinsipielt forsvar for en slik tilnærming til den "vitenskapelige" bibelfortolkningens oppgave, se f.eks. Edvin Larsson, "Fortolkning og skriftsyn – Det nye testamente" i Torleiv Austad (red.), *Bibelen og teologien: Bidrag til skriftsynet* (Oslo: Luther Forlag, 1982), 88–109.
40. Oswald Bayer, *Theology the Lutheran Way*, oversatt av Jeffrey G. Silcock og Mark Mattes (Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans, 2007), regner med tre slike alternative modeller: En teoretisk (Hegel), en moralsk (Kant) og en eksistensiell (Schleiermacher og Bultmann). En tilsvarende framstilling av modernitetens teologi gir også von Lüpke, "Erleuchtung durch das Wort Gottes," 58–66; her fins også s. 52–58 en utdypende analyse av forskjellen mellom Pannenberg og reformasjonens bibelforståelse.
41. For en interessant, om enn ikke lenger helt oppdatert, framstilling av denne historien, se Heinrich Bornkamm, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970).
42. Forholdet mellom Gud og det skapte er tilrettelagt på en annen måte hos Barth enn hos Luther, slik at Luthers frimodige tro på Guds nærvær formidlet gjennom det naturlige for Barth blir stående som et problem.
43. For et klassisk eksempel, se Gerhard Ebeling, "Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche" i Gerhard Ebeling (red.), *Wort und Glaube* (Tübingen: Mohr 1960), 1–49.
44. Så også Asheim, "Et reformatorisk skriftsyn", 57–58, og Bernhard Rothen, *Die Klarheit der Schrift I: Martin Luther. Die wiederentdeckten Grundlagen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), 44–54.
45. Til dette poeng se Jan Lindhardt, *Martin Luther: Erkendelse og formidling i renæssancen* (København: Borgen, 1983), 117–151.
46. Dette er understreket i Marc Lienhard, *Martin Luthers christologisches Zeugnis: Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), 34–36.
47. Dette poenget understrekes også av Asheim, "Et reformatorisk skriftsyn", 69, som imidlertid overser den kontinuitet dette etablerer med den allegoriske bibelutleggelse.
48. Så f.eks. om Salme 1 i Andre Salmeforelesning (1519); WA 5,33. Som et eksempel på en moderniserende framstilling av Luther som etter min oppfatning ikke tar dette moment ved Luthers bibellesning på alvor, se Jan Ove Ulstein, "Frå quadrigaen til Skrifta åleine: Luthers hermeneutiske nøkkelknippe" i Jan-Olav Henriksen (red.), *Tegn, tekst og tolk: Teologisk hermeneutikk i fortid og nåtid* (Oslo: Universitetsforlaget, 1994), 95–116.
49. Luthers tilnærming lar seg altså ikke tilrettelegge ut fra formelen "Bibelen som vitnesbyrd om åpenbaringen" (så f.eks. Henriksen, *Teologi i dag*, 93); for Luther er det bibelteksten som er åpenbaringen forstått som manifestering av inkarnatorisk nærvær.
50. Et stort og grundig belegg fra Luthers skrifter for dette poeng fins i Öberg, *Bibeltolkning och bibelsyn hos Luther*. Som understreket av von Lüpke, "Erleuchtung durch das Wort Gottes," 67–69, innebærer en aktualisering av dette perspektivet at en mot moderniteten rasjonalitetsbegrep fastholder forståelsen av språket som skapende: I begynnelsen var ordet.

SUMMARY: In his reading of the Bible, Luther was particularly interested in the ability of the biblical texts to transmit God's predicates to the reader. The incarnation as the central content of the biblical narrative informs the metaphors that mediate it, thus enabling them to transcend their empirical reference by establishing the reality their extended meaning presupposes. The clarity of the Scripture is therefore primarily to be understood as a metaphor for its ability to enlighten us.

Key words: Martin Luther, view of the Bible, incarnation, hermeneutics, modernity