

POSTMODERNISMENS UDFORDRINGER

Niels Ove Vigilius

**Udgivet af
Dansk Bibel-Institut
i samarbejde med Nemalah
Dansk Bibel-Instituts studenterblad
2002**

Elektronisk genudgivelse af Niels Ove Vigius, *Postmodernismens udfordringer – og den kristne tro*. København: Nemalah, 2002.

ISBN 978-87-970224-0-5 (e-bog)

Indholdsoversigt

Indledning	4
Postmodernisme – et diffust begreb.....	4
I: Hvad kendetegner moderniteten?.....	7
II: Fra modernisme til postmodernisme.....	13
III: Hvad kendetegner vor postmoderne tid?.....	18
1. Pluralisme og sandhedsrelativisme.....	18
2. Radikal relativisme – og intolerant 'tolerance'.....	21
3. Pragmatisme, individualisme og selvcentreret oplevelsesreligiøsitet.....	23
4. Indflydelsen fra filosofisk/hermeneutisk pluralisme.....	28
IV: Postmoderne religionsteologi.....	31
1. Radikal religiøs pluralisme og relativisme	31
2. Evangelikal respons på pluralismens grundlæggende antagelser	41
Den 'filosofisk-kulturelle' grundantagelse.....	41
Den 'teologisk-mysteriøse' grundantagelse.....	42
Den 'bibelske' grundantagelse	44
V: Postmoderne hermeneutik.....	46
1. 'Mistænksomhedens hermeneutik'.....	46
2. 'Hermeneutikken efter Guds død'.....	50
VI: Banebrydere for postmoderne hermeneutisk relativisme.....	56
1. Martin Heidegger og hermeneutikkens ontologisering.....	56
Opløsningen af subjekt-objekt-polariteten i virkelighedsforståelsen.....	58
Forståelse og udlægning.....	60
Sproget og sandhedsbegrebet.....	62
2. Hans-Georg Gadamer og forståelsens historicitet som hermeneutisk princip	65
Den hermeneutiske cirkel og fordommenes problem.....	66
Tidsafstandens hermeneutiske betydning.....	68
Det virkningshistoriske princip.....	71
Forståelsens historicitet: situation – horisont – horisontsammensmeltning.....	72
Forståelse – udlægning – anvendelse.....	75
Sammenfatning af Gadamers position.....	77
Kritisk vurdering af Gadamers hermeneutiske teori.....	81
3. Ludvig Wittgenstein og sprogproblemet.....	91

VII: Fra den nye hermeneutik til radikal postmoderne hermeneutik og objektiv sandheds forsvinden..... 93

1. Den nye hermeneutik 93
2. Strukturalismen 96
3. Poststrukturalismen 103
 - Michel Foucault: historien som fiktion og viden som magt 104
 - Jacques Derrida og dekonstruktivismen 111
 - Objektiv sandheds forsvinden 117

VIII: Hvordan skal vi møde postmodernismens udfordringer? 123

1. Vejen ud af det hermeneutiske morads – ifølge D.A. Carson 123
2. Om Skriftens klarhed – reformationens glemte grundforudsætning 150
 - Skriften er Guds ord – eneste kilde og norm for troen..... 151
 - Skriftens klarhed – teologiens 'principium primum'..... 153
 - Skriftens klarhed og sprogets evidens..... 156
 - Skriftens klarhed i lyset af Kristus som Skriftens kerne og stjerne..... 157
 - Skriftens dobbelte klarhed: den ydre og den indre..... 160
 - Skriftens klarhed og Skriftens enhed som Kristus-vidnesbyrd..... 161
 - Skriftens klarhed og betoningen af 'sensus literalis'..... 162
 - Skriftens klarhed og tolkningsprincippet: Skriften er sin egen fortolker..... 166
3. Om Skriftens klarhed og troens vished 168
 - Åbenbaringens historicitet: troens faste grundvold eller troens undergang i tidens strøm?..... 176
 - Moderne teologis elendighed: hermeneutisk synergisme og dyrkelse af 'uvishedens uhyre'..... 178
 - De kirkelige bekendelsers indhold: Guds åbenbarede sandhed eller blot menneskelig respons på Guds åbenbaring..... 180
 - Troens vished eller 'monstrum incertitudinis'?..... 182

Litteratur 187

INDLEDNING

”Vi lever i en tid, hvor det at være moderne er ensbetydende med at være gammeldags (out of date)!” – Med denne spidsformulering introducerer *Gene E. Veith, Jr.* i en artikel om vor tid sin karakteristik af såkaldt ’postmoderne’ tænkemåde og livsindstilling: Mens det 20. århundrede udmattet og desillusioneret går mod sin afslutning, og vi står over for indgangen til det tredje årtusinde, er et nyt verdenssyn ved at vokse frem. Vi kan se det i den intellektuelle verden, i de offentlige meningsmålinger, i pop-kulturen og i vore kirker. Vi er på vej ind i den postmoderne tidsalder.¹

Mange taler og skriver på tilsvarende vis om vor tid som et særskilt tidehverv, der markerer overgangen fra én epoke til en anden. *Diogenes Allen*, der er professor i filosofi og teologi ved Princeton Theological Seminary, gør således gældende, at der i disse år ”finder en massiv intellektuel revolution sted, der måske er lige så stor som den, der afgrænsede den moderne verden fra middelalderen”.² Der er tale om et skift, der har afgørende indflydelse på alle videnskabelige discipliner, al intellektuel virksomhed og heraf følgende praksis på alle livsområder inden for vores vestlige kultursammenhæng.³

Postmodernisme – et diffust begreb

Selv om begreberne ’postmoderne’, ’postmodernitet’ og ’postmodernisme’ har vundet stor udbredelse, er det langt fra altid klart, hvad der menes med dem. Netop den omstændighed, at termene anvendes i både tide og utide, om flere ting og i mange forskellige sammenhænge, er medvirkende til, at det er vanskeligt at give nogen klar og præcis definition af dem.

Termen ’postmoderne’ blev brugt så tidligt som i 1870-erne, og ’postmodernisme’ forekom første gang i titlen på en bog i 1926. Der er imidlertid ingen nærmere sammenhæng mellem denne tidlige brug af disse termer og de seneste årtiers debat om

¹ Gene E. Veith: ”Postmodern Times – Facing A World of New Challenges and Opportunities”, s. 1 af 9 i internet-udskrift af artikel i ”Modern Reformation”, Vol. 4, Number 5, September/October 1995.

² Diogenes Allen: ”Christian Belief in a Postmodern World” (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989), s. 2.

³ idem, ss. 1-19; se endvidere: Craig Bartholomew: ”Post/Late? Modernity as the Context for Christian Scholarship Today”, i ”Themelios”, Vol. 22 No. 2, January 1997, ss. 25-38; Michael S. Horton (red.): Temanummer af ”Modern Reformation”: ”Our Time – The Challenges and Opportunities of Postmodernism”, Vol. 4, Number 5, September/October 1995; Philip Sampson/Vinay Samuel/Chris Sugden (red.): ”Faith and Modernity” (Oxford: Regnum Books International, 1994); Gene E. Veith, Jr.: ”Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture” (Wheaton: Crossway Books, 1994).

postmodernismen i nutidig forstand.⁴ Den begyndte som en reaktion mod 'modernismen' inden for kunst og litteratur i 1960-erne og inden for arkitektur gennem 1970-erne. Siden bredte den sig til og tog for alvor fart inden for samfunds- og sprogvidenskaberne, i den videnskabsteoretiske debat, hermeneutikken og religionsteologien fra 1980-erne og videre frem.⁵

Debatten om postmodernisme har været og er kompleks. Der indgår mange elementer i den. Men så meget er klart, at den har at gøre med den filosofiske, kulturelle og sociale udvikling, der har fundet sted gennem det sidste halve århundrede, og de gennemgribende forandringer på alle disse områder, som er resultatet af vekselvirkningen dem imellem.⁶ Med henblik på at skabe større terminologisk klarhed har *David Lyon* foreslået, at vi bruger udtrykket 'postmodernisme' i relation til de kulturelle og intellektuelle fænomener, og 'postmodernitet' i relation til de sociale og samfundsmæssige forandringer, som anses for at være særskilt 'postmoderne'. 'Postmodernisme' skulle således referere til reaktionen mod modernismen inden for de forskellige kunstarter, og til den aktuelle erkendelsesteoretiske krise, som er resultatet af, at man har opgivet troen på, at der gives noget holdbart grundlag og kriterium for erkendelse af objektiv sandhed. Til forskel herfra skulle 'postmodernitet' i højere grad referere til spørgsmålet om, hvorvidt en ny form for informations- og forbrugersamfund er i færd med at vokse frem efter/i forlængelse af 'moderniteten'.⁷

Det fremgår af selve udtrykkene 'post-modernisme/post-modernitet', at det, disse termer refererer til, alene kan forstås på baggrund af den forudgående epokes - dvs. de sidste ca. 250 års - 'modernisme/modernitet', enten som en videreudvikling og resultat af den eller som en reaktion og protest herimod. De fleste forstår 'postmodernismen' væsentlig som en reaktion og protest mod 'modernismen' og som noget afgørende nyt og anderledes i forhold til den. Men enighed herom er der ikke. *Jürgen Habermas* har f.eks. reageret stærkt imod den postmoderne tale om modernismens/modernitetens endeligt. Han foreslår i stedet, at vi tænker om moderniteten som et ufuldendt projekt.⁸ *Thomas C. Oden* mener ligeledes, at meget af det, der giver sig ud for at være 'postmoderne' blot er en ny iscenesættelse af temaer, der er typiske for og velkendte fra 'moderniteten', og at

⁴ Craig Bartholomew, a.a., s. 25.

⁵ idem, ss. 25-30; se også Philip Sampson: "The rise of postmodernity", i "Faith and Modernity", 1994, ss. 29-57, og Gene E. Veith, Jr., a.a., ss. 15-46.

⁶ Craig Bartholomew, a.a., s. 26.

⁷ David Lyon: "Postmodernitet" (Frederiksberg: Det lille Forlag, 1995), ss. 16-17.

⁸ Craig Bartholomew, a.a., s. 27 og note 17, s. 32, hvor der henvises til Jürgen Habermas: "The Philosophical Discourse of Modernity" (Cambridge: Polity, 1987).

den 'dogmatisme', som præger flere af postmodernismens mest fremtrædende filosofiske talsmænd (Lyotard, Foucault og Derrida), klart viser, at de snarere er 'ultramoderne' end 'postmoderne'.⁹ "Mange vil hævde", skriver *Michael S. Horton*, "at moderniteten i virkeligheden ikke er bragt til ophør, men at den tvært imod er accellereret, så at endog de, der taler allermest nedsættende om moderniteten og stolt roser sig af betegnelsen 'postmoderne', i virkeligheden ofte er hyper-moderne i deres livssyn".¹⁰ Selv om han finder det vanskeligt at afgøre, om 'postmodernisme' er andet og mere end 'modernisme' i radikaliseret udgave ('modernism' at warp speed),¹¹ er hans konklusion dog klar så langt: "Det postmoderne menneske er en desillusioneret modernist."¹² Der er helt klart meget iøjnefaldende og afgørende forskelle mellem 'modernisme' og 'postmodernisme'. Alligevel er der grund til alvorligt at overveje, om ikke *R. Albert Mohler, Jr.* har ret i sin bedømmelse, når han skriver: "Postmodernism is, in reality, modernity in its updated costume, a hypermodernity made all the more seductive by its sophisticated dress."¹³

Hvad er da moderniteten, og hvorfor den postmoderne reaktion? Hvad er de afgørende forskelle dem imellem? Hvilke konsekvenser får det, og hvilke udfordringer og muligheder stilles vi dermed overfor? – Det er nogle af de spørgsmål, vi i det følgende må søge svaret på.

⁹ Thomas C. Oden: "After Modernity ... What? – An Agenda for Theology" (Grand Rapids: Zondervan, 1990), s. 77: "Can there be a postmodern orthodoxy? I think so. They think not. Their dogmatism itself is evidence that they are ultramodern, not postmodern. --- Widely varied aesthetic, critical, and hermeneutical movements are now termed postmodern (---). Much that pretends to be postmodern only rehearses the themes of modernity – the pretence of new creation, the hatred of tradition, the idolatry of self." Se endvidere a.a., ss. 11 og 71-82.

¹⁰ Michael S. Horton: "The Tower of Babel – Modernity built the tower .. now postmodernity must face the challenge of condemning the unsafe structure", s. 2 af 12 i internet-udskrift af artikel i "Modern Reformation", Vol. 4, Number 5, September/October 1995.

¹¹ idem, s. 11 af 12.

¹² Michael S. Horton: "Where Now? – Suggestions For the Way Forward", s. 9 af 17 i internet-udskrift af artikel i "Modern Redormation", Vol. 4, Number 5, September/October 1995.

¹³ R. Albert Mohler, Jr.: "'Evangelical': What's in a Name?", i John H. Armstrong (red.): "The Coming Evangelical Crisis" (Chicago: Moody Press, 1996), s. 39.

I: HVAD KENDETEGNER MODERNITETEN?

Den epoke i vestlig kultursammenhæng, der sædvanligvis betegnes som modernismens eller modernitetens tidsalder har rødder i renæssancen, der satte mennesket i centrum og rettede opmærksomheden mod livet her på denne jord. Modernismen slog for alvor igennem med oplysningstidens rationalisme og optimistiske tro på mennesket og dets muligheder i 1700-tallet, og den har udøvet afgørende indflydelse på hele den senere udvikling frem til i dag: filosofisk-videnskabeligt, åndeligt-religiøst, politisk-økonomisk, socialt og kulturelt.

Mange betragter *René Descartes (1596–1650)* som den overgangsskikkelse, hvis filosofi, erkendelsesteori og metode markerer et brud med den før-moderne tidsalder og begyndelsen på moderniteten.¹⁴ Descartes blev født i slutningen af det århundrede, der havde oplevet den med reformationen begyndende opløsning af den vestlige verdens religiøse enhed. Det var religionskrigenes århundrede, hvormed middelalderens kulturelle enhed i den vestlige verden på afgørende måde var brudt sammen. Som *Herbert H. Klement* skriver: "Descartes' og dermed den begyndende modernitets epoke var en tidsalder præget af omvæltninger, krige og apokalyptisk angst. --- Som i de tidligere korstog havde man i dette århundrede forsøgt at sætte den teologiske sandhedsfordring igennem med militære midler. Europa oplevede sig selv som en slagmark. Inkquisitionen mod hugenotterne, som Descartes fader deltog i som dommer, efterlod et indtryk af dyb afsky hos sønnen. Det kom derigennem til at stå klart for ham, at det teologiske sandhedsspørgsmål i hvert fald ikke lod sig afklare ved hjælp af den sædvanlige tvangsmæssige undertrykkelse af anderledes tænkende med henblik på at

¹⁴ Således D.A. Carson: "The Gagging of God – Christianity Confronts Pluralism" (Leicester: Apollos, 1996), ss. 58-59; Colin E. Gunton: "The One, the Three, and the Many – God, Creation and the Culture of Modernity" (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993), ss. 108-09; Heinzpeter Hempelmann: "Selbstbescheidung der Vernunft? – Postmoderne Rationalitätskritik als Chance und Herausforderung für christliche Theologie", i Herbert H. Klement (red.): "Theologische Wahrheit und die Postmoderne" (Wuppertal/Giessen: R. Brockhaus/Brunnen Verlag, 2000), ss. 72-73; Rolf Hille: "Von der Moderne zur Postmoderne – Eine Bilanz am Ende des Jahrhunderts", i "Theologische Wahrheit und die Postmoderne", ss. 12-13; Michael S. Horton: "The Tower of Babel", ss. 4-6 af 12 i internet-udskrift af "Modern Reformation", Vol. 4, Number 5, September/October 1995; Herbert H. Klement: "Postmoderne Exegese und der theologische Wahrheitsanspruch", i "Theologische Wahrheit und die Postmoderne", ss. 47-48; Lesslie Newbegin: "Modernity in Context", i John Reid, Lesslie Newbegin og David Pullinger: "Modern, Postmodern and Christian", Lausanne Occasional Paper No. 27 (The Stables, Carberry: The Handel Press, 1996), s. 5; Espen Schaanning: "Modernitetens opløsning – Sentrale skikkelser i etterkrigstidens idéhistorie" (Oslo: Spartacus forlag, 1992), ss. 9-11.

genoprette den konfessionelle konformitet. Angst var et fremherskende symptom i denne epoke, verden brød sammen.”¹⁵

Det er ifølge Herbert H. Klement på denne baggrund vi må forstå såvel Descartes’ ivrige søgen efter et sikkert grundlag for al erkendelse som den skelsættende betydning og de afgørende følgevirkninger, hans erkendelsesteori og filosofi fik:

*”Auf diesem Hintergrund ist der Erfolg zu verstehen, den die Philosophie von Descartes hatte. Gab es einen festen Punkt, von dem aus ich die Welt verstehen kann? Ja es gab ihn: ‘Cogito ergo sum’ wurde zum Symbol. Es war der Basissatz, auf den man weitere Sätze folgen lassen konnte. --- Die Ratio wird zur letztbegründenden Autorität und beherrscht fortan das Denken – auch in der Theologie.”*¹⁶

I sin stræben efter absolut filosofisk vished søgte Descartes at finde frem til en sikker begrundelse for al erkendelse. Derfor satte han sig i 1619 for at tvivle om alt for ud fra denne udgangsposition at finde en solid basis for vished, som han så kunne opbygge en hel filosofi på. Denne basis mente han da at finde i sit berømte aksiom: *Cogito, ergo sum*.¹⁷ Hermed gjorde Descartes det menneskelige ’Jeg’ som erkendende subjekt til universets centrum, og den universelle menneskelige fornuft til kriterium for al sand erkendelse og sikker viden. Det fik afgørende konsekvenser for den videre udvikling af ’moderniteten’ gennem hele den efterfølgende periode.¹⁸

¹⁵ Herbert H. Klement: ”Postmoderne Exegese und der theologische Wahrheitsanspruch”, i ”Theologische Wahrheit und die Postmoderne”, s. 48.

¹⁶ ibidem.

¹⁷ Med rette fremholder Heinzpeter Hempelmann derfor i sin artikel ”Selbstbescheidung der Vernunft?” i antologien ”Theologische Wahrheit und die Postmoderne”, at Kant altså ikke var hverken den første eller den sidste, der i sin erkendelsesteori mente at have fundet frem til et sikkert og urokkeligt udgangspunkt og grundlag for sin tænkning: ”Vor ihm meinte René Descartes, den Archimedischen Punkt, das *fundamentum inconcussum* gefunden zu haben, mit dem er die ganze Welt aus den Angeln heben und die durch blosse *opiniones* und widersprüchliche Grundsätze gekennzeichnete philosophische Diskussion seiner Zeit zu einem guten Ende bringen könne. Wahr ist ja das, was absolut leicht einsehbar, *clare et distincte* gilt. Kritische Methode der Wahrheitsfindung ist der universale skeptische Zweifel. Kriterium der Wahrheit ist das, was *absolut leicht einsehbar* ist. Im *cogito ergo sum* kommt der radikale Zweifel zu einem Ende, weil das ja klar und deutlich einzusehen und nicht mehr zu bezweifeln ist, dass das, was denkt, existieren muss. Dieses Ende der Skepsis wird dann im Gegenzug zum Fundament der dann auszuarbeitenden Philosophie” (a.a., ss. 72-73).

¹⁸ Jf. Rolf Hille, a.a., s. 13: ”Das argumentative Verfahren Descartes ist für die Wende der Neuzeit zum Anthropozentrismus höchst charakteristisch. Zum einen wird die bis dahin durchgängig akzeptierte mittelalterliche Traditionswissenschaft kritisch hinterfragt. --- Zum andern genügt aber auch die scheinbare Evidenz empirischer Wahrnehmung als solche nicht, denn es gibt das Phänomen des Traums und der sinnlichen Täuschung. Auch die Ergebnisse logischer Schlüsse haben sich immer wieder als Irrtümer erwiesen. So bleibt am Ende des Denkprozesses weder die Tradition noch die Objektwelt noch die Gewissheit der Denkinhalte, sondern einzig die Tatsache des denkenden Seins an sich, die *res cogitans*. Sie ist -- der archimedische Punkt, von dem aus dann Gott und die Welt mühsam ins Denken und damit auch in die Realität zurückgeholt werden. Aber erkenntnistheoretisch bleibt das

D.A. Carson anfører og kommenterer i sin bog *"The Gagging of God – Christianity Confronts Pluralism"* nogle af de væsentligste træk i denne udvikling i følgende otte punkter.¹⁹

- 1) Descartes' aksiom begynder med et 'Jeg': det erkendende subjekt, og selve eksistensen af dette subjekt hævdes på grundlag af den blotte kendsgerning, at dette subjekt 'tænker'. Der består altså en fundamental adskillelse mellem dette subjekt og alle objekter. Naturligvis oplever alle andre mennesker en tilsvarende subjekt/objekt distinktion, og enhver tænker om sig selv som subjekt. Hvis da det, som hvert subjekt erkender, er forskelligt fra eller ligefrem modsiger det, som andre subjekter erkender, vil objektiviteten af denne viden eller erkendelse før eller senere blive draget i tvivl. Det var ikke, hvad Descartes selv forudså, men det var præcis det, som skete. Denne grundposition er helt forskellig fra kristen trosopfattelse, som går ud fra, at der er en alvidende Gud, som per definition kender alle ting, så at alle mennesker fra hans perspektiv er 'objekter' og al sand erkendelse blot en underordnet del af hans kundskab. Med andre ord: Ved at lade Gud ude af betragtning på dette grundlæggende trin beredte denne cartesianske subjekt/objekt distinktion vejen for en senere fremvoksende skepticisme. Den har da også lige siden og frem til i dag været et grundlæggende problem i vestlig erkendelsesteori (ss. 58–59).
- 2) I stigende grad gik mange tænkere i modernitetens epoke ud fra, at det ikke alene var ønskeligt, men også muligt at opnå absolut erkendelsesteoretisk vished. Optimismen og fremskridtstroen triumferede såvel på det erkendelsesteoretiske som på alle andre områder: Hvad vi endnu ikke ved, vil vi snart få kendskab til.²⁰ Denne 'søgen efter

denkende Ich Principium und Zentrum des Universums." – Se også Gerhard Maier: "Biblische Hermeneutik" (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 2. Aufl. 1991), s. 218. - Michael S. Horton skriver ligeledes: "Foundationalism made the individual self central. The rationalist, born out of 'I think, therefore I am', made the knower the center of the universe. My own individual mind is competent to form ideas of what the world is like. ---The empiricist at least turned the focus from the subjective knower thinking and chasing its tail in one's own mind to the observable world outside. --- However, it was still the knower who was central, and revelation, tradition and community were simply not factors in the modern experiment" (s. 6 af 12 i internet-udskrift af artiklen "The Tower of Babel – Modernity built the tower -- now postmodernity must face the challenge of condemning the unsafe structure" i "Modern Reformation", Vol. 4, Number 5, September/October 1995).

¹⁹ D.A. Carson: a.a., ss. 58-64; jf. Espen Schaannings anførelse af følgende fem træk som særligt karakteristiske for moderniteten: 1) Troen på sandheden og metoden, 2) Troen på sidste-instanser, 3) Troen på afsløringsstrategien (Marx, Nietzsche, Freud), 4) Troen på fremskridtet og 5) Troen på friheden (a.a., ss. 9-14).

²⁰ Jf. Michael S. Horton: "Enlightenment rationalists and empiricists both claimed the possibility of absolute certainty. Either by deduction (rationalism) or by induction (empiricism), the knower could attain certitude. This gave modern

vished' blev indtil for ret nylig betragtet som både uundgåelig og helt igennem gavnlig af de fleste tænkere i den vestlige verden (jf. Locke, Kant og Hegel). Men sandheden er den, at samtidig med, at denne søgen efter vished manifesterede sig i de forskellige discipliner, blev den i stigende grad karakteriseret af mere hybris end realisme. Fordi Gud var ladt ude af betragtning på det erkendelsesteoretiske plan, viste det sig umuligt at overskride den cartesianske kløft mellem subjekt og objekt (ss. 59-60).

- 3) I erkendelsesteoretisk henseende var modernitetens tænkere sædvanligvis '*foundationalists*', dvs.: de forudsatte, at man måtte antage visse 'sidste-instanser' (foundations) som grundlag for al sikker erkendelse/viden. Disse 'sidste-instanser' kunne være 'selvindlysende' sandheder eller ubestridelige sansedata. Kun på grundlag af sådanne 'sidste-instanser' kan man med sikkerhed drage slutninger og derudfra opbygge overordnede tankebygninger. Såvel *rationalister*, der mener at bygge på selvindlysende sandheder, som *empirister*, der bygger på sanseerfaring, er således i lige måde 'foundationalists', dvs. de tror i lige måde på 'sidste-instanser' (s. 61).
- 4) Karakteristisk for moderniteten er endvidere *troen på metoden*. Man mente at kunne udforske og nå til sand erkendelse af et hvilket som helst emne, når blot man gik ud fra de rette grundlæggende antagelser og anvendte den rette metode. Tradition er stort set irrelevant og kan være en ligefrem hindring for sand erkendelse; metoden er alt. Den term, nogle anvender som betegnelse for modernitetens sammenknytning af troen på 'sidste-instanser' og på metoden, er *objektivisme*: adækvate 'sidste-instanser' plus ret metode sikrer et omfang af objektiv kundskab (s. 61).²¹
- 5) Naturalismen²² vandt i stigende grad tilslutning blandt den intellektuelle elite. Mange tænkere søgte, skønt de nominelt var kristne, at give en naturalistisk forklaring på alt, om end ofte 'fromt' formuleret inden for en deistisk tankeramme. Filosofisk rationalisme vandt lidt efter lidt overhånd: det eneste, der skulle tages i betragtning i al menneskelig kundskab, var materie, energi, tid og tilfældighed. Stærkt

men and women a tremendous confidence - indeed arrogance - in their powers to rebuild the world from scratch on a universal foundation of knowledge" (a.a., s. 6 af 12 i internet-udskrift).

²¹ Jf. titlerne på to af Descartes' banebrydende værker: "Regulae ad directionem ingenii" (Regler for anvendelsen af menneskets erkendemidler) fra 1628, hvori der udvikles en metode til erhvervelse af videnskabelig, ja, af enhver form for rationelt begrundet indsigt, og "Discours de la méthode" (Om metoden) fra 1637.

²² Naturalismen er den opfattelse, at alt, hvad der er til, kan reduceres til årsagsbestemt natur. Den *ontologiske* naturalisme, der ofte også betegnes som materialisme, benægter således eksistensen af en transcendent Gud eller overnaturlig verden. Den *erkendelsesteoretiske* naturalisme hævder, at alt, hvad der er til, kan beskrives og forklares ved hjælp af de metoder, der karakteriserer naturvidenskaberne.

dominerende blev indflydelsen fra *David Hume* og hans radikale skepsis over for alt overnaturligt (ss. 61-62).

- 6) Mange af disse modernitetens idealer fandt deres hjemsted og vandt deres mest overvældende sejre inden for naturvidenskabernes område. Subjekt/objekt distinktionen, iveren efter vished og præcision, antagelsen af den videnskabelige forsknings sikre grundlag i empirien, nidkærheden for en klart defineret metode og tendensen i retning af filosofisk naturalisme – alle disse træk har været og er ofte stadig væk karakteristiske for moderne videnskab. I forlængelse heraf har videnskabens og det moderne verdensbilledes triumfer knæsat en distinktion, der stort set har stået uimodsagt indtil de seneste decennier: distinktionen mellem kendsgerning (fact) og mening (opinion). Videnskaben omhandler kendsgerninger; religionen drejer sig næsten udelukkende om meninger. Det er derfor ikke overraskende, at videnskaben mod slutningen af det 19. og langt ind i det 20. århundrede ofte blev forbundet med positivisme i erkendelsesteoretisk henseende. Videnskabelig erkendelse/viden blev forbillede for al erkendelse/viden: data måtte være empirisk påvisbare, ellers var de suspekte. Men religionen, der var forvist til kategorien 'blot mening', måtte da nødvendigvis være grundet på 'tro'. Hvis en sådan 'tro' foregav viden, anså man det derfor for at være en falsk fordring. 'Tro' var kun en privat mening. Den hørte privatlivets sfære til og kunne derfor i stadig mindre grad gøre krav på at øve indflydelse i samfundet på offentlig oplæring og moral (ss. 62-63).
- 7) Moderniteten er yderligere karakteriseret ved overbevisningen om, at dens resultater opnår det, som *Dan R. Stiver* kalder 'en ahistorisk universalitet', dvs. at det, som moderniteten fastslår som sandhed, er 'sandt for enhver, til alle tider og på samme måde'.²³ Ja, *Lyotard* gør gældende, at modernitetens fremste karakteristikon er dens afhængighed af og tillid til '*meta-fortællinger*' (dvs. store, universelle fortællinger om virkeligheden) og dens tro på, at disse '*meta-fortællinger*' er objektivt sande: de transcenderer – eller gør i det mindste krav på at transcendere – tid og omstændighed.²⁴ Sådanne '*meta-fortællinger*' er f. eks. marxismen, Hegels teori om 'verdensånden', troen på menneskehedens fremskridt og – i teologien – den opfattelse: at vi alene skal antage som rationelt, hvad der bedømmes som rationelt af

²³ Dan R. Stiver: "Much Ado About Athens and Jerusalem: The implications of Postmodernism for Faith", i "Review and Expositor" 91 (1994), s. 88.

²⁴ Jean-Francois Lyotard: "The Postmodern Condition: A Report on Knowledge", overs. Geoff Bennington og Brian Massumi (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1984), ss. XXIII-XXIV og 27-37; jf. den danske oversættelse og udgave af samme bog af Jean-Francois Lyotard: "Viden og det postmoderne samfund" (Århus: Slagmarks Skyttegravsserie, 1996), ss. 7-9 og 74-81.

ethvert fornuftigt og intelligent menneske – hvormed der ofte menes: enhver, som antager naturalistiske forudsætninger i afgørelsen af, hvad der kan vides.²⁵ – Det er disse 'meta-fortællinger' og deres magt over sindene, der nu er i færd med at brydes ned (ss. 63-64).²⁶

- 8) Den virkelighedsforståelse, moderniteten har villet gøre gældende som en filosofisk nødvendig tankeramme, har øvet massiv indflydelse på den akademiske teologi gennem de sidste 250 år. Vi kan finde spor deraf overalt. Subjekt/objekt distinktionen betød, at *hermeneutik* blev forstået som den videnskab om fortolkning, i hvilken 'Jeg' (subjektet) fortolker teksten (objektet). Det, som krævedes, var en strengt metodisk tilgang og fremgangsmåde. Efterhånden som naturalismen fik overtaget, begyndte den historisk-kritiske metode at diktere, hvad der kunne og hvad der ikke kunne 'bevises' historisk gennem anvendelse af en sådan metode. Jf. talen om 'den moderne kritiks sikre resultater'.²⁷ Modernitetens indflydelse gjorde sig gældende også i konservative kredse, bare i noget mindre grad. Sandt nok antog konservative ikke slet så hurtigt skiftende kritiske teorier og var ikke tilbøjelige til at bukke under for filosofisk naturalisme, undtagen på indirekte måde. Men de skrev mange bøger om hermeneutik, der forudsatte en streng subjekt/objekt distinktion i modernistisk forstand. Der var næsten ingen refleksion over, hvordan vor tids kultur og forskellige traditioner påvirker os, når vi fortolker. Selv om konservative teologers konklusioner i regelen var i større overensstemmelse med traditionel ortodoksi end deres mere skeptiske kollegers, så var tilgangen til teologien i mange henseender bemærkelsesværdig ens og lighedspunkterne dem imellem nært forbundet med modernitetens dominerende kendetegn (s. 64).

²⁵ Jf. Michael S. Horton: "Even religion, now, could be explained in terms of the 'universal ideas' that are common to them all. The result was the modern university's religion department, where Christianity, Buddhism, and fern worship are all studied 'comparatively' in order to find the common threads. Those common threads, of course, are simply part of the universal reason that underlies foundationalism" (a.a., s. 6 af 12 i internet-udskrift).

²⁶ Se også hertil kapitlet: "Lyotard og postmoderniteten" i Espen Schaanning: "Modernitetens opløsning" (Oslo: Spartacus forlag, 1992), ss. 26-37, og Stanley J. Grenz: "A Primer on Postmodernism" (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1996), ss. 39-49. – Jf. Michael S. Horton: "Postmodernism -- is doing us a favor by dismantling this approach by calling into question that possibility of some grand explanation above these other explanations. Christians believe that biblical revelation is the grand explanation (in postmodern parlance, the 'metanarrative'), not merely the best religious expression of natural religion" (a.a., s. 6 af 12 i internet-udskrift).

²⁷ Jf. Herbert H. Klement: "Bis Descartes hatte sich die Philosophie vor der Theologie zu verantworten. Nach Descartes hatte sich umgekehrt die Theologie vor der Philosophie zu rechtfertigen – zumindest im Bewusstsein der Menschen, die innerhalb des Paradigmas der Aufklärung dachten. Im Gang des Erfolgs der mit der Aufklärung verbundenen Moderne wurde in der historisch-kritischen Forschung der einzig wissenschaftlich legitime Weg zum Verständnis der Bibel gesehen. --- Die rationalistische Kritik bekam über die historisch-kritische Methodik einen Monopolanspruch auf die seriöse Auslegung der Bibel"(a.a., ss. 48-49).

II: FRA MODERNISME TIL POSTMODERNISME

De udfordringer, postmodernismen stiller os overfor i dag, har en lang forhistorie. I sin analyse af det åndshistoriske forløb i den vestlige verden fra renæssancen og frem til i dag beskriver rektor ved Albrecht-Bengel-Haus i Tübingen *Rolf Hille* meget rammende hovedtrækkene i denne historie som henholdsvis ”*Die anthropozentrische Wende - von der prämodernen Theozentrik über die moderne Ich-Philosophie zum postmodernen Individualismus*”²⁸ og som ”*Die Relativierung der Wahrheit - von der prämodernen Glaubensgewissheit über die modernen Vernunftautonomie zum postmodernen Relativismus*.”²⁹

Den hermed antydede udvikling har nær sammenhæng med spørgsmålet om forholdet mellem tro og fornuft og den debat herom, der strækker sig gennem hele filosofiens og teologiens historie.³⁰

I den forbindelse er det imidlertid værd at mærke sig, at selv om fremtrædende kristne apologeter og teologer kunne have forskellig forståelse af noget så fundamentalt som forholdet mellem tro og fornuft, så førtes debatten herom lige fra oldkirkens tid til oplysningstiden helt igennem inden for rammen af et teistisk univers, og ingen af dem tvivlede på, at vished på en række punkter var mulig. Men idet de engelske *deister* og deres efterfølgere opgav teismen, ophøjede de fornuften over troen. Den tendens fortsatte med stigende styrke i takt med modernismens fremgang: det, man kunne vide med vished ansås for at være uden nogen forbindelse med troen og overlodes helt til fornuften. Blot en generation efter Descartes hævdede *Spinoza* således med styrke i sin ”*Tractatus Theologico-Politicus*”, at ’Bibelen giver fornuften absolut frit spillerum’. Dens domæne er ’fuldstændig forskelligt fra ordinær kundskab/viden’. Bibelen har ikke til hensigt at give en naturlig årsagsforklaring på tingene, men kun at fortælle det, som appellerer til den folkelige indbildningskraft, idet den gør brug af poesi og fortælling for at bøje den naive masses vilje. Den virkelig oplyste tænker behøver ingen sådanne påfund. Bibelen ’har ingen autoritet over fortolkerens forstand. Den styrer måske hans handlinger, men kun hvis han er noget uintelligent. Hvis han er virkelig rationel/fornuftig, vil fornuften alene bestemme hele hans liv.’³¹

²⁸ Rolf Hille, a.a., ss. 11-21.

²⁹ idem, ss. 22-33.

³⁰ Se hertil D.A. Carsons kortfattede rids af denne forhistorie, a.a., ss. 65-67.

³¹ idem, ss. 66-67.

Spinoza var således en af modernitetens arkitekter, skriver Carson. "Men med *Immanuel Kant* blev der indplantet et frø i moderniteten, som siden ville vokse og vokse og til sidst opløse den. Kant insisterede i lige så høj grad som andre inden for moderniteten på absolut intellektuel autonomi.³² Men i sin "Kritik der reinen Vernunft" argumenterede Kant for en position, der er blevet et aksiom for postmodernismen: han hævdede, at selvet ikke så meget opdager, hvad der objektivt er uden for én selv i verden, men 'kreativt tilskriver den omgivende verden orden.'³³ Vi kan således aldrig virkelig vide, hvad eller hvordan verden eller livet i sig selv er, fordi vi uundgåeligt ser dem gennem de 'mønstre', som vor forstand, 'det transcendentale ego', påtvinger dem. Det, som gives os, er 'nøgne kendsgerninger'. Det er 'det transcendentale ego', der bringer dem i orden for således at påtvinge dem mening. Selv om vi aldrig virkelig kan *vide*, hvad eller hvordan verden er, så kan og må vi tro, at det, som vi tror, vi ved om den, er sandt. Denne respons bygger for Kant bro over afgrunden. Utvivlsomt udviklede nogle af hans efterfølgere, der forkastede hans anden og tredje 'Kritik', hans teori i retninger, der ville have forfærdet ham. Men det forbliver en kendsgerning, at 'i Kants filosofi begynder den menneskelige bevidsthed ikke alene at være nøglen til at opdage virkeligheden, men selve virkelighedens kilde.'³⁴ – Hermed var der åbnet for en kamp inden for modernismen selv. Det skulle tage to århundreder, før nogle ville drage de fulde konsekvenser heraf. Men ubønhørligt måtte udviklingslinier inden for modernismen selv drage mange af dens grundlæggende antagelser i tvivl."³⁵

³² Jf. hans berømte programerklæring for oplysningstidens rationalisme i en artikel i "Berlinische Monatsschrift" i december 1784. Som svar på spørgsmålet "Was ist Aufklärung?" skriver han her: "Oplysning er menneskets udgang fra sin selvforskyldte umyndighed. Umyndighed er menneskets uformuenhed med hensyn til at gøre brug af sin forstand uden en andens ledelse. Selvforskyldt er denne umyndighed, når årsagen dertil ikke ligger i nogen mangel på forstand, men derimod i mangel på beslutsomhed og mod til uden nogen andens ledelse at gøre brug af den forstand, man har. 'Sapere aude!' Vov at gøre brug af din forstand! Det er altså oplysningens valgprog" (her gengivet efter "Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche", Leipzig, 1877, Bd. I, s. 768).

³³ Som udtrykt af Roger Lundin i hans "The Culture of Interpretation: Christian Faith and the Postmodern World" (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), s. 50.

³⁴ Citat fra Thomas Finger: "Modernity, Postmodernity – What in the World Are They?", i "Transformation" 10/4 (October-December 1993), s. 22.

³⁵ D.A. Carson, a.a., s. 67. – Jf. Michael S. Horton: "Devoted to rationalism, Descartes insisted upon absolute philosophical certainty --- and therefore he sought a foundation for grounding all human knowledge. That foundation was universal reason. Like Plato, Descartes believed that instead of the world shaping the mind, the mind shaped the world. --- Immanuel Kant followed Descartes in this watershed, but was, in his own words, 'awakened from my dogmatic slumbers' in rationalism by the British empiricist David Hume (1711-76). Hume insisted that the only universal foundation for knowledge was empirical observation. --- Kants later work, therefore, blended rationalism and empiricism. For instance, he argued that there were two realms of knowledge: the 'noumenal' and the 'phenomenal'. To the former belongs faith, since he believed that it could not be rationally or empirically demonstrated. Much of philosophy and especially science, however, belong to the phenomenal realm, since they rested on evidence or deductions that had something to do with reason or observation. – Kant went on believing in God --- simply because he

Modernitetens opløsning er en proces, som har været længe undervejs. Den har især været mærkbar i tiden efter anden verdenskrig. Ikke således at forstå, at moderniteten i efterkrigstiden er gået fuldstændig i opløsning – i hvert fald ikke i den forstand, at troen på sandheden, metoden, sidste-instanser, afsløringsstrategien (Marx, Nietzsche, Freud), fremskridtet og friheden er gået helt og holdent tabt, skriver den norske idéhistoriker *Espen Schaanning*. Vi må snarere konkludere med, at disse forudsætninger *problematiseres*. Modernitetens 'opløsning' må derfor ikke forstås som ophør og afslutning, men som 'fortyndelse' via en række problematiseringer. Der er tale om en proces, som har fulgt moderniteten som dens egen skygge. Men kritikken tilspidses. Problematiseringerne drives nu ofte til det yderste, og selv om moderniteten ikke er gået fuldstændig i opløsning, er vi vidner til, at dens stramme greb om tænkningen 'løses op'.³⁶

Samme synspunkt giver *Herbert H. Klement* udtryk for, når han i sin foromtalt artikel om "Postmoderne Exegese und der theologische Wahrheitsanspruch" bl.a. skriver følgende: Den med slagordet 'postmoderne' konstaterede ende på modernismen/moderniteten kommer ikke pludseligt, men har utvivlsomt vidtrækkende følger. Af afgørende betydning er de forandringer, der har fundet sted i naturvidenskaberne gennem Heisenbergs ubestemthedsteori, Einsteins relativitetsteori og Plancks kvanteteori, der bragte det newtonske verdensbilledes herredømme i naturvidenskaberne til ophør.³⁷ Det mekaniske verdensbillede, hvori loven om årsag og

could not conceive of the possibility of morality apart from such a presupposition. If we must live as if God exists, then he most likely does, said Kant. But from then on, faith would be regarded as outside the realm of rational inquiry. It would become synonym for 'blind leap'. In fact, Lessing spoke of his own wrestling with the question of faith and reason in terms of a 'ditch' that was widening before him. Hume at least had the temerity to suggest that there was no such thing as this 'noumenal' business. Knowledge - if that word means anything at all - cannot include mystical leaps or a priori judgments" (a.a., s. 5 af 12 i internet-udskrift).

³⁶ Espen Schaanning: "Modernitetens opløsning – Sentrale skikkelser i etterkrigstidens idéhistorie" (Oslo: Spartacus forlag, 1992), s. 23; se hele afsnittet "Det postmoderne: Modernitetens opløsning?", ss. 14-25.

³⁷ Heisenberg, Einstein og Planck er sammen med Niels Bohr fædre til den såkaldte kvantemekanik, som de udviklede i sidste del af 1920-erne. Den er udtryk for, at der er grænser for årsagslovens og den klassiske fysiks gyldighed. I klassisk fysik vil f. eks. en partikel på én gang kunne befinde sig på et bestemt sted og med en bestemt impuls. Dette gælder imidlertid ikke i atomernes verden. Her er det ikke muligt at bestemme sted og impuls nøjagtigt på samme tidspunkt. Begge størrelser vil være 'udtværede', *ubestemte*, på en sådan måde, at jo mere velbestemt den ene størrelse er, desto mere ubestemt er den anden (se omtalen af Heisenbergs ubestemthedsteori i Gyldendals "Den Store Danske Encyklopædi", Bind 8, s. 339). Denne indsigt udviklede Niels Bohr yderligere i det såkaldte *komplementaritetsprincip*, ifølge hvilket en kvantemekanisk beskrivelse af et fysisk fænomen bygger på elementer, hvis nøjagtige angivelse gensidigt udelukker hinanden, men som alle er nødvendige for at give en fuldstændig beskrivelse af fænomenet. Komplementaritetsprincippet er tæt forbundet med bølge-partikel-dualitet. En fuldstændig beskrivelse af f. eks. en elektron eller en foton kan ikke ske ved enten kun at betragte bølgeegenskaber eller kun partikelegenskaber. Begge

virkning regerer, bestemmer ikke mere den moderne filosofiske tænkning. De medvirkende årsager til denne forandring er nok så komplekse og mangfoldige, undertiden uigennemskuelige og ikke lineære. Med navne som David Hilbert og Kurt Gödel forbinder vi i dag den indsigt, at selv inden for matematikken synes modsigelsesfrihed ikke at være mulig, medmindre man går ud fra bestemte aksiomer. Dermed står altså grundsætninger, der ikke kan afledes eller bevises, dvs. et erkendende subjekts trossætninger, som udgangspunkt for erkendelsen – og det selv i den disciplin, der anses for at være den mest abstrakte og i logisk henseende reneste af alle videnskaber, nemlig matematikken.³⁸

Mange omtaler det, der karakteriserer tidehvervet mellem modernisme og postmodernisme som et *paradigmeskift*. Hermed menes, at hele vor virkelighedsforståelse undergår forandring. Den grundantagelse, synsmåde og referenceramme, som hidtil har været bestemmende for vort forhold til og betragtning af tingene, skiftes ud med en anden. Som *Herbert H. Klement* udtrykker det:

*”Im Zuge der postmodernen Umbrüche verschiebt sich die Sichtweise auf die Dinge. Das, was als Realität bezeichnet wird, erscheint nun nicht mehr als das, was da ist, sondern wird jetzt zu dem, was als solches wahrgenommen wird. Realität ist nicht das tatsächlich Vorhandene, sondern die Interpretation des Vorhandenen. --- Realität ist die jeweilige Sicht des Vorhandenen.”*³⁹

Klement henviser i den forbindelse til videnskabshistorikeren og –filosoffen *Thomas Kuhn*, som har gjort gældende, at enhver sådan iagttagelse eller fortolkning af det forhåndenværende på den naturvidenskabelige erkendelses område er ’paradigmatisk’ bestemt; at samme indsigt har gyldighed også i de åndsvidenskabelige discipliner, anser han for nærmest selvindlysende.⁴⁰

egenskaber hører med til en fuldstændig beskrivelse, men de kan principielt ikke iagttages samtidig. Valget af eksperiment afgør, hvad man observerer (se omtalen af komplementaritetsprincippet i DSDE, Bind 11, ss. 107-08).

³⁸ Jf. Herbert H. Klement, a.a., s. 48.

³⁹ idem, s. 51.

⁴⁰ Jf. ”Politikens bog om moderne videnskabsteori”, s. 53: ”Thomas Kuhn (f. 1922) har kraftigt betonet den springvise udvikling af de fleste videnskaber (*The Structure of Scientific Revolutions* (1962)). I lange perioder arbejder forskerne i et bestemt fag ud fra de samme grundlæggende hypoteser. I sådanne perioder kan forskningen sammenlignes med lægning af et puslespil, hvor flere og flere brikker kan indplaceres som detaljer i det samme billede. Efterhånden dukker der brikker op, der ikke passer ind i billedet. Sådanne fund bliver for en tid neutraliseret ved hjælp af ad hoc-hypoteser af forskellig art. Man vælger at holde fast ved de centrale hypoteser. En revolution udløses, når en forsker opdager, at hele bygningsværket bliver simplere ved at revidere eller helt forkaste hypoteser, man ikke tidligere har stillet spørgsmålstejn ved. De hypoteser, der udskiftes, er ofte centrale i den forstand, at mange deduktioner hviler på dem. De fundamentale hypoteser i en videnskab kalder Kuhn *paradigmer*.”

Som følge af denne tænkemåde er postmoderniteten blevet betegnet som 'die Kultur der Interpretation', skriver Herbert H. Klement:

"Die Wahrnehmung der Wirklichkeit ist nicht mehr vernehmlich von der Epistemologie, der Lehre des Erkennens, getragen, sondern vielmehr von der Hermeneutik, der Lehre der Interpretation."⁴¹

Men 'postmoderne' betyder også, fortsætter Klement, at det er kommet til at stå stadig flere mennesker klart, at rationalismens tidsalder er til ende:

*"Die seit Descartes durch die Möglichkeit des Appells an die Ratio gegebene Einheitlichkeit der Erkenntnis im christlichen Abendland gerät wieder aus den Fugen. Unsicherheiten nehmen zu. Rationalität ist nicht mehr die Antwort auf die Angst der Menschen."*⁴²

Med disse sidst anførte bemærkninger har Klement antydnet noget af det, som er mest karakteristisk for vor samtids vestlige kultur som resultat af udviklingen fra modernisme til postmodernisme: en opgivende eller klart agnostisk holdning over for sandhedsspørgsmålet, resignation over for muligheden af at finde frem til et sikkert grundlag for tro og overbevisning og opnå vished i livets mest afgørende spørgsmål. Med andre ord: radikal skepsis og tvivl, relativisme og pluralisme i både erkendelsesteoretisk, hermeneutisk, religiøs og moralsk henseende.

⁴¹ Herbert H. Klement, s. 52 – med notehenvielse til Roger Lundin: "The Culture of Interpretation: Christian Faith and the Postmodern World" (Grand Rapids: Eerdmans, 1993) og Kevin J. Vanhoozer: "Is there a meaning in this text? The Bible, the Reader and the Morality of Literary Knowledge" (Leicester: Apollos, 1998), s. 9.

⁴² ibidem.

III: HVAD KENDETEGNER VOR POSTMODERNE TID?

1. Pluralisme og sandhedsrelativisme

I forordet til "The Gagging of God" skriver *D.A. Carson*, at de allerfleste kommentatorer er enige om at fremholde *pluralisme* som det mest iøjnefaldende træk ved den vestlige verdens kultur her ved overgangen mellem det 20. og 21. århundrede.⁴³ I sin nærmere beskrivelse af denne vor tids pluralisme skelner *D.A. Carson* mellem tre forskellige former, som den møder os i:

- 1) *Empirisk pluralisme*: den tiltagende mangfoldighed og forskellighed i vor kultur i kraft af den faktiske tilstedeværelse og voksende udbredelse af mange forskellige religioner og ideologier i vestlige samfund.⁴⁴
- 2) *Værdsat pluralisme*: den positive værdsættelse af mangfoldigheden og forskelligheden som et positivt gode, som vi især møder i medierne og hos mange intellektuelle, fordi den giver mulighed for personligt valg og forandring – om end ofte også anledning til 'culture wars'.⁴⁵
- 3) *Filosofisk eller hermeneutisk pluralisme*: ifølge Carson en samlende betegnelse for flere forskellige opfattelser i vor tid, som er fælles om én holdning: Ingen ideologi eller religion kan erklære sig selv for ret eller sand eller højerestående og andre for falske og laverestående, og ingen fortolkning af tekster kan påberåbe sig at være den eneste rigtige eller bedre end andre.⁴⁶

Det er denne sidstnævnte form for pluralisme, der frem for noget andet ligger til grund og har været bestemmende for den i den foregående skildrede intellektuelle udvikling i den vestlige verdens tænkning: fra modernisme til postmodernisme. Jeg skal derfor i et særskilt afsnit senere vende tilbage til en mere udførlig omtale og vurdering af denne filosofiske eller hermeneutiske pluralisme og dens indflydelse. Her lader jeg det blive ved denne foreløbige karakteristik.

I den tidsanalyse, *Stephan Holthaus*, der er dekan ved Det frie teologiske Akademi i Giessen, fremkommer med i en artikel om "Versöhnung oder Anpassung? – Evangelisation und Gemeindebau in den Trends unserer Zeit", udtaler han sig meget på

⁴³ D.A. Carson, a.a., s. 9.

⁴⁴ idem, ss. 13-17.

⁴⁵ idem, ss. 18-19.

⁴⁶ idem, ss. 19-22.

linie med Carson.⁴⁷ De sidste århundreders tiltagende verdsliggørelse af den vestlige verdens kultur, skriver han, giver sig udslag i en pluralisme, som vi aldrig før har oplevet magen til. Vi møder en vidt udbredt overbevisning om, at forskellige livsopfattelser kan leve side om side som ligeberettigede, og at de alle må anerkendes som lige 'rigtige':

"Tatsächlich, die Wirklichkeit um uns herum ist geradezu bodenlos pluralistisch geworden. Unsere Gesellschaft kennt keinen allgemeinen Konsens mehr. Die totale Toleranz schwappt über in die totale Gleichgültigkeit. Jeder kann denken, was er will. Jeder kann überzeugt sein von dem, was er für richtig hält. Alles wird relativ, 'anything goes'. Freiheit und Autonomie bestimmen unser Leben."⁴⁸ - "Pluralismus ist zur modernen Ideologie geworden und steckt auch in vielen unserer Kirchen und Gemeinden. Pluralismus paart sich mit totaler Toleranz. Die Wahrheitsfrage wird überdeckt, interessiert heute nicht mehr. Ob Jesus wirklich auferstanden ist, bleibt unwesentlich. Pluralismus lehnt letzte Wahrheit ab. Er führt zur Verwirrung und Orientierungslosigkeit, weil er nicht in Gottes Offenbarung festgemacht ist."⁴⁹

At vi ikke tidligere har oplevet en tilsvarende pluralisme og en så udbredt radikal skepsis og ligegyldighed over for sandhedsspørgsmålet, har Holthaus sikkert ret i, for så vidt som det er den vestlige verdens kultursammenhæng fra kejser Konstantins tid og frem til i dag, han har i tanke dermed. Ellers må vi nok sige, at såvel Israel på gammeltestamentlig tid som den kristne menighed i kirkens første århundreder levede i en kulturel kontekst, der langt på vej var lige så pluralistisk, relativistisk og synkretistisk i religiøs henseende som vor tid. Men hvad den såkaldte 'kristenhed' angår, er det utvivlsomt rigtigt, at vi i dag oplever en både empirisk og ideologisk pluralisme og en resignerende ligegyldig eller ligefrem agnostisk holdning over for sandhedsspørgsmålet, som er uden sidestykke i den vestlige verdens historie.

⁴⁷ Stephan Holthaus, a.a. i "Bibel und Gemeinde", nr. 3, 2000, ss. 201-05.

⁴⁸ idem, s. 201. - Slagordet 'anything goes' skriver sig fra videnskabsfilosoffen Paul Feyerabend, der lancerede dette udtryk i sin første og nok mest berømte bog "Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge" (1975). Om ham skriver Espen Schaanning i "Modernitetens opløsning", at han er filosofiens – eller måske snarere videnskabsteoriens – 'enfant terrible'. Han søger i "Against Method" at afsløre al den rationalitet, videnskabsfilosoffer og videnskabsteoretikere forsøger at 'destillere' ud af den videnskabelige praksis, som det rene humbug. Der gives ingen videnskabelig 'rationalitet', der ligesom skulle kunne fungere som 'objektiv' målestok på fremskridt. Der findes ingen universel videnskabelig metode, som skulle kunne garantere videnskabelig succes (Espen Schaanning, a.a., s. 203). I stedet gør Feyerabend sig til talsmand for, hvad der er blevet betegnet som videnskabsteoretisk eller 'epistemologisk anarkisme', dvs.: Det må være tilladt at forfølge de mest irrationelle og absurde teorier, det må være tilladt at kæmpe med næb og kløer for teorier, som i udgangspunktet synes uden håb, det må være tilladt at tage alle midler i brug – så som propaganda, retorik og overtalelseskunster – for at vinde bifald for sine teorier. Det er det, som ligger i slagordet 'anything goes'. Det er en form for ironisering over for kritiske rationalister. Med brodden rettet mod alle, som tror, det lader sig gøre at skabe videnskabelige fremskridt ved hjælp af universelle metodiske regler, siger Feyerabend: "Min tese er, at anarkisme tjener til at opnå fremskridt i en hvilken som helst betydning af ordet, man måtte vælge" ("Against Method", s. 27; her gengivet efter Espen Schaanning, a.a., s. 216; jf. i øvrigt hele Schaannings afsnit om Paul Feyerabend, a.a., ss. 203-28).

⁴⁹ idem, s. 202.

I sin førnævnte artikel "Von der Moderne zur Postmoderne" fremholder *Rolf Hille* netop denne relativisering af sandhedsspørgsmålet som postmodernismens fremste kendetegn. Han skriver således: Det specifikt 'postmoderne' består i den identitetskrise, 'moderniteten' er gerådet i som følge af, at dens hævvelse af en omfattende, universel fornuftssandhed har vist sig ikke at holde stik. For overgangen fra 'førmoderniteten' til 'moderniteten' var det karakteristisk, at man stredes lidenskabeligt om den absolutte sandhed. Men netop denne strid om sandheden har 'postmoderniteten' givet dels resignerende dels agnostisk op overfor. Enten har man ladet håbet om nogen sinde at kunne nå til at erkende en universel og evig gyldig sandhed falde, eller også går man stiltiende ud fra dens ikke-eksistens. Her er frem for alt bestemmelsen 'stiltiende' af væsentlig betydning til forståelse af postmodernitetens åndsklima. Man går uden videre over til den pragmatisk håndterede dagsorden og lader sandhedsspørgsmålet ligge. Man anser en diskussion herom for meningsløs og ufrugtbar. Enhver for sig må gerne antage og pleje sine individuelle sandheder og etiske værdinormer og leve dem ud i sit særskilte submiljøes sammenhæng. Men dette har ingen relevans for offentligheden som helhed. I et pluralistisk samfund kan der ikke gives nogen normative verdensanskuelsesmonopoler eller alment forpligtende tolkningsinstanser. Politisk er denne fordring ubetinget og uopgivelig for en demokratisk stat. Men det postmoderne menneske tolker i virkeligheden tolerancetanken agnostisk, altså som afskaffelse af ethvert universelt sandhedskrav overhovedet.⁵⁰

Udslag af denne pluralisme og radikale relativisering af sandhedsspørgsmålet er den før omtalte opgivelse af troen på 'de store fortællinger', alle religiøse eller politiske teleologisk orienterede tydinge af historien, som kendetegner postmodernismen. Hvad enten det nu drejer sig om kristendommens 'store fortælling' om skabelse - syndefald - frelse og Guds suveræne styrelse af hele historiens gang frem mod frelsens eskatologiske fuldendelse i Guds evige rige eller om marxismens rent materialistiske og immanente historietydning.⁵¹

Rolf Hille gør i den forbindelse opmærksom på, at der består en højst interessant historisk parallel mellem romantikkens reaktion imod og afgrænsning over for oplysningen og det kritiske forhold mellem 'moderniteten' og 'postmoderniteten'. Romantikere som brødrene Schlegel, Novalis og ligeledes Schleiermacher følte et dybt ubehag ved 1700-tallets kolde og gølge rationalisme og borgerlige moralisme. Derfor gjorde de fordring på at gengive følelsen, den kunstneriske intuition, den geniale

⁵⁰ Rolf Hille, a.a., s. 27.

⁵¹ ibidem.

kreativitet og den mystiske religiøsitet deres særskilte forret og centrale plads i det åndelige liv. Hermed afviste romantikerne den rene fornufts krav på absolut gyldighed med lige så stor afgjorthed og styrke som den, hvormed rationalismen på sin side havde afvist den ortodokse supranaturalismes trosindhold. Der kan også påvises overraskende sociologiske paralleller mellem det 19. århundredes romantikere og vore dages postmodernister, f.eks. med hensyn til livsstil og de nok så rodede forhold mellem kønnene.⁵²

Den situation, indflydelsen fra nykantianismen omkring forrige århundredeskifte og den kritiske rationalisme og den analytiske filosofi i det 20. århundrede har ført til, og som er baggrund og udgangspunkt for postmodernismens reaktion, ligner altså ifølge Rolf Hille i mange henseender den situation, den kantianske oplysning havde ført til, og som romantikken reagerede imod. Som vidnesbyrd herom anfører han, hvordan *Wittgenstein* i slutningen af sin berømte "Tractatus Logico-Philosophicus" understreger mislykketheden af alle forsøg på rationel verdensforklaring og metafysisk meningsbegrundelse i den klassiske filosofi. Han afviser konsekvent meningsfuldheden af alle metafysiske udsagn og afslutter derfor sin analyse med den lakoniske syvende sætning i 'Traktaten': "*Det, hvorom man ikke kan tale, om det må man tie.*"⁵³ Men – som Rolf Hille med rette gør opmærksom på – det, Wittgenstein sigter til med denne sætning, angår på smertelig måde netop de fundamentale livsspørgsmål, der – som Kant har påvist – uafvendeligt trænger sig på hos ethvert menneske: Hvorfra kommer jeg? Hvor går jeg hen? Hvad skal jeg gøre? Hvad kan og bør jeg håbe på? Mennesket kan imidlertid umuligt ved hjælp af sin fornuft give forløsende svar på disse spørgsmål. Den løsning, Kant selv har foreslået som postulat af den praktiske fornuft, har vist sig uholdbar og fiktiv, så at den ikke overbeviser, men i den sidste ende har ført analytikere som Wittgenstein og andre til agnosticisme. For så vidt befinder mange postmoderne mennesker sig altså i en situation, der i åndelig henseende har grundlæggende lighed med den, som romantikerne befandt sig i for næsten 200 år siden.⁵⁴

2. Radikal relativisme – og intolerant 'tolerance'

Fornægtelsen af muligheden af at erkende og fastslå 'objektiv sandhed' og den hertil svarende hævde af, at alt er relativt, er, hvad *Gene E. Veith* i sin artikel "Postmodern

⁵² idem, ss. 28-29.

⁵³ Her cit. efter Ludvig Wittgenstein: "Tractatus Logico-Philosophicus" (København: Gyldendal, 1993), s. 130.

⁵⁴ Rolf Hille, a.a., s. 29.

Times – Facing A World of New Challenges and Opportunities” kalder ‘the ideology of postmodernism’:

“If scientific rationalism cannot be depended on to give us objective truth, may be there is no objective truth. The postmodernists argue that truth is not so much a discovery but a construction. Truth is relative, dependent on the individual’s experience and culture. Morality is also relative, a function of the individual’s choices and the prevailing cultural norms.”⁵⁵

Denne postmoderne ideologi er en følge af, at man har mistet troen både på Guds åbenbaring og på den menneskelige fornuft som ufejlbarlig vejleder og sandhedskriterium. Det får vidtrækkende konsekvenser på alle livets områder, for:

“If truth is relative, one idea is as good as another. In the absence of any reliable means of arriving at truth – with both revelation and reason discredited – the only criterion for adopting a particular idea, if only provisionally, is desire. Reason is replaced by the pleasure principle. Instead of people saying they agree with a proposition, we hear how much they ‘like’ or ‘dislike’ a particular idea. People pick and choose what they enjoy from a wide range of theories and religions, dependent solely on their personal preferences and choices. The intellect is replaced by the will. Moral issues are similarly relativized. ‘You have to decide what’s right for you,’ we are told on the talk shows. ‘What’s right for one person might not be right for someone else.’ ‘Who are we to judge?’ Moral issues are not seen in terms of transcendent standards, as in the Bible, nor in terms of what is good for society as a whole, as in modernism. What makes an action moral or immoral is whether or not the person made a choice.”⁵⁶

Det er denne postmoderne holdning, der ligger til grund for og kommer til udtryk i meget af det, der fremføres i debatten om nogle af de mest omstridte etiske og moralske spørgsmål i vor tid: retten til selv at vælge eller til at foretage provokeret abort, retten til homoseksuel eller anden afvigende seksuel ‘livsstil’ i overensstemmelse med ens seksuelle disposition, retten til selv at vælge døden ved selvmord eller hjælpe andre til ‘en værdig død’ ved medlidenhedsdrab. Som Gene E. Veith skriver:

“In a relativistic climate, the only remaining virtue is tolerance. The only philosophies that are wrong are those that believe in truth; the only sinners are those who still believe there is such a thing as sin.”⁵⁷

Med de sidst anførte bemærkninger har Gene E. Veith antydnet, hvad også andre har gjort opmærksom på: at der under indflydelse fra vor tids pluralisme og sandhedsrelativisme i både religiøs og moralsk henseende er sket en ændring i

⁵⁵ Gene E. Veith, s. 3 af 9 i internet-udskrift af denne artikel i ”Modern Reformation”, Vol. 4, Number 5, September/October 1995.

⁵⁶ idem, ss. 4-5.

⁵⁷ idem, s. 5.

forståelsen af, hvad *tolerance* er ensbetydende med: fra at gælde tålsomhed, respekt for og værdig omgang med mennesker, der har en anden opfattelse, kultur eller livsstil end ens egen, til at gælde indifferentisme i forhold til indbyrdes modstridende tilværelsesforståelser og helt uforenelige moralske og religiøse opfattelser. Hævdelse af ens egen overbevisning som sand og afvisningen af andre, der strider herimod, som falske eller som synd, er for mange blevet den eneste religiøse eller moralske opfattelse, der ikke kan tolereres. Det forholder sig hermed, som *Colin E. Gunton* skriver:

*"[T]here is an inherent logic in modern relativism which generates an intolerance of any position which makes claims for truth. Radical relativism implies an imperious claim for its own truth which is viciously intolerant because it is undiscussable in the terms of the ideology in which it is propounded."*⁵⁸

Som følge heraf er proselytisme blevet et uartigt ord. Men ironisk nok, skriver *D.A. Carson*, så er den relativistiske tolerances evangelium måske den mest 'evangeliserende' bevægelse i den vestlige kultur i dag, der kræver tilslutning og ikke tåler nogen rivaler; Den slår paradoksalt nok i adskillige tilfælde over i forskellige former for særdeles magtfuld og intolerant 'political correctness'.⁵⁹

3. Pragmatisme, individualisme og selvcentreret oplevelsesreligiositet

Som påpeget af bl.a. *Rolf Hille*, er nogle af de træk, som kendetegner vor tid, en klar videreførelse af den filosofiske og kulturelle udvikling, en række amerikanske filosoffer i sidste århundrede har været banebrydende for. Det gælder f.eks. *William James* (1842-1910), der var en af grundlæggerne af den amerikanske pragmatisme. I hans i religionspsykologisk henseende banebrydende værk *"The Variety of Religious Experience"* (1902) undersøger han en række autentiske selvvidnesbyrd om omvendelser, under og andre religiøse oplevelser og sammenligner dem rent religionspsykologisk med hinanden. James går da ud fra den forudsætning, at sådanne oplevelser er principielt sammenlignelige. Problemet angående den indholdsmæssige sandhed tager han ikke op, og det vil han heller ikke tage stilling til. Hvad trosindholdet angår, så er ifølge James i den sidste ende alene 'viljen til tro' vigtig. Det er den til enhver tid subjektivt forudfattede overbevisning, det pågældende 'jeg' vil fastholde som sand og ikke lade sig aftvinge.

⁵⁸ Colin E. Gunton: "The One, the Three, and the Many – God, Creation and the Culture of Modernity" (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993), s. 106.

⁵⁹ D.A. Carson, a.a., ss. 32-35.

Denne pragmatisk fastslåede sandhed har som 'min' subjektive sandhed sin relative ret, men den kan naturligvis ikke gøre krav på nogen almengyldighed.⁶⁰

Netop denne subjektive og pragmatiske tankegang er i udtalt grad karakteristisk for det postmoderne menneske og dets holdning til forskellige religiøse opfattelser, der lever side om side og hver for sig gør krav på at være sande. Som i et supermarked kan enhver konsument i det pluralistiske samfund i religiøs henseende betjene sig selv. Her hersker ligesom i supermarkederne en "pick and choose mentality", der tillader enhver for sig at dække sine individuelle religiøse behov med 'frelsesgoder'. Hvad enten det så er kristendom eller esoterik, magi eller mystik, opstandelseshåb eller reinkarnationsforestillinger. Alt er efter forgodtbefindende og tilgængeligt efter forgodtbefindende.⁶¹

I sin omtale af individualismen som en karakteristisk 'trend' i vor tid henviser Stephan Holthaus til, hvad den amerikanske filosof *Philip Rieff* skriver i en tidsanalyse fra 1990: "Det, som efter min opfattelse frem for alt kendetegner moderniteten, er overbevisningen om, at mennesket ikke længere skal underordne sig nogen anden magt end dets egen."⁶² Det må siges at være karakteristisk ikke alene for situationen i USA, men også for moderniteten/postmoderniteten her hos os. Som *Stephan Holthaus* selv skriver:

*"Die Bedeutung des Einzelnen steht heute im Mittelpunkt der Welt. Er bestimmt über sich selbst, er entscheidet für sich selbst, er verwirklicht sich selbst und er dreht sich ständig um sich selbst. Der moderne Mensch ist ein totaler Individualist."*⁶³

Individualismens sejrstog begyndte allerede med humanismen og renæssancen. I og med Oplysningen blev det autonome og kritiske menneske sig selv bevidst. Det fortrængte dermed Gud stadig mere fra al værens centrum og anbragte i stedet sig selv

⁶⁰ Rolf Hille, a.a., ss. 29-30.

⁶¹ idem, s. 30. – Jf. hvad Michael S. Horton skriver i sin artikel "Where Now? – Suggestions for the Way Forward", s. 4 af 17 i internet-udskrift fra "Modern Reformation", Vol. 4, Number 5, September/October 1995: "William James, the father of America's unique philosophical contribution, pragmatism, belongs to 'modernity', and yet 'postmodern' philosophers such as Richard Rorty have revived him for their project. Once again, 'postmodern' may simply mean 'modernity' at warp speed. --- That is why the College de France's report on French education summarized the problem thusly: 'We live in the age of *feelings*. Today there is no more truth or falsehood, no stereotype or innovation, no beauty or ugliness, but only an infinite array of pleasures, all different and all equal.' William James himself said that the test of a truth is 'its cash-value in experiential terms'."

⁶² Stephan Holthaus, a.a., s. 203 – med henvisning til Philip Rieff: "The Feeling Intellect", Chicago: University of Chicago Press, 1990, s. 280.

⁶³ ibidem.

'auf den leergewordenen Thron'. Mennesket antog nu blot det for sandt, som forekom det selv at være logisk og selvindlysende.

*"Immer mehr dreht man sich heute um sich selbst. Die eigenen Befindlichkeiten stehen im Vordergrund. Selbstverwirklichungstherapien sind 'in'. Der Hedonismus, die eigene Glücksbefriedigung nimmt zu. Der Mensch sieht sich als 'autonomes' Wesen. Autonomie heisst jedoch: 'Sich selbst Gesetz sein'. Der Mensch wird das Mass aller Dinge. Er sucht das eigene Glück. Er ist in sich selbst verliebt."*⁶⁴

Denne individualisme fører til egoisme, hensynsløshed og til bestræbelse på total selvrealisering, også på troens område, skriver Holthaus. Den personlige lykke behersker alle menneskets ønsker. Mennesket tager sig selv for højtideligt og forfejler således sit af Gud villede og bestemte mål. Mennesket gør sig selv til en lille gud, til sidste instans, og glemmer at underordne sig.⁶⁵

Det får nu ikke til følge, at det moderne/postmoderne menneske er uden religion. Så langt fra. Men det giver sig udslag i netop den form for religiøsitet, som Holthaus fremholder som en karakteristisk 'trend' i vor tid: 'privatreligion' eller selvcentreret oplevelsesreligiøsitet.

Vi har gennem de seneste årtier kunnet iagttage, at der gør sig en voksende religiøs åbenhed og optagethed gældende blandt mennesker i dag. Vi lever ikke i den ellers af flere profeterede 'religionsløse tidsalder'. Tvært imod. Det moderne/postmoderne menneske er håbløst religiøst. Men desværre går denne religiøsitet kirkerne forbi. Kirken er 'out'. Den enkeltes personlige og selvskabte 'Jesus' eller 'gudsopfattelse' derimod 'in'. De østlige religioner vinder i stigende grad indgang og fodfæste også i Vesten. Mange mennesker tror igen på det overnaturlige, på undere osv.

Mennesker stiller igen de sidste og store spørgsmål: Hvem er jeg? Hvorfra kommer jeg? Hvor går jeg hen? I den moderne pop-kultur dukker der igen og igen religiøse riter og symboler op. Men -som Holthaus videre skriver:

Kristendommen har fået konkurrence. Monopolernes tid er forbi, også på religionens område. Islam banker på det kristne Vestens dør. Buddhismen og hinduismen har faldt deres frelseslære siden 60-erne. Dalai Lama passer tilsyneladende bedre til modernitetens/postmodernitetens tolerancekultur end den autoritære kristendom. Men

⁶⁴ ibidem.

⁶⁵ idem, s. 204.

også Reiki og Tai-Chi, yoga og iris-diagnose, 'love-parade' og den kult, der omgiver 'die Boygroups', åbenbarer længselen efter det transcendent. ⁶⁶

Denne længsel efter det transcendent og de udslag, den giver sig, har som påpeget også af Rolf Hille meget til fælles med såvel romantikernes subjektive og følelsesbetonede oplevelsesreligiøsitet i reaktion mod oplysningstidens kolde og gølge rationalisme, som med den af William James forfægtede lige så subjektive og erfaringsbestemte religiøse og filosofiske pragmatisme.

Moderne/postmoderne tro er i første række blevet en følelsestro, "ein emotionales High-Erlebnis mit dem Transzendenten", skriver Holthaus. Den adskiller sig ikke længere væsentligt fra mystikernes, schamanernes og sufiernes religiøse erfaringer. Mange ser og kender ikke længere til forskellen mellem kristendommen og andre religioner. Modernitetens/postmodernitetens erfaringsreligion ser bort fra alle dogmatiske forskelle. Den religiøse erfaring træder i teologiens sted. Modernitetens/postmodernitetens vagabonderende religiøsitet har nået også vore kredse. Kirken som institution mister sit tag, erfaringen derimod forener. ⁶⁷

Den kristne kirke er ikke forblevet uberørt af denne anthropocentriske og selvdyrkende pragmatisme og individualisme. Den øver stærk indflydelse på megen forkyndelse og på mange menigheders valg af gudstjeneste- og mødeformer, midler og metoder i evangelisation og menighedsopbyggende virksomhed: Menneskets umiddelbart kendte og følte behov står i centrum for opmærksomheden. Det gælder om, at mennesker føler sig vel tilpas. Det bliver derfor menneskets ønsker, der frem for alt andet bliver bestemmende for menighedens arbejde. Man må gå til mennesker dér, hvor de befinder sig, og hente dem ind derfra, siger man. Men se til ikke at forpligte dem for stærkt. Overordnede normer og bestemmelser akcepteres ikke længere. Den almægtige Guds suverænitet passer ikke længere ind i dette troens nye skema. ⁶⁸

Vi lever i 'et terapeutisk samfund', skriver *David F. Wells*, hvor alle livets problemer underkastes psykologisk forståelse ud fra den antagelse, at det, som engang blev betragtet som synder, der behøvede tilgivelse, nu er problemer, der behøver terapeutisk behandling. ⁶⁹ Han skriver videre herom:

⁶⁶ idem, ss. 204-05

⁶⁷ idem, s. 205.

⁶⁸ idem, s. 204.

⁶⁹ David F. Wells: "This Unique Moment – The Changing of the Guard and What It Means For Christians Today", s. 5 af 10 i internet-udskrift fra "Modern Reformation", Vol. 4, Number 5, September/October 1995.

*"Faith that has been infused by the spirit of modernity becomes focused on self rather than on God. It imagines that the world can be understood aright by gazing through the peephole of the self, so this kind of faith leans much on intuition and little on God's revealed truth. It is guided more by circumstance than by conviction, and it is more pragmatic than principled. Christian faith, in consequence, is cast in therapeutic terms. Self-fascination replaces the older self-denial, the latter becoming a new obscenity and the former a new gospel. The search for wholeness then replaces that of holiness, feeling good that of being good. --- To be saved is simply to have a personal sense of well-being, however that comes about."*⁷⁰

Følgerne heraf er tydeligt mærkbare i store dele af den forkyndelse, der lyder, og den sjælesorg, som øves, ikke alene i 'liberale' kristne menigheder og samfund, men ofte i lige så udtalt grad i såkaldt 'evangelikal' sammenhæng. "Modernity's narcissistic self-preoccupation is alive and well in the evangelical community", skriver *Michael S. Horton* i sin førømtalte artikel "Where Now?"⁷¹

Det hedder heri videre om den pragmatiske og menneske-centrede tendens, der gør sig gældende næsten overalt:

*"From this human-centered orientation, we see the flowering of a human-centered diet in preaching and Christian discourse. For instance, the average Christian bookstore is dominated by books on the horizontal dimension of life: 'Christian' tips on self-esteem, recovery, child-rearing, personal fitness, happiness, success and political victory. --- Even evangelism – the place where one might expect a thoroughly God-centered, Christ-centered message – is often couched in human-centered language. --- Everything, from the Law to the Gospel, is 'sold' for its usefulness to the 'buyer', not because the Law is the expression of God's personal character and the Gospel the Expression of his saving intention."*⁷²

Samtidig med, at postmodernismen i samfundet som helhed har sat sig spor i fremvæksten af ny-hedenske åndsstrømninger som New Age-bevægelsen og en række irrationelle kulter, så har dens indflydelse i kristen sammenhæng ifølge *Gene E. Veith* manifesteret sig i "the so-called 'mega-shift' theology", som han i sin førømtalte artikel "Postmodern Times – Facing A World of New Challenges and Opportunities" giver følgende nærmere beskrivelse af:

"In a 'mega-shift' theology away from classic Protestant theology, many Evangelicals are proclaiming a touchy-feely, therapeutic god who is light years away from the Holy One of Israel. This is a god of tolerance, who condemns no one and who can be reached by many different paths."

⁷⁰ idem, s. 7 af 10 i internet-udskrift.

⁷¹ Michael S. Horton, a.a., s. 4 af 17 i internet-udskrift.

⁷² idem, s. 3 af 17 i internet-udskrift.

Instead of the forgiveness of sins, the mega-shift preachers offer the gospel of a good self-image and the earthly success through positive thinking.”⁷³

Ofte viser denne 'mega-shift theology' sig ifølge Veith nært forbundet med de tendenser, der kommer til udtryk i de forgreninger af den såkaldte 'church-growth-movement', der søger at opbygge 'megachurches' ved at tilpasse kristendommen til 'the desires of the culture':

“Doctrine does not go over too well in an age of relativism, so in order to attract new members, theological content must be minimized. Nor do people wish to hear about sin, so the church must cultivate an atmosphere of moral tolerance. Since people choose their religious beliefs not so much on the basis of whether they are true but whether they 'like' the particular church, the life of the congregation must be made as pleasant and undemanding as possible. The exaltation of the pleasure-principle means that worship services above all must be entertaining. The exaltation of the will means that the customers must be given what they want.”⁷⁴

Uden tvivl er nogle af de 'evangelikale', der har taget sådanne 'kirkevækst-metoder' i brug, selv forblevet ortodokse i deres teologi og tro, medgiver Veith. Men de leger med ilden. Det at forandre kirkens budskab for at gøre det mere tiltalende for verden er klart forbudt i Skriften (2. Tim. 4, 3). Korsets vej virker imidlertid ikke umiddelbart 'indbydende' eller 'tiltrækkende' på dem, der bare spørger efter det, de selv mener at have brug for og synes om. De, der forsøger at evangelisere kulturen ved at efterligne dens former, må derfor tage sig vel i vare for, at det ikke bliver kulturen, der 'evangeliserer' dem.⁷⁵

4. Indflydelsen fra filosofisk/hermeneutisk pluralisme

Hvilken filosofisk indflydelse er det, som ligger til grund og har været bestemmende for de seneste årtiers intellektuelle udvikling i den vestlige verden? Udviklingen fra modernisme til postmodernisme; fra troen på, at objektiv sandhed og virkelighed eksisterer uden for os selv, til mange postmodernisters hævde af, at der ikke gives nogen absolut sandhed, eller at vi i hvert fald på de fleste områder ikke har nogen mulighed for at erkende objektiv sandhed.

⁷³ Gene E. Veith, a.a., s. 7 af 9 i internet-udskrift.

⁷⁴ ibidem. – Jf. Michael S. Horton, a.a., s. 5 af 17 i internet-udskrift: "The church growth movemnet is impervious to criticism on theological grounds because it justifies everything on the basis af 'whatever works.' If an evangelist is successful or if a movemnet (the Vineyard, Promise Keepers, whatever) is 'working' and its publicity can reflect that, what more do we need? Modernity has turned us into creatures of the marketplace, where consumer trends dictate our surroundings, and this is true for the churches these days as it is for shampoo and automobiles."

⁷⁵ ibidem.

Som tidligere nævnt karakteriserer *D.A. Carson* den holdning, der ligger til grund herfor, som '*filosofisk eller hermeneutisk pluralisme*'. Det er ifølge Carsons sprogbrug en overordnet term, der omfatter flere forskellige positioner i vor tid, som alle har det til fælles, at de fornægter muligheden af, at vi kan erkende objektiv sandhed. Som eksempler herpå kan nævnes 1) *ontologisk anti-realisme*, dvs.: der er ingen objektiv virkelighed 'out there', som vi skal eller kan erfare og kende; 2) *konstruktivisme*, dvs.: 'virkelighed' er bare noget, vi har frembragt eller 'konstrueret' ud fra vore sociale erfaringer; 3) *perspektivisme*, dvs.: vi kan aldrig kende virkeligheden, som den er; det højeste, vi kan kende, er virkeligheden set ud fra vort perspektiv; 4) *forskellige former for relativisme*, dvs.: sandhed, rationalitets-normer o.l. er alle relative i forhold til bestemte kontekster eller begrænsede til dem.⁷⁶

I en eller anden form har disse måder at anskue virkeligheden på øvet indflydelse på faktisk alle humanistiske videnskaber og et stort antal videnskabsteoretikere. Resultatet heraf er blevet en kultur, der med rette er blevet karakteriseret som 'a culture of disbelief'.⁷⁷ Denne holdning, skriver Carson, er nu i den luft, vi indånder, og det omfang, i hvilket den er også er trængt ind i kirken og gør sig gældende på alle livets områder, er foruroligende.⁷⁸

Der er imidlertid for mig at se to områder, hvor den filosofiske pluralismes indflydelse har været i særlig grad mærkbar på en sådan måde, at det stiller os som kristne og som teologer over for vældige udfordringer i det åndsklima, vi er omgivet og under konstant indflydelse af i vor postmoderne tid. De to områder, jeg da tænker på, er *religionsteologien* og *hermeneutikken*. Her står slaget i dag, og den åndskamp, vi her står midt oppe i, gælder liv eller død for os som kristne og som sande kristne menigheder. For den indflydelse af tidens ånd, vi her står under og næsten uundgåeligt mærkes af, truer selve livsnerven i vor kristne tro og menighedens liv og mission. Den er lige så forførende, men også lige så dødsensfarlig for os, som slangens snedige: "Mon Gud virkelig har sagt?" var det for vore første forældre på syndefaldets dag (1. Mos. 3). Det, han, 'som forfører hele verden' (Johs. Åb. 12,9), fremholder for os og stiller os i udsigt i dag, virker lige så tillokkende på vort faldne 'jeg', som den forbudte frugt på Eva og Adam dengang. Men lytter vi til hans røst, tror hans løgn og følger hans tilskyndelser, får det også tilsvarende skæbnesvangre konsekvenser for os i den kristne menighed i dag, som eftergivenheden over for de

⁷⁶ D.A. Carson, a.a., s. 19, note 19. – Carson henviser her til Dr. Harold Netland som den, der i en mundtlig samtale med ham har givet denne 4-punkts bestemmelse af 'filosofisk pluralisme'.

⁷⁷ Jf. Stephen L. Carter: "The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion" (New York: Basic Books, 1993).

⁷⁸ Jf. D.A. Carson, a.a., ss. 22-25.

omgivende folkeslags ba'al-kult og andre former for afgudsdyrkelse og religionsblanderier for Guds Israel under den gamle pagt. Meget tyder på, at den postmoderne filosofiske pluralismes indflydelse udgør en lige så farlig trusel for den kristne menighed i dag som gnosticismen for de første århundreders kristne menigheder. Det viser sig især i den radikale religiøse pluralisme og det alt relativiserende hermeneutiske kaos, der i stigende grad vinder indpas og hastigt breder sig som en konsekvens heraf.

IV: POSTMODERNE RELIGIONSTEOLGI

1. Radikal religiøs pluralisme og relativisme

En af de mest repræsentative publikationer for åbenlys og radikal religiøs pluralisme og relativisme i vor postmoderne tid er den antologi, redigeret af *John Hick* og *Paul F. Knitter*, der udkom i 1987 under titlen "*The Myth of Christian Uniqueness – Toward a Pluralistic Theology of Religions*".⁷⁹

I forordet til dette værk skriver den ene af bogens to redaktører, den romersk-katolske teolog *Paul F. Knitter* således, at størstedelen af kristendommens historie har været domineret af to grundholdninger: "the 'conservative' *exclusivist* approach, which finds salvation only in Christ and little, if any, value elsewhere; and the 'liberal' *inclusivist* attitude, which recognizes the salvific richness of other faiths but then views this richness as a result of Christ's redemptive work and as having to be fulfilled in Christ." I forlængelse heraf definerer Knitter så det paradigme-skift angående forholdet mellem kristendommen og religionerne og ikke-religiøse ideologier, som han og hans elleve medforfattere gør sig til talsmænd for i denne bog, og som han kalder 'the *pluralist* position': "a move away from the insistence on the superiority or finality of Christ and Christianity towards a recognition of the independent validity of other ways. Such a move came to be described by the participants in our project as the crossing of a theological Rubicon."⁸⁰

En af bidragyderne til dette samleværk er professor ved University of Chicago *Langdon Gilkey*. I sin artikel om "*Plurality and Its Theological Implications*" skriver han bl. a. følgende:

Den kristne kirke har altid været sig religionernes mangfoldighed bevidst. Denne bevidsthed om pluralitet rejste imidlertid få teologiske problemer, fordi kirken af en række grunde var overbevist om, at kristendommen var den eneste sande religion og eneste vej til frelse. Når vi i dag taler om pluralitetens teologiske implikationer og hermed tydeligt nok mener *alvorlige* implikationer, vidner det om en ny forståelse af pluraliteten og en ny vurdering af dens betydning. Denne nye forståelse inkluderer, at vi føjer begrebet 'parity' eller 'rough parity' til begrebet 'plurality'. Vi erkender, ofte mod vor vilje, at pluraliteten implicerer, at vi ikke længere kan hævde, at kristendommen er

⁷⁹ John Hick og Paul F. Knitter (red.): "*The Myth of Christian Uniqueness – Toward a Pluralistic Theology of Religions*" (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1987).

⁸⁰ John Hick og Paul F. Knitter, a.a., s. VIII.

den eneste sande religion og vej til frelse, eller at den er alle andre religioner overlegen. Det kan vi i hvert fald kun gøre gældende med stort ubehag.⁸¹

Dette er der ifølge Gilkey både teologiske og kulturelle grunde til. Hvad teologien angår, så er den mest betydningsfulde udvikling ”the shift in the balance between what were called the requirements of faith and those of love; or, better put, a new assessment of how God views these requirements.”⁸²

Dertil kommer, at der nylig i den vestlige verden er sket en forandring af vor kulturelle bevidsthed fra antagelsen/følelsen af klar overlegenhed i retning af ligeværdighed, og denne forandring i kulturel bevidsthed har siden haft enorm indflydelse på vor teologiske bevidsthed – ”namely the parallel shift toward parity.”⁸³ Resultatet heraf har for Gilkeys vedkommende været forkastelse af både den eksklusive og den inklusive forståelse af forholdet mellem kristendommen og religionerne og antagelsen af pluralismen. – En tilsvarende overbevisning er, hvad også de øvrige bidragydere til ”The Myth of Christian Uniqueness”, alle indbyrdes forskelle dem imellem til trods, giver udtryk for.

Om *John Hick*, der sammen med Paul F Knitter er medudgiver af bogen og nok må siges at være en af de mest betydningsfulde eksponenter for postmoderne religionsteologi, skriver Carson, at han gradvist har udviklet sit syn fra en oprindelig konservativ kristen grundposition til antagelsen af radikal religiøs pluralisme og relativisme. Han kom i 1970-erne til den konklusion, at hvis kristendommen var sand i den forstand, som man sædvanligvis har troet, så måtte andre religioner være falske og en stor del af menneskeslægten være fordømt til evig fortabelse. Hick afviser og fordømmer derfor kristendommens ’monopol på frelsende sandhed’ og gør gældende, at enhver sådan følelse af overlegenhed er skyldig i fremkaldelsen af det paradoks, at en Gud, der er kærlighed, har bestemt, at bare den lille del af menneskeslægten, der er kristen, kan frelses.⁸⁴

I første omgang anså Hick det derfor for tvingende nødvendigt at skifte fra ’*Christocentrisme*’ til ’*theocentrisme*’ og argumenterede for, at vi alle skulle komme ”to the realization that it is *God* who is at centre, and that all religions -- including our own,

⁸¹ Langdon Gilkey, a.a., s. 37.

⁸² idem, s. 38.

⁸³ idem, s. 39.

⁸⁴ Se D.A. Carson: ”The Gagging of God”, s. 27 og 146; jf. Paul F. Knitters omtale af Hicks ’spiritual pilgrimage’ i hans bog ”No Other Name? – A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions” (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1985), ss. 146-47.

serve and revolve around him.”⁸⁵ Ikke overraskende, så betyder dette, at Hick nødvendigvis må ’de-centrere’ Kristus og inkarnationen. Den skal forstås mytologisk og metaforisk, ikke bogstaveligt og definitivt.⁸⁶

Senere kom Hick til erkendelse af, at end ikke dette skift var radikalt nok. Han indså, at han stadig tænkte og skrev om Gud som en person, selv om nogle af verdens religioner giver udtryk for en upersonlig gudsopfattelse. Derfor foretrækker Hick nu at tale om ’Reality-centeredness’. Hvis alle religioner er frelsende (hvad end denne ’frelse’ så i den sidste ende viser sig at være), og nogle af dem regner med en personlig Gud, mens andre har en upersonlig gudsopfattelse, så kan den store ’Reality’, der står bag begge religionsformer, ikke klart defineres som hverken det ene eller det andet. Det er derfor bedst at bruge en eller anden neutral term som ’Reality’ eller ’the Real’.⁸⁷ De forskellige religioner er vokset frem som udtryk for menneskers forskellige måde at opfatte, opleve og respondere på i forhold til denne ene og samme ’Reality’ eller ’the Real’. Det er ifølge Hick i grunden også én og samme frelsende proces, der finder sted i dem alle. Han skriver således herom:

*“Around the different ways of conceiving, experiencing and responding to the Real there have grown up the various religious traditions of the world --- . Within all of them basically the same salvific process is taking place, namely, the transformation of human existence from self-centredness to Reality-centredness. Each of the great traditions thus constitutes a valid context of salvation/liberation; each may be able to gain a larger understanding of the Real by attending to the reports and conceptualities of the others.”*⁸⁸

Hick opererer her med en kantiansk distinktion mellem ’noumenverdenen’, der eksisterer uafhængigt af menneskelig sansning og bevidsthed, og ’fænomenverdenen’, der er verden, som den viser sig for og opfattes af den menneskelige bevidsthed. Både teistiske og ikke-teistiske religioner anses da af Hick for ikke at være andet end menneskelige responser i fænomenverdenen på den noumenale ’virkelighed’ (Reality). Men ingen af de aktuelle trosopfattelser korresponderer direkte med ’virkeligheden’.

⁸⁵ John Hick: ”God and the Universe of Faiths” (London: Fount, 1977), s. 131; her gengivet efter Carson, a.a., s. 146.

⁸⁶ Carson henviser her især til John Hicks ”Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age” (Louisville: Westminster/Knox, 1993); jf. Carson, a.a., s. 146, og hans mere udførlige fremstilling og imødegåelse af Hicks kristologi, ss. 320-25.

⁸⁷ Således ifølge Carson, a.a., s. 246, note 19, især i John Hicks ”Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent” (London: Macmillan, 1989).

⁸⁸ John Hick: ”Problems of Religious Pluralism” (New York: Macmillan, 1985), s. 102; her efter Carson, a.a., ss. 27-28.

Såvel Ny Testamentes 'himmelske Fader' som koranens 'Allah' er blot "mythological speech about the Real".⁸⁹

En lignende udvikling som hos Hick møder vi også hos *Paul F. Knitter*.⁹⁰ Hans udgangspunkt var ifølge Knitter's egne udsagn i båndet interview med Paul R. Eddy "an exclusivist/ecclesiocentric position - based on the idea that outside the Church - or at least outside of explicit knowledge of Jesus - salvation is not possible."⁹¹ Senere udviklede Knitter imidlertid, især under indflydelse fra Karl Rahner, "a more 'positive' view of 'believers in other religious traditions'." Det førte til, at han måtte forkaste sin tidligere eksklusivistiske opfattelse. I stedet antog han en "inclusivistic/christocentric model - based on Rahner's notion of 'anonymous Christianity'." Ifølge denne er Kristus nok det ontologiske grundlag for al menneskelig frelse. Men man regner ikke desto mindre med, at mennesker kan få del i denne frelse uden eksplicit kendskab til Jesus og endog samtidig med, at de forbliver tro tilhængere af en anden religion.⁹²

Heller ikke denne forståelse er Knitter imidlertid blevet stående ved. Ikke mindst gennem sin aktive deltagelse i 'interreligiøs dialog med medlemmer af andre religiøse traditioner' og indflydelsen fra østlig filosofi og religion, især buddhismen, har Knitter siden skiftet sin inklusive

'Christocentrisme' ud med en klart pluralistisk 'theocentrisme'.⁹³ Denne 'theocentriske' position indebærer, at hverken kirken eller Jesus selv kan stå i centrum for religionsteologien. Denne plads må reserveres for 'Gud' alene. Men da må begrebet 'Gud' nødvendigvis også omhyggeligt omdefineres, så det bliver muligt for alle de store verdensreligioner at identificere deres særskilte forståelse af 'Ultimate Reality' med dette centrale begreb - selv de religioner, der ligesom Thereveda-buddhismen i grunden er ikke-teistiske.⁹⁴

⁸⁹ Jf. Hicks definition af, hvad han forstår ved en myte, i "Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent", s. 248, her gengivet efter Carson, a.a., s. 147: "I define a myth as a story or statement which is not literally true but which tends to evoke an appropriate dispositional attitude to its subject matter. Thus the truth of a myth is a practical truthfulness: a true myth is one which rightly relates us to a reality about which we cannot speak in non-mythological terms."

⁹⁰ Se Paul R. Eddy: "Paul Knitter's Theology of Religions: A Survey and Evangelical Response", i "The Evangelical Quarterly", Vol. LXV, No. 3, 1993, ss. 225-45.

⁹¹ idem, s. 226.

⁹² ibidem.

⁹³ idem, ss. 227-29; jf. D.A. Carsons omtale og kritik af Knitters 'theocentriske kristologi' i "The Gagging of God", ss. 325-26.

⁹⁴ idem, s. 229.

Senere er Knitter gået endnu et skridt videre. Under indtryk af de erfaringer, han havde gjort gennem ophold og arbejde blandt de fattige i Mellemamerika i midten af 1980-erne i samarbejde med den jesuitiske befrielsesteolog Jon Sobrino, har han siden taget til orde for en syntese mellem en fuldt udviklet befrielsesteologi og en radikalt pluralistisk religionsteologi. De tanker, han gør sig herom, har han givet udtryk for i artiklen *"Toward a Liberation Theology of Religions"*, der udgør hans eget bidrag til *"The Myth of Christian Uniqueness"*.⁹⁵ I denne artikel, skriver Paul R. Eddy, gør Knitter det klart, at han har foretaget endnu et afgørende skift *"from a theocentric model to a soteriocentric/liberationist-influenced approach."*⁹⁶ I en af de centrale passager fra denne artikel skriver Knitter således:

*"This understanding of the central role of the preferential option for the poor and nonpersons within interreligious dialogue means that the evolution within Christian attitudes toward other faiths that I described in my book No Other Name? is incomplete. The evolution, I suggest, is being called to a further stage. If Christian attitudes have evolved from ecclesiocentrism to christocentrism to theocentrism, they must now move on to what in Christian symbols might be called 'kingdom-centrism,' or more universally, 'soteriocentrism.' For Christians, that which constitutes the basis and the goal for interreligious dialogue, that which makes mutual understanding and cooperation between the religions possible ---, that which unites the religions in common discourse and praxis, is not how they are related to the church ---, or how they are related to Christ ---, nor even how they respond to and conceive of God, but rather, to what extent they are promoting Soteria (in Christian images, the basileia) -- to what extent they are engaged in promoting human welfare and bringing about liberation with and for the poor and nonpersons. -- A Christian liberation theology of religions, therefore, will propose as the 'common' (though still 'shaky') ground or starting point for religious encounter not Theos, the ineffable mystery of the divine, but rather, Soteria, the 'ineffable mystery of salvation.'"*⁹⁷

Vi ser her et tydeligt eksempel på, at også en radikalt pluralistisk postmoderne teolog som Knitter kan anvende centrale bibelske begreber som 'frelse' og 'Guds rige', men da med et rent dennesidigt betydningsindhold, der har lidet eller intet med 'Guds rige' eller 'frelse' i bibelsk forstand at gøre.

I Knitters eget hovedværk *"No Other Name? - A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions"* giver han følgende fremstilling af, hvad han anser for at være den mest udbredte populære opfattelse af forholdet mellem de forskellige religioner i vor vestlige kultursammenhæng i dag:

⁹⁵ Paul F. Knitter: *"Toward a Liberation Theology of Religions"*, s. 178-200 i *"The Myth of Christian Uniqueness"*.

⁹⁶ Paul R. Eddy, a.a., s. 231; se i øvrigt hele afsnittet herom i Eddys artikel: *"Beyond Theocentrism: The Soteriocentric Model"*, ss. 229-36.

⁹⁷ Paul F. Knitter, a.a., s. 187.

*"'You can't say that one is better than another'. That is one of the most widespread and deeply engrained attitudes toward the diversity of religions in the world of today. All religions are relative – that is, limited, partial, incomplete, one way of looking at things. To hold that any religion is intrinsically better than another is felt to be somehow wrong, offensive, narrowminded. Or, if one holds that a particular religion is 'better' than another, one must immediately add 'for me' or 'for them'. 'Christianity is the best religion for Christians. Hinduism is the best religion for Hindus'. To make any kind of universal claims of validity or normativity for any one religion over another rubs against the grain of popular consciousness."*⁹⁸

Denne populære opfattelse, skriver han, har sammenhæng med det skift i kulturel bevidsthed, der ifølge teologer som Bernard Lonergan, Langdon Gilkey og David Tracy gradvist har fundet sted i den vestlige civilisation gennem de sidste århundreder og som nu er fuldendt: fra 'klassisk kultur' til 'historisk kultur' (jf. Troeltsch). Denne nye kulturelle bevidsthed indebærer, at mennesker i dag anser al virkelighed for at være under konstant forandring på endeløst variable måder. Det har afgørende konsekvenser for hele vor tids forståelse af sandhedsbegrebet til forskel fra den klassiske kulturs. Sandhed defineres ikke længere i overensstemmelse med aristotelisk videnskabsforståelse som 'sikker viden gennem årsager'. Snarere forholder det sig sådan, at moderne videnskab ikke er sand; den er bare på vej mod sandheden. Den er ikke 'vis' eller 'sikker', og for de positive påstande, den fremfører, gør den ikke krav på mere end sandsynlighed. På det personlige plan betragter man ikke sandhed som en stræben efter vished, men som stræben efter forståelse – stadig større forståelse. Det betyder, at al 'sand forståelse' vil være åben for stadig forandring og revision.⁹⁹

Mennesker, der lever i en 'historisk kultur', er sig kulturernes mangfoldighed klart bevidst og ved, at der aldrig vil eksistere bare én kultur. Ingen enkelt kultur kan heller være normativ vis-à-vis andre kulturer. Alle kulturer og nationer deltager sammen i den fælles stræben efter sandhed – ikke i betydningen 'vished', men forstået som øget og altid voksende 'forståelse'.¹⁰⁰

Bevidstheden herom og erkendelsen heraf har afgørende betydning for vor tids interreligiøse dialog. Hvis den skal være ægte og have mulighed for at føre til det ønskede resultat: erkendelsen af mulig sandhed i en anden religion og vækst i erkendelsen af sandhed i ens egen tradition, må vi ifølge Knitter opgive og forkaste det traditionelt vestlige sandhedsbegreb og i stedet indlade os på samtalen religionerne imellem på

⁹⁸ Paul F. Knitter: "No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions" (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1985/1999), s. 23.

⁹⁹ idem, ss. 31-32.

¹⁰⁰ idem, s. 32.

grundlag af en ny og anderledes forståelse af, hvad sandhed er: *Dialogue based on a new model of truth*.¹⁰¹

I den forbindelse polemiserer Knitter direkte mod gyldigheden af den såkaldte 'modsigelsens grundsætning': *'the principle of contradiction'*, der ellers har bestemt næsten al vestlig filosofisk og teologisk tænkings forståelse af sandhedsbegrebet lige siden Aristoteles. Han skriver således:

*"In its logical form, it states that 'of two propositions, one of which affirms something and the other denies the same thing, one must be true and the other false.' In other words, a thing cannot be and not be at the same time, in the same way. Truth, therefore is essentially a matter of either-or. It is either this or not this; it cannot be both. - This means that truth --- was defined through exclusion. --- Defining truth through exclusion gives it an absolute quality. For something to be true, it has to be, in its category, the only, the absolute truth. One can know it is true by showing how it excludes all other alternatives - or, more recently, how it absorbs and includes all other alternatives. - If this has been the Western understanding of truth in general, it was especially so for religious truth. A religion is true because it either excludes or includes all others."*¹⁰²

Knitter medgiver, at denne absolutte enten-eller forståelse af sandhedsbegrebet utvivlsomt har tjent den vestlige tænkning godt. Alligevel gør han altså gældende, at den ikke længere lader sig fastholde. Stadig flere erkender og accepterer, at selv om vore kristne symboler, læresætninger, moralopfattelser og liturgiske former er sande og troværdige formidlere af 'mysteriet', så er de ikke mysteriet selv:

¹⁰¹ idem, ss. 217-23.

¹⁰² idem, s. 217. – Jf. til imødegåelse af denne Knitters fornægtelse af modsigelsens grundsætning, hvad Rudolph Arendt skriver om samme sag i sit fortræffelige lille skrift *"Hvad er sandhed?"* (Frederiksberg: Forlaget Anis, 1997, ss. 66-78). Her siger han bl.a. herom: "Modsigelsens grundsætning siger ganske simpelt, at en påstand ikke kan være sand og falsk på samme tid. Man kan ikke både påstå noget og nægte det samme. Modsigelsens grundsætning er simpelthen forudsætningen for al tæknings gyldighed. Den betegner et enten-eller. --- Enten er en påstand sand eller også er den ikke sand. Det er muligt, at enkelte dele af den ikke er sande, men så gælder det jo om disse dele, at de ikke er sande. En påstand kan være tvivlsom; men det betyder kun, at man endnu ikke véd, om den er sand eller ikke. Det betyder derimod ikke, at den er både sand og ikke sand. Modsigelser må ikke forveksles med modsætninger. Modsætninger kan gå op i en højere enhed, det kan modsigelser ikke. Modsætningen varm og kold kan mødes på midten i det lunkne. Modsætninger handler om kendsgerninger, mens modsigelser handler om påstande" (ss. 66-67). I virkeligheden indebærer enhver fornægtelse af modsigelsens grundsætning også en eklatant selvmodsigelse. For – som Rudolph Arendt skriver: "Om modsigelsens grundsætning gælder, at man ikke kan nægte dens gyldighed uden at forudsætte dens gyldighed. Det så allerede Aristoteles, som Kierkegaard (Johannes Climacus) citerer med tilslutning: 'Den [S]ætning, at Contradictionsprincippet er hævet, er baseret på Contradictionsprincippet, da ellers den modsatte Sætning, at den ikke er hævet er ligesaa sand' (S.V. IV, 2. udg., s. 301). Det samme siger Mynster: 'Uden Anerkendelse af Contradictions-Princippet lader sig hverken tænke eller tale; det er kun under dets egen Ægide, at der kæmpes imod det.' (*Blandede Skrifter*, Bind 2, s. 124)" (s. 67).

*" 'Mystery, the transcendent meaning of which Christians call God, remains Mystery. No finite reality, either the person of Jesus or the church, lays exclusive claim to it' [John Shea]. Catholics, like Christians in general, are realizing that for something to be true, it need not be absolute."*¹⁰³

Den nye og anderledes forståelse af sandhedsbegrebet, Knitter anser det for nødvendigt for os at antage i vor pluralistiske tid, går ud på, at sandheden altid er *relationel*. Dvs.: det, som er sandt, viser sig som sådant fortrinsvis ved sin evne til at relatere til andre udtryk for sandheden og til at vokse gennem disse relationer. Ingen sandhed kan stå alene, og ingen sandhed kan være fuldstændig uforanderlig. Knitter skriver således om nødvendigheden af denne nye forståelse og dens indhold:

*"In our world of historical consciousness, scientific relativity, and pluralism, human consciousness is being called to let go of its former securities and to affirm a new understanding of truth, including religious truth. --- In the new model, truth will no longer be identified by its ability to exclude or absorb others. Rather, what is true will reveal itself mainly by its ability to relate to other expressions of truth and to grow through these relationships – truth defined not by exclusion but by relation. – This new model reflects what our pluralistic world is discovering: no truth can stand alone; no truth can be totally unchangeable. Truth by its very nature, needs other truth. If it cannot relate, its quality of truth must be open to question. --- Truth, therefore, 'proves itself' not by triumphing over all other truth but by testing its ability to interact with other truths – that is, to teach and to be taught by them, to include and to be included by them."*¹⁰⁴

En sådan forståelse af sandheden som relationel undergraver den teori, som *Wilfred Cantwell Smith* har kaldt 'the big bang theory of religion', ifølge hvilken hver af de store verdensreligioner skulle have deres oprindelse i en jordskælvsagtig begivenhed, der stadig sender sine chock-bølger gennem historien. Hver religion er med hele sit væsentlige indhold implicit til stede i dens begyndelse, og den opretholder sin identitet ved trofast at tage vare på netop denne første begivenheds indhold og væsen. I modsætning hertil, skriver Knitter, er den nye og anderledes forståelse af religiøs sandhed, som han og mange andre gør sig til talsmænd for, mere i overensstemmelse med "a theory of the 'continuous creation' of all religions":

"Each religion certainly originates in a powerful revelatory event or events. But the identity of each religion is not given in such events; rather, the identity of a religion develops through its ability, grounded in the original event, to grow through relationships with other similar ongoing events."

¹⁰³ idem, s. 219 – med note-henvisning til John Shea: "Stories of God" (Chicago: Thomas More, 1978), ss. 32-36.

¹⁰⁴ ibidem.

*Religion, like all creation, is evolving, in constant flux; and the evolution takes place through ever new relationships.*¹⁰⁵

Det er imidlertid ifølge Knitter vigtigt at gøre sig klart, at denne 'new model of truth-through-relationship' ikke er ensbetydende med, at de afgørende forskelle religionerne imellem udviskes. Den tillader tvært imod hver religion at være 'enestående' (unique). Ja, hvis vi ellers er villige til at omdefinere vore termer, så kan denne 'uniqueness' endog kaldes absolut. Hver religion indeholder noget, som karakteriserer og tilhører den alene, dens særlige 'grasp of divine truth'. Den sandhed, den indeholder, er af enestående betydning og må ikke mistes. Den kan også siges at være absolut, for så vidt som den udfordrer til uforbeholden personlig hengivelse og gør krav på universel relevans. Men i denne nye 'model' defineres en religions eller en religiøs sandheds 'absoluthed' ikke som dens fordring på eller evne til at ekskludere eller inkludere alle andre. Den består derimod i dens evne til at relatere til andre, tale til og lytte til andre i ægte dialog.¹⁰⁶

I enhver sådan 'ægte dialog' religionerne imellem vil man ifølge Knitter hverken overse eller udglatte alle forskelle, men tvært imod både udfordre, korrigere og lære af hinanden, så man sammen bevæger sig frem mod en fuldere forståelse af det guddommelige mysteriums udefinerbare og uudtømmelige fylde. Han skriver således herom:

"The relationship with others demanded by the new model of truth will not always be smooth and irenic. It will not shrink from challenging and correcting; it will not eschew telling partners where one thinks they are in error. Yet the emphasis in the new understanding of 'absolute' relational truth will be on the need that each religion has of the other as they move, together, into a fuller understanding and living of the mystery

*that 'is always present as nameless and indefinable, as something not at our disposal.'*¹⁰⁷ According to the new model for truth, a unique and absolute religion will not have to be founded on the absolutely certain, final, and unchangeable possession of divine truth; rather, it will be rooted in an authentic experience of the divine that gives one a secure place to stand and from which to carry on the frightening and fascinating journey, with other religions, into the inexhaustible fullness of divine truth.¹⁰⁸

Hvis kristne i tillid til Gud og i respekt for andres tro indlader sig på et sådant nyt møde med andre traditioner, skriver Knitter, kan de forvente at se en vækst eller udvikling,

¹⁰⁵ ibidem – med henvisning til Wilfred Cantwell Smith: "Towards a World Theology" (Philadelphia: Westminster, 1981), ss. 154-55 og 27.

¹⁰⁶ idem, ss. 219-20.

¹⁰⁷ Citat fra Karl Rahner: "Foundations of Christian Faith" (New York: Seabury, 1978), s. 61.

¹⁰⁸ Knitter, s. 220.

som kirken ikke har oplevet siden dens første århundreder. Denne vækst vil paradoksalt nok både bevare kristendommens identitet og samtidig forandre den. Efter hans overbevisning står kristendommen i dag sammen med andre religioner over for netop en sådan gennemgribende forandring og forvandling, ja, en ligefrem revolution.¹⁰⁹

Hvilken betydning får det for det emne, der har optaget Knitter gennem hele bogen "No Other Name?": spørgsmålet om *'the uniqueness of Jesus Christ'*? Han har tidligere i bogen argumenteret for, at det ikke er nødvendigt for kristne i deres tro og i deres samtale med anderledes troende "to claim the 'finality' or 'normativity' of Jesus." Men han har samtidig føjet til, at skønt det hverken er nødvendigt eller muligt at gøre en sådan fordring gældende i det interreligiøse mødes nuværende fase, så kan den dog måske alligevel vise sig at være sand:

*"Perhaps something has happened in the historical event of Jesus Christ that surprisingly surpasses all other events. Perhaps God's historical revelation in Jesus – limited and relative like all history – contains and explains all other relative historical revelations. Perhaps what took place in the history of Jesus goes beyond anything found in the collective unconscious and myths of humankind."*¹¹⁰

Udover dette 'måske' kommer Knitter heller ikke i det, han skriver på bogens sidste sider. Det endegyldige svar på spørgsmålet om Jesu Kristi 'uniqueness' er ifølge ham heller ikke hverken det centrale emne for eller det primære formål med interreligiøs dialog. Han skriver således i sine afsluttende bemærkninger herom:

*"Perhaps Jesus the Nazarene will stand forth (without being imposed) as the unifying symbol, the universally fulfilling and normative expression, of what God intends for all history. – In carrying on the dialogue among religions, however, Christians must bear in mind that if such a recognition of Jesus does eventually result from the praxis of dialogue, it will be a 'side effect' of the dialogue. Whether the question of Jesus' uniqueness is answered, whether Jesus does or does not prove to be final and normative, is not, really, the central issue or the primary purpose of dialogue. The task at hand --- is that the religions speak and listen to each other, that they grow with and from each other, that they combine efforts for the welfare, the salvation, of all humankind. – If this be done, then the central hopes and goals of all religions will come closer to being realized. Allah will be known and praised; Lord Krishna will act in the world; enlightenment will be furthered and deepened; God's Kingdom will be understood and promoted."*¹¹¹

¹⁰⁹ idem, s. 230.

¹¹⁰ ibidem.

¹¹¹ idem, s. 231.

2. Evangelikal respons på pluralismens grundlæggende antagelser

Som det kunne forventes, har den ovenfor skildrede radikale religiøse pluralisme fremkaldt reaktioner fra forskelligt hold. Herunder også en række monografier og antologier fra et forholdsvis bredt spektrum af såkaldt 'evangelikale' teologer – et ikke længere særligt éntydigt begreb.¹¹² I dette afsnit skal jeg imidlertid bare henholde mig til, hvad førnævnte amerikanske evangelikale teolog *Paul R. Eddy* har givet udtryk for i den meget læseværdige og nyttige artikel, som jeg også tidligere har henvist til: *"Paul Knitter's Theology of Religions: A Survey and Response"*.¹¹³ I artiklens første del giver Eddy en meget kyndig og lærerig fremstilling af Knitters personlige udvikling og den hermed sammenhængende udvikling i hans religionsteologi. Derefter fremkommer han i artiklens sidste del med sin 'evangelikale respons' på en række af såvel Knitters som andre radikale pluralistiske teologers grundlæggende antagelser. Jeg skal begrænse mig til her at gengive Eddys respons på tre af dem, som har særlig relevans for det emne, vi har for os i denne sammenhæng.

Den 'filosofisk-kulturelle' grundantagelse

Det pluralistiske paradigme påberåber sig støtte i den i vor tid almindelige filosofiske betragtning, at al menneskelig kultur – ja, hele historien – er 'perspektivisk relativ'.

Det, Eddy skriver som svar herpå i nedenstående to hovedpunkter, har stor relevans også for hele debatten om hermeneutik og kontekstualisering i vor postmoderne tid:

For det *første*: I betragtning af ovennævnte forudsætnings relativistiske tendens er det besynderligt, at pluralister tilsyneladende uden skrupler drager så absolutte, ikke-relative slutninger derudfra! Hvis det virkelig er tilfældet, at hver enkelt kultur og enhver

¹¹² Et væsentligt bidrag fra, hvad jeg betragter som genuint evangelikalt hold, er D.A. Carsons "The Gagging of God – Christianity Confronts Pluralism", som jeg gentagne gange har henvist til og ligeledes senere vender mere udførligt tilbage til. – Se endvidere: Andrew D. Clarke og Bruce W. Winter (red.): "One God, One Lord – Christianity in a World of Religious Pluralism" (i serien Tyndale House Studies, udgivet på Paternoster Press i England og Baker Book House i USA, 1992); William V. Crockett og James G. Sigountos (red.): "Through No Fault of Their Own? – The Fate of Those Who Have Never Heard" (Grand Rapids: Baker Book House, 1991/93); Dewi Arwel Hughes: "Has God Many Names? – An Introduction to Religious Studies" (Leicester: Apollos, 1996); Harold A. Netland: "Dissonant Voices – Religious Pluralism and the Question of Truth" (Grand Rapids: Eerdmans/Leicester: Apollos, 1991); Bruce J. Nicholls (red.): "The Unique Christ in Our Pluralistic World" (udgivet af World Evangelical Fellowship på Paternoster Press i England og Baker Book House i USA, 1994); John Sanders: "No Other Name – An Investigation into the Destiny of the Unevangelized" (Grand Rapids: Eerdmans Publ. Co., 1992); Kevin J. Vanhoozer (red.): "The Trinity in a Pluralistic Age – Theological Essays on Culture and Religion" (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).

¹¹³ Paul R. Eddy: "Paul Knitter's Theology of Religions: A Survey and Response", i "The Evangelical Quarterly", Vol. LXV, No. 3, July 1993, ss. 225-45.

tid i menneskehedens historie er så nærsynet og tidsbundet, at den umuligt kan nå frem til noget arkimedespunkt, hvorudfra den kan gøre nogen transhistoriske eller transkulturelle påstande gældende, så ville pluralisterne – som hjemmehørende i vor moderne kultur med dens forkærlighed for 'forskellighed', 'pluralitet' og 'relativitet' – gøre vel i at praktisere en sund 'hermeneutic of suspicion' over for egne synspunkter og undgå fristelsen til uden videre at overføre disse moderne 'shibboleter' på hele virkeligheden.

For det *andet*: Selv om vi helhjertet må medgive, at vi alle kan lære noget værdifuldt ved at gøre os vor historiske betingethed klar (som f.eks. et selvkritisk forhold til vore nedarvede religiøse traditioner, personlig teologisk ydmyghed og åbenhed over for korrektion fra sandhedskilder uden for vor egen kultur og tid), så nødvendiggør dette dog på ingen måde antagelsen af de pluralistiske implikationer, der så ofte er forbundet hermed. For selv om vi alle kan være enige om, at det *menneskelige* perspektiv er uløseligt bundet til og bestemt af tidens og kulturens partikularitet og begrænsning, så følger dog ikke heraf, at dette på en eller anden måde også skulle binde hænderne på en trans-historisk og trans-kulturel Gud og sætte grænser for ham i hans selvåbenbaring. Det er kun, når man har opgivet et sådant teistisk gudsbegreb – og kristendom i historisk forstand sammen med det – at man er tvunget til det pluralistiske paradigmes relativistiske konklusioner. Kristendommen vidner om en trans-historisk og trans-kulturel Skaber-Gud, der i sit ønske om fortroligt fællesskab med hvert eneste historisk/kulturelt betingede medlem af den menneskelige familie har valgt at åbenbare sit tilbud om frelsende samfund og fællesskab gennem en enestående historisk begivenhed: Jesu Kristi inkarnation. Selv om en sund historisk bevidsthed vil gøre os vågne over for de udfordringer, som en ret forståelse og kommunikation af en sådan åbenbaringsbegivenhed er forbundet med (f.eks. behovet for hermeneutisk ydmyghed, kulturel sensitivitet og tålmodighed m.v.), så udelukker det dog visse ikke kristendommens påstand om, at Gud faktisk har valgt at handle på denne måde, og at denne begivenhed har afgørende betydning for hvert eneste menneske, på ethvert sted og til enhver tid.¹¹⁴

Den 'teologisk-mysteriøse' grundantagelse

Den moderne forestilling om Gud som Uerkendelig og som Uendeligt Mysterium tjener til at underbygge det pluralistiske synspunkt: at intet enkelt religiøst perspektiv kan påberåbe sig monopol på at forstå Gud; at ingen enkelt 'åbenbaring' eller 'frelser' kan rumme Guds fylde.

¹¹⁴ Paul R. Eddy, a.a., ss. 237-38.

Eddys respons herpå samler sig igen om to hovedpunkter – og har samme videregående aktuelle relevans som hans svar i det foregående afsnit.

For det *første*: Vi får her at høre, at 'guddommelig Virkelighed og Sandhed ifølge selve sit væsen altid er mere, end noget menneske kan begribe eller nogen religion udtrykke.' Derfor er enhver hævde af, 'at der bare er én vej, én norm og én sandhed', ensbetydende med 'afgudsdyrkelse'.¹¹⁵ Det, som her kommer til udtryk, og som ved første øjekast kan synes at være en passende ydmyg bekendelse, viser sig ved nærmere overvejelse at være et temmelig imperialistisk dekret om, hvordan Gud kan eller ikke kan udtrykke sig. Man undrer sig over, hvilken direkte forbindelseslinie til metafysisk sandhed der vel har formidlet denne absolutte information? Ifølge pluralisternes egne forudsætninger eksisterer der ingen sådan kilde. Hvorfra da disse indiskutable påstande?

For det *andet*: Ortodoks kristendom er nok i en vis forstand enig med pluralisterne om, at Gud *er* både 'uendelig' og 'mysteriøs'. Det er igen her de pluralistiske implikationer, vi må erklære os uenige i. Det, at Gud er 'uendelig' og 'mysteriøs', implicerer, at mennesket i sin naturlige begrænsethed aldrig kan kende *alt* om ham. Men det er ingenlunde ensbetydende med, at vi så også herudfra må slutte, som pluralisterne gør: at den uendelige og mysteriøse Gud derfor heller *ikke kan* vælge at åbenbare sig selv på normativ vis for menneskeslægten gennem en enkelt religion eller frelser. Selv om en sådan åbenbaring måske ikke er *udtømmende* (exhaustive), kan den meget vel være den mest fuldstændige og omfattende selvafløsning af Gud, som er givet os begrænsede mennesker. Netop det er faktisk også, hvad evangeliet gør gældende om Jesus Kristus. Selv om ortodoks kristendom ikke bekender, at den uendelige Gud har åbenbaret *alt* om sig selv, så hævder den dog, at Gud i og gennem Jesus Kristus har åbenbaret sig selv på enestående vis i den menneskelige historie. Pluralister kan afvise påstanden herom og vælge snarere at antage et syn på den eller det 'Uendelige', der er mere præget af østlig filosofi og mystik, og som i praksis har udskiftet Guds transcendent personlighed med et upersonligt gudsbegreb, ifølge hvilket 'ultimate Reality' anses for at være metafysisk ude af stand til på definitiv måde at meddele/åbenbare sig selv i en enkelt autoritativ begivenhed. Men gør man det, har man imidlertid også valgt at forkaste en central grundsætning i den kristne tro: at vi finder Gud i Jesus Kristus – "for i ham bor hele

¹¹⁵ idem, s. 238 – med henvisning til Paul F. Knitter: "The Pluralist Move and its Critics", *The Drew Gateway* 58, Spring 1988, ss. 4-5.

guddomsfylden i kød og blod” (Kol. 2.9). I stedet har man antaget et religiøst verdenssyn, som står i modsætning hertil.¹¹⁶

Den 'bibelske' grundantagelse

Som udgangspunkt for deres tænkning har vor tids radikalt pluralistiske teologer ukritisk antaget moderne liberale/bibelkritiske konklusioner angående Skriften i almindelighed og kristologien i særdeleshed.

Heroverfor gør Eddy med al ret opmærksom på, at mange moderne bibelforskere uden for den teologiske liberalismes fold finder mange af disse konklusioner langt fra overbevisende. De pluralistiske teologers standard-påstande: at de kristologiske titler og billeder, som vi finder i Skrifterne, er 'mytiske' snarere end 'bogstavelige', at antagelsen af en inkarnation i bogstavelig forstand er logisk usammenhængende, og at Jesu selvforståelse ikke inkluderede nogen bevidsthed om hans egen enestående identitet – de er alle blevet anfægtet og imødegået af mangfoldige nutidige nytestamentlige forskningsbidrag. Pluralisternes forkærlighed for den 'johannæiske logos/visdoms-kristologi' frem for den 'paulinske påske-kristologi' er bare en afsløring af deres ubehag ved alle kristologiske udsagn i Ny Testamente, som understreger Jesu persons og gernings historiske *partikularitet*. Det er helt uberettiget at sætte disse to komplementære aspekter i nytestamentlig kristologi i modsætning til hinanden. Det er uakceptabelt at forkaste det ene, bare fordi det ikke så let lader sig anvende til støtte for ens egen teologiske dagsorden. Den 'logos/visdoms-kristologi', vi møder i de johannæiske skrifter, er uløseligt forbundet med Jesu Kristi særskilte inkarnation. Denne model kan pluralisterne imidlertid bare anvende til støtte for sig, når den på helt uforsvarlig måde løsrives fra dette oprindelige forhold og omtolkes på en måde, der ikke var tilsigtet af den oprindelige forfatter.¹¹⁷

Så vidt Paul R. Eddys respons. Det turde fremgå nok så klart heraf, hvor nær en sammenhæng der er mellem de filosofiske forudsætninger og hele den virkelighedsforståelse, der ligger til grund for radikal pluralistisk postmoderne religionsteologi, og de forudantagelser, der ligger til grund for såkaldt postmoderne hermeneutik og 'hard core' kontekstualiseringsteologi. Det skal vi straks vende tilbage til

¹¹⁶ idem, ss. 238-39.

¹¹⁷ idem, ss. 240-41; Eddy føjer til i note 61, s. 241: "Martin Hengel rightly notes that once Jesus was understood to possess all the traits traditionally associated with Wisdom, 'the unsurpassability and finality of God's revelation in Jesus of Nazareth [was] expressed in a last, conclusive way.' *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion* (Philadelphia: Fortress, 1976) 72 (emphasis in text)."

og gå nærmere ind på. Her bare en enkelt yderligere bemærkning – med tanke på det foregående og med henblik på det følgende afsnit: Der er for mig ingen tvivl om, at vi her står over for og i alt dette har at gøre med ”denne verdens tidsånd --- den ånd, der stadig virker i ulydighedens børn” (Efes. 2.2). Den har i uhyggeligt omfang og grad lammet troens vished, slået benene væk under mange og kastet dem ud i et bundløst morads af skepsis og relativisme, som det ikke er muligt for nogen af os at bjerpe os selv eller hinanden fra. Det magter alene Gud ved Helligåndens overbevisende gerning gennem Guds ord.

V: POSTMODERNE HERMENEUTIK

1. 'Mistænksomhedens hermeneutik'

"Alle de udfordringer, vi stilles over for fra postmodernismen og den filosofiske pluralisme er på en eller anden måde forbundet med *hermeneutikken*, med spørgsmålet om, hvordan vi fortolker tingene," skriver *D.A. Carson* i "The Gagging of God", og han fortsætter: "Postmodernisme er et livssyn, som i ikke ringe grad afhænger af, hvad man anser for at være de fundamentale begrænsninger for fortolkningens magt. Dvs.: efter som fortolkning aldrig kan være andet og mere end *min* fortolkning eller *vor* fortolkning, så er ingen rent objektiv holdning mulig. Ud fra denne overbevisning om fortolkningens væsen drager den filosofiske pluralisme den slutning, at objektiv sandhed på de fleste områder er umulig, og at den eneste passende holdning at indtage derfor er den, som afviser alle fordringer på objektiv sandhed."¹¹⁸

Det er karakteristisk for den situation, vi befinder os i, når *Kevin J. Vanhoozer* i forordet til sin bog "*Is there a meaning in this text?*" skriver, at han med dette omfattende værk udæsker en ellers voksende og fremherskende enighed blandt mange i vor tid om at betragte mening som relativ, bestemt af mødet mellem tekst og læser. Ifølge dette syn beror fortolkningen af Skriften i lige så høj grad på et givet samfunds tradition som på selve den kanoniske tekst. Det syn, Vanhoozer selv står for og ønsker at forsvare: at mening er uafhængig af vore forsøg på at udtolke den – det er, skriver han, 'en oppositionel minoritetsopfattelse blandt dem, der repræsenterer og debatterer vor samtids litterære teorier og litteraturforståelse'.¹¹⁹

I det indledende afsnit om "Theology and Literary Theory" skriver Vanhoozer videre, at det, som i en sum kendetegner debatten om fortolkningens teori og praksis i vor postmoderne tid, er: skepsis angående mening ('incredulity toward meaning').¹²⁰ Det ville ifølge Vanhoozer ikke være nogen overdrivelse at sige, at sproget er blevet det fremherskende problem i det 20. århundredes filosofi. Hovedspørgsmålet, vi her står overfor, er det, som allerede Platon drøftede i dialogen 'Kratylos': Kan vi virkelig tale sandt eller ej? Giver ord os viden om og kendskab til verden eller ikke? Mange postmoderne tænkere tror, at den første og grundlæggende sandhed om sproget og virkeligheden er, at de begge er i stadig bevægelse ('flux'). Men er der da overhovedet

¹¹⁸ D.A. Carson, a.a., s. 57.

¹¹⁹ Kevin J. Vanhoozer: "Is there a meaning in this text? – The Bible, the reader and the morality of literary knowledge" (Grand Rapids: Zondervan Publ. House/Leicester: Apollos, 1998), s. 10.

¹²⁰ idem, s. 16.

nogen blivende 'sandhed' ved tingene, som vore fortolkninger kan korrespondere med? Det er det, sagen drejer sig om.¹²¹

Hermeneutik i betydningen refleksion over principperne for korrekt fortolkning af tekster har traditionelt været en sag for eksegeter og filologer. Men i dag er hermeneutikken i videre forstand blevet et væsentligt anliggende for filosoffer og videnskabsteoretikere, og det erkendelsesteoretiske spørgsmål om, hvordan forståelse i hele spektret af menneskelig omgang med verden er mulig, er blevet et hovedproblem i megen vestlig filosofi. Her ved slutningen af det 20. årh., skriver Vanhoozer, er hermeneutikken kommet til at udøve et overherredømme over næsten alle videnskabelige discipliner. Den betragtes ikke længere som en enkelt disciplin i sin egen ret, men som et aspekt ved alle intellektuelle bestræbelser. I stedet for at gøre robust krav på absolut erkendelse/viden betragter selv naturvidenskabens folk i dag deres teorier som fortolkninger.¹²²

Hermeneutiske filosoffer betragter ikke længere erkendelse/viden som resultatet af et neutralt subjekts iagttagelse af objektive kendsgerninger, men snarere som en intellektuel bestræbelse, hvorved et subjekt, der er rodfæstet i en særlig historie og tradition, søger at forstå det ukendte ved hjælp af det kendte. I stedet for at betragte ufortolket kendsgerning som korn, der skal males på den 'objektive fornufts' mølle, så anses både kendsgerning og fornuft for at være, hvad de er, i kraft af deres plads i historie og tradition. Hermeneutikken er beslægtet med historisk bevidsthed, og erkendelsen af, at vi ikke kender tingene direkte og umiddelbart, fører til antagelsen af, at erkendelse/viden er resultatet af fortolkning. Virkeligheden er en tekst, der skal fortolkes, og den formidles gennem sprog, historie, kultur og tradition.¹²³

Den opfattelse, at nogle fortolkninger kan være rigtige i den forstand, at de korresponderer med noget i teksten, som vi ikke selv har frembragt, er imidlertid kommet i miskredit hos en række nyere sprogfilosoffer. Hverken filosofi eller hermeneutik, hævder de, kan påberåbe sig et privilegeret perspektiv, der giver mulighed for erkendelse af, hvad tingene (dvs.: virkeligheden, meningen) er. Der gives ingen principper for ret og vrang tolkning, men bare præferencer/foretrukne muligheder.

¹²¹ idem, ss. 17-18

¹²² idem, s. 19.

¹²³ idem, s. 20.

Dermed er hermeneutikken imidlertid også ifølge Vanhoozer blevet desillusioneret og har mistet sin stemmeret.¹²⁴

I sit omfattende værk *"New Horizons in Hermeneutics"* påpeger Anthony C. Thiselton, at 'før-moderne' og 'post-moderne' hermeneutik i visse henseender har træk fælles, hvorved begge adskiller sig stærkt fra det, som i særlig grad har kendetegnet 'moderne' hermeneutik.¹²⁵ Som eksempel herpå fremholder han bl.a., at modernismen i modsætning til både før-modernismen og post-modernismen er individualistisk i udtalt grad. Det var netop Descartes' udvikling af sit rationalistiske system, der signalerede overgangen til modernismens æra. Han gjorde det individuelle tænkende 'jeg' til tilværelsens centrum og alt andet til genstand for metodisk tvivl. Det blev i høj grad bestemmende for de følgende århundreders bibelfortolkning. I modsætning hertil erkender man i både før-moderne og post-moderne tænkning, at det enkelte individ tilhører et samfund, inden for hvilket de overbevisninger, konventioner, traditioner og den praksis, man er fælles om, øver afgørende indflydelse på hver enkelts individuelle forståelse.¹²⁶

Men selv om før-moderne og post-moderne fortolkning er fælles om erkendelsen heraf, så står vi ifølge Thiselton netop også her ved det punkt, hvor deres veje skilles radikalt og skarpt. For i den før-moderne kristne verden så man disse overbevisninger og den hermed forbundne praksis, som man var fælles om, som vidnesbyrd, der skulle respekteres, som trosbekendelser, der skulle holdes i ære, og som overleveringer angående tro og livsførelse, der skulle værnes om. Men i den post-moderne verden efter Freud, Nietzsche og Marx bliver de betragtet som blot tvivlsomme konventioner, interesser, der skal afsløres, og som myter, der skal forklares og forkastes. En radikal mistænksomheds hermeneutik træder i stedet for en hermeneutik præget af potentiel tillid. Det er ikke ensbetydende med, at før-moderne tænkere ikke stillede kritiske spørgsmål. Men den referenceramme, inden for hvilken man gav udtryk for tvivl eller spørgsmål, forblev i grunden teologisk, bestemt af kristologi og trosbekendelser. Den blev derfor også i almindelighed anset for at være i det mindste foreløbig tillid værd. Det, som kendetegner før-moderne hermeneutik på gudstroens grundlag, er derfor ifølge Thiselton, at den i metodologisk henseende er baseret på *tillid/tro*, mens moderne hermeneutik ledes af *tvivl*, og post-moderne hermeneutik domineres af *mistænksomhed*. Han udtrykker sig således herom:

¹²⁴ ibidem.

¹²⁵ Thiselton, Anthony C.: "New Horizons in Hermeneutics" (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publ. House, 1992), ss. 143-48.

¹²⁶ idem, s. 143.

*"On the basis of belief in God, trust assumes the kind of methodological role which doubt assumes for modernism as exemplified in Cartesian rationalism, and which suspicion assumes for post-modernism in socio-critical hermeneutics and in deconstructionism."*¹²⁷

Meget træffende er de mere ekstreme udgaver af postmoderne hermeneutik (Foucault, Derrida, Rorty, Fish) derfor også af flere blevet karakteriseret som en 'mistænksomhedens hermeneutik': *'the hermeneutic of suspicion'*. Ja, den skepsis, som præger den situation, vi befinder os i i dag, er ifølge Vanhoozer i grunden endnu mere radikal. Han skriver således: Nogle af det sidste århundredes mest indflydelsesrige tænkere [Marx, Freud og Nietzsche] er blevet kaldt *'the masters of suspicion'*, og de lærer en systematisk mistillid til, hvad der synes at være en 'common sense' betragtning eller forståelse af tingene. Situationen i postmoderniteten er imidlertid endnu alvorligere. Den indebærer ikke blot, at vi står over for den såkaldte 'mistænksomhedens hermeneutik', men i høj grad også over for *'the suspicion of hermeneutics'*, skepsis over for hermeneutik i det hele taget.¹²⁸ Alle fortolkninger, hævder man, er blot subjektivt interesse- eller driftsbestemte eller i bedste fald socialt-kulturelt betingede opfattelser eller valg. Sprog og mening er socialt bestemt og al fortolkning derfor subjektiv og vilkårlig. Sprogets mening er hverken begrundet i nogen objektiv 'virkelighed' eller i 'tekster' i sig selv. Tekster vil uvægerligt blive fortolket ud fra fortolkerens sociale hjemsted og baggrund og sprogets egen historiske betingethed. Ingen fortolkning kan derfor afvises, og ingen fortolkning kan tilkendes status som objektiv sandhed.¹²⁹

¹²⁷ ibidem.

¹²⁸ Kevin J. Vanhoozer, s. 31; jf. idem, ss. 67-68 og 290-91; Michael S. Horton, s. 11 af 12 i internet-udskrift af artiklen "The Tower of Babel" i "Modern Reformation", Vol. 4, Number 5, September/October 1995. – Se endvidere Jesper Gulddal og Martin Møller (red.): "Hermeneutik – En antologi om forståelse" (København: Gyldendal, 1999), s. 41: "Ricoeur opererede allerede tidligt – i *De l'interpretation. Essai sur Freud* (1965) – med en skelnen mellem en 'mistankens hermeneutik' (Marx, Nietzsche, Freud) på den ene side, og en mere 'lyttende' form for hermeneutik på den anden. Disse to positioner svarer i grove træk til dem, som forfægtes af henholdsvis Habermas og Gadamer. Ricoeur vælger ikke side i denne diskussion, men søger en formidling: hermeneutikken må ikke bare være en blind tilegnelse af en mening, som muligvis dækker over magt, ideologi eller tvang, men må tage ved lære af den kritik, som er blevet rejst af mistankens hermeneutikere." – Se også Hans Hauge: "Dekonstruktiv teologi" (Århus: Forlaget Anis, 1986), s. 18: "Det, der er fælles for Marx, Freud og Nietzsche, dem som Paul Ricoeur så smukt har kaldt mistænksomhedens hermeneuter – er, at noget højere, en overbygning, er afledt af noget lavt, fortrængt eller materielt. Hertil må tilføjes, at disse tres omvendinger af klassiske hierarkier er alment accepterede. Vi er alle nietzscheanere, freudianere og marxister. Mistænksomhedens hermeneutik er folkelig. Det er denne almene accept, som gør, at Altizer kunne sige, at teologien allerede er dekonstrueret."

¹²⁹ Jf. Brian D. Ingrassia: "Deconstructing the Tower of Babel: Ontotheology and the Postmodern Bible" (i Craig Bartholomew/Colin Greene/Karl Möller (red.): "Renewing Biblical Interpretation", Scripture & Hermeneutic Series, Vol. 1, Carlisle: Paternoster Press/Grand Rapids: Zondervan, 2000): "In the modern period western culture began to rebuild towers of Babel in the name of humankind alone. --- In our postmodern period, we have begun to celebrate our exile into the confusion of Babel" (s. 288). "While not doubted, the power of the biblical stories comes under extreme suspicion in postmodern biblical studies. *The Postmodern Bible* [antologi udgivet af Yale University i 1995] sees all

Er der nogen bestemt mening i en given tekst? – Det er det spørgsmål, mange af vor tids filosoffer, litteraturteoretikere og bibelske eksegeter finder det i stigende grad vanskeligt at give bekræftende svar på, skriver Vanhoozer. Når vi skal imødegå den udfordring, det stiller os over for, er det imidlertid vigtigt at gøre sig klart, at der bag dette hermeneutiske spørgsmål gemmer sig filosofiske og teologiske spørgsmål, der alt for ofte overses. Spørgsmålet om mening er dybest set et teologisk spørgsmål, uløseligt forbundet med spørgsmålet om Guds eksistens, om Guds åbenbaring og vore muligheder for at erkende Gud i hans åbenbaring af sig selv her i tiden og historien.¹³⁰

2. 'Hermeneutikken efter Guds død'

Mange af de tanker, der ligger til grund for og kommer til udtryk i postmoderne hermeneutik, er visselig ikke nye. *Nietzsche* sagde noget lignende for omkring hundrede år siden. I sin omtale af Nietzsche som filosofisk banebryder for postmodernismen skriver Stanley J. Grenz således om hans radikale æstetiske nihilisme og forkastelse af alle hidtidige begreber om 'Gud', 'sandhed' og alle religiøse og moralske 'værdier':

"In the end he contends that we have no access to reality whatsoever. In fact, he claims that there is no 'true world'. Everything is a 'perspectival appearance' the origin of which lies within us. We live in a constructed world that comes from our own perspective. Rather than a vehicle for conceptualizing truth, language is an expression of an innate human talent for aesthetic creation. But our grand abstractions turn out to be metaphors in disguise, 'fictions' that we author. Although we are constrained to recount it, says Nietzsche, this artistic fiction has nothing to do with a 'real world' that supposedly exists outside ourselves. In short, he characterizes truth as a kind of error without which a certain species of life – humankind – could not live. According to Nietzsche, our world is a work of art that is continually being created and recreated. But nothing lies either 'behind' or 'beyond' this web of illusion. The whole elaborate 'work of art' is in a sense self-creating: in some way, it gives birth to itself."¹³¹

Ifølge Nietzsche byggede hele den vestlige filosofiske tradition fra den græske oldtid frem gennem oplysningen til hans egen tid på en 'objektivistisk' forståelse af sandhedsbegrebet og alle menneskelige religiøse, moralske og æstetiske værdier. Man betragtede ikke disse som et produkt af det menneskelige intellekt, men gik ud fra, at de havde objektiv eksistens i en transcendent verden og virkelighed. Det stod ikke til os mennesker at *skabe* sandhed og værdier, men at *opdage* dem. Det kunne og skulle ifølge

interpretations as a 'power play', and the goal of writers is 'to call reigning structures of power and meaning into question' by 'opening up biblical scholarship to literary and cultural theory'. --- For the most part, postmodern interpretations of Scripture have been based upon suspicion of the text as well as its interpretations" (ss. 294-95).

¹³⁰ Jf. Vanhoozer, ss. 29-30.

¹³¹ Stanley J. Grenz: "A Primer on Postmodernism" (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publ. Co., 1996), s. 91.

oplysningstidens tænkere ske gennem anvendelse af den autonome menneskelige fornuft og filosofisk undersøgelse. Men netop dette syn er det, Nietzsche retter et voldsomt angreb imod og søger at afsløre som illusorisk gennem sin påstand om, at *Gud er død*.¹³² Dermed er enhver art af tro – platonisk eller kristelig – på en hinsidig verden skaffet af vejen og denne jord alt. Vor forståelse af 'sandhed' og 'værdier' skriver sig ikke fra vor evne til at trænge gennem sløret/forhænget ind i en transcendent verden, ej heller fra nogen transcendent Guds eksistens og åbenbaring af sig selv her i tiden og historien, men umiddelbart fra 'viljen til magt'. Trangen til selvhævdelse og selvudfoldelse er ifølge Nietzsche det dybestliggende instinkt i alle levende væsener, ja, i hele tilværelsen. 'Viljen til magt' er derfor det primære motiv, der ligger til grund for al menneskelig adfærd. Herunder også menneskets pragmatiske brug af sproget og dets 'opfindelse' af en række metafysiske begreber om 'sandhed' og religiøse og moralske 'værdier', der i virkeligheden bare skal fremme menneskets egne personlige eller bestemte sociale gruppers formål.¹³³

Mens oplysningstidens filosoffer så det som deres opgave at finde frem til og belyse absolut eller endegyldig sandhed og håbede på gennem rationel refleksion at tilvejebringe et sikkert grundlag for begrebsmæssig erkendelse af virkeligheden, så afviser Nietzsche muligheden af ethvert sådant forehavende. Han fornægter, hvad andre filosoffer anså for at være aksiomatisk. Vi har ingen sådan fornuftsudrustning, der gør det muligt for os at erkende endegyldig sandhed, hævder han. Men i stedet for at begræde dette tab af troen på fornuft, erkendelse og en objektiv verden hylder Nietzsche en aktiv, æstetisk nihilisme: "He calls us to become the artists of our own existence, inventing a world suited to our being."¹³⁴ Middel for en sådan kunstnerisk skabende frembringelse af vor egen eksistens og verden er sproget og vor pragmatiske brug af det. I sin forståelse af sprogets væsen og rolle, hele forholdet mellem sproget og

¹³² I den forbindelse kan det være på sin plads at gøre opmærksom på, hvad *Rudolph Arendt* meget rigtigt skriver om Nietzsches berømte sætning i sit førnævnte lille skrift "*Hvad er sandhed?*", s. 9: "Egentlig er det en meningsløs sætning. Hvis Gud er død, har Gud aldrig været, og så er der ingen Gud til at dø. Og hvis Gud nogensinde har været, vil han altid være og kan ikke være død. Det hører med til selve gudsbegrebet, at Gud ikke kan dø (selv grækernes alt for menneskelige guder var udødelige). Så hvis der er tale om en, der er død, kan det ikke være Gud. - Nu skal Nietzsches sætning nok heller ikke tages bogstaveligt. Den er en åndrigheid. Det er ikke Gud, der er død, det er gudstroen. Men når det falder så let for Nietzsche at udskifte sætningen 'Gudstroen er død' med den mere bastante sætning 'Gud er død', hænger det sammen med, at for ham havde Gud aldrig eksisteret andre steder end i troen. Gud var simpelthen et produkt af troen."

¹³³ Stanley J. Grenz, ss. 92-93; jf. N.H. Sørensen: "Fra Renæssancen til vore Dage" (København: Gads Forlag, 1964), ss. 249-55.

¹³⁴ Grenz, s. 95

virkeligheden eller 'sandheden', er Nietzsche således en klar forløber for postmoderne dekonstruktionister (Derrida, Fish m.fl.), skriver Grenz:

*"Nietzsche views 'truth' as a function of the internal workings of language itself. He contends that our beliefs are congruent with the language we employ because our language is simply a system of interpretation. He also suggests that the objective 'correctness' of the interpretation is less important than the 'beautiful possibilities' it offers. In championing this view, Nietzsche stands as a precursor to the postmodern deconstructionists. Following his lead, they concluded that there is no such thing as a thing. Every thing is simply a mask for some other thing – and every 'other thing' turns out to be a mask as well."*¹³⁵

Nietzsche har ligeledes øvet afgørende indflydelse på mange af sine pragmatiske postmoderne arvtagere (som f.eks. Foucault og Rorty) gennem sin understregning af det sociale aspekt ved 'viljen til magt' og sin hermed forbundne relativiserende forståelse af al erkendelse som 'perspektivisk'. Han gør gældende, at der ikke eksisterer nogen sandhed som sådan, men kun relativ sandhed "for a certain sort of creature or a certain society. Because all knowledge is a matter of perspective, knowledge is really interpretation – and all interpretations are lies."¹³⁶

Det er den radikale pragmatisme og sandhedsrelativisme, Nietzsche selv så i øjnene som en uundgåelig konsekvens af 'Guds død'. For dermed er, som N.H. Sørensen skriver, "enhver art af tro – platonisk eller kristelig – på en hinsidig verden skaffet af vejen", og da gives der ikke noget fast holdepunkt i tilværelsen. Da gælder tvært imod, hvad Nietzsche selv fremholder som konsekvensen af sin radikale nihilisme: *"Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt (7,397), Alles hat keinen Sinn" (9,8)* [fremhævelser ved mig].¹³⁷ Og videre:

*"Al erkendelse er perspektivisk. Vi ser med de øjne, vi har. Og da der er mange slags øjne, er der mange slags 'sandheder' og følgelig ingen sandhed (9,403). Wahrheit ist die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Werth für das Leben entschieden zuletzt; og vor 'erkendelse' når vel næppe længere end lige til at opretholde livet (9,375). Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt! også det at lade hånt om sandheden. Ja, åndens frihed viser sig netop ved at opsiges sandheden troskab (8,469). Vor iver for den 'rene' sandhed er endnu et stykke platonisk eller kristelig moral. 'Aber warum nicht täuschen? Warum sich nicht täuschen lassen? Es gibt sehr heilsame Täuschungen'."*¹³⁸

Nietzsche var måske den første tænker, der seriøst så i øjnene, hvordan filosofien måtte udvikle sig efter Guds død, skriver Vanhoozer. For hvis der ikke gives noget absolut

¹³⁵ idem, s. 97.

¹³⁶ idem, s. 93.

¹³⁷ N.H. Sørensen, a.a., ss. 249-50; citaterne er fra Kröners Taschen-Ausgabe af Nietzsches skrifter.

¹³⁸ idem, s. 252.

'God's-eye-point-of-view', har livet og historien da nogen mening? Og hvad er da sandhed? Nietzsche gjorde gældende, at når der ikke længere var nogen Skaber, så var det op til mennesket selv at påtvinge verden mening og orden: "I sidste instans finder mennesket intet andet i tingene, end hvad det selv har indført i dem" (citat fra "Viljen til magt"). Sandhed er ikke længere at finde hos præsten, der formidler åbenbaring, ej heller hos læreren, der mestrer fornuftens brug. Nej, sandhed er snarere, hvad kunstneren frembringer. Verden er en 'skovtur' (picnic), som fortolkeren må bibringe mening. Sproget er det middel, mennesker bruger på kreativ måde for at finde sig til rette i en meningsløs verden. Det, vi kalder 'sandhed' er i virkeligheden en illusion, som vi er kommet til tro på. Derfor taler ifølge Nietzsche den, der erkender sin tales illusionære karakter, mest sandfærdigt. Med andre ord: Vi er nærmest ved sandheden, når vi erkender, at vore ord, begreber og teorier er fiktioner. Mens filosofen skaber uden at medgive det, så beriger kunstneren livet uden at glemme, at kunsten er resultatet af hans eller hendes egen kreativitet. Derfor befrier kunsten os fra den illusion, at der gives én bestemt og korrekt tolkning af verden. Kunstneren er for Nietzsche den bedste og ærligste filosof: en *kreativ* fortolker.¹³⁹

Det er ikke svært at indse, at der går en lige linie fra Nietzsche til mange af hans postmoderne arvtagere. Den postmoderne hævde af, at der ikke gives nogen objektiv sandhed, og at tekster ikke har nogen bestemt mening, hænger nøje sammen med manges mere eller mindre bevidste antagelse af rigtigheden af Nietzsches påstand om, at 'Gud er død'. Så tænker, lever og fortolker man, om ikke som afklaret og erklæret ateist, så alligevel i praksis, "*sicut Deus non esset*". Det har ifølge Vanhoozer øvet afgørende indflydelse på nyere litteraturvidenskabelig teoridannelse. Mark C. Taylor skriver således: "Guds død var ensbetydende med, at den Ophavsmand (Author), der havde indskrevet absolut sandhed og éntydig mening i verdens historie og menneskelig erfaring, forsvandt."¹⁴⁰ Det har ført til, at også den/de menneskelige forfatter(e)s autoritet er forsvundet – eller rettere: afvises – i megen postmoderne filosofisk hermeneutik. Denne afvisning af at tilskrive verden eller tekster en bestemt (fixed) mening udløser ifølge den franske strukturalist Roland Barthes en aktivitet, som må kaldes mod-teologisk eller ligefrem revolutionær, "*for to refuse to halt meaning is finally to refuse God.*" [fremhævet af Vanhoozer].¹⁴¹

¹³⁹ Vanhoozer, s. 21.

¹⁴⁰ citeret af Vanhoozer, s. 30 – med henvisning til Mark C. Taylor: "Deconstructing Theology" (AAR Studies in Religion Religion 28; Chico, Calif. Scholars, 1982), s. 90.

¹⁴¹ ibidem – med henvisning til Roland Barthes: "Death of Author", i "The Rustle of Language", tr. Richard Howard (New York: Hill and Wang, 1986), s. 54.

I sin omtale af en af de mest prominente postmoderne litteraturteoretiske filosoffer *Jacques Derrida* karakteriserer Vanhoozer ligeledes dennes forkastelse af filosofiens traditionelle optagethed af rationalitet og sandhed som et i grunden teologisk – eller rettere: mod-teologisk – træk. Den af ham lancerede *dekonstruktion* tager ifølge Vanhoozer sigte på at anvise filosofien dens rette plads og repræsenterer et vedholdende forsøg på at påvise dens grænser. Derrida gør gældende, at filosoffer aldrig – hverken ved refleksion eller selv-refleksion – kan hæve sig op over deres afgrænsede synsvinkler til at se verden eller sig selv fra et 'God's-eye-point-of view'. Ethvert forsøg på noget sådant er dømt til at mislykkes, fordi vi både selv er en del af scenen og samtidig uden for den.¹⁴²

Hvad kunsten er for Nietzsche, er litteraturen for Derrida, skriver Vanhoozer. Ved at læse filosofernes værker som litteratur og ved at påvise de retoriske og litterære virkemidler/strategier, de gør brug af for at opnå, hvad de tilsigter, fremstiller han filosofien som en slags menneskelig kreativitet. Filosofien har længe nok overbevist folk om sin autoritet ved at foregive, at den beroede på logik og fornuft. Men i virkeligheden er dens appel til fornuften kun et retorisk kunstgreb. Den kan derfor også alene opretholde illusionen om sin særstatus blandt de videnskabelige discipliner ved systematisk at undertrykke de retoriske og metaforiske aspekter i filosofiens egen diskurs.¹⁴³

Motivet bag Derridas dekonstruktions-strategi stammer ifølge Vanhoozer fra hans oprør mod illegitime påberåbelser af autoritet og magtudøvelse. Troen på, at man er kommet frem til den ene sande Mening (eller Gud eller 'Sandhed'), bliver ifølge Derrida for mange en herlig undskyldning for at fordømme dem, man er uenig med, som enten 'tåber' eller 'hæretikere'. Derfor protesterer han mod filosofers eller eksegeters hævde af at være nået frem til en fast eller korrekt forståelse af tingene. Det gælder, hvad enten det er en tekst, en begivenhed eller verden som helhed, sagen drejer sig om. Man skal ikke tro hverken præsten, der betragtes som Guds talsmand, eller filosoffer, der betragtes som fornuftens talsmænd. Enhver sådan 'logocentrisk' fordring på at tale ud fra et privilegeret perspektiv (f.eks. fornuften eller Guds ord) er ifølge Derrida et svindelnummer, der må afsløres som sådant, eller rettere: 'dekonstrueres'.¹⁴⁴

¹⁴² Vanhoozer, ss. 20-21.

¹⁴³ idem, s. 21.

¹⁴⁴ idem, ss. 21-22.

Med andre ord: *"Deconstruction is the death of God put into writing"* [fremhævet af mig].¹⁴⁵ Litterær ateisme er i stigende grad blevet dagens orden. Den postmoderne læser tror ikke længere på hverken Gud eller 'forfattere', dvs. på muligheden af at erkende og fastslå nogen bestemt oprindelig, forfatter-tilsigtet mening med en given tekst. Spørgsmålet om forståelse og mening drejer sig imidlertid ikke alene om tekster, men om alle menneskelige handlinger og hele historien. Ja, det er – som Vanhoozer skriver – ikke langt fra at være et spørgsmål om selve livets mening. Det er den teologiske udfordring, det nuværende klima af hermeneutisk agnosticisme stiller os overfor i dag.¹⁴⁶

¹⁴⁵ citeret af Vanhoozer, s. 30 – med henvisning til Carl A. Raschke: "The Deconstruction of God", i "Deconstruction and Theology", 3.

¹⁴⁶ ibidem.

VI: BANEKRYDTERE FOR POSTMODERNE HERMENEUTISK RELATIVISME

Indflydelsen fra Nietzsche er mærkbar ikke alene hos de mest radikale postmoderne sprogfilosoffer, litteratur- og videnskabsteoretikere. Den gør sig også gældende i den virkelighedsforståelse, der ligger til grund for meget af det, vi møder hos både *Martin Heidegger*, *H.-G. Gadamer* og flere andre repræsentanter for *den såkaldte nye hermeneutik*. Det er ikke mindst i kraft af den opløsning af subjekt-objekt-polariteten i virkelighedsopfattelsen, de forfægter, og den betydning, det har for deres forståelse af 'den hermeneutiske cirkel', at de må siges at være forløbere for radikal postmoderne hermeneutik. Det skal vi i det følgende gå lidt nærmere ind på.

1. Martin Heidegger og hermeneutikkens ontologisering

Efter manges mening har Martin Heidegger betydet lige så meget for filosofien og teologien i vor moderne tid som Kant, skriver *Aksel Valen-Sendstad*. For "ligesom Kants filosofi kan betragtes som en kopernikansk revolution på erkendelsesteoriens område, kan Heideggers filosofi betragtes som en kopernikansk revolution på ontologiens område."¹⁴⁷ I den af *Jesper Gulddal* og *Martin Møller* redigerede "*Hermeneutik – en antologi om forståelse*", gør de på tilsvarende vis gældende, at fænomenologien gennem Heidegger bevirkede et afgørende brud i hermeneutikkens historie. Med ham og hans filosofi "sættes det mærke, som adskiller det 19. århundredes sproglige, psykologiske og historiske hermeneutik fra det 20. århundredes *filosofiske* hermeneutik."¹⁴⁸

Ifølge Heidegger har hele den hidtidige vestlige filosofiske tradition været optaget af spørgsmålet om '*det værende*' (das Seiende) i stedet for at stille spørgsmålet om, hvad '*væren*' (Sein) egentlig er. Det værende er alt det, vi mennesker oplever med vore sanser og fatter i kategorier som genstande for tænkningen. De værende ting er objekter, som vor tanke kan forfølge over og bygge systemer, livssyn og verdensanskuelser af. Men retter

¹⁴⁷ A. Valen-Sendstad: "Religionsfilosofi – En innføring i forholdet mellom filosofisk og teologisk virkelighetsforståelse" (Århus: Forlaget Kolon, 1992), s. 121; jf. hertil i samme værk især ss. 121-35 og desuden af samme forfatter hans afhandling "Eksistentialfilosofien som fundamentalontologi for åpenbaringsteologien" (Oslo: Universitetsforlaget, 1969).

¹⁴⁸ Jesper Gulddal og Martin Møller, a.a., s. 28; se desuden hele afsnittet ss. 28-32; jf. hertil Mats Furberg: "Verstehen och förstå – Funderingar kring ett tema hos Dilthey, Heidegger och Gadamer" (Karlshamn: Bokförlaget Doxa, 1981), ss. 48-90; Stanley J. Grenz, ss. 103-08; Royce Gordon Gruenler: "Meaning and Understanding – The philosophical framework for biblical interpretation" (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publ. House, 1991), ss. 82-87; Poul Henning Jørgensen: "Die Bedeutung des Subjekt-Objektverhältnisses für die Theologie – Der theo-onto-logische

vi opmærksomheden herimod, føres tanken i virkeligheden bort fra det, som er væsentligt i al tænkning: spørgsmålet om, hvad 'væren' er. Alt værende har jo væren. Derfor må vi ikke stirre os blinde på det, som er, i stedet for at spørge om, hvad det vil sige at være slet og ret. For uden at dette spørgsmål er besvaret, kan heller ikke spørgsmålet om det værende besvares ret. Hele den traditionelle måde at tænke på må derfor revurderes og tænkningen få en ny retning. Hvis ikke afklaringen af værensspørgsmålet, som er det mest grundlæggende af alle spørgsmål, bliver bestemmende for vor forståelse af virkeligheden (ontologien), forfejler tænkningen sit mål.¹⁴⁹

For Heidegger gælder det altså om at undersøge væren overhovedet, dvs. udarbejde en *fundamentalontologi*. Der findes imidlertid ifølge ham kun ét eneste 'værende', der formår at stille værensspørgsmålet; derfor må undersøgelsen nødvendigvis begynde med at undersøge netop dette 'værende'. Det er, hvad Heidegger sætter sig for med sit tidlige hovedværk, "*Sein und Zeit*" (1927).¹⁵⁰

Det værende, som er i stand til at stille spørgsmålet om væren, kalder Heidegger for '*tilværen*' (*Dasein*). Hermed mener han ifølge Gulddal/Møller "det bestemte værende, som er kendetegnet ved, at det forholder sig til sin egen væren", og som dermed samtidig forholder sig til *væren overhovedet*. Dette værende er mennesket, men Heidegger undlader selv at bruge dette ord. For siger man 'menneske', har man nemlig allerede aktiveret en hel ramme for tænkningen, hvori mennesket spiller en aktiv rolle i forhold til omverdenen. For Heidegger gælder det imidlertid om at præcisere. Med begrebet '*tilværen*' (*Dasein*) søger han derfor at komme bag om hele ideen om menneskelig subjektivitet og i stedet nå frem til det allermest konkrete og præcise: "*tilværen er til*, før det er noget som helst andet – *til-væren*. Og det er til på en helt bestemt måde, nemlig som det værende, der er i stand til at forholde sig til væren." Dette ligger ifølge Heidegger langt dybere og er mere oprindeligt i '*tilværen*' (*Dasein*) end det at være et 'menneske' og en 'person'.¹⁵¹

Konflikt mit der Existenzphilosophie" (Hamburg-Bergstedt: Herbert Reich – Evangelischer Verlag GmbH, 1967); N.H. Sørensen, a.a., ss. 280-90.

¹⁴⁹ A. Valen-Sendstad: "Religionsfilosofi", ss. 123-24.

¹⁵⁰ Gulddal/Møller, ss. 28-29.

¹⁵¹ idem, s. 29.

Opløsningen af subjekt-objekt-polariteten i virkelighedsforståelsen

Men hvordan skal filosofien kunne undgå spørgsmålet om det værende og i stedet få stillet spørgsmålet om væren? En nødvendig forudsætning herfor er ifølge Heidegger, at vi først må komme fri af vor sædvanlige tænkning i subjekt-objekt-skemaet. For – som A. Valen-Sendstad gengiver Heideggers tankegang: ”Når vi tenker det værende (de værende ting), forutsetter vi alltid at virkeligheten ’deles’ slik at det værende er det synlige eller tenkte objekt som iakttas eller tenkes av meg som subjekt. Vi tenker alle innenfor et subjekt-objekt-skjema hvor jeg er jeg, det erkjennende subjekt – og alt utenfor meg er objekter. Men væren kan ikke nås ad denne vei. Væren kan ikke bli objekt for tanken.”¹⁵²

Vi står her over for noget særdeles afgørende og fundamentalt i Heideggers eksistentialfilosofi. Den virkelighedsforståelse, der ligger til grund for hans hævde af nødvendigheden af, at vi i vor tænkning gør os fri af subjekt-objekt-skemaet, har øvet enorm indflydelse på store dele af senere vestlig filosofisk og teologisk hermeneutik, videnskabsteori, historie- og litteraturopfattelse. *N.H. Sørensen* skriver nok så udførligt om dette afgørende moment i Heideggers forståelse:

”I sit forsøg på at forstå, hvad ’Dasein’ er, søger nu H. at likvidere også de sidste rester af den traditionelle ’cartesianske’ opfattelse, hvorefter verden falder dels i de erkendende subjekter (res cogitans), dels i de objekter, der skal erkendes (res extensa). Subjekt og objekt må ikke opfattes som to rumligt ved siden af hinanden eksisterende og af hinanden principielt uafhængige former for væren. Ikke heller må denne ’dualisme’ overvindes derved, at man som naturalismen reducerer også mennesket til et stykke natur, ligeså meget som alt det, som naturvidenskaben opfatter som produkt af lovbundne og derfor dybest set uansvarlige drifter og kræfter. Men heller ikke må man med idealismen overvinde ’dualismen’ ved at hævde, at den eneste virkelige væren er åndens overindividuelle, ’ideelle’ liv, den ’objektive ånd’. Nej, ’Dasein’ er ikke en ’enhed’, men en ’tvehed’, en oprindelig, uopløselig forbindelse af subjekt og objekt, en oprindelig ’væren i verden’, ’høren til’ i forhold til det, der forefindes. At ville opfatte et erkendende subjekt, et ’jeg’ i dets isolation fra ’omverdenen’ er da en miskendelse af al virkelig eksistensens væsen og fører derfor kun til en tom abstraktion, ja, en fornægtelse af virkeligheden, en ’Entpersonalisering’: thi ’Person ist Aktivvollzieher’. Menneskets ’substans’ er dets ’eksistens’, dets væsen er aktivitet. Derfor er det en mistydning af ’Dasein’, hvis det erkendelsesteoretiske grundproblem stilles således: Hvorledes kan jeg her erkende det fra mig principielt forskellige objekt dér? Som eksisterende er ’das Dasein’ ikke ’i’ bevidsthedens hylster, men er ude hos tingene i verden. Vi erkender derfor ikke tingene i en ’uinteresset’, uengageret ’videnskabelighed’, men idet vi handlende omgås dem (--). Også

¹⁵² A. Valen-Sendstad, a.a., s. 124.

forholdet til andre menneskers 'Dasein' er noget, der oprindeligt hører med til 'das jemeinige Dasein' og altså ikke noget, som det enkelte jeg kan pænere eller negere efter behag."¹⁵³

Hvordan skal tænkningen da metodisk gå til værks for at finde frem til væren? Det giver Heidegger ifølge A. Valen-Sendstad følgende svar på: Vi kan ikke nå frem til væren ved at abstrahere os selv fra væren, fra vor egen eksistens – hvilket ville være en 'contradictio in adjecto'. Da g r vi væren til objekt, til noget værende. Men væren kan ikke blive objekt for tanken, uden at vi  ver vold på væren. Tanken, som tænker, hører jo med til væren selv, og væren er f r og over subjekt-objekt-strukturen. Væren er dette at være slet og ret. Om vi da skal fatte, hvad væren betyder, må vi først og sidst udspørge det værende, som selv er, nemlig eksistensen, mig selv, min egen væren (Dasein). Det vil sige, at vi må gå til os selv (eksistentielt) og her forsøge på videnskabelig måde at kortlægge vor eksistens på ontologisk m de (eksistentielt). Vi må finde de aprioriske strukturer i vor eksistens, som udgør grundlaget for det at være.¹⁵⁴

Denne fremgangsmåde kalder Heidegger *eksistential analyse*, og ved at gennemføre den kommer væren til syne, siger han. Som A.V-S udtrykker det: "Ved   gennemføre en eksistensiell bevægelse, d.e. gå til eksistensen selv, avskj re subjekt-objekt-tænkningen og la v rensstrukturene (det eksistensiale) tre frem gennem en art eksistensmonistisk koncentration i tankebev gelsen, mener han at væren selv kommer til syne, d.e. viser seg. Fenomenet selv  penbarer seg."¹⁵⁵

Eksistensens grundlæggende struktur er ifølge Heidegger *væren i verden (In-der-Welt-Sein)*. Denne struktur angiver de mulighedsbetingelser, inden for hvilke eksistensen (Dasein) er og forstår sig selv. Gennem fænomenologisk analyse tilrettelægger Heidegger de enkelte komponenter i denne struktur og viser derefter, hvordan eksistensen inden for denne kan være egentlig eller uegentlig.¹⁵⁶

Det er nemlig ifølge Heidegger muligt at forholde sig på to helt forskellige måder til verden, de andre, historien og tiden (fortid, nutid og fremtid). Vi kan forholde os til dette som ting, som objekter, på afstand fra os selv, som noget uden for vor væren. Det angår

¹⁵³ N.H. S e, ss. 282-83; jf. Stanley J. Grenz, ss. 104-05: "Dasein is that reality which is concerned with the nature of its own being. Dasein wonders, What am I? How did I come to be? and What does my existence mean? Dasein is always raising these questions; no final answer ever emerge. According to Heidegger, we have to 'work out' rather than simply 'find out' who (or what) we are. And we do this through living in the world. Rather than a static 'thing', therefore, Dasein is an activity – our working out of living in the world. In Heidegger's language, Dasein is fundamentally 'being-in', or 'being-in-the-world'."

¹⁵⁴ A. Valen-Sendstad, a.a., s. 125.

¹⁵⁵ *ibidem*.

¹⁵⁶ *ibidem*; jf. i øvrigt hele afsnittet, ss. 125-28.

os nok på en måde, men det er ikke os selv, det angår og tilhører ikke vor væren. Denne tænkemåde kalder Heidegger den uegentlige måde at være på (*uegentlig eksistens*). Det er den tænkemåde, som er almindelig og nedarvet i den filosofiske tradition, men som vi må ud af, mener han. For der findes også en egentlig måde at være på (*egentlig eksistens*). Da tænker vi alt (verden, de andre, historien og tiden) ind i os selv – som tilhørende det at være menneske. Da bliver intet uden for os selv og vor egen væren. Da bliver alt os vedkommende og intet uvedkommende. Da er vi hele tiden mennesker udfordret og stillet på valg til afgørelse. Men "[s]kal nå denne egentlige værensmåde (resp. tænkemåde) kunne realiseres, må subjekt-objekt-skjemaet for tenkningen overvinnnes i vårt eget sinn. Vi må seire over tendensen i oss til å tenke oss selv som isolater overfor de andre – og vi må tenke alt som grunnleggende fundert i væren som vi selv som eksisterende individer partisiperer i."¹⁵⁷

Forståelse og udlægning¹⁵⁸

Tilværens fundamentale strukturelementer benævner Heidegger som *eksistentialer*. Et af disse er *forståelsen*. Hermed menes ikke den særlige form for forståelse, der handler om at forstå f.eks. en tekst. Nej, forståelsen som eksistentiale er en del af tilværens inderste struktur, en uadskillelig del af tilværens *væren*, en grundlæggende måde at forholde sig til verden på. Tilværen befinder sig altid i en forståelse af verden og af sig selv. Den er altså *altid allerede* i gang med at forstå.¹⁵⁹

At forstå sin egen væren vil sige at forstå sine *muligheder*. De er ikke ubegrænsede, men underlagt begrænsning i kraft af tilværens *kastethed*. At tilværen er 'kastet' betyder, at den altid fødes ind i en verden, som den ikke selv har valgt, men er tvunget til at overtage. Det betyder ikke, at tilværen er fuldstændig bundet til de forud givne kulturelle mønstre i dens verden. For som svar på sin 'kastethed' har tilværens forståelse selv karakter af et *udkast*, der modificerer det oprindelige 'kast'. Gennem forståelsens udkast sætter tilværen således sit eget præg på den verden, den er kastet ud i. Tilværen bestemmes derfor som 'den kastet-udkastende væren-i-verden'.¹⁶⁰

Forståelse er altså ifølge Heidegger ikke noget, der har en begyndelse og en slutning. Den er, som Gulddal/Møller skriver, "selve den måde, vi orienterer os på i vores verden

¹⁵⁷ idem, s. 127.

¹⁵⁸ Jf. i Gulddal/Møller antologien, ss. 111-123 - Martin Heidegger: "To paragraffer fra *Sein und Zeit*", oversat efter *Sein und Zeit* [1927] (Tübingen: Niemeyer, 1993), ss. 142-53 (§ 31-32).

¹⁵⁹ Gulddal/Møller, s. 30.

¹⁶⁰ idem, ss. 30-31; jf. Martin Heidegger: "To paragraffer fra *Sein und Zeit*", s. 116 i Gulddal/Møllers antologi.

og i vores væren.” Og ”denne *primære* forståelse, som er ganske uartikuleret, er samtidig grundlaget for enhver *sekundær* forståelse, f.eks. forståelsen af en tekst. Dette er helt afgørende hos Heidegger: idet man forsøger at ’forstå’ noget i ordets dagligdags betydning, er denne forståelse allerede underlagt den primære forståelse af verden og af væren.”¹⁶¹

I Heideggers terminologi reserveres begrebet *forståelse* (Verstehen) til den primære form, mens dens udvikling til en mere bevidst og reflekteret forståelse benævnes *udlægning* (Auslegung). I udlægningen tilegner forståelsen sig det, den forstår, gennem udarbejdelse og fremkast/udkast af muligheder.¹⁶² Herom skriver Heidegger selv i *Sein und Zeit*, § 32, som følger:

*”Som forståelse udkaster tilværen sin væren mod muligheder. Denne forstående væren til muligheder er selv, gennem mulighedernes tilbageslag som åbne på tilværen, en kunne-væren. Forståelsens udkastning har sin egen mulighed for at udvikle sig. Udviklingen af forståelsen kalder vi udlægning. I udlægningen tilegner forståelsen sig på en forstående måde det, som den har forstået. I udlægningen bliver forståelsen ikke noget andet, men derimod sig selv. Udlægning har sit eksistentielle grundlag i forståelsen, og forståelse opstår ikke gennem udlægning. Udlægningen er ikke at tage det forståede til efterretning, men udarbejdelsen af de muligheder, som er udkastet i forståelsen.”*¹⁶³

Al udlægning bevæger sig altså inden for det, som Heidegger betegner som tilværens egen eksistentielle ’for-struktur’: den må allerede have forstået det, som skal udlægges. Dette forhold mellem forståelse og udlægning er ’Heideggers version af den hermeneutiske cirkel’.¹⁶⁴ Det ville imidlertid ifølge Heidegger selv være ensbetydende med fuldstændig at misforstå forståelsen, hvis man betragtede dette cirkelforhold som en ond cirkel eller en uundgåelig ufuldkommenhed. Han skriver nærmere herom:

”Det afgørende er ikke at komme ud af cirklen, men at komme ind i den på den rigtige måde. Denne forståelsens cirkel er ikke en kreds, som en vilkårlig erkendelsesform bevæger sig i; den er tværtimod udtryk for tilværens egen eksistentielle for-struktur. Cirklen må ikke degraderes til en ond cirkel, selv ikke til en, som blot tolereres. Der gemmer sig en positiv mulighed for den mest oprindelige erkendelse i den, som ganske vist først er begrebet på ægte vis, når udlægningen har forstået, at dens første, vedvarende og sidste opgave er aldrig at lade indfald og gængse, folkelige begreber bestemme forehavende, forsigtige og foregreb, men derimod at sikre det videnskabelige tema ved at udarbejde disse ud fra sagen selv. De ontologiske forudsætninger for historisk erkendelse overstiger principielt ideen om de eksakte videnskabers strenghed, fordi forståelse ifølge sin eksistentielle mening selv er

¹⁶¹ idem, s. 31.

¹⁶² idem, ss. 31-32; jf. Mats Furberg: ”Verstehen och förstå”, ss. 61-65.

¹⁶³ Martin Heidegger: ”To paragraffer fra *Sein und Zeit*”, s. 117 i Gulddal/Møllers antologi.

¹⁶⁴ Gulddal/Møller, s. 32.

tilværens kunne-væren. --- 'Cirklen' i forståelsen hører til meningens struktur; og dette fænomen er rodfæstet i tilværens eksistentialstruktur, i den udlæggende forståelse. Det værende, for hvilket det som væren-i-verden drejer sig om sin egen væren, har en ontologisk cirkelstruktur.”¹⁶⁵

Om denne *Heideggers version af den hermeneutiske cirkel* skriver Gulddal/Møller med rette, at der her i forhold til Schleiermacher og Dilthey er sket noget radikalt nyt: ”hvor den førheideggerianske hermeneutik så cirklen som en relation mellem del og helhed i den fortolkede genstand – det være sig en tekst eller den historiske virkelighed – er cirklen hos Heidegger blevet flyttet ind i fortolkeren selv. Det betyder samtidig, at hermeneutikken ikke længere er noget, der udelukkende har med sproglige fænomener at gøre. Dermed er hermeneutikken ophørt med blot at være en teori om fortolkning i sædvanlig forstand; den angår nu en grundstruktur i den menneskelige væren og omgang med verden. Det er dette forhold, der betegnes som *hermeneutikkens ontologisering*” (fremhævet af mig).¹⁶⁶

Det har haft afgørende virkningshistorisk betydning i hele den efterfølgende hermeneutiske tradition. Det samme gælder den forståelse af sproget og af sandhedsbegrebet, Heidegger giver udtryk for især i sine senere skrifter.

Sproget og sandhedsbegrebet

Heidegger forsøger at beskrive menneskets situation helt bortset fra guddommelig åbenbaring, skriver *Royce Gordon Gruenler*, og han går faktisk længere end Kant i henseende til at gøre ’det autonome selv’ til centrum for al søgen efter mening og forståelse. Ifølge Heidegger findes sandheden ikke i bestemte udsagn og domme, men i selvets oprindelige frihed. Skønt ’tilværen’ (Dasein) er relativ, historisk og i stadig processuel forandring, så er ’tilværen’ dog ifølge Heidegger sandhedens eneste kilde, og ’selv-forståelse’ i lyset af ens muligheder og begrænsninger i vor ’væren’ som en ’Sein zum Tode’ er den hermeneutiske norm.¹⁶⁷

Heidegger forkaster den i vestlig tradition almindelige antagelse, at ’sandhed’ består i korrespondens/overensstemmelse mellem vore udsagn og en objektiv virkelighed, der eksisterer uden for os selv. Han gør gældende, at kravet om vished, som er forbundet

¹⁶⁵ Martin Heidegger, s. 122 i Gulddal/Møllers antologi.

¹⁶⁶ Gulddal/Møller, s. 32.

¹⁶⁷ Royce Gordon Gruenler: ”Meaning and Understanding – The philosophical framework for biblical interpretation”, ss. 83-85.

med denne korrespondens-teori, fører i gal retning. 'Sandhed' er ikke absolut og autonom, hævder han; den er 'relationel'. Det fremherskende og traditionelle syn er uholdbart, simpelthen fordi begrebet om en ydre verden i sig selv er meningsløst. Vi har kun 'the world of experience', hvori vi selv befinder os og deltagere. Følgelig kan vi alene tale om 'sandhed', for så vidt som vi selv er 'i' den og ikke søger efter den uden for vor erfaring.¹⁶⁸

I sine senere skrifter lægger Heidegger større vægt på den betydning, det at lytte til kunst og poesi har for vor forståelse af virkeligheden, mens talen om eksistentiel 'afgørelse' i nogen måde svækkes.¹⁶⁹ Heidegger vender her tilbage til den æstetisme, Nietzsche havde gjort sig til talsmand for før ham. "He looks beyond conceptual discourse to artistic expression", skriver *Stanley J. Grenz*, og Heidegger gør i den forbindelse gældende, "that art is not merely a vehicle for the *revelation* of truth (and hence of being), but that it can in fact become the means for the *creation* of truth." Ja, faktisk antyder Heidegger, at et kunstværk skaber sin egen verden.¹⁷⁰

Det er imidlertid ikke kunstens verden alene, Heidegger tilskriver verdensfrembringende kraft. I lighed med Nietzsche før ham tillægger han også sproget i almindelighed, og da især poesien, denne magt. Sproget har forrang fremfor kunsten, fordi det er nærmere forbundet med tanken. Ligesom Nietzsche tror Heidegger, at sproget i kraft af dets forbindelse med tanken, spiller en afgørende rolle for frembringelsen af den menneskelige verden. Dog, på dette punkt synes Heidegger ifølge Grenz at gå et skridt videre, end selv Nietzsche vovede at gøre:

*"He asserts that we do not so much create language as move within it. Our 'being-in' language allows us to discover that language (which for Heidegger is reality or Being) gives itself to us. As we enter into this kind of genuine experience with language, Heidegger believes, we will be transformed."*¹⁷¹

I forlængelse heraf skriver Grenz videre: Oplysningsfilosofien begynder med antagelsen af, at oplevelsen af mening centrerer sig om det objekt, der erkendes. Mening fremkommer, når subjektet møder et objekt og får kendskab til det. Nietzsche ophøjede det erkendende subjekt, der som en kunstner skaber sin egen verden ved hjælp af sproget. Heidegger frigør sproget fra kunstneren (cuts language free from the artist). Men idet han gør det, efterlader han os med, hvad nogle af hans kritikere har kaldt 'a

¹⁶⁸ Jf. Stanley J. Grenz: "A Primer on Postmodernism", s. 106.

¹⁶⁹ Royce Gordon Gruenler, ss. 85-86.

¹⁷⁰ Stanley J. Grenz, s. 107.

¹⁷¹ ibidem.

view from nowhere', et mystisk 'møde' (encounter), der hverken er objektivt eller subjektivt.¹⁷²

For Heidegger er sproget i grunden ikke et instrument eller middel, der giver information eller kommunikerer begreber, skriver *R. G. Gruenler*. Men det er "the call of Being through the primordial poetry and art of 'language-event' " – frigjort fra alle subjekt-objekt distinktioner og begreber om objektiv sandhed:

*"In a mystical and almost magical (and pantheistic) manner, Being as impersonal logos speaks and calls and collects humanity in primal gathering, much as a great painting gathers its parts into one integrated whole. Dasein, the self, is midwife of this gathering as it listens contemplatively, openly, receptively and yieldingly to the many-sided, polyvalent meanings of primal Being."*¹⁷³

Nøglen til Heideggers hermeneutiske program er derfor ifølge Gruenler det autonome jeg's *oplevelse* som afgørende kriterium for, hvad 'sandhed' er:

*"Truth is what is true 'for me' as I hear and respond to the nonpropositional language of Being. Indeed, Dasein is the autonomous ego, which spins out the whole hermeneutical worldview about Being. The Kantian pole of subjective autonomy is therefore the beginning and the end of meaning and understanding in Heidegger's hermeneutical circle. There is no God and no objective revelation of God's interpretation of reality in nature or infallible Scripture. Dasein is thus thrown back on itself as the final source and arbiter of truth."*¹⁷⁴

Men når det er sagt, fortsætter Gruenler, og man har set i øjnene, hvor umuligt det er at forene en sådan virkelighedsopfattelse med sandhedserkendelse i kristelig forstand, må det samtidig siges, at Heideggers fænomenologiske analyse af angst, frygt, bekymring og død giver eksegeten mange værdifulde indsigter i udforskningen af den mørke side ved 'væren-i-verden' uden Gud.¹⁷⁵

Er Heideggers filosofi og ontologi da ateistisk? Det har nogle ment. Men ifølge Heidegger selv udtaler ontologien sig hverken negativt eller positivt om en mulig væren i forhold til Gud, og han vil ifølge *Aksel Valen-Sendstad* heller ikke vedkende sig indifferentisme eller nihilisme. Udviklingen af fundamentalontologien betyder imidlertid en krisesituation for den teologiske videnskab. Derfor må der her en besindelse til i selve grundlagsproblematikken.¹⁷⁶ For selv om Heidegger altså for sin egen del undlader at tage

¹⁷² idem, s. 108.

¹⁷³ Royce Gordon Gruenler, s. 86.

¹⁷⁴ ibidem.

¹⁷⁵ idem, ss. 86-87.

¹⁷⁶ Aksel Valen-Sendstad, a.a., s. 129; jf. N.H. Sørensen, a.a., s. 288: "Man har ofte ment, at Heideggers filosofi, i hvert fald som den er udtrykt 'Sein und Zeit', er ateisme. Vel berøres spørgsmålet ikke. Men hele livssynet synes at udelukke al

stilling til spørgsmålet om Gud, så udfolder han hele sin virkelighedsforståelse, '*sicut Deus non esset*', dvs. 'som om Gud ikke var' og aldrig havde åbenbaret sig her i tiden og historien. Det sker med andre ord på et forudsætningsgrundlag, som er helt uforeneligt med kristen tro. Derfor er hans ontologisering af hermeneutikken og følgevirkningerne heraf i senere postmoderne, filosofisk hermeneutik også med rette blevet karakteriseret som 'hermeneutikken efter Guds død'.

2. Hans-Georg Gadamer og forståelsens historicitet som hermeneutisk princip

Gadamer var som discipel af Heidegger under stærk indflydelse af dennes filosofi. De er begge stærkt optaget af begrebet 'forståelse' (Verstehen). Men til forskel fra Heidegger, der undersøgte forståelsen i ontologisk øjemed, "retter Gadamer særligt opmærksomheden mod den ontologiske vendings konsekvenser for humanvidenskaberne", skriver Gulddal/Møller, og hans hovedværk "*Wahrheit und Methode*" (1960) former sig som en undersøgelse af netop dette spørgsmål.¹⁷⁷ Ligesom Nietzsche går Gadamer ud fra, at der findes en videnskabelighed, som ikke er strengt metodisk. I forlængelse af Diltheys ønske om at grundlægge åndsvidenskaberne på en erkendelsesteori, som ikke er overtaget fra naturvidenskaberne, forsøger han derfor at gøre op med den tankegang om metoden som garant for sikker erkendelse, der siden Descartes har gennemsyret såvel ånds- som naturvidenskaberne.¹⁷⁸

I sin kritik af denne tankegang fremholder Gadamer i første del af "*Wahrheit und Methode*" vor oplevelse af kunsten som et eksempel, der viser, hvordan forståelsen altid trodser og overskrider subjektets metodiske kontrol. Gennem et kunstværk oplever vi 'sandhed', som vi ikke kan nå til erkendelse af på nogen anden vis. Den kunstneriske oplevelse udfordrer derfor den videnskabelige bevidsthed til at erkende sine egne grænser. Hans pointe er, at "forståelse i virkeligheden ikke er noget, som subjektet kan

gudstro. I 'Brief über den Humanismus' (1947) har H. selv protesteret mod denne slutning. Han ønsker som filosof hverken at udtale sig positivt eller negativt om transcendens i dette ords religiøse betydning. Den senere H. har man undertiden tolket sådan, at hos ham bliver 'Sein' og Gud identiske. Også her protesterer H. Om Guds 'væren' udtaler han sig hverken positivt eller negativt. Får så vidt teologiens gudsopfattelse er en slags metafysik, vil H. ud over eller ind bag den. Tanken om Gud som causa prima og causa sui afvises. Men det er vistnok rigtigt, at H. faktisk også bekæmper det bibelske skabelsesbegreb."

¹⁷⁷ Gulddal/Møller, s. 33; jf. hele afsnittet om Gadamers filosofiske hermeneutik, ss. 33-37; endvidere: Stanley J. Grenz, ss. 108-12; Royce Gordon Gruenler: "A Response to The New Hermeneutic" (i Earl D. Radmacher & Robert D. Preus (eds.): "Hermeneutics, Inerrancy & the Bible", Grand Rapids, 1984), ss. 575-89; Royce Gordon Gruenler: "Meaning and Understanding", ss. 95-99; Grant R. Osborne: "The Hermeneutical Spiral", ss. 369-71; Anthony C. Thiselton: "The Two Horizons", ss. 293-326; Kevin J. Vanhoozer: "Is there a meaning in this text?", ss. 106-09.

¹⁷⁸ Gulddal/Møller, ss. 33-34.

styre bevidst, heller ikke ved at vælge en bestemt metode. Forståelsen er tvært imod noget, som hele tiden finder sted bag om ryggen på den metodiske bevidsthed.”¹⁷⁹

Den hermeneutiske cirkel og fordommenes problem

I forlængelse af Descartes’ rationalisme havde oplysningsfilosofien hævdet menneskets mulighed for at sætte sig ud over sin egen historicitet og de traditioner, det fødes ind i, for siden i kraft af fornuftens universalitet at omforme alle livets forhold efter rationelle principper. Den opfattelse er imidlertid illusorisk, fremholder Gadamer. For mennesket er på én gang ’væren-i-verden’ og et endeligt væsen; det er ikke alene altid forbundet med den verden, det befinder sig i, men samtidig bundet til sit historiske øjeblik. Et menneske fødes ikke som et ’fritsvævende øje’, men er altid allerede indskrevet i en verden af traditioner og betydninger, som det ikke selv er herre over, og som det heller ikke kan vælge fra. Den menneskelige fornuft udfolder sig netop ikke frit, men er tværtimod altid begrænset og bestemt af tradition og historie. Som endeligt væsen kan mennesket derfor heller aldrig sætte sig ud over sit historiske ståsted. Spørgsmålet for Gadamer er ikke, om dette er godt eller dårligt, men det er ifølge ham et vilkår, vi er underkastet, hvad enten vi vil det eller ej.¹⁸⁰

Gadamer overtager og videreudvikler således i flere henseender Heideggers kritik af Descartes’ forestilling om det menneskelige jeg som et neutralt erkendende subjekt og den traditionelle filosofiske tænkning i subjekt-objekt-skemaet. Som *D.A. Carson* skriver: Det er ifølge Gadamer umuligt for os som endelige væsener at undgå forudforståelse, fordomme og traditioner – alt det, vi uvægerligt medbringer og er under indflydelse af i al fortolkning. Modernismen gjorde sig derfor skyldig i et selvbedrag, når den forestillede sig, at den var objektiv og uden forudsætninger, og dens skjulte forudsætninger blev desto farligere og mere skævtvridende alt efter, i hvor høj grad man ikke selv var sig disse forudsætninger bevidst.¹⁸¹ Denne kritik af modernismen og dens grundlæggende antagelser er ifølge *Richard J. Bernstein* et gennemgående tema i hele Gadamers forfatterskab. Han skriver således herom:

”Et gennemgående tema i ’Wahrheit und Methode’ og i alle Gadamers skrifter er hans kritik af den cartesianske overbevisning. Også her bygger Gadamer på og viderefører Heidegger, der granskede den moderne vending mod subjektiviteten og sporede den tilbage til dens cartesianske rødder. Forestillingen om en grundlæggende dikotomi mellem det subjektive og det objektive; forståelsen af

¹⁷⁹ idem, s. 34; jf. indledningen til H.-G. Gadamer: ”Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik”, 6. Auflage (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990), ss. 1-5 og i første hoveddel især ss. 107-74.

¹⁸⁰ Gulddal/Møller, ss. 34-35.

¹⁸¹ D.A. Carson: ”The Gagging of God”, s. 68.

kundskab som en korrekt fremstilling af, hvad der er objektivt; overbevisningen om, at den menneskelige fornuft kan gøre sig selv fuldstændig fri af forudindtagethed, fordom og tradition; tanken om en ideel metode, ved hjælp af hvilken vi først kan sikre et fast grundlag for erkendelse og siden opbygge en universel videnskab; troen på, at vi i kraft af selvrefleksion kan overskride vor historiske kontekst og horisont og kende tingene, som de virkelig er – alle disse antagelser underkastes vedholdende kritik.”¹⁸²

Ifølge Descartes og oplysningsfilosofien var fordomsfrihed og mistroen over for alle autoriteter blandt de første forudsætninger for sikker erkendelse. Men netop her, skriver Gadamer, i diskrediteringen af alle fordomme og autoriteter, ligger det punkt, hvor forsøget på at formulere en filosofisk hermeneutik må sætte ind med sin kritik af såvel oplysningsfilosofiens rationalisme som den romantiske oplysningskritik og historismen:

”Oplysningens altomfattende fordring – overvindelsen af alle fordomme – vil vise sig selv at være en fordom, og først revisionen af denne baner vej for en adækvat forståelse af den endelighed, som ikke alene behersker vores menneskelige væren, men også vores historiske bevidsthed.”¹⁸³

’Fordom’ og ’autoritet’ har nok i vores daglige sprogbrug fået en negativ klang. Men ifølge Gadamer beskriver de begge noget væsentligt ved forståelsens natur. Fordomme er uundgåelige, både i dagligdagen og i videnskaben, og de er ikke nødvendigvis i modstrid med fornuften. Det kan tværtimod være meget fornuftigt at lytte til den autoritet, der har bedre forståelse end en selv af den konkrete sag. Ingen fortolker kan heller nogen sinde gøre sig fuldstændig fri af sine fordomme. Hans fortolkning vil tværtimod vedblive med at være bestemt heraf, eftersom mennesket i sin endelighed aldrig kan sætte sig helt ud over sit udgangspunkt. Det betyder imidlertid ikke, at fordommene blot skal godtages, som de er. De er nok uundgåelige og nødvendige for enhver forståelse, men ikke uden videre garanter for dens rigtighed. For de kan være enten falske og hæmmende eller gyldige og produktive. Det bliver derfor et centralt anliggende for Gadamer både at rehabilitere fordomsbegrebet og samtidig afklare, hvordan man kan skelne de gyldige fordomme fra de ugyldige.¹⁸⁴ – Han skriver således herom:

”Hvis man vil yde menneskets endeligt-historiske væremåde retfærdighed, er der behov for en principiel rehabilitering af fordomsbegrebet og en anerkendelse af, at der findes legitime fordomme. Dermed kan man formulere det centrale spørgsmål for en sand historisk hermeneutik, dens erkendelsesteoretiske grundspørgsmål: hvordan skal legitimeringen af fordommene begrundes?”

¹⁸² Richard J. Bernstein: ”Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis” (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1983), s. 36 – her cit. i oversættelse af mig efter D.A. Carson, s. 68.

¹⁸³ Hans-Georg Gadamer: ”Forståelsens historicitet som det hermeneutiske princip” (i Gulddal/Møller, ss. 127-76), s. 137-38.

¹⁸⁴ Gulddal/Møller, ss. 35-36.

*Hvad adskiller legitime fordomme fra alle de utallige fordomme, som det er den kritiske fornufts ubestridelige anliggende at overvinde?*¹⁸⁵

Tidsafstandens hermeneutiske betydning

Gadamer krediterer Heidegger for at have beskrevet den hermeneutiske cirkel således, "at forståelsen af teksten altid forbliver bestemt af forforståelsens foregribende bevægelse." I den fuldkomne forståelse bliver cirklen af del og helhed derfor ikke opløst, men når tvært imod sin egentlige fuldbyrdelse.¹⁸⁶ – Det hedder videre herom:

*"Cirklen er altså ikke af formal natur. Den er hverken subjektiv eller objektiv, men beskriver forståelsen som samspillet mellem overleveringens bevægelse og fortolkerens bevægelse. Den forventning om mening, der styrer vores forståelse af en tekst, er ikke subjektivitetens egen handling, men er tværtimod bestemt af det fællesskab, som forbinder os med overleveringen. Men dette fællesskab er under stadig udvikling i vores forhold til overleveringen. --- Forståelsens cirkel er altså overhovedet ikke en 'metodisk' cirkel, men beskriver et ontologisk struktur-moment i forståelsen."*¹⁸⁷

Den første af alle hermeneutiske betingelser er og bliver ifølge Gadamer 'den forforståelse, der udspringer af beskæftigelsen med den samme sag':

*"Hermeneutikken må gå ud fra, at den, som ønsker at forstå, er forbundet med den sag, som artikuleres i overleveringen, og har eller opnår en forbindelse til traditionen, som overleveringen taler ud fra. På den anden side ved den hermeneutiske bevidsthed, at den ikke kan være forbundet med denne sag i ubetvivlet, selvfølgelig enighed, således som det gælder for en traditions ubrudte videreliv. Der findes virkelig en polaritet af fortrolighed og fremmedhed, som hermeneutikkens opgave har sit grundlag i. --- Den udfolder sig mellem den fremmedhed og den fortrolighed, som overleveringen har for os, mellem den fjerne, historisk intenderede genstand og tilhørigheden til en tradition. I dette 'mellem' har hermeneutikken sit sande sted."*¹⁸⁸

Det følger af denne mellemstilling, hævder Gadamer, at hermeneutikkens opgave ikke er at udvikle en fremgangsmåde for forståelsen, men derimod at kaste lys over de betingelser, hvorunder forståelsen finder sted. Disse betingelser har imidlertid "slet ikke alle karakter af en fremgangsmåde eller en metode, som den forstående selv vil kunne bringe i anvendelse". De må snarere være givet. De fordomme og formeninger, "som holder fortolkerens bevidsthed besat, står ikke til hans frie disposition. Han er ikke i stand til på forhånd eller af egen kraft at skelne de produktive fordomme, som gør forståelsen mulig, fra de fordomme, som forhindrer forståelsen og fører til

¹⁸⁵ H.-G. Gadamer, a.a., s. 139.

¹⁸⁶ idem, s. 156.

¹⁸⁷ idem, s. 157.

¹⁸⁸ idem, s. 158.

misforståelser.” Nej, ”denne adskillelse må snarere ske i forståelsen selv, og derfor må hermeneutikken spørge, hvordan det foregår. Det betyder imidlertid, at den må stille det, som i den hidtidige hermenutik var helt perifert, i forgrunden: *tidsafstanden og dens betydning for forståelsen*” [fremhævet af mig].¹⁸⁹

Forståelse af en given tekst kommer man ifølge Gadamer ikke til ved at spørge efter den af forfatteren tilsigtede mening og de oprindelige læseres forståelse. Enhver tid må nemlig forstå en overleveret tekst på sin egen måde, og ”tekstens virkelige mening, sådan som den taler til fortolkeren, afhænger netop ikke af det okkasionelle, som forfatteren og hans oprindelige publikum udgør. Meningen går i det mindste ikke restløst op i dette. For den er altid også medbestemt af fortolkerens historiske situation, og dermed af historiens objektive forløb i sin helhed.”¹⁹⁰ Den erkendelse er ifølge Gadamer af grundlæggende betydning. En teksts betydning overgår nemlig ikke kun lejlighedsvis, men altid sin forfatter. Forståelse er derfor ikke kun en reproduktiv, men altid også en produktiv indstilling. Måske er det forkert at omtale dette produktive moment i forståelsen som ’en bedre forståelse’. ”Det er tilstrækkeligt at sige, at man forstår *anderledes, hvis man da overhovedet forstår.*”¹⁹¹

Denne ’tidsafstandens hermeneutiske produktivitet’ var det ifølge Gadamer først muligt at forstå på baggrund af den ontologiske vending, Heidegger gav forståelsen som et ’eksistentiale’, og ud fra hans temporale tolkning af ’Daseins’ væremåde. For herefter ”er tiden ikke længere primært en afgrund, der skal bygges bro over, fordi den adskiller og holder på afstand, men i virkeligheden den bærende grund for det hændelsesforløb, som det nutidige har rod i. Tidsafstanden er derfor ikke noget, der skal overvindes.” Det var snarere ’historismens naive forudsætning’: at man skulle hensætte sig til en anden tid, tænke med dens begreber og forestillinger og ikke med sine egne, og at man på den måde kunne nå frem til historisk objektivitet. Men i virkeligheden gælder det ifølge Gadamer om at erkende, ”at tidsafstanden er en positiv og produktiv mulighed for forståelsen. Den er ikke en gabende afgrund, men er fyldt op af herkomstens og traditionens kontinuitet, i hvis lys al overlevering viser sig for os.” Og her er det ikke for meget at tale om en ægte produktivitet i processen.¹⁹² Det hedder videre herom:

”Først tidsafstanden lader sagens sande betydning komme helt til syne. Men udtømmingen af den sande betydning, som ligger i en tekst eller et kunstværk, kan ikke bringes til afslutning i et eller

¹⁸⁹ idem, ss. 158-59.

¹⁹⁰ idem, s. 159.

¹⁹¹ idem, s. 160.

¹⁹² idem, ss. 160-61.

andet punkt, men er i sandhed en uendelig proces. Ikke alene udelukkes der stadig nye fejlkilder, således at den sande betydning bliver filtreret ud af alle forplumringer; der opstår hele tiden nye kilder til forståelse, som åbenbarer uanede meningssammenhænge. Tidsafstanden, som udfører filtreringen, har ikke en afsluttet størrelse, men er altid i bevægelse og under udvidelse. Men med den negative side af den filtrering, som tidsafstanden gennemfører, er den positive side samtidig givet, nemlig dens betydning for forståelsen. Den lader ikke blot de partikulære fordomme dø bort, men lader også dem, som leder en sand forståelse, komme til syne som sådanne.”¹⁹³

Det er således ifølge Gadamer tidsafstanden, der ofte gør det muligt at løse hermeneutikkens egentlig kritiske spørgsmål: ”at skelne de *sande* fordomme, som gør, at vi *forstår*, fra de *falske*, som gør at vi *misforstår*.” Den hermeneutisk skolede bevidsthed vil derfor bevidstgøre sine egne fordomme, der influerer forståelsen, således at overleveringen, forstået som en fremmed mening, udhæves og gøres gældende i sin egen ret. ”At udhæve en fordom som sådan kræver tydeligvis, at man suspenderer den i dens gyldighed. For så længe en fordom bestemmer os, kender og betragter vi den ikke som en dom.” Det er derfor umuligt at blive sig nogen fordom bevidst, så længe den stadig og ubemærket er på spil. Det sker kun, når den så at sige bliver pirret i mødet med overleveringen. For det, som lokker til forståelse, må først have gjort sig gældende i sin fremmedhed.” Forståelsen begynder med, at noget taler til os. Det er den første af alle hermeneutiske betingelser. Her fordres da en principiel suspension af ens egne fordomme.¹⁹⁴ Men al suspension af domme, og især af fordomme, er logisk set ensbetydende med, at der stilles *spørgsmål*, hvis væsen er at blotlægge muligheder og holde muligheder åbne: ”Hvis en fordom bliver tvivlsom – i lyset af det, en anden person eller tekst siger – så betyder det ikke af den grund, at den simpelthen sættes til side og at den anden person eller det andet straks gøres gældende i dens sted. --- I virkeligheden bliver ens egen fordom først bragt egentligt i spil ved at den selv står på spil. Kun ved at spille sig ud formår den at erfare den andens fordring på sandhed og gør det muligt for ham ligeledes at spille sig ud.”¹⁹⁵

’Den såkaldte historismes naivitet’ består ifølge Gadamer i, at den unddrager sig en sådan refleksion og glemmer sin egen historicitet i tillid til sin metodiske fremgangsmåde. ’En virkelig historisk tænkning’ må derimod medtænke sin egen historicitet:

”Først da vil den ikke jage fantomet af et historisk objekt, som er genstand for fremadskridende forskning, men derimod lære at erkende det andet i forhold til det egne i objektet, og dermed erkende

¹⁹³ idem, s. 162.

¹⁹⁴ ibidem.

¹⁹⁵ idem, ss. 162-63.

såvel det ene som det andet. Den sande historiske genstand er ingen genstand, men derimod enheden af dette ene og det andet, et forhold, i hvilket både historiens virkelighed og den historiske forståelses virkelighed består. En hermeneutik, som yder sagen retfærdighed, skal påvise historiens virkelighed i forståelsen selv. Det, som her fordres, kalder jeg 'virkningshistorie'. Forståelse er i sit væsen en virkningshistorisk proces."¹⁹⁶

Det virkningshistoriske princip

Det forhold, at den historiske interesse ikke alene retter sig mod de historiske fænomener eller det overleverede værk, men også mod deres virkning i historien, opfattes ifølge Gadamer i almindelighed blot som et supplement til den historiske problemstilling, som har resulteret i en fylde af værdifulde historiske indsigter. For så vidt er virkningshistorie ikke noget nyt, skriver han – men fortsætter så:

"Men det at der altid kræves en sådan virkningshistorisk problemstilling når et værk eller en overlevering skal hentes frem fra tusmørket mellem tradition og historie og bringes ud i sin egentlige betydnings klarhed og åbenhed – det er virkelig en ny fordring (ikke til forskningen, men til forskningens metodiske bevidsthed), som følger med tvingende nødvendighed af en gennemrefleksion af den historiske bevidsthed. Det er ganske vist ingen hermeneutisk fordring i den traditionelle hermeneutiks forstand. For meningen er ikke, at forskningen skal udvikle en virkningshistorisk problemstilling, som skal træde ind ved siden af den, der retter sig umiddelbart mod forståelse af værket. Fordringen er snarere af teoretisk karakter. Den historiske bevidsthed skal blive sig bevidst om, at denne anden problemstilling altid, eventuelt uerkendt og derfor ukontrolleret, spiller med i den formodede umiddelbarhed, hvormed den retter sig mod værket eller overleveringen. Når vi forsøger at forstå et historisk fænomen ud fra den historiske afstand, som er bestemmende for vores hermeneutiske situation i sin helhed, ligger vi altid allerede under for virkningshistoriens virkninger. Virkningshistorien bestemmer på forhånd hvad der viser sig for os som værd at undersøge og som genstand for forskning, og vi glemmer så at sige halvdelen af det, som virkelig er til, ja, vi glemmer ligefrem hele sandheden om dette fænomen, hvis vi regner det umiddelbare fænomen for at være hele sandheden."¹⁹⁷

I den forbindelse retter Gadamer en stærk kritik mod historismens naive tro på egen objektivitet i anvendelsen af kritisk metode. For "idet den historiske objektivisme påberåber sig sin kritiske metodik, tildækker den det virkningshistoriske fletværk, som den historiske bevidsthed selv står i." Selv om den da 'ved hjælp af sin kritiske metode trækker tæppet væk under vilkårligheden og tilfældigheden af den aktualiserende indyndensig hos fortiden', så 'skaffer den samtidig sig selv god samvittighed ved at fortie de ikke-vilkårlige og ikke-tilfældige, men derimod bærende forudsætninger, som

¹⁹⁶ idem, s. 163.

¹⁹⁷ idem, ss. 163-64.

leder dens egen forståelse, og går dermed fejl af den sandhed, som kan opnås på trods af vores forståelses endelighed.¹⁹⁸

Det, som fordres, er ifølge Gadamer ikke, "at man skal udvikle virkningshistorien som en ny, selvstændig hjælpedisciplin for åndsvidenskaberne, men derimod at man *lærer at forstå sig selv rigtigere* [fremhævet af mig], og at man anerkender, at denne virkningshistories virkning er i værk i al forståelse, hvad enten man er sig udtrykkeligt bevidst om det eller ej." Hvor virkningshistoriens virkning fornægtes i naiv tro på metoden, kan følgen blive en virkelig deformation af erkendelsen, selv om dens virkning overordnet betragtet ikke afhænger af anerkendelsen af den. For "historiens magt over den endelige menneskelige bevidsthed ligger netop i, at den også sætter sig igennem dér, hvor troen på metoden fører til fornægtelse af ens egen historicitet." Det betyder på ingen måde, 'at virkningshistorien nogensinde skulle kunne erkendes fuldstændigt. 'Den virkningshistoriske bevidsthed er snarere et moment i selve forståelsesprocessen, og den er allerede virksom i *udarbejdelsen af de rette spørgsmål.*'¹⁹⁹

Forståelsens historicitet: situation – horisont – horisontsammensmeltning

For at uddybe nærmere, hvad der menes med *forståelsens historicitet*, indfører Gadamer nu i forlængelse af foranstående begreberne *situation* og *horisont*, der begge skal udtrykke de historisk betingede begrænsninger i fortolkerens synsfelt.²⁰⁰

"Virkningshistorisk bevidsthed er først og fremmest bevidsthed om den hermeneutiske *situation*", skriver han. Men at opnå bevidsthed om en situation er altid en opgave af særlig vanskelig art. "Situationsbegrebet er jo karakteriseret ved, at man ikke befinder sig over for situationen og derfor ikke kan have nogen objektiv viden om den. Man står i den, man befinder sig altid i en situation, og at kaste lys over den er en opgave, som aldrig kan fuldendes helt. Det gælder også for den hermeneutiske situation, dvs. den situation, som vi befinder os i over for den overlevering, vi prøver på at forstå." Denne uafsluttelighed skyldes imidlertid ikke nogen mangel på virkningshistorisk refleksion, "men er et væsenstræk ved den historiske væren, som vi er. *At være historisk betyder aldrig at have fuldstændig viden om sig selv.*" Al selverkendelse opstår nemlig på baggrund af de historiske vilkår, der ligger til grund for al subjektiv mening og adfærd og dermed også

¹⁹⁸ idem, s. 164.

¹⁹⁹ idem, ss. 164-65.

²⁰⁰ Jf. Gulddal/Møller, s. 36, og H.-G. Gadamer, a.a., ss. 165-71.

afstikker og begrænser alle muligheder for at forstå en overlevering i dens historiske fremmedhed.²⁰¹

Enhver endelig nutid har sine grænser, og situationsbegrebet er netop bestemt ved, at situationen udgør et ståsted, som indskrænker synets muligheder. Derfor omfatter situationsbegrebet væsensmæssigt begrebet *horisont*. "Horisont er det synsfelt, som omfatter og omslutter alt det, som er synligt ud fra et givent punkt." Den, som ikke har nogen horisont, ser ikke langt nok og overvurderer derfor det nærmest liggende. Den, som har horisont, forstår at vurdere betydningen af alle ting inden for denne horisont ret, alt efter deres afstand og størrelse. Svarende hertil betyder udarbejdelsen af den hermeneutiske situation, at vi opnår den rette spørgehorisont for de spørgsmål, der stilles os i mødet med overleveringen.²⁰²

Historisk forståelse kræver, at man tilegner sig den historiske horisont, der lader det, man ønsker at forstå, fremtræde i sine sande proportioner. For så vidt synes det at være en berettiget hermeneutisk fordring, at man skal hensætte sig i fortidens situation eller i 'den anden' for at forstå ham. Men at samtale med en anden blot for at lære ham at kende, dvs. for at tage bestik af hans standpunkt og horisont, det er ifølge Gadamer ingen sand samtale, for man forsøger ikke herigennem at nå til enighed (*Verständigung*) om en sag. Derfor afviser Gadamer også muligheden af, at man kan nå til forståelse af overleveringens eller en given teksts betydning alene ved at hensætte sig i 'fortidens situation'. For i så fald 'har den forstående så at sige trukket sig tilbage fra forståelsessituationen' og placeret sig selv og sit eget ståsted i sikker urørlighed. Men derved bliver ifølge Gadamer den tekst, som forstås 'historisk' i denne forstand, 'formelig berøvet sin fordring om at sige noget sandt.'²⁰³ - Han skriver således:

*"Man mener at forstå, idet man ser overleveringen ud fra det historiske ståsted, dvs. hensætter sig i den historiske situation og forsøger at rekonstruere den historiske horisont. I virkeligheden har man principielt opgivet fordringen om at finde en sandhed i overleveringen, som er gyldig og forståelig for én selv. En sådan anerkendelse af den andens fremmedhed, som gør denne til genstand for objektiv erkendelse, er i den forstand en grundlæggende suspension af hans fordring på at sige noget sandt."*²⁰⁴

Den 'objektive' historiker er bestemt af tanken om, at vi lever i hver vores lukkede horisont, men kan hensætte os i hinandens. Men ifølge Gadamer er hverken ens egen

²⁰¹ H.-G. Gadamer, ss. 165-66.

²⁰² idem, s. 166.

²⁰³ idem, s. 167.

²⁰⁴ ibidem.

nutids eller fortidens og 'den andens' horisont nogen lukket horisont. Tvært imod er alt i bevægelse, i stadig 'flux':

*"Det udgør den menneskelige tilværelses historiske bevægelse, at den ikke simpelthen er bundet til et bestemt ståsted og derfor heller ikke har nogen virkelig lukket horisont.. Horisonten er snarere noget, vi vandrer ind i og som vandrer med os. For den bevægelige forskyder horisonterne sig. Således er også fortidshorisonten, som alt menneskeligt liv lever ud fra, og som eksisterer i form af overlevering, altid i bevægelse. I den historiske bevidsthed er denne bevægelse blot blevet sig selv bevidst."*²⁰⁵

Når vores historiske bevidsthed hensætter sig i historiske horisonter, fortsætter Gadamer, så betyder det ikke, at den rykker ind i fremmede verdener, som er uden forbindelse med vores egen verden; Tværtimod danner de tilsammen én stor, indefra bevægelig horisont, som – hinsidig det nutidiges grænser – omslutter alt det, den historiske bevidsthed indeholder i sig.²⁰⁶

At hensætte sig i noget er ikke det samme som 'simpelthen at se bort fra sig selv', selv om dette naturligvis er nødvendigt, for så vidt man virkelig må tage den anden situation i øjesyn. Men for at forstå en anden, må man bringe sig selv med ind i denne situation. Først da indfries meningen med det 'at hensætte sig'. Det er hverken nogen enkelts indfølelse i en andens individualitet eller forsøg på at underkaste den anden under ens egne målestokke. Det indebærer tvært imod altid 'en opløftelse til en højere almenhed, som overvinder både ens egen og den andens partikularitet'.

En ægte historisk bevidsthed medregner altid sin egen nutid, så den ser såvel sig selv som det historiske andet i de rigtige forhold og gensidig relation. Det foregår som 'en udhævningsproces', i hvilken det, som skal udhæves til forskel fra andet, samtidig lader dette andet, som det udhæves fra, blive synligt.²⁰⁷ Som Gadamer videre skriver:

*"I virkeligheden er nutidens horisont under stadig udvikling, for så vidt vi til stadighed må efterprøve alle vores fordomme. Til en sådan efterprøvelse hører ikke mindst mødet med fortiden og forståelsen af den overlevering, som vi kommer fra. Nutidens horisont dannes altså slet ikke uden fortiden. Der findes lige så lidt en selvstændig nutidshorisont, som der findes historiske horisonter, man skal tilegne sig. Forståelse er tværtimod altid en proces, hvori sådanne formodede selvstændige horisonter smelter sammen."*²⁰⁸

²⁰⁵ idem, s. 168.

²⁰⁶ ibidem.

²⁰⁷ idem, ss. 168-69.

²⁰⁸ idem, s. 170.

Men hvis der nu slet ikke findes sådanne selvstændige horisonter, som er udhævet fra hinanden, hvorfor så i det hele taget tale om 'horisontsammensmeltning'? Fordi vi i ethvert møde med overleveringen erfarer spændingsforholdet mellem tekst og nutid, svarer Gadamer. Den historiske bevidsthed er sig sin egen fremmedhed bevidst og udhæver derfor overleveringens historie fra sin egen horisont. Men kun for straks at bringe det fra hinanden udhævede sammen igen i fuldbyrnelsen af forståelsen. Udkastelsen af en historisk horisont "stivner ikke til en fortidig bevidstheds fremmedgørelse for sig selv, men indhentes af nutidens forståelseshorisont. I fuldbyrnelsen af forståelsen sker der en virkelig sammensmeltning, som samtidig med udkastelsen af den historiske horisont gennemfører dens ophævelse." Den kontrollerede fuldbyrkelse af denne sammensmeltning er den virkningshistoriske bevidstheds sag, og i den opgave ligger ifølge Gadamer hermeneutikkens centrale problematik: problematikken om den *anvendelse*, som ligger i al forståelse.²⁰⁹

Forståelse – udlægning – anvendelse

I hermeneutikkens ældre tradition skelnede man mellem tre forskellige momenter i fortolkningen af en given tekst: *subtilitas intelligendi* (forståelsen), *subtilitas explicandi* (udlægningen) og *subtilitas applicandi* (anvendelsen). Det var især pietismen, som fremholdt vigtigheden af dette tredje og sidste moment. I romantikken erkendte man ifølge Gadamer 'den indre enhed af *intelligere* og *explicare*': udlægningen er ikke en handling, der følger efter og føjes til forståelsen; forståelse er tværtimod altid udlægning, forbundet med sprog og begreber som 'et indre strukturmoment i forståelsen'.²¹⁰ Den indre sammensmeltning mellem forståelse og udlægning førte imidlertid til, at fortolkningens tredje moment *applikationen* eller *anvendelsen* på beklagelig vis kom i baggrunden eller blev fortrængt fra hermeneutikkens sammenhæng. Den opbyggelige anvendelse af Den hellige Skrift f.eks. forekom da at være noget ganske andet end den historiske og teologiske forståelse af den. I modsætning hertil understreger Gadamer, "at der i forståelsen altid sker sådan noget som en anvendelse af den tekst, der skal forstås, på fortolkerens nutidige situation." Anvendelse er en lige så integrerende bestanddel af den hermeneutiske proces som forståelse og udlægning. Derfor anså man det også tidligere for at være fuldkommen selvindlysende, "at hermeneutikkens opgave er at tilpasse en teksts mening til den konkrete situation, som teksten taler ind i." En tolk skal således ikke bare ordret gengive, hvad den, han tolker, har sagt, men fremføre meningen

²⁰⁹ idem, ss. 170-71.

²¹⁰ idem, ss. 171-72.

dermed, sådan som han, der kender begge parter sprog, finder det nødvendigt for en ægte samtalsituation.²¹¹

Vi forstår med andre ord først en given tekst ret, når vi indser, hvordan den skal anvendes i forhold til os selv og vor egen tid eller sammenhæng. De bedste eksempler på, at det forholder sig sådan, er ifølge Gadamer den juridiske og den teologiske hermeneutik, hvor spørgsmålet om tekstens anvendelse er konstitutivt for, hvorfor og hvordan man går til teksten i første omgang: Tekstens ord må forstås på en ny og anderledes måde i enhver konkret situation, hvis de ellers skal forstås i overensstemmelse med, hvad teksten fordrer. Her – i alle retsafgørelser ud fra en given lovtekst og i al forkyndelse ud fra en given prædikentekst – er forståelse altid anvendelse.²¹²

Den hidtidige teori om hermeneutikken falder faktisk fra hinanden i distinktioner, den ikke selv kan opretholde, skriver Gadamer. Det bliver tydeligt netop dér, hvor man tilstræber en almen teori om fortolkning. Hvis man f.eks. som *Emilio Betti*²¹³ skelner mellem *kognitiv*, *normativ* og *reproduktiv* udlægning, støder man på vanskeligheder i forbindelse med indordningen af fænomenerne under denne inddeling. ”Kløften mellem den kognitive og den normative funktion løber faktisk tværs gennem den teologiske hermeneutik og kan næppe lukkes ved at adskille den videnskabelige erkendelse fra den efterfølgende opbyggelige anvendelse.” Det samme er tilfældet med den juridiske udlægning, ”for så vidt erkendelsen af en juridisk teksts mening og anvendelsen af den på den konkrete sag ikke er to adskilte handlinger, men tværtimod omskriver en enhedslig proces.”²¹⁴

Selv den kunstneriske reproduktive udlægning, i hvilken digtning og musik kommer til opførelse, er næppe en selvstændig form for udlægning. ”Kløften mellem den kognitive og den normative funktion løber også tværs igennem den. Ingen vil kunne iscenesætte et drama, fremsige et digterværk eller bringe en komposition til opførelse uden at forstå tekstens oprindelige mening og sigte til den i sin reproduktion og udlægning.” Men heller ikke uden ved transponeringen af teksten i den reproduktive udlægning ”at tage hensyn

²¹¹ idem, s. 172.

²¹² idem, ss. 172-73.

²¹³ Emilio Betti: ”Teoria generale della interpretazione” (Milano: Giuffrè, 1955), forkortet og oversat til tysk af forfatteren: ”Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften” (Tübingen: J.C.B. Mohr (Poul Siebeck), 1967).

²¹⁴ idem, s. 174.

til dette andet normative moment, som begrænser fordringen om en stilret gengivelse gennem ens egen nutids stilvilje.”²¹⁵

Ifølge Gadamer umuliggør denne indsigt en opdeling af den hermeneutiske problemstilling i fortolkerens subjektivitet og objektiviteten af den mening, der skal forstås. "En sådan fremgangsmåde ville tage udgangspunkt i et falskt 'over for', som heller ikke kan overvindes gennem anerkendelsen af dialektikken mellem det subjektive og det objektive." Distinktionen mellem en normativ og en kognitiv funktion river det, som åbenlyst hører sammen, fuldstændig fra hinanden. Det er derfor "helt forkert at basere muligheden for forståelse af tekster på antagelsen af en 'kongenialitet', som tænkes at forene skaberen og fortolkeren af et værk. --- Forståelsens mirakel består snarere i, at der ikke er brug for nogen kongenialitet for at erkende det virkeligt betydningsfulde i overleveringen. Vi formår tværtimod at åbne os over for tekstens overlegne fordring og forstående modsvar den betydning, i hvilken den taler til os. Hermeneutikken inden for filologien og de historiske åndsvidenskaber er overhovedet ikke en 'herredømmeviden', dvs. tilegnelse som okkupation; den underordner sig tværtimod selv tekstens beherskende fordring.”²¹⁶

Som sande forbilleder for dette fremholder Gadamer den juridiske og den teologiske hermeneutiks udlægninger af henholdsvis 'lovens vilje' og 'den guddommelige forjættelse': "De er udlægninger, som indbefatter applikation, og tjener det, der skal gælde." Gadamers tese er derfor den, "at også den historiske hermeneutik skal udføre et applikationsarbejde, eftersom den ligeledes tjener meningsens gyldighed, idet den udtrykkeligt og bevidst slår bro over den tidsafstand, der adskiller fortolkeren fra teksten, og overvinder den meningsfremmedgørelse, som er tilstødt teksten.”²¹⁷

Sammenfatning af Gadamers position²¹⁸

I sin filosofiske hermeneutik rejser Gadamer på ny Kants grundlæggende spørgsmål om, hvordan forståelse er mulig. Men det, han ser som hermeneutikkens opgave, er ikke at

²¹⁵ idem, ss. 174-75.

²¹⁶ idem, ss. 175-76.

²¹⁷ idem, s. 176. – Gadamer indfører på dette sted i den af Gulddal/Møller oversatte tekst fra "Wahrheit und Methode" (1990) en note, hvori det hedder: "Ligesom mange andre steder i denne sammenhæng er diskussionen her stadig i for høj grad indskrænket til de historiske åndsvidenskabers særlige situation og til 'væren til teksten'. Først i tredje del af *Wahrheit und Methode* følger udvidelsen til sproget og samtalen, som undersøgelsen i virkeligheden hele tiden peger frem mod – og dermed den principielle forståelse af afstand og fremmedhed" (Gulddal/Møller, s. 182, note 63).

²¹⁸ I denne sammenfatning henholder jeg mig i vid udstrækning til Stanley J. Grenz's for mig at se meget dækkende gengivelse af det væsentlige i Gadamers position i hans "A Primer on Postmodernism", ss. 108-12.

udvikle en bestemt metode eller fremgangsmåde for forståelsen, men derimod at kaste lys over de betingelser, hvorunder forståelsen finder sted.²¹⁹

På en måde, der minder om Nietzsche og Heidegger fremholder Gadamer kunsten og vor oplevelse af 'sandhed' gennem den som argument i sin kritik af modernismens stærke tiltro til fornuften og dens forsøg på rationel underbygning af hermeneutikken. Fra dette udgangspunkt søger Gadamer at udvikle en ny forståelse af kundskab og sandhed i overensstemmelse med hele vor oplevelse af, hvordan vi lærer verden at kende. Vejen hertil er ifølge Gadamer en 'via media' mellem to afveje – objektivisme og subjektivisme.

Gadamer går da ud fra, at den gamle objektivistiske position ikke længere kan fastholdes. Der eksisterer ingen enkelt tidløs sandhed uden for os selv, som venter på at blive opdaget ved hjælp af videnskabelig undersøgelse og personlig empati. I modsætning til, hvad Schleiermacher troede, kan fortolkeren ifølge Gadamer heller ikke nå til at erkende forfatterens tanke og intention. Han er også afvisende over for historismens tro på, at det er muligt for historieforskeren ved anvendelse af historisk-kritisk metode at afdække fortiden, som den virkelig var.

Men selv om Gadamer afviser objektivismen, ønsker han ikke at antage Nietzsches og andre perspektivistiske tænkeres relativisme. Han beskylder dem for, at de fejlagtigt påstår, at der ikke eksisterer noget, der kan betegnes som 'sandheden', og han forkaster

²¹⁹ Det er derfor for mig at se med adskillig ret, den svenske analytiske sprogfilosof *Mats Furberg* i "Verstehen och förstå" gör gældende, at hverken Heidegger eller Gadamer har ydet væsentlige bidrag til belysning af, hvad man sædvanligvis forstår ved 'textförståelse' eller 'textförståelighet': "De teologer, jurister och litteratutvetare som till äventyrs har sådana förhoppningar kan skrinlägga dem. Heidegger liksom Gadamer är inte hermeneutiker utan transcendentalhermeneutiker" (ss. 48-49). Jf. også Furbergs stærkt kritiske bemærkninger om både Heidegger og Gadamer i samme værks afsluttende kapitel: "Förståelsedoktrinen är näppeligen en hjärtesak för våra auktorer. I förhållande till den totala påståendevolymen är de påfallande fåordiga om vad det är att förstå tal och text; och de tankar de har härom mumlar de fram halvt förstrött och med fjärrskådande blick. – Ty så enskilda ting tar endast en ringa del av deras intresse i anspråk. De är inte språkfilosofer --- inte fenomenologer --- inte metafysiker --- . Eller rättare: de är allt detta men i förbigående, på jakt efter en större insikt. – Ontologer – det är vad de är. Men inte av den art som nöjer sig med att förteckna vad som är, föra tillbaka vissa av de förtecknade entiteterna på andra och ordna återstoden överskådligt. Nej, deras mäterfråga är inte 'Vad finns egentligen?'; den är mer allmänt 'Vad är själva detta att vara? Vad är varat i det som egentligen är?' – På denna mäterfråga kan man enligt deras åsikt få svar endast om man redan har svar på mer blygsamma problem, av vilka ett rör 'existentialen' förståelse. --- Tankepsykologiskt lättförklarligt är dock att den som har mäterfrågan brinnande inom sig inte mycket ingående studerar de mindre problemen." (ss. 122-23). Videre kritiserer Furberg Heidegger og Gadamer for ikke at have "gett sig tid att sortera fram och hålla isär olika betydelser av 'vara'." Följelig 'saknar mäterfrågan urskiljbar mening', og derfor 'är dess föregivna djup ett bländverk'. Furberg slutter med følgende sarkastiske bemærkning: "S[ein und] Z[eit] och W[ahrheit und] M[ethode] förefaller mig åstadkomma på ett ritbord placerat på en abstraktionernas högplåt där syret tryter, ruset tager vid och snillrika men töckniga idéer förblandas och upplöses. Ingen Ariadnetråd kan ta oss till skattkammaren (om någon skattkammare finns), ty anläggaren har glömt att göra passager. Till inspiration kan verken tjäna, det är allt. Det nyktra filosofiska klarläggandet av förståelsens natur återstår att uträtta" (s. 123).

deres påstand om, at man bare kan tale om perspektiver eller om en mangfoldighed af inkommensurable sandheder, der forandrer sig i historiens løb og fra én kultur til en anden.

For at fuldføre det tilsyneladende umulige forehavende at følge en 'via media' mellem objektivisme og subjektivisme tyer Gadamer til Heideggers begreb om 'væren-i-verden' og hans dertil svarende forståelse af menneskets eksistens som helt igennem 'historisk'. Fordi vi er indfældet i verden, kan vi aldrig undslippe vor historiske kontekst. Men fordi vi befinder os på forskellige steder i verden, ser vi verden i forskelligt perspektiv og udvikler forskellige fortolkninger af verden. Ligesom Heidegger hævder Gadamer derfor også, at historien ikke er noget ydre objekt, som vi står overfor og kan betragte på afstand. Den er snarere en fremadskridende proces, der omslutter os, og som vi deltagerr i.

Men Gadamer nægter, at dette nødvendigvis fører til relativisme. Bag indbyrdes konkurrerende fortolknings Babel ligger en fælles virkelighed – en verden, en tradition, et sprog – og på grund af denne fælles dimension kan vi forvente at opleve en 'sammensmeltning af horisonter'. Den kommer ifølge Gadamer i stand gennem en form for dialog, i hvilken vi sammenligner og kontrasterer vore forskellige fortolkninger. Samtalen skaber et fælles sprog og fostrer et fællesskab, i hvilket vi ikke længere selv forbliver, hvad vi var.

Forestillingen om en 'sammensmeltning af horisonter' giver Gadamer et udgangspunkt for fortolkningen af litterære tekster. Meningen med en given tekst er ifølge ham ikke kun et spørgsmål om, hvad forfatteren har intenderet, noget, som forefindes i teksten og venter på at blive afdækket ved hjælp af videnskabelig og indfølelse fortolkning. Snarere fremkommer mening gennem stadig fremadskridende spørgsmål-svar-interaktion mellem teksten og fortolkeren i den hermeneutiske samtale, hvis mål er en sammensmeltning mellem forfatterens og fortolkerens horisont.

Fordi mening fremkommer i en sådan samtales forløb, er hermeneutikkens mål ikke at opdage tekstens 'ene mening'. For en teksts mening kan ikke begrænses til forfatterens intention eller læserens forståelse alene. Faktisk kan vi ifølge Gadamer aldrig hævde, at nogen bestemt fortolkning er korrekt 'i sig selv'. Ikke desto mindre kan læsning af en hvilken som helst tekst føre til, at fortolkeren oplever mange tilfælde af 'horisontsammensmeltning' i mødet og dialog med den.

Hermed præsenterer Gadamer ikke blot en ny teori om litteratur. Hans påstande har vidtrækkende implikationer for meningen med hele virkeligheden. Ligesom Nietzsche og Heidegger appellerer han til den kunstneriske oplevelse for at forstå forbindelsen mellem sproget og verden. Han konkluderer, at vort forhold til verden på grundlæggende måde er linguistisk, og han hævder, at mening fremgår af kunstnerisk eller sproglig udfoldelse.

Dette indebærer da, at Gadamers position – ligesom Nietzsches og Heideggers – underminerer Oplysningens erkendelsesteoretiske program. Mening er ikke noget, som er iboende i vor verden og bare venter på at træde frem, når det cartesianske 'erkendende jeg' afslører den. Det erkendende subjekt 'opdager' ikke en 'præeksistent' mening uden for os selv. Det forholder sig snarere sådan, at mening 'viser sig', når fortolkeren indlader sig i dialog med verden som 'tekst', og den stadig fremadskridende hermeneutiske samtale fører til mange oplevelser af 'horisontsammensmeltning' mellem fortolkeren og verden.

Men Gadamer leverer ifølge Grenz et endnu mere omfattende grundlag for afvisningen af det cartesianske selv og moderne tænkemådes rationalitet. På en måde, der foregriber de postmoderne filosoffer, hævder han, at vor dialog med en tekst i mindre grad er noget, vi tager initiativet til, end et 'spil', vi deltager i. Som han beskriver det, tager vi faktisk ikke engang selv initiativet til at komme med i 'spillet'. Det er snarere selve det 'spil', der foregår, der inddrager os som deltagere deri. Det er heller ikke os, der sætter sprogspillet i gang, men sprogspillet, der engagerer os.²²⁰ Og når vi når til at forstå en tekst, er det det, der er meningsfyldt i den, der gør sig selv gældende over for os på tilsvarende vis, som 'skønhed' fortryller os, endog før vi er i stand til at efterprøve den mening, teksten gør fordring på.²²¹

²²⁰ idem, s. 112; jf. H.-G. Gadamer: "Wahrheit und Methode" (1990), s. 493: "Was dabei Wahrheit heisst, lässt sich auch hier am besten vom Begriff des *Spieles* her bestimmen: Wie sich das Gewicht der Dinge, die uns im Verstehen begegnen, gleichsam ausspielt, das ist selber ein sprachlicher Vorgang, sozusagen ein Spiel mit Worten, die das Gemeinte umspielen. *Sprachliche Spiele* sind es auch, in denen wir uns als Lernende -- zum Verständnis der Welt erheben. So dürfen wir uns hier an unsere Feststellungen über das Wesen des Spiels erinnern, wonach das Verhalten des Spielenden nicht als ein Verhalten der Subjektivität verstanden werden dürfe, da vielmehr das Spiel es ist, das spielt, indem es die Spieler in sich einbezieht und so selber das eigentliche *subjectum* der Spielbewegung wird."

²²¹ ibidem; jf. H.-G. Gadamer, a.a., s. 494: "Ein Spiel ist das Verstehen also nicht in der Weise, dass der Verstehende sich spielerisch zurückbehielte und dem Anspruch, der an ihn ergeht, die verbindliche Stellungnahme vorenthielte. --- Wer versteht, ist schon immer einbezogen in ein Geschehen, durch das sich Sinnvolles geltend macht. --- Wenn wir einen Text verstehen, so nimmt das Sinnvolle desselben genau so ein, wie das Schöne für sich einnimmt. Es bringt sich zur Geltung und hat immer schon von sich eingenommen, bevor einer sozusagen zu sich kommt und den Sinnanspruch,

Kritisk vurdering af Gadamer's hermeneutiske teori

Som fremholdt ovenfor søger Gadamer i sin filosofiske hermeneutik at følge en 'via media' mellem objektivisme og subjektivisme uden dog at havne i relativisme. Men for mig at se bliver dette sidste alligevel en uundgåelig konsekvens af hans hævde af, at vi umuligt kan nå til erkendelse af en forfatters intention og en teksts oprindelige ene, ret forståede mening i overensstemmelse hermed.

Således medgiver professor i systematisk teologi ved Menighedsfakultetet i Oslo *Jan-Olav Henriksen*, der ellers er meget positiv i sin omtale af Gadamer's filosofiske hermeneutik og mærkbart påvirket af den, at konsekvensen af den netop ikke er, at relativitetsproblemet forsvinder, men at det snarere forstærkes. Han skriver således:

*"Sagt litt enkelt impliserer forståelse for Gadamer at man deltar i historien, og at de historiske betingelser for forståelse uttrykker seg gjennom det forstående subjekt. --- Det er dermed historie og tradisjon som konstituerer grunnlaget for forståelse, og ikke det isolerte subjekt i og for seg. --- Når Gadamer på denne måten avviser den historistiske forståelsen av subjektet, og faktisk historiserer subjektet også, kan vi på en måte si at relativitetsproblemet øker [fremhævet af mig]: Han åpner i hvert fall opp for at tilegnelsen av mening og sannhet er knyttet til hvilket ståsted en befinner seg på i historien, og at historisk gyldighet er avhengig av at man er i stand til å oppnå en form for horisontsammensmeltning med det forgangne som skaper innforståthet med det. Men i motsetning til historismens rekonstruksjonshermeneutikk er Gadamer's opplegg langt mer åpent for sakkritikk: Han mener det som skjer i forståelsesprosessen, er at vi samtaler med fortidige tekster om forståelsen av en gitt sak. I en slik samtale er det ikke bare våre egne forutgitte fordommer som korrigeres, men også fortidens fremtillinger av saken. --- Målsetningen er imidlertid at den fortidige forståelse kan forstås på sine egne premisser, og at vi kan tilegne oss dens mening slik at denne kan inngå i vår egen forståelseshorisont. Det er derfor ikke uten grunn at vi kan karakterisere Gadamer's hermeneutiske anliggende som integrasjonshermeneutisk. Dette kan ses som en positiv gevinst av Gadamer's videreføring av arven fra Hegel."*²²²

Gadamer åbner altså ifølge Henriksen for, at historien kan bedømmes på vore egne præmisser, og for, at dens mening er tilgængelig og mulig at tilegne sig. Denne tilegnelse sker på en måde, der sprænger alle subjektfilosofiske rammer for forståelse og tilegnelse. Gadamer udvikler imidlertid selv i ringe grad kriterier for bedømmelse af fortiden. "Men det er nok også en følge af at han forstår den hermeneutiske dannelses- og tilegnelsesproces som *et uavsluttbart foretagende*" (fremhævet af mig), skriver Jan Olav Henriksen. Det hedder videre herom:

der an ihn ergeht, zu prüfen vermag. --- Wir sind als Verstehende in ein Wahrheitsgeschehen einbezogen und kommen gleichsam zu spät, wenn wir wissen wollen, was wir glauben sollen."

²²² Jan-Olav Henriksen: "På grensen til Den andre – Om teologi og postmodernitet" (Oslo: Ad Notam Gyldendal, 1999), ss. 55-56.

*"Dette uavsluttbare foretagende setter fra teologisk hold hele spørsmålet om historiens betydning og den kristne tros sannhet og historiske forankring i en form for svevetilstand [fremhævet af mig]. Her er ikke bare historien relativ, men også alle de instanser som skal bedømme den. Finnes det da ikke muligheter for å forankre denne relativiteten i noe? Og hvordan kan dette da egentlig begrunnes. Her kommer Gadamer ikke med nogen løsning. – Vi kan si at Gadamer på en måte gjør et forsøk på å gjeninnføre den hegelianske innsikten i begrepets historiske processkarakter på fenomenologiske premisser, uten metafysik. Hans innsikt i og påpekning av forståelsens radikale historiske relativitet er en varig utfordring for en teologi som vil anerkjenne historien som det rom der Gud taler og handler, og dette som den egentlige teologiske gjenstand."*²²³

Det er så sandt, som det er sagt, at den kristne tros sandhed står eller falder med dens forankring i Guds frelseshistoriske åbenbaring, og at netop den er teologiens egentlige genstand. Gud er ikke 'den store ubekendte', men en Gud, der taler og handler og derigennem giver sig til kende her i tiden og historien (Hebr. 1.1-3). Jesus Kristus er i egen person 'ordet, som i begyndelsen var hos Gud og selv var Gud, men blev kød og tog bolig iblandt os', og som således 'er blevet Guds tolk' (Johs. 1.1, 14 og 18). Han er med Faderen og Helligånden altings skaber, opretholder og suveræne Herre og Frelser (Johs. 1.3-4; 1.Kor. 8.6; Kol. 1.16-20; Hebr. 1.2-3). Han er 'verdens lys', og de, der følger ham, 'skal aldrig vandre i mørket, men have livets lys' (Johs. 8.12). Gud har virkelig *åbenbaret* sig her i tiden og historien i Jesus Kristus, det personligt inkarnerede 'Guds ord'. Og profeters og apostles ord i Det gamle og Det nye Testamente er Guds eget vidnesbyrd om Kristus og frelsen i ham (Johs. 5.39-40 og 46-47; 1. Pet. 1.10-12; Luk. 10.16). Det er ord, som Gud har talt i én bestemt hensigt: at 'gøre os vise til frelse ved troen på Kristus Jesus' og vejlede os til at leve ret efter Guds vilje. Det er ikke uforståelig, uklar og flertydig tale herom. Men her har Gud Helligånd gennem menneskers mund og pen sagt os éntydigt, tilstrækkeligt og klart alt, hvad nødvendigt og gavnligt er med henblik herpå (2. Tim. 3.14-17; 2. Pet. 1.20-21; Rom. 15.4 og 16.25-26). Det er ikke tomme ord uden kraft og virkning. For 'Guds ord er levende og virksomt', så det 'trænger igennem' og 'er dommer over hjertets tanker og meninger' (Hebr. 4.12). Det 'vender aldrig virkningsløst tilbage til ham', men 'udfører hans vilje og fuldbyrder hvervet, han gav det' (Es. 55.10-11).

²²³ idem, s. 56. – Jf. hvad Gadamer selv skriver i "Wahrheit und Methode" om det nære forhold mellem spørgsmål og forståelse, der giver den hermeneutiske erfaring dens sande dimension, men netop også lader spørgsmålet om den sande forståelse forblive åbent, i en form for svævetilstand: "Das enge Verhältnis, das sich zwischen Fragen und Verstehen zeigt, gibt der hermeneutischen Erfahrung erst ihre wahre Dimension. Wer verstehen will, mag noch so sehr von dem unmittelbaren Meinen der Sache auf die Sinnmeinung als solche zurückgebeugt sein und dieselbe nicht als wahr, sondern lediglich als sinnvoll meinen, so dass die Wahrheitsmöglichkeit in der Schwebe bleibt – solches In-die-Schwebe-bringen ist das eigene und ursprüngliche Wesen des Fragens. Fragen lässt immer in der Schwebe befindliche Möglichkeiten sehen. --- Verstehen der Fraglichkeit von etwas ist immer vielmehr schon Fragen." (a.a., s. 380).

Hvordan forholder det sig så i lyset heraf med Gadammers hævvelse af, at vi umuligt kan nå til erkendelse af en forfatters intention eller teksters oprindelige, ene ret forståede mening i overensstemmelse hermed?

Det er sandt nok, at vi alle i høj grad er bestemt af den bagage, vi selv medbringer, og de øjne, vi ser med. Ofte mere, end vi selv har gjort os klart. Det er Gadamer for øvrigt heller ikke hverken den første eller den eneste, der har været bevidst om og gjort opmærksom på. Det er samme sandhed og erkendelse, der ligger til grund for og kommer til udtryk i distinktionen mellem 'Guds ord og bud' og 'de gamles/menneskers/egen overlevering' i Ny Testamente (jf. Mark. 7.1-13) og i den klassiske reformatoriske forståelse af forholdet mellem Skrift og Tradition og distinktionen mellem Skrften alene som 'norma normans' og kirkens bekendelse som 'norma normata'.

Det er også sandt, at vores nutidige 'horisont' er en anden end forfatterens og tekstens, og at vi for at forstå en tekst ret må være opmærksomme herpå, så vi forstår f.eks. de bibelske tekster, ikke ud fra vores medbragte filosofiske forudsætninger, historie- og virkelighedsopfattelse, men i overensstemmelse med de bibelske forfatters og teksters eget oprindelige forudsætningsgrundlag. Dertil kommer, at vi i vor medfødte, faldne og gudfjendtlige natur og tilstand er så formørkede og forblindede, at vi umuligt uden Guds underfulde indgreb og Helligåndens oplysende og overbevisende gerning i vore hjerter kan tage imod og fatte noget af det, der kommer fra Gud, ret, så det bliver os til frelse (1. Kor. 2.12-14; 2. Kor. 3.14-16 og 4.3-6). I vores faldne tilstand og i vores menneskelige endelighed og begrænsethed kan vi hverken gøre os selv fuldstændig fri af vores personlige psykologiske, socialt-kulturelle eller historisk-konfessionelle forudsætninger eller nå til en absolut, udtømmende og fuldkommen forståelse af alt i de bibelske tekster og af hele Guds frelseshistoriske åbenbaring (1. Kor. 13.9-12).

Det er imidlertid ikke ensbetydende med, at der intet objektive kriterium findes for ret forståelse og tolkning af det være sig de bibelske eller alle andre tekster. Det er nemlig givet i og med de foreliggende tekster og deres ord og udsagn. De skriver sig alle fra en bestemt eller flere ophavsmænd/forfattere, som har villet formidle og ment noget bestemt med det, de har talt eller skrevet. Det gælder også Gadammers egne tekster. Både han og Heidegger såvel som alle andre repræsentanter for 'den nye hermeneutik' og senere radikale postmodernister som f.eks. Derrida har villet formidle og ment noget bestemt med det, de har talt eller skrevet. Hvor vanskeligt tilgængeligt og uklart eller ligefrem ubegribeligt det end ofte kan forekomme andre at være – og i nogle tilfælde måske også er for de pågældende selv! Kriteriet for en ret forståelse og tolkning af en

tekst eller tale kan imidlertid ifølge sagens natur ikke være noget andet end overensstemmelse med den/de pågældende forfatter(e)s eller taler(e)s hensigt og mening med de ord og udsagn, som står i teksten eller fremføres i talen. Disse ord og udsagn må derfor høres/læses og forstås i lys af deres sproglige og historiske kontekst, det bedst mulige kendskab til den situation og sammenhæng, hvori, og de virkelighedsteoretiske forudsætninger, hvorudfra de oprindeligt er talt eller skrevet. Vi har ingen anden tilgang til erkendelse af, hvad de pågældende forfattere eller talere selv har villet formidle og ment med, hvad de har sagt eller skrevet. Men sproget giver til gengæld også mulighed herfor, så sandt vor brug heraf i tale eller skrift er en mellempersonlig, kommunikativ akt, som Gud har udrustet hvert menneske, skabt i hans billede, med evnen til, så vi ved hjælp af fælles sprog eller indgående kendskab til hinandens har mulighed for både selv at meddele os til andre og at forstå, hvad andre taler eller skriver. Rigtig nok ikke til fuldkommenhed, for vi er endelige og begrænsede mennesker og ikke guder, og syndefaldet har haft skæbnesvangre konsekvenser også for vor evne til at gøre brug af sprogets forunderlige gave og forstå hinanden (jf. 1. Mos. 11). Vi ikke alene bruger, men misbruger også ofte sproget. Vi udtrykker os ikke altid enkelt og klart, men ofte misforståeligt og uklart. Vi taler ikke alle samme sprog og har et begrænset og mangelfuldt kendskab til hinandens.

Men hvad mening giver det at tale om en sammensmeltning mellem vor egen og forfatterens eller tekstens 'horisont', hvis vi ingen mulighed har for at erkende sidstnævnte? Hvis såvel forfatter-intention som oprindelig tekstmening for bestandig er tabt for os og gået til grunde i historiens 'flux'? - Såfremt vi hverken principielt eller i praksis har nogen mulighed for at skelne mellem forståelse/udlægning og aktuel anvendelse/applikation af en given tekst, og hvis vi alene forstår en tekst ret, når vi forstår den 'anderledes', end forfatteren, de oprindelige læsere og tidligere tiders mennesker har gjort, hvad er det da, der sker i den nye 'produktive' udlægning eller anvendelse? Ikke en sammensmeltning (fusion) mellem vor egen og forfatterens eller tekstens oprindelige 'horisont', men en forvirrende sammenblanding (confusion) af mange forskellige 'virkningshistoriske' elementer - uden andet 'sandhedskriterium' for enhver sådan ny og 'anderledes' aktuel forståelse, udlægning og anvendelse i den hermeneutiske proces end dette, at 'man lærer at forstå sig selv rigtigere'.²²⁴

²²⁴ Jf. Mats Furbergs kritik af Gadammers horisontbegreb og tale om 'horisontsammensmeltning' og af hans hævde af, at 'tillämpning' (Anwendung/applikation) altid må indgå i 'förståelse' (Verstehen/Auslegung), og at der ikke kan skelnes dem imellem (a.a., ss. 110-19).

Det er nok både rigtigt og vigtigt med Gadamer at understrege, at forståelse/udlægning af en given tekst og aktuel anvendelse/applikation af dens indhold og budskab altid er og må være uløseligt forbundet med hinanden i al frugtbar fortolkning. Den fortolkning, som bliver stående ved forsøg på rekonstruktion, forklaring på og begrundelse af et fortidigt historisk hændelsesforløb eller ved blot og bar gengivelse af den oprindelige mening med det engang i fortiden sagte eller skrevne, uden at relatere det til nutiden og give det aktuel anvendelse ind i vor egen situation og sammenhæng – en sådan blot historisk-grammatisk eller historisk-kritisk forståelse og udlægning uden applikation vil med god grund af mange opleves som steril og mærkelig uvedkommende, kedelig og tør. Det er sandhedselementet i Gadammers tale om 'horisontsammensmeltning' og hans hævde af, at anvendelse er en lige så integrerende bestanddel af den hermeneutiske proces som forståelse og udlægning.

Derfor kan f.eks. *Vanhoozer* også i en sammenligning mellem oversættelse og fortolkning karakterisere de bedste oversættelser som dem, der er både 'creative and faithful'. De tilintetgør ikke, men bevarer både tekstens og læserens identitet. På tilsvarende vis forholder det sig med god læsning og fortolkning af tekster: "Good translation and good reading – is a matter of *creative* fidelity to the text."²²⁵ I den forbindelse henviser Vanhoozer med tilslutning til *Mikhail Bakhtin*, der gør gældende at "the ideal reader is much more than a passive mirror. Mirrors simply image the original, and mirrored reading achieves only reproductive or 'duplicative' understanding." Men ifølge Bakhtin forventer forfattere sig sædvanligvis mere af deres læsere: "Reading, he believes, should never be monologic; neither the text nor the reader is a 'voiceless thing' with nothing to contribute. Understanding (the goal of the human as opposed to the natural sciences) is thoroughly dialogic."²²⁶ En fortolkning forholder sig til sin original, ikke som en eksakt kopi, men som en slags metafor, fortsætter Vanhoozer – med henvisning til *Michael Edwards*, der skriver: "Instead of dissimulating the otherness of the original, a translation establishes a relationship, between two texts – two languages, ultimately two cultures and perhaps two historical moments."²²⁷

Vanhoozer (Bakhtin og Edwards) kan her synes at komme tæt på at sige det samme som Gadamer. Der er imidlertid en ikke uvæsentlig, men særdeles afgørende forskel mellem hans opfattelse af forholdet mellem forståelse/udlægning og anvendelse/applikation og af

²²⁵ Kevin J. Vanhoozer: "Is there a meaning in this text?", s. 389.

²²⁶ ibidem; jf. Mikhail Bakhtin: "Speech Genres and Other Late Essays", Tr. Vern W. McGee (Austin: Univ. of Texas Press, 1986), s. 167: "Is there anything in the natural sciences that corresponds to 'context'?"

²²⁷ Vanhoozer, ibidem; jf. Michael Edwards: "Towards a Christian Poetics" (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), s. 167.

'horisontsammensmeltning' og så Vanhoozers forståelse af 'creative and faithful' oversættelse og fortolkning, der bevarer både tekstens og læserens identitet og 'horisont', men samtidig 'establishes a relationship' mellem de to. Såvel ligheder som den afgørende og væsentlige forskel dem imellem fremgår nok så tydeligt af det, Vanhoozer videre skriver:

"Creative understanding results in the transformation of the other's word into one's own without simply collapsing the one into the other, that is, without losing either the horizon of the text or the reader and without confusing the horizons. Historical criticism --- tends to reduce the meaning of a text to the time of its production, thus rendering the reader's creative insights null and void. To 'enclose' a work within its own epoch is to restrict it to what Bakhtin calls 'small time'. On the other hand, if textual meaning simply were what the reader made of it, this would similarly enclose the meaning within the single epoch of the present – 'small time' again. --- Creative understanding, however, does not renounce its own place and time or culture and precisely for this reason can understand what is foreign about the other. 'A meaning only reveals its depths once it has encountered and come into contact with another, foreign meaning: they engage in a kind of dialogue, which surmounts the closedness and one-sidedness of these particular meanings, these cultures.'²²⁸ Significantly, this dialogue does not result in a merging or fusing (confusing) of these horizons into some third thing that is neither one nor the other. Contra Gadamer, a 'fusion of horizons' is not yet a true dialogue, for instead of preserving two voices in their integrity, it collapses them into one."²²⁹

Ifølge Vanhoozer indebærer det, Bakhtin skriver, og som han gengiver med tilslutning, ikke, at "creative readers impute to texts something that is not there." Det er naturligvis muligt ved 'kreativ' læsning at forvrænge eller misforstå en tekst. I ægte forståelse møder man imidlertid forfatteren som 'en anden'. Det betyder ifølge Bakhtin, at forklaringen på det paradoksale udtryk 'creative fidelity' skal findes "in the nature of literary act and of literary genre. Meaning can grow over time, thanks to the potential inherent in communicative practices: 'Semantic phenomena can exist in concealed form, potentially, and be revealed only in semantic cultural contexts of subsequent epochs that are favourable for such disclosure'." – Virkelig troskab (fidelity) i oversættelse og fortolkning er derfor hverken 'literalistic' eller 'duplicative', men derimod en både 'skabende' (creative) og 'tro' (faithful) gengivelse af hele den potentielle meningsfylde i en given tekst.²³⁰

Det er netop læserens afstand fra teksten, der ifølge Vanhoozer skaber mulighed for dialog og dermed også for opdagelse af *'the full meaning potential of a text'*. Det er

²²⁸ Bakhtin, a.a., s. 7

²²⁹ Vanhoozer, ss. 389-90.

²³⁰ idem, s.390 – med henvisning til Bakhtin, a.a., s. 5.

imidlertid magtpåliggende for ham at understrege, at hele den potentielle meningsfylde, han her taler om, må søges og være at finde *i selve teksten*. For: "It is only what the text actually says that can, in truth, transformatively engage the spiritually motivated reader".²³¹ I modsætning til Gadamer anser Vanhoozer det med andre ord for muligt gennem 'creative understanding' og 'dialogical interpretation' at nå til sand og endegyldig - om end ikke fuldkommen og absolut udtømmende - erkendelse af, 'hvad teksten faktisk siger': 'the full meaning potential of a text'. Sagligt og indholdsmæssigt går denne 'potentielle meningsfylde' altså ikke udover, men er rodfæstet og har fuld dækning i den af den pågældende teksts forfatter(e) oprindeligt tilsigtede mening. Netop den er det, al ret og god bibelfortolkning og forkyndelse har til opgave først at klargøre og siden give aktuel anvendelse ind i vor nutidige situation og sammenhæng, så tekstens indhold og budskab høres/læses som Guds personlige, direkte og vedkommende tiltale til mig/os i den situation og sammenhæng, vi befinder os i, her og nu.

Problemet med Gadammers hermeneutiske teori er således ikke hans fremholdelse af forskellen mellem tekstens/forfatterens og læserens 'horisont', hans afvisning af muligheden for 'forudsætningsløs' eller 'fordomsfri' forståelse eller hans understregning af forståelsesprocessens karakter af en hermeneutisk cirkelbevægelse, der giver mulighed for at opnå større og mere rigtig erkendelse og forståelse gennem stadig dialogisk interaktion og gensidig påvirkning mellem tekst og læser, afsender og modtager. Det forholder sig hermed, som A. Valen-Sendstad skriver:

*"Slike mer formale innsikter, og andre, kommer naturlig nok ikke nødvendigvis i konflikt med den virkelighetsforståelse vi finner i Bibelen. Det avhenger helt av hvordan man anvender dem og hvilket innhold man gir dem. Både tanken om interaksjon, forutforståelse og hermeneutisk sirkelbevegelse er i seg selv fruktbare problemstillinger for teologien."*²³²

I forlængelse heraf gør Valen-Sendstad det imidlertid samtidig klart, at mange moderne filosoffer og teologer giver disse indsigter og begreber et indhold og anvender dem på en måde, som bringer dem i konflikt med kristen tro og virkelighedsforståelse. Det er f.eks. det, som sker i det øjeblik, tanken om interaktion og gensidig påvirkning mellem afsender (det bibelske vidnesbyrd, Gud) og modtager (bibelfortolkeren) udvikles på en sådan måde, at den udvisker eller problematiserer polariteten dem imellem (subjekt-objekt, Jeg-Du), sådan som den erkendelsesteoretiske idealisme og panteismen

²³¹ ibidem; citatet er fra Sandra M. Schneiders: "The Revelatory Text: Interpreting the New Testament As Sacred Scripture" (San Francisco: Harper, 1991), s. 14.

²³² A. Valen-Sendstad: "Religionsfilosofi", s. 247.

gør det. Da bliver denne indsigt nemlig fyldt med et indhold, der gør den hermeneutiske teori uanvendelig på det bibelske materiale.

Det samme gælder ifølge Valen-Sendstad i det øjeblik, man anvender tanken om forudforståelse (dvs. fortolkerens virkelighedsforståelse) som selve orienteringsgrunden for hermeneutikken, så det bliver mennesket, der bliver referencen for forståelsen i stedet for Gud i hans åbenbaring (dvs. det bibelske vidnesbyrd).

Det samme er også tilfældet, hvis tanken om den hermeneutiske cirkel udmøntes på en sådan måde, at enhver objektiv reference for forståelsen (Guds åbenbaring af sig selv) går over i, falder sammen med eller bliver identisk med den subjektive (eksistentielle) reference for forståelsen i menneskets eksistens.²³³

De her anførte eksempler på, hvornår en bestemt forståelse og anvendelse af hermeneutiske indsigter og teorier kommer i konflikt med den bibelske virkelighedsforståelse, rammer for mig at se alle både Heideggers og Gadammers hermeneutik samt diverse udgaver af såvel den såkaldt nye hermeneutik som senere endnu mere radikale udgaver af postmoderne hermeneutik, som de har været banebrydere for. Men – som Valen-Sendstad videre skriver: 'Skal den kristne åbenbaringsteologi komme til rette med de hermeneutiske spørgsmål og anvende de mere formale indsigter i dette spørgsmål på en sagssvarende måde, --- så må både hermeneutikkens generelle indsigter angående interaktion mellem afsender og modtager, forudforståelse og den hermeneutiske cirkel tolkes og anvendes af teologien inden for den virkelighedsteoretiske ramme og med det virkelighedsteoretiske indhold, som de bibelske kildeskrifter selv på klar måde udtrykker. Ellers bliver der tale om misinterpretation og omtolkning af det bibelske materiale.'²³⁴

Problemet med Gadammers hermeneutiske 'metode' er, at den forbliver i bund og grund kantiansk trods hans påstande om det modsatte, skriver *R. G. Gruenler*: Den giver ikke plads for, at de, der har talt eller skrevet engang i fortiden (Skriftens inspirerede forfattere eller evangeliernes historiske Jesus), skulle have fremsat udsagn med et objektivt meningsindhold, der er bindende for den nutidige læser. Efter som hermeneutikken er en æstetisk proces, der er under konstant forandring i nye kontekster og i nye sammensmeltninger med fortolkerens begreber, så kan der aldrig eksistere nogen evige sandheder eller udsagn med objektivt meningsindhold, der

²³³ *ibidem*.

²³⁴ *idem*, ss. 247-48.

kommer fra fortiden ind i nutiden. Det forholder sig snarere sådan, at fortidens horisont til stadighed åbner sig for nye fortolkninger og meninger i lyset af den nutidige fortolkers erfaring. Skønt Gadamer således søger at tage fortidig historisk erfarings horisont med i betragtning og tage skyldigt hensyn hertil, så prioriterer han i virkeligheden den nutidige horisonts nærvær (*Dabeisein*) i forkyndelsen eller i den fælles oplevelse af et kunstværk. Han har malet det tolkende jeg's (selvets) horisont med kraftigere pensel, for det er i grunden dér – i det tolkende jeg – vi hos Gadamer finder den endegyldige autoritet.²³⁵ Det hedder videre herom hos Gruenler:

"Not only does the New Hermeneutic extend to new horizons the older Kantian hermeneutics of the autonomous self, but in its attempt to get away from the charge of subjectivity by placing the self within the larger canvas of language-event, it apotheosises the abstraction of 'language speaking,' which is also typical of Heidegger. --- Language about 'language speaking' and 'word-event', however, simply veils the fact that

*in the New Hermeneutic, as in all variations of Kantian hermeneutics, it is the autonomous ego that is actually doing the speaking as well as defining what is meaningful and significant 'for oneself'. In the 'language-event' of hearing or reading, the hearer-reader in actuality substitutes the multiple meanings arising from the self for the intention of the original speaker or writer. While Gadamer aims to overcome subjectivity by his notion of a fusion of horizons arising from the autonomy of the self, the predominant horizon in his program remains that of the reader, whose perspective is dominated by the ego's own assessment of the existential possibilities of the 'event'."*²³⁶

Denne Gadamers og den nye hermeneutiks stærkt læser/fortolker-centrerede tilgang til og forståelse af den hermeneutiske proces repræsenterer ifølge Gruenler en dyb og destruktiv skepsis med hensyn til muligheden for nogen sinde at kunne fastslå en teksts eller en forfatters oprindelige hensigt og mening. Gadamer angriber således direkte forestillingen om, at meningen med en given tekst skulle være identisk med forfatterens mening. Følgelig er den historiske Jesus som den objektive inkarnation af den

²³⁵ Royce Gordon Gruenler: "Meaning and Understanding", ss. 96-97.

²³⁶ idem: "Meaning and Understanding, ss. 98-99; jf. hvad Gruenler skriver om Gadamers og 'den nye hermeneutik's åbenbaringsforståelse og fortolkningsteori i sin artikel "A Response to the New Hermeneutic" (i Earl D. Radmacher & Robert D. Preus (eds.): "Hermeneutics, Inerrancy & the Bible", Grand Rapids: Zondervan Publ. House, 1984): "The problem with this hermeneutic is that it simply substitutes the language of the self for God's own objective self-disclosure in the person of Jesus. The hidden presupposition of the New Hermeneutic is that the final authority as to what is authentic disclosure is the autonomous self. The interpreter is in control, even when he claims to be addressed by God or by the language of Jesus." (s. 578). – "True interpretation of the historical Jesus must be existential, that is, in terms of my needs and questions; hence the historical [historische] Jesus becomes the historic [geschichtliche] Jesus, or the contemporaneous Jesus *for me*. There is for Gadamer no objective revelation from outside history. All historical data meets us only within the present history and is therefore subject to continual reconstruction in the dialectic of question and answer. The Word that is Jesus is pure speech-event which is discerned by the listener-interpreter from the

præeksistente Guds Søn, der taler og handler i bestemt hensigt og med absolut myndighed som Guds røst i og til vor tid, forkastet af Gadamer og hans skole.²³⁷

Gruenler medgiver nok i lighed med A. Valen-Sendstad, at der er et element af sandhed i Gadamers tale om en 'sammensmeltning af horisonter'. Men måden, Gadamer udmønter og anvender den på, anser de begge – for mig at se med rette – for at være uforenelig med kristen tro og virkelighedsopfattelse. Indflydelsen fra kantiansk og eksistensfilosofisk erkendelsesteori og ontologi har således også hos Gadamer ført til en nedbrydning af subjekt-objekt-tænkningen, hvilket bringer både hans og mange af hans arvtageres hermeneutiske teorier og praksis i åbenlys konflikt med kristen teologis forudsætningsgrundlag i bibelsk ontologi.

Jeg skal derfor afslutte denne kritiske vurdering af Gadamers hermeneutiske teori med her at anføre, hvad A. Valen-Sendstad – uden direkte reference til Gadamer – skriver i sin dogmatik "Troens fundamenter" om netop denne indflydelse fra kantiansk og eksistensfilosofisk tankegang og dens skæbnesvangre konsekvenser for teologi, bibelforskning og bibeltolkning i nyeste tid:

"I og med at eksistensen er skjøvet frem som det avgjørende forståelsesgrunnlag på eksistensfilosofisk måte, og det skjer en netbryting av subjekt-objekt-tenkningen, bliver den bibelske ontologi og åpenbaringstenkning som nettopp er bygget opp på subjekt-objekt-tenkningen, fornektet i

utgangspunktet. Og kongenialitet med det bibelske vitnesbyrd er umuliggjort. --- Den bibelske ontologi er subjekt-objekt-orientert og som sådan basis for en rett forståelse av og tilegnelse av åpenbaringen. Der mennesket ikke lenger får anledning til å betrakte og objektivere Guds Sønn (d.e. Gud selv) slik han er meddelt og forklart for oss i Den hellige Skrift ved hans profeter og apostler (sett, hørt, erfart cfr. 1 Joh 1,1-3), der har vi i virkeligheten mistet Guds Sønn og verdens frelser. For da er han ikke lenger Gud kommet i kjød, [dvs. i historien, i tiden, på stedet, empirisk erfaret og meddelt videre til os i sproget²³⁸]. Uten at mennesket får dette faste punkt (den inkarnerte Guds Sønn) utenfor seg selv som troens innhold, har det i virkeligheten bare seg selv igjen. Vi sitter der med vår egen væren – og vi er uten Guds evige Sønn i verden, hvilket betyr: Uten Gud i verden."²³⁹

normative view-point of his own horizon. An historical fact is not past but present; and what is historical is contemporaneous as we fuse the horizon of the present with the horizon of the past (Horizontverschmelzung)." (s. 580).

²³⁷ R.G. Gruenler: "A Response to the New Hermeneutic", i a.a., s. 581.

²³⁸ Det parentetiske indskud her er gengivet efter den parallelle passage i A. Valen-Sendstads "Religionsfilosofi", s. 133.

²³⁹ A. Valen-Sendstad: "Troens fundamenter – Dogmatiske hovedspørgsmål i lys av bibelsk ontologi" (Århus: Forlaget Kolon, 1996), ss. 107-08.

Med al ret konkluderer Valen-Sendstad i forlængelse heraf: 'Med en sådan tænkning gives der derfor intet kompromis. Den strider mod bibelsk virkelighedsforståelse og dermed mod grundlaget for at tale om åbenbaring og frelse på bibelsk grund. Det gælder alle modifikationer af denne tænkning, hvor det historiske kendsgerningsgrundlag for troen i og ved de bibelske beretninger anfægtes på nogen som helst måde.'²⁴⁰

3. Ludwig Wittgenstein og sprogproblemet

En af de nøgleskikkelser, der i visse henseender har været banebrydende for postmodernismen er den østrigsk-engelske sprogfilosof Ludwig Wittgenstein. Det gennemgående tema i Wittgensteins filosofi er forsøget på at forklare sprogets natur, væsen og virkemåde.²⁴¹

I sit første hovedværk *"Tractatus Logico-Philosophicus"* (1921), der har haft afgørende betydning for fremvæksten af den logiske empirisme, opfatter Wittgenstein sproget som først og fremmest et middel til i tænkningen at gengive virkeligheden, et middel til for os selv og andre at fastslå kendsgerninger. Wittgenstein tager derfor udgangspunkt i spørgsmålet om, hvilke betingelser sproget og verden nødvendigvis må opfylde, for at et sådant fremstillingsforhold mellem de to overhovedet er muligt. Svaret herpå er hans såkaldte 'afbildningsteori', ifølge hvilken sproget 'afbilleder' verden, og en sætning får sin mening – sin anvendelighed som fremstillingsmiddel – i kraft af at modsvare en bestemt mulig kendsgerning.

I sine senere skrifter, især *"Philosophische Untersuchungen"* (udgivet posthumt 1953), giver Wittgenstein udtryk for en væsentlig anderledes forståelse af sprogets virkemåde. Han anser det ikke længere for at være sprogets primære opgave at være et middel til at gengive den ikke-sproglige virkelighed. I stedet anser han sprogets funktion som mellempersonligt meddelelsesmiddel for at være grundlæggende og meningsbetingende. Vi bruger ikke alene sproget til at fastslå kendsgerninger, men også til at formulere bønner, anmodninger, udveksle ceremonielle hilsener osv. Heri indgår, at sproget ifølge sit væsen er socialt, et redskab eller måske snarere en samling af redskaber for det sprogbrugende fællesskab. Karakteristisk for den ældre Wittgenstein er således hans stærke pointering af, at ordenes betydning bestemmes af deres brug i sproget, at ordenes betydning er kontekst- og situations-bestemt, og at dagligsproget er grundlæggende.

²⁴⁰ idem, s. 108.

²⁴¹ Se Politikens filosofileksikon, ss. 453-56; endvidere D.A. Carson: "The Gaggling of God", s. 69-70; Stanley J. Grenz: "A Primer on Postmodernism", ss. 112-14; R.G.Gruenler: "Meaning and Understanding", ss. 139-43; Kevin J. Vanhoozer: "Is there a meaning in his text?", s. 208.

Denne forandring førte Wittgenstein til at formulere sit berømte begreb 'sprogspil' (language games). Enhver brug af sproget, hævder han, finder sted inden for et særskilt og tilsyneladende selvstændigt sprogsystem med sine egne regler. Enhver brug af sproget konstituerer således et særskilt 'sprogspil', og de forskellige 'spil' kan have meget lidt med hinanden at gøre.

Ifølge Grenz er Wittgensteins lancering af begrebet 'sprogspil' ensbetydende med, at han tager et vigtigt skridt i retning af forkastelsen af tanken om objektiv virkelighed. I sine senere værker opgiver Wittgenstein således eksplicit begrebet 'sandhed' som 'overensstemmelse/korrespondens med virkeligheden' eller som en afbildning af virkeligheden og karakteriserer den i stedet som en indre funktion af sproget. Ingen sætning og intet udsagn kan begrænses til kun at have en enkelt betydning eller mening, siger han, fordi dens mening nødvendigvis er afhængig af dens kontekst, det 'sprogspil', hvori den forekommer. Enhver sætning har derfor lige så mange betydninger eller meninger, som der er kontekster, i hvilke de er brugt. I sin logiske konsekvens, fortsætter Grenz, implicerer denne position, at vi aldrig kan gøre fordring på at udtale endegyldig sandhed eller sandhed i nogen absolut forstand. I det højeste kan vi fremsætte påstande, der er sande inden for den kontekst, hvori de er talt.²⁴²

Wittgensteins metafor medfører også ifølge Grenz en yderligere vidtrækkende konsekvens. Karakteristikken af sproget som en 'leg' implicerer et subtilt angreb på antagelsen af, at sproget kan have nogen form for 'privat' mening. Den forudsætter, at sproget ikke er noget 'privat' fænomen, der opstår, når et enkelt individ fatter en sandhed eller en kendsgerning om verden og så giver udtryk for den, men at sproget snarere er et socialt fænomen, der får sin mening fra eller i social inter-aktion. Denne iagttagelse er grundlæggende for den postmoderne forståelse af sproget og

foregriber nogle af de senere dekonstruktionister.²⁴³

²⁴² Stanley J. Grenz, ss. 113-14 – med henvisning til Hilary Lawson: "Stories about Stories", i Hilary Lawson & Lisa Appignanesi (eds.): "Dismantling Truth: Reality in the Post-Modern World" (New York: St. Martin's Press, 1989), ss. XXIII-XXIV.

²⁴³ Grenz, s. 114; jf. Carson, s. 69.

VII: FRA DEN NYE HERMENEUTIK TIL RADIKAL POSTMODERNE HERMENEUTIK OG OBJEKTIV SANDHEDS FORSVINDEN

1. Den nye hermeneutik

Som vi har set i det foregående har både Heidegger, Gadamer og Wittgenstein haft afgørende betydning for den åndshistoriske og filosofiske udvikling, der gennem det sidste halve århundrede har ført os stadig mere i retning af 'hermeneutisk kaos' og radikaliseret sandhedsrelativisme. Fælles for dem er, skriver Carson, at 'ifølge deres opfattelse er ikke alene al fortolkning af tekster afhængig og medbestemt af faktorer uden for teksten, men det er på de fleste livsområder meningsløst at tale om objektiv sandhed eller objektiv fortolkning.'²⁴⁴ Dermed var vejen banet for det, som er blevet kaldt *den nye hermeneutik* og det, som er karakteristisk for den: opløsningen af subjekt-objekt-tænkningen og den dertil svarende forståelse af 'den hermeneutiske cirkel' og dialogen mellem tekst og læser som en uendelig proces og et aldrig ophørende 'sprogspil', vi uvægerligt inddrages og selv deltager i.

For hvordan opretholde en klar subjekt/objekt distinktion, når enhver læser medbringer sin egen bagage og i sin forståelse er bestemt af sin egen tradition, livshistorie og aktuelle situation og læser/hører teksten ud fra en bestemt synsvinkel, forskellig fra person til person og fra tid til anden?

Teksten selv påvirker det menneskelige subjekt, så at den, der går til teksten i dag, umuligt kan være præcis den samme, når han går til teksten i morgen. Det betyder uundgåeligt, at de spørgsmål, subjektet stiller til teksten, og de svar, den pågældende hører, umærkeligt vil være noget forskellige fra de spørgsmål, den pågældende stillede, og de svar, vedkommende hørte i første omgang. Med andre ord: Jeg går til teksten i dag, og teksten påvirker mig; en smule forandret går jeg til teksten igen i morgen og modtager dens let forandrede påvirkning – osv. i det uendelige. Den nye hermeneutik fokuserer samtidig på teksten og fortolkeren, og det fremkalder uvægerligt et spørgsmål som dette: I hvilket omfang og på hvilken måde bestemmer og kontrollerer tekster selv deres egen fortolkning, og i hvilket omfang og på hvilken måde afgøres mening af faktorer, der ligger uden for teksten i fortolkningsprocessen?²⁴⁵

²⁴⁴ D.A. Carson: "The Gagging of God", s. 70.

²⁴⁵ idem, ss. 70-71.

Ifølge denne hermeneutiske teori kan formålet med fortolkningsarbejdet ikke være opdagelsen af den objektive sandhed med hensyn til, hvad teksten 'faktisk siger'. For det, den 'faktisk siger', har vi simpelthen ingen adgang til. For os gives der ingen sådan 'mening'; der eksisterer bare *fortolket* 'sandhed'. Formålet med fortolkning er altså ikke opdagelsen af 'objektiv sandhed', men *Sprachereignis* / 'language-event' (*Fuchs*) eller *Wortgeschehen* / 'word-event' (*Ebeling*). Det, de hentyder til hermed, er ifølge Carson 'en slags aha!-oplevelse af ny indsigt og sandhed hos fortolkeren.' Men det, vi i virkeligheden kommer til forståelse af, er os selv: 'Teksten – bliver en hermeneutisk hjælp til forståelse af aktuel erfaring/oplevelse' (Ebeling). Det er mindre sandsynligt, at 'mening' refererer til mening i teksten. Ja, nogle repræsentanter for den nye hermeneutik insisterer på, at den eneste 'mening' er, hvad subjektet 'ser' eller 'forstår'.²⁴⁶

Man afviser således med bestemthed, at der består noget bånd mellem det, teksten 'betyder' eller 'mener', og forfatterens hensigt; ikke blot, fordi vi ikke har nogen adgang til at fastslå forfatterens intention undtagen gennem teksten, men endnu mere, fordi forskellige læsere vil fortolke teksten forskelligt. Dvs.: de finder forskellige 'meninger' i teksten, og ingen af dem kan på autoritativ måde forbindes med forfatterens intention. De er alle først og fremmest 'meninger' i fortolkernes tanker.²⁴⁷

Vi har hermed bevæget os ind i en verden, som er meget forskellig fra modernitetens, skriver Carson. Subjekt/objekt-distinktionen er brudt ned, og troen på sidste-instanser som grundlaget for al vor erkendelse (foundationalism) er opgivet. Den gamle distinktion mellem kendsgerning og mening (fact and opinion) er i færd med at forsvinde. Man anser det for umuligt at nå til vished, præcis og ahistorisk erkendelse af absolut sandhed. 'Sandhed' er ikke nogen objektiv størrelse. Naturligvis er ikke alle modernismens antagelser opgivet. Men en eller anden variation af det, som engang havde status som en minoritetsopfattelse, der blot blev forfægtet af nogle få intellektuelle, er almindelig antaget næsten overalt.²⁴⁸

"Hermeneutikken er en teori om forståelse og fortolkning under endelighedens vilkår", skriver Gulddal & Møller. Hvad de forstår hermed, og hvad det indebærer, udtrykker de selv på følgende vis:

"Det er endeligheden, som gør det nødvendigt at gå dialogisk til værks, og det er endeligheden, som giver forståelsen cirkulens form. Fortolkerens forståelse vil altid være betinget af hans individuelle og

²⁴⁶ idem, s. 71.

²⁴⁷ idem, ss. 71-72.

²⁴⁸ idem, s. 72.

historiske udgangspunkt; han kan ikke træde ud af forståelsens cirkel og anskue genstanden under evighedens synsvinkel – objektivt og uafhængigt. Han er henvist til at begynde der, hvor han står, men på baggrund af de erfaringer, han vinder i mødet med genstanden, sættes han i stand til gradvist at nærme sig en rigtig forståelse. Forståelsen bliver derfor en uendelig proces, som hverken kender til begyndelse eller afslutning, en stadig tilbagevenden til udgangspunktet, som hele tiden modificeres i lyset af nye erkendelser.”²⁴⁹

I samme forbindelse fremholder Gulddal/ Møller derfor også ‘tolerance’ i moderne/postmoderne relativiserende forstand som en nødvendig konsekvens af, at ingen ifølge denne teori om forståelse og fortolkning kan gøre krav på endegyldig sandhed. De skriver således:

”Tolerancens nødvendighed er en konsekvens af, at hermeneutikken opfatter mennesket som et endeligt væsen, som altid er begrænset af historien og den enkeltes ståsted, og som derfor aldrig kan gøre krav på at være i besiddelse af endegyldig sandhed.”²⁵⁰

Hvor hårdt den nye hermeneutik er presset i retning af ren subjektivism, varierer hos de forskellige fortolkere. Ifølge Carson forfægtede Gadamer selv visse betydningsfulde sikkerhedsforanstaltninger herimod. Men som det vil være fremgået af, hvad jeg tidligere har skrevet om Gadamer, anser jeg det for højst tvivlsomt, om der virkelig i hans filosofi og tolkningsteori kan findes noget effektivt værn herimod. Dertil er den, som før nævnt, for mig at se i alt for høj grad bestemt af kantiansk og eksistensfilosofisk erkendelsesteori og virkelighedsforståelse. Derfor har jeg også et vist forbehold over for det, Carson videre skriver i umiddelbar forlængelse af førnævnte udsagn om Gadamer: ‘Hvis valget står mellem den stereotype modernisme og den stereotype nye hermeneutik er der adskilligt, som taler til fordel for den sidstnævnte; den stemmer på mange måder overens med vor erfaring af kulturel, intellektuel og religiøs mangfoldighed og forskel.’ Ja, men hvor rigtigt det end er, så gør det dog ikke ‘den stereotype nye hermeneutik’s sandhedsrelativerende grundposition mere rigtig og antagelig end ‘den stereotype modernisme’s kulsviertro på den menneskelige fornufts autonomi og historisk-kritisk metode. Derimod kan jeg helt tilslutte mig, hvad Carson dernæst skriver som afslutning på sin omtale af den nye hermeneutik: Den udfordring, vi hermed stilles over for, er altså denne: Når vi engang har bevæget os ud i dette morads, hvordan kan vi da blive ved med at fastholde, at der *er* nogen objektiv sandhed uden for os selv (out there), der kan tjene som anker for os i de hvirvlende malstrømme? Eller tvinges vi uundgåeligt i retning af ‘radikal hermeneutik’?²⁵¹

²⁴⁹ Jesper Gulddal og Martin Møller: ”Hermeneutik – En antologi om forståelse”, s. 43.

²⁵⁰ *ibidem*.

²⁵¹ D. A. Carson, s. 72.

2. Strukturalismen

Samtidig med, at den nye hermeneutik hastigt bredte sig, voksede en anden bevægelse, den såkaldte *strukturalisme*, frem og gjorde sig fra begyndelsen af 1960-erne med stigende styrke gældende i den filosofiske og hermeneutiske debat, først især i Frankrig, men siden også internationalt. Den går tilbage til den schweiziske sprogforsker *Ferdinand de Saussure* (1857-1913), der grundlagde *den strukturelle lingvistik* i begyndelsen af 1900-tallet. Ved 'strukturalisme' forstås altså primært den strukturelle betragtningsmåde, strukturanalysen, der udvikles inden for sprogvidenskaben fra og med Saussure. Siden er denne betragtningsmåde også blevet overført fra lingvistikken til andre social- og humanvidenskaber, og nogle har draget filosofiske konsekvenser af den i retning af en egentlig filosofisk strukturalisme.²⁵²

Når Saussure fremførte og søgte at begrunde en ny og anderledes sprogteori end den hidtil gængse, hænger det ifølge *Geert Hallböck* sammen med, at han var utilfreds med sin samtids sprogvidenskab, der især beskæftigede sig med sprogenes historiske udvikling og derved gjorde sig afhængig af andre videnskaber – først og fremmest historien. I stedet ville Saussure sikre sprogvidenskabens selvstændighed ved at udpege det forskningsområde, der var særegent for den.²⁵³

Med henblik herpå indførte Saussure da den skelnen mellem sproget som system (*langue*) og den faktiske sprogbrug eller de sproglige ytringer (*parole*), som er af grundlæggende betydning for hele hans sprogteori. Hallböck skriver til nærmere forklaring af denne distinktion:

*"For at de enkelte sproglige ytringer, altså 'parole', kan give mening, forudsætter de nemlig et sprogsystem, en sproglig kode, der er fælles for de talende. Selv om man rent håndgribeligt aldrig har sproget som andet end 'sproget i brug', så forudsætter dette et bagved liggende sprogligt system – og det var dette forudsatte 'langue', Saussure udpegede som sprogvidenskabens særlige område."*²⁵⁴

²⁵² Jf. hvad Arne Grøn skriver om strukturalismen i kapitlet om "Fransk filosofi i det 20. århundrede" i det af Poul Lübcke redigerede værk: "Vor tids filosofi – Engagement og forståelse" (København: Politikens Forlag, 1982/96), ss. 367-94, og artiklen om strukturalismen i "Politikens filosofileksikon" (København: Politikens Forlag, 1983/98), ss. 415-16; endvidere D. A. Carson: ss. 72-73 og 109-10; Stanley J. Grenz: ss. 114-21; R. G. Gruenler: ss. 99-101; Geert Hallböcks artikel: "Analysemetode og fortolkningsmodel – Det strukturalistiske bibelsyn", i den af Niels Jørgen Cappelørn redigerede antologi "Bibelsyn" (København: Gads Forlag, 1985), ss. 133-41, samt Niels Hyldahls kritik af Hallböcks artikel (ss. 141-44) og Hallböcks replik hertil (ss. 144-46).

²⁵³ Geert Hallböck, a.a., s. 133.

²⁵⁴ ibidem.

Sproget er altså ifølge Saussure et system af tegn, og tegnet definerede han som *enheden af udtryk og indhold*. Tegnet er altså ikke kun det sproglige udtryk for et ikke-sprogligt indhold, men både udtrykssiden og indholdssiden i tegnet er af sproglig karakter.

I almindelighed forstår man ellers ved et 'tegn' noget, som står for noget andet. Traditionelt er sprogtegnet derfor blevet bestemt som en forening af et navn og en ting, hvorved sproget ses som en række af benævnelser, der svarer til lige så mange ting. Denne opfattelse er imidlertid ifølge Saussure problematisk. Det, sprogtegnet forbinder, er ikke en ting og et navn, hævder han, men 'et begreb og et lydbillede'. Mellem lydbilledet og begrebet består der en gensidig afhængighed, som er definerende for sprogtegnet. For at fremhæve denne indre forbindelse kalder Saussure lydbilledet *le signifiant* (det betegnende) og begrebet *le signifié* (det betegnede). Sprogtegnet er da en *forening* eller *enhed* af udtryk (signifiant) og indhold (signifié).²⁵⁵

Denne enhed mellem lydbillede (udtryk) og begreb (indhold), er imidlertid ifølge Saussure rent *vilkårlig*. Der er ikke nogen naturlig forbindelse mellem de to sider i tegnet, og man kan ikke begrunde, hvorfor de og de lyde betyder det og det. Der er f.eks. intet, som nødvendigvis forbinder udtrykket *træ* på dansk eller *arbre* på fransk med noget særskilt træ eller begrebet 'træ'. Indholdet eller begrebet kunne lige så godt betegnes ved andre udtryk. At forholdet mellem udtryk og indhold er vilkårligt betyder, at tegnet i bund og grund er en social og historisk størrelse. Det er et spørgsmål om social konvention. Hvilket imidlertid netop ikke skal forstås som en bevidst overenskomst. Der er tvært imod tale om en ubevidst, kollektiv dannelse og accept inden for et allerede etableret, traditionsbundet sprogfællesskab. Et sprog er fælles for alle, der taler det, og eksisterer derfor altid forud for den enkelte sprogbruger. Derfor kan man heller ikke bevidst ændre tegnet, men må overtage det, som det foreligger i sproget.²⁵⁶

Hvad er det da, som ifølge Saussure og den strukturelle lingvistik konstituerer tegnet og giver det dets betydning? Det giver Hallbäck følgende svar på:

"Når både udtryks- og indholdssiden er af sproglig karakter, kan det ikke være henvisninger til forhold og ting uden for sproget, der giver tegnet dets betydning, men derimod dets forhold til de andre tegn, der indgår i sprogsystemet. Tegnet er bestemt ved sit forhold til de andre tegn – eller rettere: det er bestemt ved sin forskel fra sprogets andre tegn! Det er den forskel, hvormed et ord

²⁵⁵ ibidem; jf. Arne Grøn, a.a., ss. 367-68.

²⁵⁶ jf. Arne Grøn, s. 368, og Geert Hallbäck, ss. 133-34.

adskiller sig fra andre ord, der sikrer ordets betydning i de mange forskellige sammenhænge, hvori det kan optræde."²⁵⁷

Men et sprog forandrer sig jo med tiden, fortsætter Hallbäck. Derfor er der to væsensforskellige måder at studere et sprog på:

"Man kan studere forandringerne sproghistorisk eller 'diakront' (d.v.s. 'gennem tiden'); eller man kan studere det 'synkront' (d.v.s. 'samtidigt'). Mens den traditionelle sprogvidenskab altså arbejdede 'diakront',

måtte den sprogvidenskab, Saussure ville grundlægge, tværtimod lægge hovedvægten på det 'synkrone' sprogstudium. For sproget som 'langue' er netop et 'sam-tidigt' foreliggende system; når tegnene skal definere hinanden gensidigt, må de i princippet 'være til stede' på én gang."²⁵⁸

Denne strukturelle betragtningsmåde slog for alvor igennem inden for sprogvidenskabens i mellemkrigsårene. Særlig betydning for strukturalismens videre udvikling fra at være en særlig sprogvidenskabelig retning til at blive en almen teori om betydning fik den franske etnolog *Claude Lévi-Strauss* (f. 1908). Han så nemlig, at sprogvidenskabens strukturelle analysemetode også kunne anvendes på fænomener, der ikke direkte var sproglige, f.eks. slægtskabsforhold, mytefortællinger og omgangsformer m.v. hos 'primitive' folk. Siden har andre overført og anvendt strukturanalysen også på en række andre social- og humanvidenskabelige områder: psykoanalysen og det ubevidste (*Jacques Lacan*), fortælleforskning (*A. J. Greimas*), litteratur og ideologier (*Roland Barthes*). Denne overførsel af den strukturelle betragtningsmåde på andre områder end lingvistikken er ifølge disse senere strukturalister begrundet i, at disse andre områder selv fremviser en sproglig struktur. De kan betragtes som 'sprog', som tegnsystemer, nemlig systemer for kommunikation.²⁵⁹

I 1960-erne udviklede strukturalismen sig videre til en fremherskende modefilosofi i Frankrig. *Levi-Strauss* og andre (*Foucault, Althusser*) drog en række filosofiske konsekvenser af den strukturelle betragtningsmåde – i bevidst reaktion imod og opgør med Sartre og eksistentialismen. Det, som var karakteristisk for eksistentialismen, var jo, at den fremhævede individet og dets frihed til at vælge. Men det var for strukturalisterne at se en illusion, for individet handler på strukturernes vilkår, og de er altid forud for den enkelte. I modsætning til historie- og subjektfilosofien, der tager sit udgangspunkt på det bevidste niveau, i subjektets erfaring eller oplevelse, fremhæver *den filosofiske*

²⁵⁷ Geert Hallbäck, s. 134.

²⁵⁸ ibidem.

²⁵⁹ idem, ss. 134-36; Arne Grøn, ss. 374-75; Politikens filosofileksikon, s. 415.

strukkturalisme altså den ubevidste karakter af det niveau, som strukturanalysen afdækker. Det egentlig virkelige eller virkende er *ubevidst* virkende strukturer, som subjektet blot er 'bærer' af.²⁶⁰

Gennem de sidste 30-40 år har den strukturalistiske betragtningsmåde og filosofien bag øvet stor indflydelse på litteraturvidenskaben og fortolkningen af tekster. Litteraturforskere og eksegeter har i stigende grad gjort brug af lingvistikens kategorier og metoder for at afdække de menings-frembringende strukturer i litterære værker eller tekster. De anser opdagelsen og påvisningen af sådanne menings-formidlende strukturer for mere væsentlig end nogen 'sand' mening eller 'korrekt' implikation, der angivelig skulle være tekstens egen. De er langt mindre interesserede i forfatterens hensigt end i værkets sprog og struktur, skriver Stanley J. Grenz – og fortsætter:

"Perhaps the most important implications of structuralism for postmodern thought have been worked out in the context of literary criticism. In this arena, structuralism has overturned modern understandings of the meaning of texts and indeed of the knowing self. – The subversion of modernity begins when the author of the text disappears behind the structures of language. Structuralists build from the assumption that there is no single genius behind a work. They insist that the modern idea of the creative self is a construct, a product of cultural systems over which the individual person has no control. In addition to dissolving the author into the social context, structuralists tend to undermine the traditional view of a text as 'having' a meaning. The text is not a 'given' that the interpreter approaches with the goal of uncovering the meaning already present within it, they say; rather, it is a kind of formless material on which structured modes of reading impose a shape."²⁶¹

Det er ikke blot litteratur- og fortælleforskning og fortolkningen af tekster i almindelighed, der gennem de seneste årtier er blevet stærkt præget af strukturalismen. De forskellige strukturalistiske analysemetoder er i stigende grad blevet taget i brug også i det videnskabelige fortolkningsarbejde med de bibelske tekster. I sin omtale heraf fremholder *Geert Hallböck* i sin førømtalte artikel om det strukturalistiske bibelsyn:

²⁶⁰ idem, s. 135; Arne Grøn, ss. 375-78; Politikens filosofleksikon, ss. 262 og 415-16.

²⁶¹ Stanley J. Grenz, ss. 118-19; jf. R. G. Gruenler, s. 100: "The interpreter must delve beneath surface meanings to the universally common structural patterns or 'essences' that lie within a text and go beyond the author's own intention to deeper subconscious grids or genres of meaning embedded in language itself. --- The original intent of the historical speaker or author does not figure large in the determination of textual meaning --, since objective noumenal facts are unattainable, as Kant insisted. --- Hence, like Gadamer's hermeneutics on another related track, multiple meanings of any given text will arise in the consciousness of the interpreter, depending on the contemporary context of the self, which is always in flux. The intention of the original author --- is bracketed, and preference is given to the identification of structural codes or genres that lie deep in the structure of language, as reflected in the text and in the subconsciousness of the interpreter. These structural codes come to consciousness when the self expresses its expectations of the text and thus sets up the semantic field of possible meanings."

"Analysemetode og fortolkningsmodel", at 'disse metoders styrke frem for andre fortolkningsmetoder er deres respekt for den *foreliggende tekst*'. Det vil jeg gerne erklære mig enig med ham i. Noget anderledes forholder det sig med det, han skriver i umiddelbar forlængelse heraf:

*"Selvfølgelig har teksten en forhistorie, som den historisk-kritiske fortolkningsmetode undersøger; men denne forhistorie er ikke afgørende, når det gælder om at forstå den betydning, teksten frembringer. Denne betydning frembringes nemlig af den foreliggende teksthelhed, ikke af de enkelte tekstelementers forskellige oprindelse. Det er ikke dets oprindelse, men dets placering inden for teksthelheden, der tildeler tekstelementet dets betydning. Og hvordan de bibelske teksters forhistorie end har været, så var det den foreliggende teksthelhed, der gav mening, dengang skrifterne blev samlet til en sammenhængende Bibel, og som har givet mening op gennem kirkens historie."*²⁶²

For så vidt som det, der her siges, blot er en uddybning af, hvad der menes med strukturalismens 'synkrone' læsemåde og 'respekt for den foreliggende tekst', er det rigtigt nok. Men Hallbäck's udtryksmåde røber andet og mere end det: dels en nok så ukritisk godtagelse af den historisk-kritiske metode som egnet redskab til undersøgelse af de bibelske teksters forhistorie og historiciteten af de begivenheder, de beretter om, og samtidig en indifferent holdning til de resultater af denne undersøgelse, som man måtte komme til; og dels en antydning af, at de bibelske tekster (såvel som alle andre) ikke 'har' nogen éntydig mening, men selv stadig på ny 'frembringer' en mangfoldighed af 'betydninger' eller mening. For begge antagelsers vedkommende er det da også netop det, Geert Hallbäck eksplicit giver udtryk for videre frem i sin artikel.

Han skriver således om muligheden for gennem strukturanalyse at 'fremdrage den foreliggende teksts betydning':

*"Ved netop at analysere tekster ud fra deres indre opbygning kan de strukturalistiske metoder -- fremdrage den foreliggende teksts betydning -- men vel at mærke ikke i form af én autoritativ tekstmening [sic]; strukturalismen kan ikke bruges til at gøre de bibelske tekster entydige. En tekst er nemlig altid en yderst sammensat størrelse med mange sammenflettede betydningsstrukturer, en tekst har derfor aldrig kun én mening [sic], men rummer forskellige meningsmuligheder, der kan gøre sig gældende i forskellige situationer. Teksten fungerer dynamisk i forhold til de forskellige situationer, hvori den læses og forstås; forståelsen af teksten påvirkes af og virker tilbage på situationen. Og strukturalismen giver os altså analysemetoder i hænde, der kan lære os at forstå, hvordan tekstelementernes indbyrdes samspil frembringer de forskellige meningsmuligheder, der bevirker, at teksterne kan optræde som sådanne 'dynamoer'."*²⁶³

²⁶² Geert Hallbäck, a.a., ss. 136-37.

²⁶³ idem, s. 137; jf. igen R. G. Gruenler, s. 101: "While the text is said to be autonomous, in actual fact the mind of the perceiving interpreter is indispensable in bringing forth the range of meanings possible in any given text. One does this

Det er imidlertid værd at mærke sig, hvad Hallbäck selv med al ret understreger i umiddelbar forlængelse heraf:

*"Men ingen metode er neutral og 'uskyldig'. Bag metodens mere 'tekniske' overflade gør der sig forudsætninger af filosofisk karakter gældende, som virker ind på forståelsen af den tekst, der analyseres. Enhver metode er således samtidig en fortolkningsmodel, en bestemt forståelsesramme, der antages sammen med metoden, således at den går forud for tekstanalysen og virker styrende ind på resultatet af analysen. Analyseresultatet er aldrig blot bestemt af teksten, men også af metoden. – Det er derfor vigtigt at gøre sig disse filosofiske forudsætninger klare, når man skal tage stilling til anvendelsen af strukturalistiske analysemetoder i arbejdet med at fortolke de bibelske skrifter."*²⁶⁴

I artiklens sidste del går Hallbäck nærmere ind på, hvad antagelsen af strukturalismens analysemetoder og hele 'forståelsesramme' indebærer med henblik på forståelsen af teksternes forhold til *virkeligheden* og spørgsmålet om teksternes *sandhedsværdi*. Hvordan er forholdet mellem den fundamentale struktur eller det 'fortællingsprogram', som de bibelske beretninger ifølge strukturalismen har tilfælles med både myter og folkeeventyr, og så 'det stof, de begivenheder, fortællingerne rent faktisk handler om?' – Herom hedder det hos Hallbäck:

*"Strukturalismens svar på dette spørgsmål må være, at det er strukturen, der tildeler stoffet betydning, ligesom det er sproget, der tildeler den ikke-sproglige virkelighed betydning. Enhver fortælling er en tydning af de begivenheder, den fortæller om, en tydning, der er bundet til den fundamentale struktur. Fortællingens funktion over for sine læsere, er derfor ikke blot at fremstille nogle bestemte begivenheder, men at 'lære' læserne at forstå og tyde ikke alene disse begivenheder, men i det hele taget den virkelighed, læserne oplever, ud fra fortællingens tydningssystem. En konsekvens af dette synspunkt bliver, at det afgørende spørgsmål over for de bibelske fortællinger ikke er spørgsmålet om, hvorvidt det, de fortæller, faktisk er sket, men om, hvilken betydning de tillægger det" [fremhævet af mig].*²⁶⁵

Her kommer strukturalismens indifferentisme over for spørgsmålet om den historiske fakticitet af de begivenheder, Bibelen beretter om, klart til udtryk. Men dermed bliver det også tydeligt, at de filosofiske forudsætninger, den er bestemt af, repræsenterer en

by interacting with the text in a manner that resembles Gadamer's metaphorical fusion of horizons, with its imaginative interplay and generation of new significance within the interpreter's own context. --- The practical effect of structural hermeneutics is therefore often an imaginative pluralism of meanings, ultimately under control of the interpreter's own perspectives and experiences. Structuralist successors to Kant interpret Scripture on the Kantian third level of aesthetic criticism, with all of the subjectivism entailed in that method. In spite of their claim that structuralist hermeneutics uncovers the deep and essential codes of language, their ostensible pursuit of objective codes more often than not masks the subjective grids of structure superimposed on any given text by the individual interpreter, thus generating and even encouraging multiple meanings as the desirable goal of hermeneutics."

²⁶⁴ ibidem.

²⁶⁵ idem, s. 139.

virkeligheds- og tilværelsesforståelse, som er helt uforenelig med den bibelske forståelse af sandhed og virkelighed. Det er sandt nok, at vi i Bibelen ikke alene har historiske beretninger, men også både lignelser, symbolfortællinger og allegorier, der skal høres/læses og forstås netop som sådanne og altså ikke som fortællinger om noget, der faktisk er sket. Meningen med dem, den sandhed og virkelighed, Jesus selv og hans profeter og apostle har villet åbenbare og forkynde gennem dem, er uberoende heraf. Det er også sandt, at de bibelske beretninger om skabelse, syndefald og Guds frelsende gerning i historien, med centrum i Jesu Kristi menneskevordelse, liv, død og opstandelse, ikke blot vil 'fremstille' disse bestemte begivenheder, men også tyde dem for os og således 'lære os at forstå og tyde ikke alene disse begivenheder, men hele den virkelighed, vi oplever', i lyset heraf. Men ifølge Skriften selv, så står eller falder sandhedsværdien af den tydning af disse begivenheder, som Skrifterne giver, med, om de begivenheder, der her er tale om, faktisk også er *sket*, på bestemt tid og sted i historien. Jf. Paulus' ord i 1. Kor. 15. 14 og 17-18: 'Men er Kristus ikke opstået, er vores prædiken tom, og jeres tro er også tom. Så er vores tro forgæves, og vi er stadig i vore synder, og så er også de, som er sovet hen i Kristus, gået fortabt.' Såfremt de begivenheder, der berettes om i 1. Mos. 1-3: skabelse og syndefald, aldrig har fundet sted, og hvis Guds store gerninger videre frem gennem hele Israels historie og hans vældige indgreb til frelse for os, da han i tidens fylde sendte sin Søn til soning for vore synder, ikke faktisk er *sket*, så er hele Guds frelseshistoriske åbenbaring en illusion. Så er sandheden om hele den virkelighed, vi oplever og befinder os i, en ganske anden end den, vi i den kristne kirke bekender troen på. Så befinder vi os i åndelig henseende i det totale mørke og sidder tilbage uden håb og uden Gud i verden.

I én henseende kan jeg derfor tilslutte mig, hvad Geert Hallböck skriver som konklusion på sin artikel om strukturalismen som "Analysemetode og fortolkningsmodel":

*"Anvendelsen af disse metoder i arbejdet med at fortolke de bibelske skrifter griber derfor afgørende ind i forståelsen af skrifterne, deres karakter, deres funktion og deres betydning. Det berettigede i at anvende disse metoder i bibelfortolkningen bliver således lagt over til en egentlig teologisk afgørelse. Vil man fastholde en forståelse af kristendommens sandhed som en sandhed, der direkte angår den faktiske verden, så må man afvise strukturalismen som gyldig fortolkningsmodel – men så placerer man sig til gengæld også i en håbløs forsvarsposition over for den moderne naturvidenskabelige verdensforståelse. Kan man derimod acceptere, at kristendommens sandhed er af mytisk eller symbolsk karakter, at den er en betydningssandhed, så præsenterer strukturalismen sig som den mest nærliggende fortolkningsmetode."*²⁶⁶

²⁶⁶ idem, ss. 140-41.

Ja, vi kan være enige om, at antagelsen af strukturalismen som 'forståelsesramme' og anvendelsen af dens analysemetoder griber afgørende ind i forståelsen af de bibelske skrifter, og at vor stillingtagen til spørgsmålet om det berettigede i en sådan antagelse og anvendelse af strukturalismen som analysemetode og fortolkningsmodel i bibeltolkningen derfor beror på en egentlig teologisk afgørelse. Men jeg er i modsætning til Geert Hallbäck overbevist om, at 'kristendommens sandhed direkte angår den faktiske verden'. Det er netop denne faktiske verden og alt, hvad der lever, rører sig og er i den, der er skabt af Gud, faldet i synd og endnu her i tiden for syndens skyld underlagt forkrænkelighed, dog med håb; fordi det netop også er denne faktiske verden, der er genløst i Kristus Jesus og under hans løfte om forløsningen og 'verdensgenfødselen' på den yderste dag, når han kommer igen og gør alting nyt (jf. Rom. 8. 18.23; Matt. 19. 28 og Johs. Åb. 21. 1-5). Denne kristendommens sandhed er ikke bare en form for 'gnosis' eller tilværelsestyding af mytisk eller symbolsk karakter, men fast forankret i Guds frelseshistoriske åbenbaring i både ord og gerning i denne faktiske verden. Derfor må jeg også for min del afvise strukturalismen som gyldig tolkningsmodel og i stedet pege på og fremholde Jesus Kristus, Ordet, som blev kød og tog bolig iblandt os. Han er i egen person 'kristendommens sandhed': Gud, åbenbaret i kød, til frelse og liv for verden. Han er blevet Guds tolk. Det *skete* faktisk her i tiden og historien – 'og vi så hans herlighed, en herlighed, som den Enbårne har den fra Faderen, fuld af nåde og sandhed' (jf. Johs. 1. 1, 14 og 18).

3. Poststrukturalismen

Ifølge *Stanley J. Grenz* indvarsler strukturalismen nok tilintetgørelsen af Oplysningens stærke tiltro til det menneskelige 'jeg' som selvberoende erkendende subjekt. Alligevel betegner selve den strukturelle tilgang ikke i sig selv en fuldstændig overgang fra modernisme til postmodernisme. Trods strukturalismens radikale implikationer, så fastholder strukturalisterne dog en rest af Oplysningens og modernismens tankegang og idealer.

De bliver således ved med at være stærkt optaget af spørgsmålet om den rette tolkning af tekster, hvad enten det er litterære tekster eller verden som 'tekst', sagen drejer sig om. De går ikke videre end deres forgængere ved at fornægte, at der er nogen som helst mening i teksten. I stedet lancerer de en helt ny metode til udforskning af en særlig form for mening. Under indflydelse fra Saussure og hans sprogteori søger strukturalister at

afdække de relationer inden for et lingvistisk system, som kan forklare litterære værkers form og mening.²⁶⁷

En lige så væsentlig rest af Oplysningen finder vi ifølge Grenz i den strukturalistiske erkendelsesteori. Strukturalisterne forbliver overbevist om, at en vis form for systematisk erkendelse og viden er mulig. Et illustrerende eksempel herpå er Lévi-Strauss's hentydninger til en universel social struktur. I det mindste går han altså i sit arbejde ud fra en overbevisning om, at kendskab til den menneskelige natur som sådan er mulig. I sidste instans er det netop hans søgen efter en sådan kundskab, der ligger til grund for hans interesse i at afdække universelle strukturer.²⁶⁸

Postmoderne tænkere finder strukturalismens fastholdelse ved disse rester af Oplysningen utilfredsstillende. Det har drevet nogle af dem videre fra strukturalisme til '*post-strukturalisme*'.

Nogle tænkere er blevet kaldt post-strukturalister, fordi de har forkastet strukturalismens litterære dagsorden efter at have påvist, hvordan det strukturalistiske projekt i flere henseender undergraves af teksterne selv. Men ifølge Grenz er det af større betydning, at det, som kendetegner post-strukturalister, er, at de tilslutter sig og hævder postmoderne antagelser i almindelighed. Frem for alt forkaster de den fordring på eller foregivende af viden, der fastholder deres strukturalistiske kolleger ved Oplysningens program. "Post-structuralist thinkers claim to know only one thing: the impossibility of knowing."²⁶⁹

Michel Foucault: historien som fiktion og viden som magt

En af de mest fremtrædende poststrukturalister er den franske idéhistoriker og filosof *Michel Foucault* (1926-84). Han omtales også ofte som en af de strukturalister, der i 1960-erne drog filosofiske konsekvenser af den strukturelle betragtningsmåde. Men Foucault gik altså et skridt videre end Lévi-Strauss og flere andre i radikal retning og er blevet kaldt 'Nietzsches truest twentieth century successor' og 'den største af Nietzsches

²⁶⁷ Stanley J. Grenz, s. 120.

²⁶⁸ idem, s. 121.

²⁶⁹ ibidem.

moderne disciple'.²⁷⁰ Han arbejder inden for idéhistorien, men gør samtidig op med den måde, man traditionelt har forstået denne på.²⁷¹

Ifølge Arne Grøn blev den filosofiske strukturalisme for alvor en modesag i Frankrig med Michel Foucaults *"Les mots et les choses"* ("Ordet og tingene"), fra 1966. I dette hovedværk fremsatte Foucault den opsigtsvækkende påstand, at 'mennesket' er en relativt ny 'opfindelse', der kan dateres til omkring år 1800, men som er ved at forsvinde igen fra vor horisont. I den forbindelse henviser Foucault også til Lévi-Strauss's tale om 'opløsningen' af mennesket og hans profeti om, at den historiske bevidstheds periode er ved at løbe ud. Som Lévi-Strauss retter Foucault sit skyts mod 'humanismen', her forstået som en fremhævelse af mennesket som et selvberoende subjekt. Det, som ifølge Foucault brød igennem omkring år 1800, var 'ideen' om mennesket 'som sådant', dvs. som et selvstændigt individ, der kunne isoleres og udskilles som et særligt område for videnskabelig forskning. Med den påstand sigter Foucault altså på selve eksistensgrundlaget for de såkaldte 'humanvidenskaber'. Det blev også tydeliggjort med undertitlen på bogen: "en humanvidenskabernes arkæologi".²⁷² – Det hedder videre herom hos Arne Grøn:

*"Emnet for den 'arkæologiske' analyse er den underliggende struktursammenhæng, som gør, at noget og ikke andet kan tænkes inden for en given epoke eller en given kultur. 'Neden under' de tanker, som frembringes i den givne periode, er der et begrebssystem eller en grundlæggende kode, som fastlægger den måde, der tænkes på inden for perioden. Man tænker inden for en 'épistémè' (gr. viden, erkendelse), dvs. et struktureret erkendelsesfelt. Dette felt giver betingelserne for, hvad der kan opfattes og dermed frembringes inden for denne bestemte periode. Mellem de forskellige former for 'diskurs' (dvs. regelstyret praksis, som frembringer en kæde af sammenhængende udsagn, f. eks. de forskellige videnskaber) er der inden for en given epoke et system af indre afhængighedsforhold. De forskellige former for 'viden' hænger sammen i epokens erkendelsesfelt."*²⁷³

²⁷⁰ Jf. Stanley J. Grenz, s. 124.

²⁷¹ Se Politikens filosofileksikon, ss. 138-39, samt den mere udførlige omtale af Foucault og hans filosofi hos både Stanley J. Grenz, ss. 124-38, og Arne Grøn, ss. 378-82.

²⁷² Arne Grøn, s. 378; jf. Stanley J. Grenz, ss. 128-29: "Central to Foucault's rejection of the self is his attack on anthropology. In this connection he engages in lengthy studies of the various human sciences. --- Central to Foucault's attack on anthropology is his claim that 'humanity' -- is a relatively recent phenomenon. Our present focus on the human person as an object of knowledge is the result of a historical shift that began in the seventeenth century. --- Foucault calls the pursuit of the human self 'anthropology' or 'continuous history'. Practitioners of continuous history seek to disclose the truth of the present by uncovering its origins in the past. Foundational to their work is the concept of historical continuity and the assumption that history is the unfolding of the essential attributes of humanity. Humanity can become the object of history precisely to the extent that humankind is history's subject."

²⁷³ idem, ss. 378-79.

Hermed synes Foucault at have givet arbejdshypotesen for en 'strukturel' analyse af idéhistorien. Men ifølge Arne Grøn betoner han samtidig, at der her ikke er tale om en 'strukturel' metode, der 'overføres' på historien andetstedsfra. Den strukturelle arkæologiske metode er tværtimod resultatet af en grundlæggende ændring inden for analysen af historien. Denne afstand til 'strukturelismen' understreges ved, at Foucault foretager en karakteristisk drejning af perspektivet i den strukturelle betragtningsmåde. Idet man i en bestemt epoke tænker ud fra nogle basale afgrænsninger, bliver det afgørende *forskellen* til andre måder at tænke på. For Foucault er *historien* et spørgsmål om forskelle eller brud mellem forskellige kulturer og epoker, ikke om identitet eller sammenhæng. – Herom skriver Arne Grøn lidt mere udførligt:

*"Med sit arkæologiske projekt vender F. sig således mod opfattelsen af historien som en kontinuert, sammenhængende udvikling. Men til forskel fra Lévi-Strauss sigter F. gennem denne kritik af kontinuitetstænkningen på et alternativt historiebegreb. Det drejer sig ikke om at frakende historien betydning, men om at forstå dens betydning anderledes. Kernepunktet for dette alternative begreb er 'diskontinuiteten' i historien. Hver enkelt periode er karakteriseret ved sit særlige begrebssystem. Mellem dem sker der forskellige, grundlæggende omformninger, hvorved resultatet bliver et andet system: Man begynder at tænke på en anden måde. Det historiske forløb får dermed en brudt, diskontinuert karakter. Det betyder videre, at historien er et forløb, hvor noget egentlig nyt eller andet kan blive til."*²⁷⁴

Som allerede nævnt bliver det derfor afgørende for videnskabsarkæologien at fremdrage de grundlæggende *forskelle* i historien: mellem forskellige kulturer og epoker eller inden for de enkelte epoker:

*"F.'s kritik gælder den dialektiske historiefilosofi som identitetsfilosofi, og ikke for så vidt den overhovedet er historiefilosofi. Opgaven for den arkæologiske analyse er at afdække en anden historie under den historie, som er indsnævret af identitetstænkningen. Historiens diskontinuitet er et spørgsmål om at tænke forskellen, det 'andet', dvs. at opløse identitetens 'beroligende form'. Kritikken rammer opfattelsen af historien som en målrettet proces, og dermed begrebet om historiens 'enhed' (identitet)."*²⁷⁵

²⁷⁴ idem, s. 381; jf. Stanley J. Grenz, ss. 130-31: "Unlike modern historians, his [Foucault's] goal is not to follow thinkers such as Hegel and engage in a search for a general theory of history. On the contrary, he views such a general theory as part of the current problem. He maintains that history - understood as the disinterested quest for knowledge of the past - is a Western myth that we need to lay to rest. Foucault finds the discipline of history suspect at its very core. To present a continuous story, historians have dissolved the discontinuity and uniqueness of singular events and cloaked their work in the language of universals. They have violated the essence of their own reality by intentionally seeking to erase any elements in their work that might reveal their dependence on their own particular time and place, their own personal preferences and prejudices."

²⁷⁵ ibidem.

Det er imidlertid ikke alene den dialektiske historiefilosofi, Foucault retter kritikken mod og gør op med. 'Han fører opgøret et skridt videre. Den kontinuerte, sammenhængende historie er ifølge ham 'det nødvendige korrelat til subjektets grundlæggende funktion'. Eller omvendt udtrykt: Idet det menneskelige subjekt med dets selvbevidsthed tænkes som grundlæggende, kan historien kun tænkes under identitetens form. Kritikken rammer derfor i sidste ende forsøgene på at finde grundlaget eller oprindelsen i et subjekt, der som konstituerende skulle garantere sammenhængen i erfaringen.'²⁷⁶ – Afsluttende skriver Arne Grøn herom:

*"Denne kritik af subjektfilosofien får imidlertid en drastisk karakter. Det, Foucault vil gøre op med, er ideen om det suveræne, selv-bestemmende subjekt. Han begynder med at gøre gældende, at videnskabsarkæologien har med et 'autonomt', selvstændigt område at gøre, dvs. et område, som kan studeres i sig selv. Men som hos Lévi-Strauss drejes dette immanensprincip: Området for videnskabsarkæologien er ubevidste strukturer, men at de er ubevidste vil sige, at de som en selvstændig realitet ligger under individernes handlinger. Og det gør de, idet de i virkeligheden bestemmer disse handlinger. Dermed reduceres individerne til at være 'bærere' af anonyme, underliggende strukturer."*²⁷⁷

I lyset af det, jeg her har gengivet fra Arne Grøns fremstilling af Foucaults filosofi, er det ikke svært at forstå, hvorfor både han og andre omhandler denne som en særlig variant af filosofisk strukturalisme. Indflydelsen fra og slægtskabet med såvel Saussures strukturelle lingvistik som Lévi-Strauss's og andres overførsel og anvendelse af den strukturelle betragtningsmåde på andre områder er umiddelbart indlysende. Alligevel er det ifølge Stanley J. Grenz fejlagtigt at betragte ham bare som strukturalist. Han er anderledes radikal end de fleste andre strukturalister i sin forkastelse af de sidste rester af Oplysningens og modernismens filosofiske forudsætninger og 'sidste-instanser'. Det hedder herom hos Grenz:

*"A concern for the structures of language is especially evident in Foucault's writings in the 1960s. Nevertheless, he was no mere structuralist. Despite their innovations, structuralists preserve the modern assumption that some structure lies beneath the human phenomenon. Foucault insists that there are no such firm foundations. There is no original or transcendental 'signified' to which all 'signifiers' can ultimately refer. There is no human nature that is displayed in the social structures that we study in the human sciences."*²⁷⁸

Dermed har Foucault ifølge Grenz bevæget sig fra strukturalisme til poststrukturalisme og overskredet grænsen mellem modernisme og postmodernisme:

²⁷⁶ ibidem.

²⁷⁷ idem, ss. 381-82.

²⁷⁸ Stanley J. Grenz, s. 128.

*"Postmoderns like Foucault no longer engage in a quest for an independent self, a given reality governed by lawlike regularities. They tend to be engaged in something more like interpreting texts. And in this endeavor, they assume not that every text has a single unifying structure but, to the contrary, that texts are almost infinitely complex. In short, the postmodern paradigm, as exemplified by Foucault, celebrates complexity."*²⁷⁹

Ifølge Foucault er der i vor tid en voksende erkendelse af, at 'mennesket' eller 'humanisme' ('humanity') ikke er andet end en fiktion, som er frembragt af de moderne humanvidenskaber. Han hævder, at troværdigheden af denne 'illusion' er blevet tilintetgjort af vor tids sprogvidenskabelige interesse og af en voksende skepsis med hensyn til, om historien virkelig kan give os grundlag for en universel forståelse af mennesket som person (the human person). Det menneskelige 'jeg' (the self) anses ikke længere for at være sprogets kilde og grund. Tværtimod er vi nu ved at indse, at det menneskelige 'jeg' konstitueres i og gennem sproget.²⁸⁰

Grundlaget for Foucaults forkastelse af tidligere tænknings 'naive, metafysisk forankrede vished' finder vi ifølge Grenz hos Nietzsche og Saussure. Saussures bidrag hertil var en sprogteori, der ikke giver plads for det individuelle subjekt som ophavet til mening eller som stedet, hvor mening bliver til (the origin or locus of meaning). Nietzsches bidrag var en kritik af alle filosofier, der identificerer sandhed med søgen efter en særlig menneskelig selverkendelse. Som Foucault selv udtrykker det på metaforisk vis: Nietzsche gjorde på ny den kendsgerning klar, at 'Guds død' og løftet om 'overmennesket' varslers menneskets/humanitetens umiddelbart forestående/truende nære død. Som følge heraf kan vi ikke længere tænke undtagen i det tomrum/den intethed, som det menneskelige 'jeg's forsvinden har efterladt os i (except in the void left by the disappearance of the human self).²⁸¹

Ifølge Stanley J. Grenz betød studenteroprøret i 1968 et vendepunkt i Foucaults tænkning. Det synes at have ført ham ind i overvejelser om såvel grænserne for oprør som det omfang, hvori diskursens love styrer menneskers liv. Fra da af kom begrebet 'magt' og spørgsmålet om magtudøvelse også gennem sproget og al fortolkning til at indtage den helt centrale plads i hans filosofi.²⁸²

Ifølge Foucault har det vestlige samfund og vestlig videnskab i tre århundreder gjort sig skyldig i en række fundamentale fejltagelser. Forskere har fejlagtigt troet, (1) at der

²⁷⁹ ibidem.

²⁸⁰ idem, s. 130.

²⁸¹ ibidem.

²⁸² idem, s. 131.

eksisterer en objektiv mængde viden (an objective body of knowledge), der venter på at blive opdaget, (2) at de faktisk har en sådan viden, og at den er neutral eller 'værdi-fri', og (3) at erhvervelsen af viden er til gavn for hele menneskeheden og ikke bare for en særlig klasse.

Om Foucaults forkastelse af disse antagelser, der var grundlæggende for Oplysningen og har været det for modernismen lige siden, udtrykker Grenz sig som følger:

*"Foucault rejects these Enlightenment assumptions. He denies the modern ideal of the disinterested knower. He denies that we can ever stand beyond history and human society, that there is any vantage point that offers certain and universal knowledge. And hence, he denies the older understanding of truth as theoretical and objective, the belief that truth is a claim to knowledge that can be validated by procedures devised by the appropriate scholarly community."*²⁸³

Men Foucault går ifølge Grenz et skridt videre i sin forkastelse af Oplysningen. Fordi kundskab og viden er indfældet i verden, siger han, så er den også involveret i de magtkampe og konflikter, der foregår i og former vor verden. Vi har derfor ingen mulighed for at hæve os op over kampen ved at appellere til 'objektiv viden' eller 'sandhed'. Tværtimod er viden et produkt af, hvad Foucault kalder en 'vilje til viden', der vilkårligt fastslår sin egen 'sandhed'. På denne måde giver han en mere præcis bestemmelse af ordet *diskurs*, idet han 'rodfæster' det i (rooting it in) magtrelationer, især de former for magt, der har fundet konkret udtryk i specialiserede og institutionaliserede sprog. Viden er uundgåeligt forbundet med magt på grund af dens forbindelse med 'diskurs'. "That is, knowledge is related to what Foucault calls a 'discursive formation'. Practices and institutions produce those claims to knowledge that the system of power finds useful. Discourse brings objects into being by identifying, specifying, and defining them."²⁸⁴ Om Foucaults konklusioner herudfra skriver Grenz videre:

*"Foucault concludes from all this that 'truth' is a fabrication or fiction, 'a system of ordered procedures for the production, regulation, distribution, circulation and operation of statements.' He further contends that this system of truth stands in a reciprocal relationship with systems of power that produce and sustain it. Truth is just the product of the practices that make it possible. The power of knowledge reveals itself in a discourse through which it arbitrarily, and for its own purposes, engages in the invention of 'truth'. In this fashion, says Foucault, knowledge produces our reality."*²⁸⁵

²⁸³ ibidem.

²⁸⁴ idem, s. 132.

²⁸⁵ idem, s. 133.

Det er indlysende, at Foucaults position umuliggør enhver forestilling om 'objektiv videnskab'. Han karakteriserer da også 'videnskab' som en 'ideologi' og hævder, at den som sådan er uafhjælpeligt involveret i magtrelationer.

Det gælder også historievidenskaben. Som alle andre former for menneskelig 'diskurs', siger Foucault, kan heller ikke den gøre fordring på at være 'værdi-fri' eller neutral. Han afviser, at ønsket om at kende fortiden er fremkaldt og styret af en uegennyttig søgen efter kundskab/viden og sandhed; og han gør i stedet gældende, at det opstår ud fra ønsket om at gøre sig til herre over og kontrollere fortiden for at retfærdiggøre de nuværende strukturer. Historikerens tilsyneladende neutrale forsøg på at lære sandheden om fortiden at kende er blot en maske for 'viljen til viden'. Denne vilje til viden/magt er åbenlys i den måde, hvorpå historiske beretninger og fortællinger altid udelader visse ting og fokuserer på og fremhæver andre. Den viser sig ligeledes i historikeres tendens til at udjævne heterogene elementer for at sikre en tilsyneladende homogenitet i historien og fremme det, der giver udseende af historisk fremgang.²⁸⁶

Foucaults forståelse af den uløselige sammenhæng mellem viden og magt markerer 'the postmodern end of the road that Bacon charted at the beginning of the Enlightenment', skriver Grenz. Ifølge Foucault giver menneskelig kundskab og viden os ikke alene mulighed for at udøve magt over naturen, som Bacon havde gjort gældende. Nej, viden er magt, siger Foucault, og 'the act of knowing is always an act of violence.'²⁸⁷

På grundlag af disse betragtninger forbinder Foucault teori og praksis med hinanden. Teoretisk aktivitet må altid have en helt igennem praktisk betydning, hævder han. Formålet med en teori er ikke at tilvejebringe grundlaget for handling, men at klargøre strategier for sådan handling. Og 'the appropriate action of the scholar' er ifølge Foucault 'den vedvarende kritik af de nu eksisterende strukturer'. Af grundlæggende betydning for denne kritik er hans forståelse af historien som middel til at udbrede 'nyttige myter' – "myths that will 'disorder' order and turn the present into 'past'."²⁸⁸

For at vække til engagement i opgaven med at undergrave de nu eksisterende strukturer kræver Foucault en 'virkningsfuld' forståelse og fremstilling af historien ('effective history'), i hvilken historikere erkender og medgiver, at deres fremstillinger af

²⁸⁶ ibidem.

²⁸⁷ ibidem.

²⁸⁸ idem, ss. 133-34.

historien ('histories') er betinget af deres eget perspektiv. Foucaults egne skrifter tjener dette formål. I dem søger han at vise, hvordan selve den historiske fortællings form tjener bestemte magtinteresser. Han vender ordvalget i forskellige fremstillinger af historien imod dem, som engang havde brugt det for at fremme deres egne formål, og han fremholder de aspekter i historien, som historikere overser, "in an attempt to bring 'the Other' to speak across the barrier established by the 'regime of reason'."²⁸⁹

I sin afsluttende omtale af Foucaults forståelse af historien som fiktion og viden som magt skriver *Grenz*:

*"His prime concern is to represent (and hence to legitimate) neither the past nor the present but rather to mount an attack against the existing 'order of things'. To this end, Foucault envisages a Nietzschean genealogy of discourses that study the shifting configurations of knowledge and power. In contrast to the works of modern historians, these genealogies would not focus on individual authors of the past. Foucault denies the idea of single authorship as a modern fiction; he insists that all works are ultimately socially produced."*²⁹⁰

Foucault medgiver, at hans egne fremstillinger af historien i lige måde er 'fiktioner', men han gør samtidig gældende, at de tjener den vigtige myteskabende funktion:

*"Affirming that knowledge arises out of a specific perspective, Foucault does not seek to provide objective truth but rather to produce a particular impact on his readers. He sets forth what he calls 'effective history', which introduces discontinuity into our frame of reference and deprives us of the reassuring stability of life. --- His works read like history -- he even presents them as histories -- but they are double-coded: he deliberately incorporates the fictional character of all historical interpretation into his work. This double-coding serves to give his writings their rhetorical power."*²⁹¹

Jacques Derrida og dekonstruktivismen

Jacques Derrida (f. 1930) tilstræber med den af ham lancerede 'grammatologi' (lære om skriften) og 'dekonstruktion' (opløsning og om-dannelse) et opgør med hele den vesterlandske metafysiske tradition siden Platon.²⁹² "Hvis Foucault er postmodernismens

²⁸⁹ idem, s. 134.

²⁹⁰ idem, s. 137.

²⁹¹ idem, s. 138.

²⁹² Se Jacques Derrida: "Om Grammatologi", dansk oversættelse af første del af "De la grammatologie" (Paris, 1967) ved Lars Bonnevie og Per Aage Brandt (København: Arena, 1970); endvidere D. A. Carson: "The Gaggling of God", ss. 72-77 og 109-16; Stanley J. Grenz: "A Primer on Postmodernism", ss. 138-50; Arne Grøn: "Fransk filosofi I det 20. århundrede", i "Vor tids filosofi – Engagemenet og forståelse", ss. 390-92; Hans Hauge: "Dekonstruktiv teologi" (Århus: Forlaget Anis, 1986), passim; Kevin J. Vanhoozer: "Is there a meaning in this text?", passim. – Angående betydningen af ordet og begrebet 'dekonstruktion' skriver Hans Hauge, a.a., ss. 12-13: "[Ordet] er sammensat af to andre ord: konstruktion og destruktion, men det er hverken det ene eller det andet. --- Filosofihistorien beretter om, at

mest farverige filosof, så er Jacques Derrida dens mest ubøjelige”, skriver *Stanley J. Grenz*, ”og hvis Foucault er ’Nietzsches truest twentieth century disciple’, så er Derrida hans mest betydningsfulde postmoderne nyfortolker.”²⁹³ Foucault angriber, hvad han kalder den moderne illusion om kundskab/viden. Focus for Derridas angreb på modernismens projekt er derimod ’logocentrisme’.²⁹⁴

I en vis forstand begynder Derrida, hvor Kant holder op, skriver Grenz videre. Han stiller spørgsmålet: ”Hvad kan vi fremføre som grundlag for vor brug af fornuften?” Men han problematiserer den moderne tillid til fornuften først og fremmest ved at foretage en skånselsløs granskning af sprogets væsen og dets forhold til verden. I forbindelse med dette forehavende kritiserer Derrida den såkaldte ’realistiske’ forståelse af sproget, dvs. det syn, at vore udsagn beskriver verden, som den faktisk er, uafhængig af menneskelig aktivitet og erfaring. Derrida benægter, at sproget har en bestemt (fixed) mening, der korresponderer med en bestemt (fixed) virkelighed, eller at det afslører endegyldig sandhed. Han ønsker at frarøve os dette ’moderne’ begreb og i stedet åbne os for det skrevne ords ’hermeneutiske’ muligheder, dvs. de muligheder, der viser sig, når vi engagerer os i en vedvarende samtale med tekster.²⁹⁵

Derrida kritiserer den vesterlandske metafysiske tradition for at bygge på en falsk forudsætning. Det afgørende træk ved den er, at den bestemmer *væren* som *nærvær* og følgelig fremhæver ’nærværet’ og ’identiteten’ på bekostning af ’fraværet’ og ’forskellen’.²⁹⁶ Hertil svarer en nedvurdering af *skriften* i forhold til *talen*. For ifølge almindelig antagelse i vestlig tænkning er talen kendetegnet ved et umiddelbart nærvær, nemlig meningens og subjektets. Skriften derimod er en ydre fremstilling af talen og som

både Nietzsche og Heidegger ville en destruktion af den vestlige metafysik. Om vor virkelighed siger vi i dag, at den er en social konstruktion. Dialektikken mellem konstruktion og destruktion kender vi altså vældigt godt. Dekonstruktion kan således ikke være en aktivitet, der kommer udefra for at destruere en konstruktion, men må være noget, der arbejder inden for en vis konstruktion, ikke for at overvinde, men for at *forvinde* [jf. de heideggerske termer *Überwindung* og *Vorwindung*]. – Den konstruktion, som er dekonstruktionens objekt, er en tekst eller en tekstligt konstrueret konstruktion, for det er alle konstruktioner, hvad enten vi har at gøre med filosofiske, teologiske eller poetiske, og også selv om konstruktionerne søger at tilsløre, at de er tekster. Banalt sagt læser Derrida ofte filosofiske tekster som om de var litterære, og omvendt læses poetiske og litterære tekster som om de var filosofiske. Ifølge Derrida er det at læse dekonstruktivt at følge en teksts metafysiske og retoriske strukturer, ikke for at forkaste dem, ophæve dem, erstatte dem med andre termer, troper eller strukturer, men for at genbruge dem og genindskrive dem i en ny tekst.”

²⁹³ Stanley J. Grenz, s. 138.

²⁹⁴ idem, s. 140.

²⁹⁵ idem, ss. 140-41.

²⁹⁶ Den Store Danske Encyklopædi, bd. 5, s. 84; Politikens filosofileksikon, s. 82; Jf. Arne Grøn, s. 390: ”I lighed med Heidegger --- mener Derrida, at filosofien traditionelt forstår væren som *nærvær*: F. eks. hos Platon ideens nærvær i tingene, hos Descartes subjektets nærvær for sig selv, i fænomenologien (Husserl og Merleau-Ponty) nærværet af det givne i anskuelsen eller perceptionen.”

sådan sekundær i forhold til den. Den er som *skrivning* en 'yderliggørelse' (exteriorisation), en bringen på afstand og mærket af fravær.

Denne tankegang i vestlig filosofi, som forbinder tale med nærvær, betegner Derrida som *nærværs-metafysik* og *logocentrisme*, og han fordømmer den som 'en etnocentrisk metafysik, der er forbundet med vestens historie'.²⁹⁷ Som termen antyder, refererer 'logocentrisme' til den filosofiske metode, der betragter 'logos', ordet eller sproget, som bærer af mening. Stanley J. Grenz skriver til nærmere klargøring heraf:

"Logocentrism is connected to what Derrida calls the 'metaphysics of presence'. Western philosophers assume that there is at the foundation of our language a 'presence' of being or an essence that we can come to know. And they are convinced that language (the system of linguistic 'signs') is able to 'signify' or represent this given reality in its essential nature. Consequently, they search for some ultimate 'word', presence, essence, truth, or reality to serve as the foundation for our thought, language, and experience (the 'transcendental signified'). They offer a variety of labels for this foundation (the 'transcendental signifier') – God, the Idea, the World Spirit, the Self. Along these lines, some philosophers assert that we have access to the divine mind or to the infinite understanding that God possesses. Others assume the existence of an infinitely creative subjectivity or speak of the human self present to and fully known to itself."²⁹⁸

Gennemtrængt som vestlig filosofi er af denne 'nærværs-myte', siger Derrida, så nægter denne 'onto-theologiske tradition' at se den mulighed i øjnene, at der faktisk ikke eksisterer noget sådant sidste grundlag for vore tanke-systemer og vort sprog.²⁹⁹

Ifølge D. A. Carson er Derrida klart bevidst om, at han her går et skridt videre end strukturalismen. I en vigtig artikel, hvori han medgiver, at han indirekte står i en vis gæld til Nietzsche, Freud og Heidegger, hævder Derrida, at strukturalismen simpelthen ikke er dekonstruktiv nok.³⁰⁰ Ifølge Derrida giver Saussures strenge fastholden ved distinktionen mellem 'det betegnende' og 'det betegnede' indtryk af, at der eksisterer 'signifieds' helt uafhængig af 'signifiers'. Et sådant begreb kalder Derrida 'a transcendental signified'. Vestlig filosofi, hævder han, er blevet gennemtrængt af antagelsen af, at disse 'transcendental signifieds' – Gud, bevidsthed, sandhed, intention, mening, selv og væren – har en vis ægte beroligende eksistens uafhængig af 'signifiers', og at de er aktuelt nærværende hos os. Men i virkeligheden er der ingen flugt fra sproget mulig, og hvert

²⁹⁷ ibidem; jf. D. A. Carson, s. 110; Stanley J. Grenz, s. 141.

²⁹⁸ Stanley J. Grenz, ss. 141-42.

²⁹⁹ idem, s.142.

³⁰⁰ D. A. Carson, s. 73, note 50, hvori der henvises til Jacques Derrida: "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences", i Richard Macksey & Eugenio Donado (red.): "The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Science of Man" (Baltimore: John Hopkins Univ. Press, 1970), ss. 247-72.

ord kan kun 'betyde' noget på grund af de forskelle, det opretholder til andre ord. Hver 'signifier' fungerer udelukkende på grund af dens/dets relationer til det, den/det ikke er, det, som den/det er forskellig fra. "Intet, hverken blandt elementerne eller inden for systemet, er nogen sinde nogetsteds bare nærværende eller fraværende. Der er overalt kun forskelle og spor af spor."³⁰¹

Så tæt forbundet er alt og hvert begreb med sproget, at Derrida medgiver, at han i sin implicite forkastelse af vestlig metafysik er tvunget til at bruge metafysikkens kategorier, da vi ikke har arvet nogen andre. Hvis Saussure kunne sige, at det er forskel, der bevirker, at 'signifiers' kan have mening, så går Derrida altså et skridt videre og hævder, at mening kun eksisterer som en virkning af lingvistisk forskel. Han opfinder ligefrem i den forbindelse et nyt ord, nemlig den franske neologisme *différance*, dvs. 'différence' stavet med 'a'. Dermed spiller Derrida på den dobbelte betydning af det franske verbum 'différer': 'danne eller sætte forskelle' (engelsk: to differ) og 'udsætte eller forhale' (engelsk: to defer). Hvad Derrida mener med dette udtryk er ifølge Carson noget kompliceret, men fortræffeligt udlagt af Stephan D. Moore, der skriver, at 'différance' er "Saussurean 'différence' writ large."³⁰² Det er ikke en ting, noget eksisterende, men det er alt, hvad der gør det muligt at udtrykke begreber sprogligt. Forskellenes 'spil' (the play of differences) betyder, at intet enkelt element i sig selv kan være simpelthen nærværende eller fraværende; for et hvilket som helst element opnår mening ved at markere afstanden til alt, hvad det ikke er.³⁰³

Om betydningen af denne særskilte term hedder det i "Den Store Danske Encyklopædi", at forskellen, *la différence*, henviser til, at der ifølge Derrida er "en stadig meningsudskridning fra tegn til tegn eller fra øjeblik til øjeblik i enhver sproglig kæde". Sproget kan derfor ikke opfattes som et sammenhængende system af forskelle. Strukturalismens påstand om det modsatte opfatter Derrida som udtryk for 'nærværs-metafysik', og han betegnes derfor ofte som 'poststrukturalist'. Forskellen, *la différence*, kan ikke indfanges i noget system; den er 'flygtig' og 'ukontrollerbar'.³⁰⁴

Derridas ændring af 'difference' til 'différance' har også en yderligere funktion. De to ord udtales ens. Det er kun, når de skrives, forskellen dem imellem bliver klar. Derridas

³⁰¹ D. A. Carson, s. 109-10; citatet er fra Jacques Derrida: "Positions", trans. Alan Bass (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1981), s. 26.

³⁰² idem, s. 110, med notehenvielse til Stephan D. Moore: "Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross" (Minneapolis: Fortress Press, 1994), ss. 21-25, især s. 21.

³⁰³ ibidem.

³⁰⁴ Den Store Danske Encyklopædi, bd. 5, ss. 84-85.

brug af 'différance' indeholder derfor en udtalt kritik af den klassiske vestlige forståelse af forholdet mellem 'tale' og 'skrift'. Dvs. forestillingen om, at 'skriften' bare er en sekundær repræsentation af 'talen', der anses for at være mere oprindelig og umiddelbar. "På denne nærmest spøgefulde måde", skriver Grenz, "søger Derrida at undergrave den klassiske teori om mening, der bevæger sig fra tanke til tale og videre til skrift."³⁰⁵

I modsætning til denne traditionelle vestlige tankegang, præget af 'nærværs-metafysik' og 'logocentrisme', hævder nu Derrida, at 'skriften' (writing) i udvidet og 'generaliseret' forstand er primær i forhold til 'talen'. "Hvis jeg forstår ham ret", skriver D. A. Carson, "så betegner Derrida virvaret af lingvistiske elementer, der markerer afstand til hinanden for at opnå mening, som 'skrift' (writing) og hævder så, at 'skrift' i denne videre og generaliserende forstand nødvendigvis går forud for talen. 'Skrift' i denne betydning er ikke nogen forstening af talen eller nogen indespærring af talen. Den er snarere den nødvendige forudsætning for talen."³⁰⁶

Stanley J. Grenz skriver om den sprogforståelse og filosofiske tankegang, der ligger til grund for Derridas 'grammatologi' og 'dekonstruktion', og om nogle af de hermeneutiske konsekvenser, han drager heraf:

"Following Saussure's lead, Derrida differentiates between a phonic signifier (i. e., the word itself) and its corresponding mental signified (the concept, idea, perception, or emotion to which the word is connected). Our use of phonic signifiers to express mental signifieds creates a crucial difference between language and the mental process to which we seek to give expression. The meanings of the words we use arise out of their relations within the immediate context in which they appear (their 'textual location') and not necessarily out of any connection to mental signifieds. – Derrida concludes that in the end language is merely 'self-referential' [fremhævet af mig]. A sign, he argues,

³⁰⁵ Stanley J. Grenz, s. 145.

³⁰⁶ D. A. Carson, s. 110; jf. hvad Arne Grøn skriver om samme sag: Ifølge Derrida har det 'oprindelige', 'naturlige' sprog, urørt af skriften, aldrig eksisteret. "Den konklusion, vi må drage, er tværtimod, at det altid selv har været en skrift. For at en mening (sens) overhovedet kan træde frem eller artikuleres, nemlig gennem forskelle, må det *andet* (l'autre) tilbageholdes som andet i det *samme* (le même), i nærværet. Med andre ord forudsættes der et allerede indstiftet spor (trace instituée). 'Sporet' er kendetegnet ved at fastholde et ureducerbart fravær i nærværet. I sporets nærvær viser det andet sig som sådant. Der er følgelig tale om en bevægelse, som *frembringer forskellen*. Derrida kalder denne bevægelse *différance* --- . Den er en forskelsdannelse, som forsinker nærværet, men som derved samtidig udfører og udstrækker det. Den er *skrift* i en generaliseret betydning, nemlig som den grundlæggende indridsning eller indstiftelse (institution) af forskelle, der muliggør artikuleringen af både talen og skriften i snæver forstand. Med dette 'begreb' om den 'oprindelige' forskelsdannelse eller strukturering forskyder Derrida de to sammenhørende grundbestemmelser hos Saussure, nemlig tegnets 'arbitrære' (vilkårlige) karakter og dets forskelskarakter. – Derridas analyse betyder, at der ikke kan gives et absolut nærvær som en sidste, begrundende instans. Denne konklusion rammer i første omgang fænomenologien, især i Husserls regi. Men i sidste ende vil Derrida 'om-konstruere' den metafysiske traditions idé om en sidste, afsluttende mening. Det 'oprindelige' er ikke en samlende mening, men forskellen eller rettere forskelsdannelsen" (a.a., s. 391).

will always lead to another sign. Thus, a language is a chain of signifiers referring to other signifiers, in which each signifier in turn becomes what is signified by another signifier. And because the textual location in which a signifier is embedded constantly changes, its meaning can never be fully determined. Derrida thus holds that meaning is never static, never given once-for-all. Instead, meaning changes over time and with changing contexts. For this reason, we must continually 'defer' or postpone our tendency to attribute meaning" [fremhævet af mig].³⁰⁷

Ifølge Derrida fremgår meningen med de ord, vi bruger, af deres relationer til andre ord i den umiddelbare kontekst, hvori de forekommer, altså deres 'lokalisering i teksten'. Derimod ikke med nødvendighed af nogen sammenhæng mellem de enkelte ord og udsagn og et dertil svarende bestemt betydningsindhold. Og fordi ordenes og udsagnenes tekstuelle placering til stadighed forandrer sig, så kan deres mening heller aldrig fastslås endegyldigt. 'Mening' er således aldrig statisk, aldrig noget én gang for alle givet. Tvært imod forandrer mening sig med tiden og med skiftende kontekster. Derfor må vi til stadighed forhale eller udskyde vor tilbøjelighed til at fastslå mening.

Med andre ord: Ifølge Derrida og visse andre dekonstruktionister så refererer alle sproglige udsagn og tekster bare til andre sproglige udsagn og tekster. Sproget er ude af stand til at referere til andre entiteter end sproglige. Det er uden ontologisk forankring i nogen virkelighed uden for sproget selv.

Det hedder videre herom hos Stanley J. Grenz:

"For Derrida, there is no 'outside the text'. All we have is the text itself, not some external meaning to which the text points. The 'book' is actually our 'reading' of the text. – Postmoderns draw far-reaching implications from Derrida's conclusions. They find in his critique a refutation of the notion of singular meaning. A text consists of no more than the play of linguistic signifiers, they say; there is no place outside the discourse itself from which to establish metaphysical boundaries for the linguistic play. But this means that the text is fluid. It has no fixed origin, identity, or end. Moreover, the process of interpreting the text can never reach a conclusion; each act of reading the text is a preface to the next. We are left solely with the repetition of the act of interpretation – the interpretation becomes unqualified free play divested of ontological anchors."³⁰⁸

Derridas primære mål er at frigøre os fra 'logocentrisme' ved at påvise umuligheden af at drage nogen klar skillelinie mellem 'virkeligheden' og 'vore lingvistiske beskrivelser' af

³⁰⁷ Stanley J. Grenz, s. 143-44.

³⁰⁸ idem, s. 146; jf. D. A. Carson, ss. 110-11, og Kevin J. Vanhoozer, s. 131: "Derrida's maxim – 'There is nothing outside the text' – means here that there is no non-metaphorical way of speaking about the world. For Derrida, it is only prejudice that privileges philosophical as opposed to poetic language. Philosophers refuse to read their own texts as a species of literature. Philosophers covers its tracks, keeping its origins in metaphor and myth in the shadows of its prehistory. Philosophy cannot, therefore, be strictly separated from literature; concepts are merely the rebellious progeny of metaphors."

den, skriver Grenz. Det umiddelbare angrebsmål for hans 'dekonstruktion' er filosofien. For ifølge Derrida er den vestlige filosofiske tradition håbløst 'logocentrisk' eller 'objektivistisk'. Den er fastlåst i en søgen efter et sidste grundlag for vort sprog og for 'meningen' med såvel vore ord som hele tilværelsen. Men intet skriftligt værk eller nogen sproglige udsagn har nogen sådan metafysisk forankret uforanderlig 'mening', hævder Derrida. "Writing has no extralinguistic referent. Consequently, no attempt to construct such a referent can produce anything more than a fiction created out of words."³⁰⁹

I kølvandet på Derridas 'grammatologi' og 'dekonstruktion' drager avantgarde postmodernister den følgeslutning, skriver Grenz, at vi ikke længere kan antage noget ontologisk grundlag for sikker erkendelse og viden. Derridas angreb på selve 'centrum' har for altid umuliggjort traditionelle henvisninger til og påberåbelser af 'forfatterens intention', hævder de. Ja, det har i virkeligheden undermineret alle henvisninger til og påberåbelser af noget som helst uden for teksten.

Hvad skal vi da gøre i denne situation? Derridas disciple råder os til simpelthen at lære at leve med den uro og angst, der følger af hans dekonstruktion af logocentrismen og nærværs-metafysikken. Vi må opgive tidligere tiders forståelse af 'læsning' som et forsøg på at trænge ind i teksten for at forstå dens mening og i stedet antage forestillingen om, at læsning er "a violent act of mastery over the text."³¹⁰

Objektiv sandheds forsvinden

'Dekonstruktivismen' eller 'den dekonstruktive postmodernisme' antager i sine forskellige former implicit den nye hermeneutiks mere radikale indsigter og nogle af strukturalismens indsigter, men går videre end dem begge, skriver *D. A. Carson* i "The Gagging of God". Den hævder dristigt, at der ikke er nogen flugt mulig fra den hermeneutiske cirkel, ingen overhovedet. Hvad ord angår, så er deres mening ikke alene indskrænket af andre ord (strukturalisme), men ord er ondartet selvbegrænsende. I den strengeste udgave af dekonstruktion er al mening ikke alene uigenkaldeligt forbundet med læseren snarere end med teksten, men ordene selv har aldrig nogen anden reference end andre ord, og selv da med en vægtlæggen på ironi og tvetydighed, så forestillingen om tekstens 'enkle og ligefremme mening' undergraver sig selv. Sproget

³⁰⁹ idem, ss. 148-50.

³¹⁰ idem, s. 150.

kan ifølge sagens natur ikke referere til nogen objektiv virkelighed. Ord refererer blot til andre ord.³¹¹

Denne forståelse af forholdet mellem 'sprog' og 'virkelighed' har den postmoderne amerikanske pragmatiker *Richard Rorty* (f. 1931) ifølge Carson søgt at anskueliggøre ved at gøre brug af analogien med de gamle kosmologers forestilling om, at verden hviler på ryggen af en elefant. Hvad bærer så elefanten? En anden elefant. Og hvad bærer så den elefant? Endnu en anden elefant. Det bærende er intet andet end elefanter hele vejen ned. Det kan godt være, vi forkaster en sådan kosmologi, siger Rorty, men sådan forholder det sig med ord: Vi har intet andet end ord hele vejen ned.³¹²

Om vi til den hermeneutiske cirkel føjer dette perspektiv, fortsætter Carson, så må vi nødvendigvis indse, at tekster ifølge deres væsen er ude af stand til at meddele objektiv sandhed om nogen objektiv virkelighed: de bliver ved med at referere til andre tekster, og disse er også overgivet i fortolkernes hænder. Derfor må ikke alene forestillingen om en éntydig mening med tekster opgives; men fordi mening i den sidste ende beror på fortolkeren, er der lige så mange meninger, som der er fortolkere, også selv om fortolkernes tal forøges i det uendelige. Dvs.: Ingen bestemt mening kan nogen sinde gøres gældende som rigtigere eller bedre end nogen anden mening. Der gives intet objektivt grundlag at vurdere dem ud fra. Filosofien selv må forkastes som sandhedens vogter, for al filosofi gør brug af ord: den er uløseligt forbundet med 'logocentrisme', den 'myte', at ord og rationalitet er 'bærere' af og giver os mulighed for at nå til erkendelse af sand forståelse og mening. Men 'dekonstruktion' er ifølge Derrida ensbetydende med opgivelse og tilintetgørelse af netop denne 'myte': "the central focus of understanding is destroyed, and becomes 'a nonlocus in which an infinite number of sign-substitutions come into play'".³¹³

En af de slutninger, der må drages heraf, er ifølge Derrida, at det rette formål med litterær kritik, teologi og al læsning af 'tekster' (der her refererer til næsten alt, der fortolkes) er at 'dekonstruere' blot traditionelle skabeloner og fortolkningsmetoder. Længe fastholdte og forsvarede fortolkninger er måske ikke andet end manipulerende magtudfoldelse, udøvet af en eller anden gruppe, der søger at fremtvinge konformitet

³¹¹ D. A. Carson, s. 73.

³¹² idem, ss. 73-74, med henvisning til Richard Rorty: "Consequences of Pragmatism: Essays 1972-1980" (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1982), s. XXXV; jf. hvad Jakob V. Olsen skriver om Rorty i sin artikel om "Modernistisk postrationalisme" i *Nemalah*, 2/2000, ss. 8-14.

³¹³ idem, s. 74 – med notehenvielse til Jacques Derrida: "Writing and Difference" (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1978), s. 280.

med sin arv. Tidligere hyldede kriterier som logisk sammenhæng og indre overensstemmelse og følgerigtighed hævdes at være stort set uanvendelige. I stedet søger man at finde mening i den frie forbindelse mellem udvalgte ord og begreber i teksten selv, også selv om disse tankeforbindelser resulterer i meninger, der tilintetgør andre elementer i teksten.³¹⁴

Det er ikke ensbetydende med, at Derrida anser tekster for at være meningsløse, skriver Carson. Det forholder sig snarere sådan, at han regner med en overflod af mening i dem.³¹⁵ Et af formålene med dekonstruktion er at pille teksterne således fra hinanden, at man opdager måder, hvorpå teksten viser sig ude af stand til at kommunikere, hvad nogle mener, den siger. Ja, ofte udfolder Derrida og andre dekonstruktionister store bestræbelser for at vise, hvordan en tekst i lige måde kan støtte to indbyrdes uforenelige fortolkninger.³¹⁶

En variation af dekonstruktions-teorien finder man ifølge Carson i den amerikanske litteraturforsker *Stanley Fish's* værker.³¹⁷ Mange sociologer har gjort gældende, at al menneskelig kundskab/viden uundgåeligt er forbundet med en eller anden social struktur. Sproget selv er et fænomen inden for den mere omfattende sociale struktur. Den måde, hvorpå vi vurderer tingene, betragter institutioner og tænker om folk eller programmerer vore teorier, er uvægerligt forbundet med den sociale sammenhæng, vi selv har hjemme i. Fish forfølger denne indsigt ud i det ekstreme, så den bliver bestemmende for formuleringen af al mening. Til forskel fra den klassiske hermeneutik, der lokaliserer mening i teksten, og den nye hermeneutik, der lokaliserer mening i læseren, så hævder Fish, "that 'it is interpretive communities, rather than either the text or the reader, that produce meanings and are responsible for the emergence of formal features'".³¹⁸

Jf. hvad *Kevin J. Vanhoozer* skriver i "Is there a meaning in this text?" om Stanley Fish og hans hermeneutiske tilgang:

³¹⁴ ibidem.

³¹⁵ ibidem – med notehenvielse til Edgar V. McKnight: "The Postmodern Use of the Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism" (Nashville: Abingdon Press, 1988), passim.

³¹⁶ idem, ss. 74-75.

³¹⁷ *Stanley Fish* (f. 1938) er en fremtrædende repræsentant for den såkaldte 'Reader-Response Criticism' fra 1970-erne og videre frem. Jf. Hans Hauge: "Dekonstruktiv teologi", ss. 91-106, og Kevin J. Vanhoozer: "Is there a meaning in this text?", passim. Titlen på Vanhoozers bog illuderer til titlen på Stanley Fish's hovedværk: "Is There a Text in This Class?" (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1980), og Vanhoozer omtaler Fish som 'en litteraturforsker, hvis karriere afspejler nogle af de afgørende vendepunkter i vor tids hermeneutik', ikke mindst den såkaldt 'litterære vending' og indflydelsen fra sociologiske studier.

³¹⁸ idem, s. 75; citatet er fra Stanley Fish: "Is There a Text in This Class?", s. 14.

*"According to Fish, there is no such thing as a meaning 'in' the text 'outside' the reader. Meaning is not prior to, but a product of, the reader's activity. --- Fish's approach to hermeneutics effectively removes authority from the Bible or, for that matter, from any text. Interpretation ultimately takes its cue not from the text, but from the reader's identity. It is not the canon but the community that governs the reader's interpretive experience. The contemporary literary critic increasingly tends not simply to describe the reader's response, but to prescribe it. The text, again, becomes only a mirror or an echo chamber in which we see ourselves and hear our own voices."*³¹⁹

Så meget er klart, skriver Carson: Fokus i fortolkningen er skiftet fra forfatteren til teksten og videre til læseren.³²⁰ Det er heller ikke vanskeligt at se, hvordan radikal hermeneutik og dekonstruktion har tilvejebragt noget af det intellektuelle grundlag for postmodernismen. Hvordan vil da de bibelske tekster blive behandlet af dem, der har drukket dybt af den nye hermeneutiks, den radikale hermeneutiks og af dekonstruktionens kilder?

I teorien skulle den nye hermeneutik lære en fortolker at være mere opmærksom på sin kulturelle kontekst og sine socialt-kulturelt betingede forudsætninger og således fremkalde ydmyghed og skærpet fortolkningsmæssig sensitivitet. Men i virkeligheden er det stadig mere almindeligt, at man antager, at alle fortolkninger er lige gyldige, og spændingen ved og værdien af fortolkningsarbejdet synes at bero på 'nyheden' og 'særheden' ved de indsigter, man derigennem mener at komme til. Det menneskelige ego gør sig selv stadig stærkere gældende.³²¹

Vidnesbyrd herom er også meget af det, *Jan-Olav Henriksen* skriver i kapitlet om "Historisme, hermeneutik og det postmoderne" i sin føromtalt bog "På grensen til Den andre – Om teologi og postmodernitet". Han skriver således om 'det postmoderne forhold til historien':

Eftersom 'subjektet', sådan som det forstås i postmodernismen, er ustadigt, bliver også dets forhold til historien og den mening, som kan udledes af den, ustadigt. Det problematiske her er ikke muligheden for at have forskellige indfaldsvinkler til historien, men at man anser det for at være et givet og indiskutabelt faktum, at disse indfaldsvinkler er uforenelige og dermed ikke lader sig sammenføje i nogen form for rationalitet. --- Sagt på postmoderne sprog betyder dette, at historien hele tiden står i fare for at opløses i uforenelige historier, og at det står ethvert subjekt frit for at fortælle disse på sin egen måde. De store fortællinger forsvinder, de opløser sig i små,

³¹⁹ Kevin J. Vanhoozer, s. 24.

³²⁰ D. A. Carson, s. 77.

³²¹ idem, s. 82.

individuelle og tilfældige småfortællinger, som er uforenelige. Dermed slår pluralismen igennem med fuld kraft: Historien i *moderne* forstand transformeres til en samling af forskellige muligheder for livsudfoldelse, en udfordring til at finde sig selv, og et repertoire, man kan vælge frit fra.³²²

Eksemplificeret med Det nye Testamente, fortsætter Jan-Olav Henriksen, så indebærer dette, at det står enhver frit for at bruge teksterne i det, som man selv vil. De kan kombineres og anvendes efter forgodtbefindende, og der opstår ikke engang noget behov for at sammenstille og forene tilsyneladende modsætningsfyldte positioner. Det nye Testamente tilbyder det postmoderne 'subjekt' en chance for at forstå sig selv, en eksistensmodus blandt flere mulige, og denne modus kan principielt udskiftes med en hvilken som helst anden.³²³

Om den problematisering af 'det religiøse', som er en konsekvens af radikal postmoderne hermeneutik og sandhedsrelativisme, skriver Jan-Olav Henriksen videre:

*"Det religiøse er på en særlig måte problematisert i og med, at man på postmoderne hold hevder at tekstens mening ikke består i at den er tegn som henviser til en faktisk sak, men at den får sin mening fordi den inneholder tegn som henviser til tegn i en uendelig rekke. Tekstens mening består ikke i hva tegnene sier i seg selv, men i hvordan den er plassert og fungerer i forhold til andre tekster og tegn. I dette ligger den postmoderne opposisjon mot fastlagte meninger og definisjoner. Alt kan gis en ny mening, ved å stilles inn i en uendelighet av forskjellige kontekster."*³²⁴

Dertil kommer, fortsætter han, at teksten ikke bare er flertydig, men at den også kan anvendes på en lang række forskellige måder i løbet af et menneskes livsløb. Men hvilken anvendelse af teksten, der er gyldig, og hvilken ikke, gives der ingen muligheder for at bedømme.

Det er derfor en for mig at se i mange måder rammende beskrivelse af den prekære situation, vi befinder os i i dag, Jan-Olav Henriksen giver, når han i umiddelbar forlængelse heraf skriver:

"Hvis Troeltschs dictum 'Meine Herren – es wackelt alles' noen gang var på sin plass, så var det nå. Teologisk sett står vi her virkelig overfor en situasjon preget av panta rei [alt flyder], og denne situasjonen er det ikke mulig å overvinne bare med besvergelses om at virkeligheten egentlig er annerledes. Da oppstår vi egentlig ikke annet enn å befeste den situasjon som er oppstått. Vi står her overfor en situasjon der det kristne budskap ikke forkynner Meningen med menneskets liv, men

³²² Jan-Olav Henriksen, a.a., s. 62.

³²³ ibidem.

³²⁴ idem, s. 63.

*tilbyr en pluralitet av meninger, alt etter hvordan det relateres til mennesket – et menneske som er i en stadig og diskontinuerlig endringsprosess. Relasjonen mellom mennesket som en variert tekst, verden som tekst og Det nye testamente som tekst tilbyr dermed uendelige variasjonsmuligheter – men ingen mulighet for å finne noen sannhet. Det nye testamente tilbyr mulighet for å leve i en av mange mulige roller som menneske – men ikke å finne Rollen.*³²⁵

Ja, som beskrivelse af den situation, postmoderne tænkning og virkelighedsforståelse efterlader os i, er dette rigtigt nok. I en vis forstand kan jeg også være enig med Jan-Olav Henriksen i, at det ikke er muligt at overvinde denne situation 'bare med besværgelser om, at virkeligheden egentlig er anderledes'. Det er sandt, for så vidt det er vore egne blot menneskelige påstande og 'besværgelser', han har i tanke hermed. Har vi ikke andet at imødegå postmodernismens udfordringer med, så kommer vi uvægerligt til kort. Men da trænger det spørgsmål sig for alvor på: Er det virkelig det eneste, vi har? Eller har Gud virkelig åbenbaret sig her i tiden og historien – i sin enbårne Søn og i profeters og apostles vidnesbyrd om ham? Er deres ord i Det gamle og ny Testaments hellige skrifter identiske med Guds eget åbenbaringsord? Er deres vidnesbyrd om Kristus og frelsen i ham Guds egen endegyldige, éntydige, tilstrækkelige og klare åbenbaring af 'hele sandheden' (jf. Johs. 16.13)? Eller er såvel deres ord som kirkens trosbekendelse blot udtryk for menneskers indbyrdes forskellige og modstridende, kulturelt betingede og kontekstbestemte responser på og fortolkninger af Guds åbenbaring?

Disse fundamentalt afgørende spørgsmål skal vi vende tilbage til, når vi i det følgende skal gå nærmere ind på, hvordan vi skal imødegå postmodernismens udfordringer.

³²⁵ idem, ss. 63-64.

VIII: HVORDAN SKAL VI MØDE POSTMODERNISMENS UDFORDRINGER?

1. Vejen ud af det hermeneutiske morads – ifølge D.A. Carson

I indledningen til det kapitel i ”The Gagging of God”³²⁶, hvori *D. A. Carson* søger at skitsere en vej ud af det hermeneutiske morads, postmodernismen har ført os ud i, skriver han bl. a. følgende:

Der er i dag en udbredt følelse af rådvildhed og fortabthed ikke alene blandt konservative evangelikale kristne, men i alle kirkelige lejre. Helt bortset fra vage følelser af forandring og forfald, så er man i alle dele af den bekendende kristenhed overbevist om, at der står mere på spil end blot personligt psykologisk velbefindende.

Selv om modernismen ud fra reduktionistisk, filosofisk naturalisme, et immanent-dennesidigt verdensbillede, troen på menneskets autonomi og fornuftens muligheder fornægtede kristendommens overnaturlige oprindelse og alt det i de bibelske skrifter, som ikke holdt mål for fornuftens domstol ifølge gængs historisk-kritisk bibeltolkning, så var man dog i det mindste overbevist om, at der var en sandhed, som stod på spil, og som det var værd at strides om. I det forandrede åndsklima i dag fornægter man på visse hold (som omtalt i det foregående), at der overhovedet eksisterer noget sådant som ’objektiv sandhed’.

Som bekendende kristne skal vi ifølge Carson ikke bare begræde denne seneste udvikling og de nu herskende tendenser i vestlig filosofi og litteraturteori og henfalde til sentimental nostalgi ved tanken på, hvordan det forholdt sig i tidligere generationer. Modernismen stillede den kristne tro over for sine udfordringer. Det samme gjorde den præ-moderne epoke forud for reformationen – og således har det forholdt sig til enhver tid og overalt. Modstand, fornægtelse og forførelse har der altid været. Og i forbindelse med de forandringer, der nu finder sted i vor kultur, er det godt at huske på, at postmodernismen retter et kraftigt angreb mod modernismens hybris – selv om den samtidig lægger ikke så lidt af sin egen for dagen. Kristne antager imidlertid hverken modernismens eller postmodernismens verdenssyn, men holder fast ved deres eget, nemlig det bibelske.³²⁷

³²⁶ D. A. Carson, a.a., ss. 93-137: “Escaping from the Hermeneutical Morass”.

³²⁷ idem, ss. 93-95.

Videre frem i omtalte kapitel fremholder Carson så i en række punkter, som jeg her skal gengive, hvad der for ham at se må være vores 'preliminary responses' på postmodernismens udfordringer.

***For det første:** Selv om vi begræder visse tåbeligheder i postmodernismen, er det vigtigt samtidig at erkende nogle af dens positive sider.*

Der er således ifølge Carson en væsentlig sandhed i det, den nye og radikale hermeneutik med rette og med stor styrke har fremholdt og understreget: at vi alle erkender stykkevis og aldrig uden en vis grad af forvrængning. At medgive det er ikke ensbetydende med at bukke under for absolut relativisme. Det er snarere at indrømme en sandhed, mange har erkendt, men som er kommet til at stå mere klart, ikke mindst gennem vor erfaring af empirisk pluralisme. Enhver af os er begrænset; ingen af os er alvidende. Vore trosoverbevisninger er et stykke på vej præget af vor kultur, sprog, arv og samfund.

Dette er naturligvis en af grundene til, at emnet *kontekstualisering* er blevet allestedsnærværende i de senere år. Kontekstualisering er en understregning af, at troende må udforme deres teologi (do theology) inden for deres egen kulturelle sammenhæng og ikke bare overtage et teologisk system, der er udviklet inden for og bestemt af en anden kultur. For de fleste af os er dette blevet noget nær aksiomatisk, skriver Carson. Vi er opmærksomme på de misbrug, visse former for kontekstualisering kan føre til, men vi kan ikke med rimelighed drage sagens vigtighed i tvivl. Og hvis den nye hermeneutik kan hjælpe os til større ydmyghed i så henseende, er det visselig en god ting.³²⁸

³²⁸ idem, ss. 96-97; jf. William A. Dembski: "The fallacy of contextualism", i "Themelios", Vol. 20, No 3, May 1995, ss. 8-11. – I denne fremragende artikel skelner Dembski på klargørende måde mellem to forskellige former for 'kontekstualisering', som han benævner som henholdsvis 'moderate' og 'hard core'. Det hedder videre herom: "Moderate contextualism as the view that all human enquiry occurs within and is constrained by contexts is unproblematic. --- The problem with the contextual turn, however, occurs when this moderate contextualism is transformed into hard-core contextualism by being universalized and absolutized in the same way that reason was itself absolutized in the Enlightenment. It is the absolutization of contextualism that constitutes hard-core contextualism and results in what I call the 'fallacy of contextualism'." (s. 8). Hvori består da det problematiske ved 'hard-core' til forskel fra 'moderate contextualism'? Det giver Dembski følgende nærmere forklaring på: "With hard-core contextualism far more is at stake than the unproblematic claim that enquiry occurs within and is constrained by contexts. By adding that inquiry is always imprisoned within and thereby incorrigibly skewed by contexts, hard-core contextualism entails that we are irremediably barred from obtaining accurate, univocal knowledge of the world. Thus according to hard-core contextualism, our knowledge is always biased, skewed, and theory-laden. Alternatively, our knowledge of the world is always a fictive construction to which we must ever add the disclaimer 'but of course we don't really know what's going on'." (s. 9). Men hvis vi ikke virkelig ved, hvad der foregår, fortsætter Dembski, "then we don't really know that

På erkendelsens område er vi fælles med dekonstruktionens og den nye hermeneutiks fremtrædende talsmænd om at understrege menneskets begrænsethed. Ja, vi går endda videre end de og understreger menneskets syndighed. De erkendelsesmæssige følgevirkninger af syndefaldet er så alvorlige, at vi ofte gør os skyldige i at forvrænge de sanseindtryk, vi modtager, for at få dem til at passe til vore selviske ønsker og formål. Vi er ikke alene begrænsede, men i mange henseender ligefrem blinde.³²⁹

Vi må endvidere gøre gældende, fortsætter Carson, at *alle* de emner, vi omhandler, *nødvendigtvis* er kultur-ladete (præget af vor kultur). Sproget selv er en del af vor kultur. Vi kan simpelthen ikke gøre os fri af indflydelse fra den kultur, vi har hjemme i.

I den forbindelse omtaler og kritiserer Carson den kontekstualiseringsforståelse, som f.eks. *Charles Kraft*, der er professor ved Fuller Seminary, har givet udtryk for i sine værker.³³⁰ Den er ikke repræsentativ for postmodernismen i egentlig forstand, men alligevel mærkbart præget af samme relativiserende tendens. Den er ifølge Carson på én gang alt for relativistisk og samtidig ikke radikal nok. I erkendelse af behovet for at bevare det, som står fast overalt og til alle tider, samtidig med, at man erkender kulturens altomspændende og klart relativiserende indflydelse, har Kraft og andre med ham ifølge Carson søgt at undvige det problem, postmodernismen har skærpet vor bevidsthed om (vor begrænsethed og kulturbundethed), ved at gøre gældende, at der er en kerne af grundlæggende kristne sandheder, der transcenderer kulturen, dvs.: er suprakulturelle og fælles for alle kulturer. Denne forståelse, som vi også møder hos

we don't really know what's going on." Det forholder sig hermed, som G. K. Chesterton har udtrykt det: "We don't know enough about the unknown to know that it's unknowable." Det er netop en sådan fejlslutning, 'hard-core contextualism' ifølge Dembski gør sig skyldig i. Han skriver videre herom: "Here then in a nutshell is the fallacy of contextualism. It is the fallacy that results from asserting with too much confidence that there is nothing about which we can legitimately have confidence. It is the fallacy of knowing too much about the very thing that's supposed to be object of ignorance. It is the fallacy of trying to have your cake and eat it too." (ibidem). Det er altså en 'fejlslutning', der i virkeligheden er selvødelæggende, for – som Dembski skriver: "The fallacy of contextualism is a fallacy of self-referential incoherence. Hard-core contextualism makes a universal claim, and therefore can be applied to itself. Nevertheless, when applied to itself, hard-core contextualism strips itself of any claims to universality. Is all our thinking irremediably biased by context? Then what about the very claim that all our thinking is irremediably biased by context? And in what context is this claim being made? As hard-core contextualists are we not all too biased in making such claims about contexts, and if so, might we not simply be committing a conceptual error, having made the claim simply because we are part of a secular culture (= context) that has bought into unbridled scepticism and relativism?" (ibidem).

³²⁹ idem, ss. 97-98.

³³⁰ idem, s. 98; jf. især Charles H. Kraft: „Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective” (Maryknoll: Orbis Books, 1980).

Daniel von Allmen, har Carson også i anden sammenhæng gjort til genstand for fyldigere omtale og kritik.³³¹ Der skriver han bl. a. følgende om både von Allmen og Charles Kraft:

Ifølge *von Allmen* er kilden til autoritet i kristendommen troskab og lydighed mod Jesus Kristus som Herre. Men *hvilken* Jesus? spørger Carson. – Det synes ikke ganske klart, hvilket indhold bekendelsen ”Jesus er Herre” har for von Allmen, og skønt han appellerer til Det ny Testamente, så er det i virkeligheden hans rekonstruktion af de kræfter, der skabte det, han appellerer til. Denne rekonstruktion tjener som overordnet paradigme for en endeløs rækkefølge af yderligere rekonstruktioner, og selv om Ny Testamente på den måde tilkendes en vis autoritet, så kan en person bekende ”Jesus er Herre”, men mene noget dermed, som er meget forskelligt fra, hvad Paulus eller Lukas mener. Betyder det ingenting? – Det ser ud til, at von Allmen ønsker at forsvare en kerne af evangelisk sandhed som endegyldigt kriterium, skriver Carson. Men det er ikke klart, hvordan den kerne kan undgå endeløse indholdsmæssige forandringer, som er ensbetydende med, at det slet ikke er nogen fast kerne, men det legendariske løg, der skrælles lag for lag.³³²

Den samme problematik møder vi igen hos *Charles Kraft*. Ifølge ham er Bibelen som en ’divine casebook’, dvs. en guddommelig bog, der beretter om mange enkelttilfælde og mange forskellige eksempler på ret tro og handlemåde i forskellig situation og sammenhæng. Disse enkelttilfælde og eksempler reflekterer hver på sin måde en uopgivelig kerne af bibelsk sandhed. Forskellige kulturer vil føle sig mest kongenial med snart den ene og snart den anden del af Bibelen og være tilbøjelig til at overse eller ignorere andre dele. Luther fandt Paulus kongenial, men kom ikke godt til rette med Jakob. Det er, som det skal være, hævder Kraft: Lad hver kultur vælge de dele, der taler tydeligst til den. Denne mangfoldighed frembringer mange forskellige teologier, og om dem skriver Kraft: ”Vi må spørge, hvilke af disse teologiske varianter, brændemærket som ’hæretiske’, der virkelig faldt uden for de grænser, Skriften sætter, og hvilke, der var gyldige kontekstualiseringer af bibelsk sandhed inden for forskellige kulturer eller subkulturer – ægte kontekstualiseringer, som det dominerende parti imidlertid nægtede

³³¹ Jf. Daniel von Allmen: ”The Birth of Theology: Contextualization as the dynamic element in the formation of New Testament theology”, i ”International Review of Missions”, 64 (1975), ss. 37-52 – og Carsons kritik af både von Allmen og Charles Kraft i artiklen ”Church and Mission: Reflections on Contextualization and the Third Horizon”, i D. A. Carson (ed.): ”The Church in the Bible and the World” (Exeter: Paternoster / Grand Rapids: Baker, 1987), ss. 213-57.; endvidere D. A. Carson: ”Christian Witness in an Age of Pluralism”, i D. A. Carson & John D. Woodbridge (eds.): ”God & Culture. Essays in Honor of Carl F. Henry” (Grand Rapids: Eerdmans / Exeter: Paternoster, 1993), ss. 58 ff.

³³² D. A. Carson: ”Church and Mission: Reflections on Contextualization and the Third Horizon”, i ”The Church and the World”, s. 242.

at tage alvorligt. Det er sandsynligt, at de fleste 'hæresier' med adskillig ret kan klassificeres som kulturelle tilpasninger snarere end som teologiske vildfarelser. De viser derfor, hvad der burde gøres i dag, snarere end hvad der burde frygtes. 'Traditionernes historie' bliver uhyre relevant, når den studeres ud fra dette perspektiv."³³³

Bemærk, skriver Carson, at de 'bibelske normer', Kraft refererer til, ikke er, hvad Bibelen som helhed siger, men en række disparate teologier, der er baseret på særskilte dele af Bibelen, og som afgrænser forskellige traditioner og bestemmer deres egenart og udvikling. Når Kraft behandler Bibelen som en 'divine casebook', kommer han meget nær til von Allmen i den måde, han forstår Bibelens autoritet på.³³⁴

I praksis indebærer forståelsen af Bibelen som 'casebook' ifølge Kraft, at den præst eller missionær, der er vis, vil applicere de eksempler fra Bibelen, som er relevante i den forhåndenværende kultursammenhæng. I et polygamt samfund kan det således være vist at begynde med at fremholde eksempler på polygami i Det gamle Testamente, snarere end det monogame ideal i Det ny Testamente. Når Kraft så bliver presset til at klargøre, om der da ikke er nogle grundlæggende sandheder i kristendommen, der må overføres til og have gyldighed i enhver kultur, så svarer han: Jo, der er nogle få uopgivelige, trans-kulturelle sandheder, som der ikke kan forhandles om, f.eks. bekendelsen "Jesus er Herre".³³⁵

Men ifølge Carson er Charles Kraft i sin forståelse heraf i én henseende ikke gået langt nok, i en anden henseende er han gået alt for langt. Han er ikke gået langt nok; for selv forståelsen af så grundlæggende en bekendelse som "Jesus er Herre" er i visse henseender kulturelt betinget. Mange i vor vestlige kultursammenhæng vil umiddelbart forbinde navnet 'Jesus' med Jesus af Nazaret, og de vil forstå bekendelsen "Jesus er Herre" som en klar tilkendegivelse af troen på ham som den opstandne og levende Guds Søn. Dog er hverken navnet 'Jesus' eller ordene 'er' og 'Herre' fuldstændig utvetydige termer heller i vor kontekst. Ikke alle forbinder samme betydningsindhold hermed. For hvilken Jesus er det, vi refererer til? Mormonernes, Jehovas Vidners, den liberale teologis eller Ny Testamentes Jesus? Men problemet er ifølge Carson endnu mere komplekst: Hvis bekendelsen "Jesus er Herre" oversættes til Thai-sproget og fremføres i et buddhistisk tempel, vil den sandsynligvis blive forstået som en tilkendegivelse af, at Jesus er ringere end Buddha Gautama. For ifølge buddhistisk tankegang er den højeste tilstand,

³³³ idem, a.a., ss. 242-43; jf. Charles Kraft: "Christianity in Culture", s. 296, hvor citatet er fra.

³³⁴ idem, s. 243.

³³⁵ D. A. Carson: "The Gagging of God", s. 98; jf. Charles H. Kraft, a.a., ss. 295-96.

nogen kan opnå, den, i hvilken intet kan udsiges om den pågældende. Udsagnet ”Jesus er Herre” implicerer derfor, at Jesus er ringere end Buddha Gautama, om hvem der netop intet kan udsiges. Således er end ikke bekendelsen ”Jesus er Herre” hævet over kulturen, men forståelsen heraf er uundgåeligt bestemt af den. En tilsvarende undersøgelse af hvilke som helst andre grundlæggende sandheder, nogen måtte fremføre som noget, der transcenderer alle kulturer, vil give samme resultat. Så selv om der faktisk gives sandhed, som i visse henseender transcenderer kulturen, så gør den det ikke på nogen simpel måde. I den forstand går Kraft altså ikke vidt nok.³³⁶

Men i anden forstand går Kraft ifølge Carson alt for langt. Hvis vi kan godtgøre (og netop det anser Carson for muligt), at sandhed kan være objektiv og transcendent, selv om den nødvendigvis må udtrykkes på kultur-bestemte måder og erkendes og tros af endelige, kulturelt begrænsede mennesker, så kan udsagnet ”Jesus er Herre” hævdes at være ’absolut’, dvs.: det har uindskrænket gyldighed til enhver tid og i enhver sammenhæng, selv om denne sandhed udtrykkes i kultur-bestemte termer. Men da kan vi også med fuld ret konkludere, at så kan talløse andre bibelske udsagn også være absolutte, selv om hvert af dem er kultur-bestemt (culture-laden).³³⁷

Dette søger Carson at tydeliggøre gennem en nærmere analyse af, hvad vi mener, når vi siger, at bekendelsen ”Jesus er Herre” er en del af kirkens kultur-transcenderende arv overalt og til alle tider. Meningen hermed er ifølge Carson denne: Det semantiske indhold, som udsagnet ”Jesus er Herre” har, når det fremsættes og forstås af en dansk-talende troende, der har et vist kendskab til Bibelen og kristen teologi, netop det kan og må nødvendigvis gribes og tros af mænd og kvinder overalt og inden for enhver kultur, hvordan det så end udtrykkes og formuleres inden for den pågældende kultur. Og hvis lingvistikken (dvs, næsten alle lingvister, men ikke nødvendigvis alle sprogfilosoffer) har lært os noget, fortsætter Carson, så er det dette, at alt, hvad der kan siges på ét sprog, det kan også siges på et andet, om end ikke på samme måde og lige så kortfattet. Det, vi som vestligt troende mener med ”Jesus er Herre”, kan også formidles på Thai til en Thai-buddhist. Men i første omgang ikke ved bare at fremføre denne bekendelse som et slogan. En ret kristen forståelse af denne bekendelse afhænger af et helt verdenssyn, der inkluderer troen på en personlig, transcendent Gud, Guds åbenbaring i Skriften, en ret forståelse af, hvem Jesus er osv. Den førømtalte Thai-*mis*forståelse af samme bekendelse står eller falder med et andet fuldstændigt verdenssyn: et i sit inderste væsen panteistisk gudsbegreb, en radikalt anderledes åbenbaringsforståelse, relativ stor eller måske

³³⁶ idem, ss. 98-99.

³³⁷ idem, s. 99.

fuldstændig mangel på kendskab til Jesus osv. Alligevel er det muligt at forklare en Thai, hvad vi mener med ”Jesus er Herre”, men det er hverken let eller hurtigt gjort, og det sker ikke ved bare at gentage slogans.³³⁸

Alt, hvad jeg har villet sige hermed, skriver Carson, er, at der er en objektiv og normerende sandhed uden for os selv og vore sproglige udtryk for den (out there). De måder, vi bekender denne sandhed på, vil imidlertid variere meget fra én kultur til en anden. Men naturligvis forudsætter alt dette, at begrebet ’objektiv sandhed’ har et bestemt meningsindhold fra først af.³³⁹

I artiklen ”Church and Mission: Reflections on Contextualization and the Third Horizon” skriver Carson lidt mere udførligt og klargørende om samme sag:

Min pointe er, at der, hvad den menneskelige opfattelse og formulering angår, ikke eksisterer nogen suprakulturel kerne. Hvordan end det centrale i evangeliet måtte opfattes af menneskelige væsener, så forstås det i en særskilt lingvistisk, kulturel, filosofisk og religiøs forståelsesramme. Gud alene er suprakulturel. Men det er ikke ensbetydende med nogen relativisering af evangeliet. Langt fra; det betyder blot, at den suprakulturelle, personlige Gud, for at han kan kommunikere med sine begrænsede og kulturbundne syndige skabninger, nødvendigvis må akkomodere sin kommunikationsform til deres rum-tidslige begrænsninger og deres tilfældige historiske situation og sammenhæng. Fra Guds synspunkt kan sandhed naturligvis være suprakulturel; og for vor del kan vi gladelig stå fast på, at sandheden er suprakulturel i den forstand, at den kan kommunikeres til mange forskellige kulturer. Men den kan ikke kommunikeres til enhver kultur på samme måde; den kan ikke kommunikeres suprakulturelt. Det er derfor vanskeligt at se, hvordan vi kan afgøre, hvad den suprakulturelle kerne virkelig er, så snart vi har opgivet Skriften som helhed som det engang ’givne’. Og selv dette ’givne’ kommer til os i kulturbestemt iklædning.

Intet af dette indebærer med nødvendighed, at sandheden relativiseres. Men det betyder, at hvis nogen skal kunne forstå de kulturelt betingede bibelske skrifter ret og give dem ret anvendelse, så må han nødvendigvis som led i bestræbelsen herpå søge at tilpasse sin forståelseshorisont til den, som de bibelske skrifers kulturer og sprog er

³³⁸ idem, ss. 99-100.

³³⁹ idem, s. 100; jf. også til det, Carson her har skrevet om kontekstualisering, hvad han senere skriver om samme emne i det sidste kapitel i „The Gagging of God“: ”This is my Fathers’s World’: Contextualization and Globalization”, ss. 537-53.

bestemt af, og så foretage en overførelse af det, som er skrifternes mening, tilbage til den pågældendes eget miljø.³⁴⁰

At det altid er muligt at formidle en hvilken som helst sandhed fra én kultur til en anden, skulle ifølge Carson være klart for enhver, der har det mest elementære kendskab til lingvistik. Hvis den seneste udvikling i den disciplin har lært os noget, skriver han, så er det, at tværkulturel kommunikation er mulig, selv om den sjældent er enkel og ligefrem.³⁴¹

Derfor, skønt vi med rette kan tale om, at der er en 'kerne' af sandheder, som man ikke kan være en kristen uden at kende til og tro på, så kan selv denne kerne dog hverken videregives eller modtages suprakulturelt. Sandheden er den, at alt, hvad vi har, er den åbenbaring, som Gud faktisk har givet; og den er givet os i bestemte historiske og kulturelle former og rammer, som ikke kan ignoreres, for vi har ingen anden adgang til Guds sandhed. Der er derfor ifølge Carson ikke nogen afgørende filosofisk grund til ikke at anse *hele* Bibelen for at være definitiv og sand åbenbaring, selv om *hele* dens indhold i den af ham klargjorte forstand er kulturbestemt og kulturbundet.³⁴²

I forlængelse af sin omtale af såvel positive og berettigede momenter som farerne ved megen tale om 'kontekstualisering' fremholder Carson som *en yderligere positiv virkning af postmodernismens indflydelse*, at postmodernismens vedholdende angreb på modernismens tyrkertro på den menneskelige fornuft og dertil svarende metoder har bidraget til at svække modernismens dominans og skabe større åbenhed for også at overveje andre mulige metodiske tilgange.

Ironisk nok, skriver Carson, så har moderniteten, der har været så arrogant i sin hævde af den menneskelige fornuft som den afgørende domsinans i sandhedsspørgsmålet, avlet et stedbarn, der nu har rejst sig for at slå sit eget ophav ihjel.³⁴³

Carson regner ikke med, at postmodernismens egen erkendelsesteori vil overleve længe. Men den har ifølge ham frembragt en ny åndshistorisk trend, vendt mod modernismen, der vækker langt større opmærksomhed og øver stærkere indflydelse, end kristne analyser og kritik af modernismen

³⁴⁰ D. A. Carson: "Church and Mission: Reflections on Contextualization and the Third Horizon", i "The Church in the Bible and the World", s. 249.

³⁴¹ idem, ss. 249-50.

³⁴² idem, s. 250.

³⁴³ D. A. Carson: "The Gagging of God", s. 100.

har gjort. Og den heraf følgende opløsning af moderniteten som én uflyttelig, sammensvejet blok er ikke kun af det onde.

Dertil kommer, fortsætter Carson, at kristne tænkere ofte fejlagtigt har antaget deres egen tradition for at være summen af al sandhed. Hvis dekonstruktionen da kan hjælpe nogle til at forkaste den rene traditionalismes fremmedherredømme, så lad os være taknemlige for det.

Postmodernismens frimodige sætten spørgsmålstejn ved den menneskelige fornuft som sidste og afgørende instans i menneskets erkendelsesstræben indebærer en stor og værdifuld mulighed for os kristne: åbenhed for den mangfoldighed af faktorer, der indgår i erkendelsen af Gud.³⁴⁴

Det næste punkt i Carsons forsøg på at vise vej ud af det hermeneutiske morads, postmodernismen har ført os ud i, drejer sig om muligheden for sand erkendelse og forståelse af andres udsagn eller en teksts mening, og det lyder således:

For det andet: Praktisk erfaring angående den måde, mennesker faktisk kommunikerer på, bekræfter, at præcis kommunikation er mulig.

Selv dekonstruktionister ønsker og forventer, at deres ord i tale eller skrift skal blive forstået af andre i overensstemmelse med, hvad de selv har ment og haft til hensigt med dem. ”Jeg har aldrig læst en dekonstruktionist, der ville være glad og tilfreds, hvis en anmelder mistolkede hans eller hendes værk”, skriver Carson. ”Således forbinder dekonstruktionister i praksis implicit deres egne tekster med deres egne intentioner. Jeg ønsker ganske enkelt den samme høflighed udstrakt til også at gælde apostelen Paulus.”³⁴⁵

I den virkelige verden forventer vi stadig væk, at folk i større eller mindre grad siger, hvad de mener, og hvis de ikke gør det, irettesætter vi dem for det. Det er tilfældet – uanset alle de vanskeligheder, der er forbundet med kommunikation fra person til person og fra én kultur til en anden. Og vi forventer, at voksne, modne mennesker forstår, hvad andre siger, og gengiver det rigtigt. Forståelsen er givetvis aldrig absolut udtømmende og fuldkommen. Men det betyder ikke, at det eneste alternativ er at holde tekst og taler eller forfatter helt ude fra hinanden og så lokalisere al mening i eller henvise al mening til læseren eller tilhøreren. ”Sand erkendelse af en *teksts* mening og af *tankerne hos den forfatter, der skrev den*, er mulig, selv om fuldkommen og udtømmende

³⁴⁴ idem, s. 101.

³⁴⁵ idem, s. 103.

erkendelse ikke er det. Sådan forholder det sig i den virkelige verden – og det lader siden formode, at enhver teori, der går stik imod disse kendsgerninger, trænger til at blive efterprøvet på ny.”³⁴⁶

’Dertil kommer’, skriver Carson til sidst under dette punkt, ’at jeg endnu ikke har bragt Gud ind i debatten. Min pointe er simpelthen den, at selv nogle postmodernister føler sig tvunget til at regne med fælles perspektiver blandt fortolkere, fordi de alternativer, der præsenteres fra ekstremt hold, modsiges af vor fælles erfaring. Så meget mere grund er der da til at være mistænksom over for de påstande, som gøres gældende i dekonstruktivismen, hvor hermeneutisk mistænksomhed bliver betragtet som en gylden nøgle.’³⁴⁷

For det tredje: Alt for mange forskeres argumenter står eller falder med individualistiske argumenter og tvivlsomme logiske følgeslutninger, der ikke holder ved nærmere efterprøvelse.

Som eksempel herpå anfører Carson den romersk-katolske feministiske teolog *Sandra Schneiders*’ fortolkning af beretningen om den samaritanske kvinde i Johs. 4.³⁴⁸ Hun skriver således selv i sit ’summary’:

*”Given the male tendency, pervasive in the Bible as elsewhere, to reduce women to their sexuality and their sexuality to immorality, I entertained an alternate possibility about the [Samaritan] woman, namely, that she was not a whore whom Jesus converted but a potential spouse whom he invited to intimacy.”*³⁴⁹

Schneiders finder, at der er visse litterære ’spor’, der støtter hendes synspunkter, og lader så formode, at den samaritanske kvinde tjener som symbol for det samaritanske element i det johannæiske samfund/fællesskab, der forstod sig selv som ”the New Israel, bride of the true Bridegroom, Jesus”.³⁵⁰ Samtalen mellem Jesus og kvinden om de fem mænd bliver en ”symbolsk diskurs om pagten. Profeten Jesus bruger den profetiske traditions ægteskabsbrud/afgudsdyrkelse metafor for at kalde Samaria til at frasige sig sin historiske utroskab og i stedet slutte sig til dyrkelsen af den ene Gud i ånd og i sandhed.”³⁵¹

³⁴⁶ *ibidem*.

³⁴⁷ *idem*, ss. 104-05.

³⁴⁸ *idem*, ss. 105-06, med henvisning til Sandra M. Schneiders: ”The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture” (San Francisco: Harper San Francisco, 1991).

³⁴⁹ Carson, ss. 105-06; Sandra M. Schneiders, a.a., s. 294.

³⁵⁰ Carson, s. 106; Schneiders, s. 194.

³⁵¹ Carson, *ibidem*; Schneiders, s. 195.

Denne eksegeese af Johs. 4 er ikke længere nogen sjældenhed blandt feministiske fortolkere, skriver Carson, men den fortjener utvivlsomt en høj karakter for ren og skær 'kreativitet'. Helt bortset fra, at han fortsat langt fra er overbevist om, at man kan udlede så meget om det johannæiske samfund af teksten, som mange antager, og helt bortset fra, at han anser mange af Schneiders' eksegetiske og historiske skøn for helt uholdbare, så er denne læsning ifølge Carson forbløffende selv ud fra Schneiders' egne præmisser. For hun gør det klart, at efter hendes opfattelse er episoden i Samaria efter al sandsynlighed ikke nogen historisk begivenhed i Jesu jordiske liv; men den repræsenterer "a reading back into the public ministry of Jesus the Johannine community's postresurrection experience of the Samaritan mission and the influence of the Samaritan converts within the community of the fourth gospel."³⁵²

Schneiders gør altså ikke krav på at afdække, hvad der 'virkelig skete' i et møde mellem den historiske Jesus og en historisk samaritansk kvinde. Som hun selv udtrykte det, er historien fiktiv og afspejler stærkt udbredte mandlige tilbøjeligheder til at reducere kvinder til horer. Alligevel overvejer hun 'an alternate possibility about the woman'. Men hvilken kvinde? spørger Carson. "Schneiders has in fact told a *different* story and *treated it as if it was an alternative reading of the story she has already dismissed*."³⁵³

Det, Carson først og fremmest ønsker at påpege i forbindelse med dette eksempel, er imidlertid, at Schneiders' hermeneutiske tilgang gør det muligt for hende at tage disse bemærkelsesværdige skridt samtidig med, at hun stadig anser Bibelen for at være "the word of God that is inspired, revelatory, authoritative, and normative for the church." – Denne form for 'transformation of terms' er ganske udbredt i en stor del af postmoderne teologi, skriver Carson, og intetsteds er problemet i forbindelse hermed mere mærkbart end i den postmodernistiske forståelse af 'sandhed' og behandling af sandhedsspørgsmålet.³⁵⁴

For det fjerde: Mange dekonstruktionister giver debatten en tendensiøs drejning ved at påberåbe sig uforsvarlige modsætninger.

Der er dekonstruktionister, der insisterer på *enten* absolut viden/kundskab *eller* fuldstændig relativisme. *Enten* kan vi vide noget absolut, *eller* også er såkaldt 'viden' intet andet end blot en mening og dermed relativiseret.

³⁵² Carson, ibidem; Schneiders, s. 186.

³⁵³ ibidem.

³⁵⁴ Carson, ss. 106-07.

Denne tilgang er foruroligende almindelig, skriver Carson. Således demonstrerer *Jonathan Culler* på overbevisende måde, at ingen menneskelig viden nogen sinde er absolut, udtømmende, hævet over korrektion, og konkluderer så: "Since no reading can escape correction, all readings are misreadings."³⁵⁵ Hvad mener han hermed? spørger Carson. Hvis han mener, at menneskelige fortolkninger principielt er reviderbare, er hans konstatering heraf fortærsket og uinteressant: den sag er ofte blevet fastslået længe før dekonstruktionens fremkomst. Det, han mener, er imidlertid langt mere omfattende og radikalt. Culler har til hensigt at relativisere *enhver* fortolkning og således fjerne mening, eller i hvert fald éntydig mening, fra teksten. I stedet for at antage, at menneskelige fortolkninger i det mindste kan nærme sig en sådan tekstmening i større eller mindre grad, så har han absolutiseret relativismen. Naturligvis har han da – hvis hans udsagn skal tages for fuldt pålydende – samtidig aflivet sin egen påstand ved at relativisere sin egen absolutisme. Han ville umuliggøre al kommunikation fra én person til en anden ved hjælp af en tekst – inklusive hans eget værk.³⁵⁶

Der er også ifølge Carson en anden form for vilkårlig antitese, som er langt grovere og mere udtalt manipulerende. Det er anvendelsen af følelsesmæssigt ladede ord for at stigmatisere enhver læsning, som går ud fra, at der er en objektiv mening, og anvendelsen af lige så ladede ord for at lovprise den tilsyneladende frihed, som dekonstruktionen har. Som *Iain Wright* udtrykker det: "Det er helt klart, hvad hensigten med denne følelsesladede retorik er, og hvad der i praksis har været dens virkninger: stigmatiseringen af oprindelses-orienteret hermeneutik som gammelt nusseri, umoden og ødelæggende for individuel frihed og kreativitet."³⁵⁷

For det femte: *Modeller fra de såkaldt eksakte videnskaber er af en vis, men begrænset, nytte og brug. Det er vigtigt at forstå, hvorfor det forholder sig sådan.*

I modernismens epoke og stillet over for dens udfordringer søgte kristne tænkere ofte at påvise nære analogier mellem teologien og naturvidenskaberne. Som eksempel herpå anfører Carson et længere citat af den kendte calvinsk-reformerte og evangelikale teolog *Gresham Machen*, der i sin bog "*What is Faith?*" bl. a. skriver følgende om teologien som videnskab:

³⁵⁵ idem, s. 108; Jonathan Culler: "On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism" (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1982), s. 178.

³⁵⁶ ibidem.

³⁵⁷ Carson, ss. 115-16; jf. Iain Wright: "History, Hermeneutics, Deconstruction", i Jeremy Hawthorn (ed.): "Criticism and Critical Theory", Stratford-Upon-Avon Studies (London: Edward Arnold, 1984), s. 87.

"Theology, we hold, is not an attempt to express in merely symbolic terms an inner experience which must be expressed in different terms in subsequent generations; but it is a setting forth of those facts upon which experience is based. It is not indeed a complete setting forth of those facts, and therefore progress in theology become [*sic*] possible; but it may be true as far as it goes; and only because there is that possibility of attaining truth and of setting it forth ever more completely can there be progress. Theology, in other words, is just as much a science as is chemistry; and like the science of chemistry it is capable of advance. The two sciences, it is true, differ widely in their subject matter; they differ widely in the character of the evidence upon which their conclusions are based; in particular they differ widely in the qualifications required of the investigator; but they are both sciences, because they are both concerned with the acquisition and orderly arrangement of a body of truth."³⁵⁸

Der er meget i det her anførte, som det er vigtigt også for os i dag at fastholde i mødet med postmodernismens udfordringer, skriver Carson. I modsætning til den grænseløse subjektivisme, der i den sidste ende grunder al teologi på intet andet end personlig oplevelse eller – i nutidige kategorier – individuelle opfattelsers begrænsninger, så er det ud fra ethvert sandt kristent perspektiv vigtigt at fastholde, at der er kendsgerninger uden for os (*out there*), som al teologi i den sidste ende afhænger af. Men så snart vi forsøger at redegøre nærmere herfor, begynder en række kritiske forskelle mellem teologien og de såkaldt eksakte videnskaber at træde tydeligt frem.³⁵⁹

Det forsøger Carson at klargøre ved en enkel sammenligning mellem kemien og teologien: Kemien anser vandmolekylet for at være sammensat af to brint- og ét iltatom. Det er en kendsgerning. På tilsvarende vis hævder teologien, at Jesus Kristus opstod fra de døde, at han blev set, rørt ved og følt på i sit opstandelseslegeme, og at han spiste og drak. Det er også en kendsgerning. Man opdager imidlertid straks en række forskelle mellem disse to 'kendsgerninger'. Men bekendende kristne vil stadig fastholde, at vi i begge tilfælde i sandhed har at gøre med kendsgerninger, selv om forskellene dem imellem behøver nærmere forklaring. I én forstand havde Machen ret, skriver Carson. Men selv om han antydede nogle af forskellene mellem teologien og naturvidenskaberne, så udredte han dem ikke nærmere. Disse forskelle står imidlertid i centrum for mange nutidige debatter. Derfor går Carson videre med at redegøre lidt nærmere for og kommentere flere af dem.³⁶⁰

For det *første*, siger han, så er kendsgerningen angående vandmolekylets sammensætning universelt anerkendt. Men Jesu opstandelses fakticitet er ikke universelt

³⁵⁸ Carson, s. 116; jf. J. Gresham Machen: "What is Faith?" (Grand Rapids: Eerdmans, 1946), ss. 32-33.

³⁵⁹ *ibidem*.

³⁶⁰ *idem*, ss. 116-17.

anerkendt. For mange nutidige forskere er denne distinktion afgørende: den førstnævnte påstand angår kendsgerning eller sandhed, mens den sidstnævnte blot er en mening og beror på 'tro'. *Werner G. Jeanrond* citerer således med tilslutning *Jürgen Habermas*, der skriver: "Sandheden er den særskilte tvang, der fører til utvungen universel anerkendelse. Denne er imidlertid forbundet med en ideel samtalsituation, og det betyder en livsform, i hvilken fri, utvungen kommunikation er mulig." Mange tænker på tilsvarende vis i dag, skriver Carson.³⁶¹

Man skal imidlertid mærke sig nogle væsentlige elementer i dette Habermas-citat: (1) Han undgår omhyggeligt at lade sandhed korrespondere med virkelighed. Ej heller er sandhed virkeligheden selv. Sandhed er ikke det, som er uden for os (out there), det, som virkelig eksisterer, hvad enten det er anerkendt eller ikke. Sandhed er snarere 'den særskilte tvang', der vinder universelt samtykke, uanset af hvilken grund. Men ingen tænkende kristen kan være tilfreds med den definition, skriver Carson, og det har han 'i sandhed' ret i. – (2) Ordene 'utvungen universel anerkendelse' er også ifølge Carson en smule naive: Anerkender pygmæer i ækvatoriale regnskove mon vandets molekyler, endsige atomare, natur? Eller erkender en 5-årig vesterlænding sandheden om vandmolekylets atomare sammensætning? Antager *alle* veluddannede naturvidenskabsmænd naturalistisk evolution som den endegyldige forklaring på arternes oprindelse? Hvis Habermas så skulle modificere sit udtryk til 'utvungen universel anerkendelse blandt de kompetente' eller lignende, da bliver det nødvendigt at definere 'kompetente'. Og må kristne så ikke gøre det samme? Hvem er kompetent til at fastslå den sandhed, at Jesus opstod fra de døde? Leder forskellen mellem de forskellige former for kompetence, der kræves i disse to tilfælde os da ikke tilbage til Machens iagttagelse: 'de [teologien og de eksakte videnskaber] er især forskellige i henseende til de kvalifikationer, der kræves af forskeren'? – (3) Må anerkendelsen heller nødvendigvis foreligge i det forhåndenværende øjeblik? spørger Carson videre. Efterhånden som flere mennesker oplæres i moderne naturvidenskab, vil flere formodentlig også anerkende vandmolekylets natur. Ligeledes vil alle en dag anerkende, at Jesus opstod fra de døde. Betyder det, at Jesu opstandelse er usand, indtil alle anerkender den?³⁶²

Hvis forudsætningerne eller 'kvalifikationerne' for at kende visse ting inkluderer moralske og åndelige dimensioner, er det ifølge Carson forståeligt, hvorfor der er større

³⁶¹ idem, s. 117; Habermas-citatet er fra antologien "Hermeneutik und Ideologiekritik" med bidrag af Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans Joachim Giegel og Jürgen Habermas; *Theorie Diskussion* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971), s. 154; cit. i *Werner G. Jeanrond: "Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking"* (New York: Crossroad, 1988), s. 24.

³⁶² idem, ss. 117-18.

overensstemmelse i de eksakte videnskaber end i teologien. Kun et rationalistisk syn på teologien ville tænke anderledes.

I de eksakte videnskaber er de fleste af de resultater, man kommer til, uafhængige af forskernes moralske eller åndelige habitus og forudsætninger. Forskningsobjektet stiller få moralske eller åndelige krav til forskeren. Her behersker forskeren i stedet sit forskningsobjekt og bevarer i større eller mindre grad kontrollen over sine gentagne eksperimenter og forsøg. Anderledes forholder det sig i teologien. For hvis teologien har at gøre med en personlig/transcendent Gud, så begynder teologen med at anerkende sin egen skyldighed over for og afhængighed af denne Gud. Kristne, der tænker på eller taler om Gud, behersker ikke deres emne. Men deres emne gør fordring på dem. I kristen teologi må teologen derfor nødvendigvis begynde med at anerkende, at han eller hun ikke er herre eller har nogen magt over teologiens genstand. Dette er den uovervindelige hurdle for mange – ja, i sandhed for os alle, bortset fra nåden.³⁶³

For det *andet*, fortsætter Carson, så har nogle forskere fortolket Kuhns teori om 'videnskabelige revolutioner' som en tilkendegivelse af, at der ikke er nogen nøgne videnskabelige kendsgerninger. Alle kendsgerninger er teori-ladede, og disse teorier kan selv blive forkastet. Således har repræsentanter for den radikale hermeneutik til støtte for deres position henvist til, at der end ikke i naturvidenskaben er nogen objektiv mening: al mening har til huse i fortolkeren, med al den subjektivitet, det indebærer.

Nu er en stærk reaktion imod det syn imidlertid i færd med at vokse frem, skriver Carson og henviser i den forbindelse til den argumentation, *William A. Dembski* har fremført: at selv om videnskabelige teorier til stadighed revideres og afløses af nye, så er der dog faktisk mange konkrete videnskabelige resultater, der ikke revideres.³⁶⁴ Andre har taget den filosofiske udfordring op.³⁶⁵ Der er nok stadig visse vanskelige hurdler at overvinde i analysen af de måder, sproget relaterer til den virkelige verden på. Men den nutidige reduktionisme møder altså modsigelse.

³⁶³ idem, s. 118.

³⁶⁴ ibidem; jf. hvad Carson tidligere har skrevet om Dembski, s. 108: "As Dembski has argued, general scientific theories are notorious for being revised or overturned, and so of course deconstructionists, not to say many philosophers of science, focus on them – just as in the literary field, deconstructionists tend to focus on poems, fiction, and parables. 'But who seriously questions the efficacy of the smallpox vaccine in controlling smallpox or the capacity of morphine to suppress pain? And who thinks that our judgments on these matters are likely to change in the future?'" – Dembski-citatet er fra William A. Dembski: "Truth with a Capital 'T'", i "Transactions" 2/1 (February 1994), s. 3.

³⁶⁵ Carson henviser her til Larry Laudan: "Science and Relativism: Some Key Questions in the Philosophy of Science" (Chicago: Chicago Univ. Press, 1990) og Roger Trigg: "Reality at Risk: A defence of Realism in Philosophy and the Sciences" (Sussex: Harvester Press, 1980).

For det *tredje* fremholder Carson, at især i de eksakte videnskaber sker fremskridt gennem undersøgelser og prøver, der kan gentages. Selv om vi giver plads for Kuhns 'videnskabelige revolutioner', forbliver det en kendsgerning, at det voksende bevismateriale, der til sidst fremtvinger en videnskabelig revolution, sædvanligvis skriver sig fra eksperimenter, der kan gentages. De forklaringer, der synes at give den bedste forklaring på sådanne resultater, som kan efterprøves, vinder størst tiltro. Men for teologer, som er overbevist om, at det, som godtgør gyldigheden af deres arbejde, er noget, som er sket i historien, foreligger der ingen sådan mulighed for efterprøvelse gennem gentagelse. Spændingen består med andre ord ikke i så høj grad mellem videnskab og religion i og for sig som mellem det gentageliges domæne og historiens domæne. Som den tidligere 'liberale', men nu 'evangelikale' eller måske rettere 'klassiske' teolog *Thomas C. Oden* har udtrykt det:

*"The heart of scientific method is verification. Historians cannot achieve verification, since the events have disappeared into the past. History cannot be reenacted. There is something amusing about the spectacle [spectacle ?] of historians seeking absolute verification. Proximate verification must depend upon the testimony of witnesses and the evidence of past documents fairly and honestly analysed. The documents of ancient history are available largely on a chance (not a rational or equal or deliberate or extensive) basis, whereas evidences of physics are everywhere available for current experimentation. These factors limit historical inquiry so as to make it analogous with physics ---."*³⁶⁶

For det *fjerde*, fortsætter Carson, så optog den videnskabelige metode Machen i en sådan grad, at han var tilbøjelig til – i det mindste i diskussioner om teologiens videnskabelighed – at behandle Bibelen som ethvert andet forskningsobjekt (as a quarry). Men han ville naturligvis ikke have nægtet, at den blandt andet er overordentlig rig på forskellige litterære genrer. Denne virkelighed øger imidlertid yderligere afstanden mellem teologens opgave og f.eks. fysikerens. Det fortolkningsmæssige ansvar, der hviler på skriftfortolkerens skuldre, er ifølge Carson så overvældende, at man kommer til kort ved anvendelsen af blot videnskabelige modeller. Dermed kastes vi tilbage til den grasserende moderne hermeneutiske debat.³⁶⁷

For det *femte* hævder Carson, at der – til trods for alt, hvad han har sagt i det foregående – tillægges de forudsætninger, man går ud fra, voksende betydning i dag. Det viser sig måske intetsteds tydeligere end i spørgsmålet om altings oprindelse. I den forbindelse henviser Carson til *Michael Dentons* angreb på evolutionsteorien i de fleste af

³⁶⁶ idem, s. 119; citatet er fra Thomas C. Oden: "After Modernity ... What? Agenda for Theology" (Grand Rapids: Zondervan, 1990), s. 123.

³⁶⁷ ibidem.

dens moderne former. Han hævder, at bevismaterialet for den er spinkelt, mangelfuldt og modsagt af for meget modstridende materiale. Men da han ikke kan godtage nogen teori om skabelse, antager han, at der nødvendigvis må være en bedre 'videnskabelig' forklaring 'out there', som en dag vil blive opdaget. Med andre ord: Hans forudsætningsbestemte bundethed til naturalismen er så stærk, at end ikke hans egen kompetente læsning af den foreliggende evidens kan overvinde den.³⁶⁸

***For det sjette:** Der er nogle modeller for tolkning af tekster, der opsamler det bedste fra den nye hermeneutik, men som ikke tilintetgør al mulighed for at erkende objektiv sandhed.*

Carson begynder her med en klargørende præcisering af, hvad han forstår ved 'objektiv sandhed':

"By 'objective' I mean 'having extra-mental reality and validity'." Objektiv virkelighed eksisterer uafhængigt af individuelle eller fælles menneskelige bevidsthedstilstande. Objektiv sandhed er forskellig fra individuelle eller fælles menneskelige bevidsthedstilstande og står fast, uanset om nogen accepterer det som sandhed eller ej.³⁶⁹

Det, Carson ønsker at gøre opmærksom på under dette punkt er, at der findes fortolkningsmodeller, der giver plads for de rigtige indsigter, som den nye hermeneutik og dekonstruktionen har fremholdt, uden at forfalde til den ekstreme relativisme og fornægtelse af objektiv sandhed, der karakteriserer postmodernismen.

Det første af de eksempler på en sådan fortolkningsmodel, Carson henviser til, er overraskende nok *Gadamer* og hans teori om 'horisontsammensmeltning'. Men det er måske ikke så overraskende endda. Gadamer har øvet stor indflydelse også i evangelikal sammenhæng, og som tidligere omtalt er der da også flere rigtige indsigter, vi kan tage ved lære af hos både ham og andre repræsentanter for den såkaldt nye hermeneutik. Men for mig at se er mange ellers konservative teologer alt for godtroende i deres positive vurdering af Gadamer og i deres nok så ukritiske overtagelse og anvendelse af hans tanker om forståelsens historicitet som hermeneutisk princip og om 'horisontsammensmeltning' som målet for og resultat af dialogisk interaktion mellem tekst og læser. For disse i og for sig rigtige indsigter og begreber er hos Gadamer selv forbundet med og indholdsmæssigt bestemt af en virkelighedsteori, der bringer hans forståelse og anvendelse af dem i konflikt med kristen tro og virkelighedsforståelse.

³⁶⁸ idem, ss. 119-20, med henvisning til Michael Denton: "Evolution: A Theory in Crisis" (Bethesda: Adler & Adler, 1986).

³⁶⁹ idem, s. 120.

Derom har jeg imidlertid skrevet så udførligt tidligere, at det skulle være unødvendigt at gentage det her. Men der er altså for mig at se ikke megen hjælp at finde i Gadamer's egen forståelse og anvendelse af denne 'fortolkningsmodel', når vi spørger efter vejen ud af det hermeneutiske morads. Det har han tvært imod som 'lygteemand' forledt mange til at bevæge sig ud i, så de nu stikker i det til halsen.

Når selv Carson er så positiv, som tilfældet er, i sin vurdering af Gadamer's 'fortolkningsmodel', skyldes det utvivlsomt, at han tænker om og forstår 'horisontsammensmeltning' ud fra og i overensstemmelse med sin egen bibelske virkelighedsforståelse snarere end Gadamer's ontologi. Han giver da også udtryk for nok så kraftigt et forbehold, når han skriver, at for ham at se er Gadamer selv "less than clear as to whether this model allows us to speak of objective truth. But Thiselton and others have turned it to that use."³⁷⁰

Det næste eksempel, Carson anfører, er, hvad han karakteriserer som 'en mindre kompliceret model': *den hermeneutiske spiral*.³⁷¹ Det grundlæggende synspunkt er her, at den hermeneutiske proces kan sammenlignes med en spiralbevægelse snarere end en cirkelbevægelse. I stedet for at gå rundt og rundt i en endeløs hermeneutisk cirkel kan man nærme sig målet og få en stadig mere omfattende og rettere forståelse, efterhånden som man stiller bedre spørgsmål til teksten og hører mere præcise svar.³⁷²

En hermed nært beslægtet model er den, der gør brug af det matematiske begreb *asymptote*: en kurve kan nærme sig en ret linie 'asymptotisk', dvs. sådan, at den uden at berøre den altid kommer stadig nærmere til den.

Pointen ved alle sådanne modeller, skriver Carson, er, at skønt ingen af os nogen sinde når til at kende nogen kompliceret sag udtømmende, så kan vi dog kende visse ting sandt. "Our confidence in what we know may not enjoy the certainty of Omniscience, but it is not condemned to futility."³⁷³ Selv et barn kan tro og forstå sandheden i udsagnet "Gud elsker verden", selv når barnets kendskab til Gud, kærlighed og verden er minimal og dets kendskab til johannæisk teologi endnu mindre (Johs. 3.16). Men gennem tålmodigt studium, mere omfattende lærdom og voksende erfaring kan en troende nå til at forstå en hel del mere om udsagnet "Gud elsker verden", end barnet gør.³⁷⁴

³⁷⁰ ibidem; jf. Anthony C. Thiselton: "The Two Horizons", ss. 314-19.

³⁷¹ Se Grant R. Osborne: "The Hermeneutical Spiral" (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1992).

³⁷² Carson, s. 121.

³⁷³ ibidem.

³⁷⁴ idem, ss. 121-22.

Det fjerde og sidste eksempel, Carson anfører, er *Paul Ricoeurs fortolkningsteori*.³⁷⁵ Som tidligere omtalt relativiserer Stanley Fish alle fortolkninger ved at understrege, i hvor høj grad fortolkernes kategorier er bestemt af det omgivende 'fortolkende fællesskab'. Men ifølge Carson er Ricoeurs analyse mere dybtgående. Han hævder også, at der er 'et overskud af mening' (a surplus of meaning) i tekster, som går udover forfatterens intention (authorial intent). Ligesom Fish insisterer han på at tilkende den 'traditionsstrøm' ('the stream of tradition'; jf. Fish's 'interpretive community'), som fortolkeren står i, en afgørende rolle. Men han hævder, at teksten bygger bro over den hermeneutiske kløft mellem læser og *forfatter*. Ricoeur indskærper bestandig nødvendigheden af en ydmyg og agtpågivende ånd over for teksten og udvikler sin fortolkningsteori med henblik på at gøre læseren bedre rustet til at omgås ret med forskellige litterære genrer, fortælling, symbol og metafor. Der er også adskillige evangelikale teologer, som har modtaget stærke impulser fra Ricoeur. Det gælder ikke mindst Kevin J. Vanhoozer, der imidlertid samtidig fremfører mange kritiske indvendinger mod Ricoeur.³⁷⁶

Men så vidt jeg kan skønne, er de rigtige indsigter, vi kan tage ved lære af hos Ricoeur, også hos ham forbundet med og bestemt af en filosofisk virkelighedsforståelse, som er i strid med den bibelske, ganske som tilfældet var med Gadamer. Således skriver *Royce C. Gruenler* i sin omtale og vurdering af Ricoeurs fortolkningsteori:

"In the writings of Ricoeur one can see the fusion of Husserlian and Heideggerian phenomenology, Bultmannian existentialism, Gadamerian historiography, structuralist hermeneutics, with a central focus on metaphorical language. For Ricoeur it is in the 'semantic event', where text and interpreter are fused together through the interplay of metaphor and symbol, that one experiences a 'secondary naïveté', without giving up critical privilege. The objective sense of the text and the interpreter's response to it are lifted beyond objectivity and subjectivity to the level of ontological dialectic in which the world is disclosed in new ways to the self in changing situations. As contexts change, the text decontextualizes itself and distances itself from the original intention of the author or speaker, allowing a dynamic performance of mediation by language itself. Linguistics, genre, and structure do not function therefore as guarantors of objective meaning but are themselves part of the hermeneutical circle that draws itself around the text and the preunderstanding of the interpreter. Thus while it is claimed that the text has authority, it does not actually function as such in any objective or prepositional sense, since the openendedness of hermeneutics compels the interpreter to

³⁷⁵ Se især Paul Ricoeur: "Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning" (Fort Worth: Texas Christian Univ. Press, 1976; idem: "Fortolkningsteori" (København: Vintens Forlag, 1979).

³⁷⁶ Carson, s. 122; jf. Kevin J. Vanhoozer: "Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur. A Study in Hermeneutics and Theology" (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990); idem: "Is there a meaning in this text?", passim.

deconstruct the text of any claim to changeless original meaning and to reconstruct it within contemporary contexts that are continually subject to the dynamics of change."³⁷⁷

Der er altså lige så lidt hos Ricoeur som hos mangfoldige andre repræsentanter for den nye og senere endnu mere radikale postmoderne hermeneutik tale om, at tekster har nogen oprindelig éntydig, objektiv og uforanderlig mening i overensstemmelse med forfatterens intention. Også han er i sin fortolkningsteori bestemt af en i sin grund kantiansk-eksistentialistisk virkelighedsforståelse og erkendelsesteori. Han undgår derfor heller ikke, lige så lidt som de, at havne i subjektivisme og relativisme. For som Gruenler videre skriver:

*"Ricoeurs hermeneutical method requires that the present meaning of a biblical text, as it exists for me existentially and for the church corporately in worship, is not tied referentially and objectively to its original historical context. There is no all-embracing hermeneutics of meaning. The fullness of language as it is mediated by religious symbols and myths requires the rejection of precise univocal (literal and objectively true) theology. The light of the emotions and ecclesial worship lead to deeper meanings revealed by these religious myths and symbols, which are ever changing as history and human experience flows onward."*³⁷⁸

Ricoeurs hermeneutiske program er nok "brilliant at points in its analysis of the human phenomena such as guilt and sin", skriver Gruenler, og han kan også læses med et vist udbytte, hvis man er opmærksom på "his larger commitment to a hermeneutical view that is inimical to historic biblical faith." Han forbliver nemlig ifølge Gruenler i bund og grund kantianer:

*"His hermeneutical program, no less than Kant's, claims that the ego is authoritative in the description and diagnosis of reality. That is to say, at the end of the 'play' as at the beginning of the 'play' (for that is what the open-ended game of hermeneutics is all about, according to Ricoeur), it is in fact the autonomous self who controls the rules of the game."*³⁷⁹

Jeg har svært ved at se, hvad der da bliver tilbage i Ricoeurs fortolkningsteori af 'mulighed for at tale om objektiv sandhed'. Derfor kan han heller ikke, lige så lidt som Gadamer, hjælpe os fri af det hermeneutiske morads, postmoderne tænkning har ført os ud i, og som historisk kristen tro står i fare for at kvæles og gå til grunde i.

For det syvende: Det er klart, at det fortolkende fællesskab, trossamfundet, spiller en betydningsfuld rolle for den enkeltes forståelse, men det er ikke med nødvendighed en bestemmende og afgørende rolle.

³⁷⁷ Royce G. Gruenler: "Meaning and Understanding", s. 103.

³⁷⁸ idem, s. 104.

Ifølge Stanley Fish er det fortolkende fællesskab afgørende. For Ricoeur er traditionen meget vigtig, men ikke nødvendigvis afgørende, skriver Carson. Af større betydning er det, at det fællesskab, der former den fortolker, der forsøger at læse teksten, selv er blevet formet af teksten. Og her kan det ifølge Carson være til hjælp at huske på fire ting, som han så redegør nærmere for under dette punkt.

For det *første*: Begrebet 'et fortolkende fællesskab' er naturligvis ikke begrænset til f. eks. den bekendelsestro vestlige kristendoms arv eller til teologiens område. Fra et rent erkendelsesteoretisk synspunkt er der intet, som taler for, at kristne skulle være under større indflydelse fra deres fortolkende fællesskab, end andre er fra deres. Dette inkluderer naturligvis også f.eks. postmodernisters eller ateisters fortolkende fællesskab. Med andre ord: Hvis Fish's argument presses til det yderste, er det selvødelæggende. Det er vanskeligt at se, hvordan man da kan undgå at havne i en form for fælles solipsisme.³⁸⁰

For det *andet*: Det er en kendsgerning, at det faktisk sker, at mennesker skifter deres fortolkende fællesskaber ud med andre. Ateister bliver kristne, hinduer bliver muslimer osv. I nogle tilfælde sker der en næsten øjeblikkelig overgang fra ét fortolkende fællesskab til et andet. Men det er ikke altid tilfældet. Der er mange eksempler på, at mennesker gennem læsning og studium gør sig selv fri af deres fortolkende fællesskab uden dog at slutte sig til et andet.³⁸¹

For det *tredje*: Det at høre til ét eller flere fortolkende fællesskaber, der overlapper hinanden, er ikke alene uundgåeligt; det kan også være en god ting. Men det betyder ikke, at det i alle tilfælde er en god ting. Alle traditioner har en tilbøjelighed til at vige af fra det oprindelige med tiden. Derfor er der behov for stadig fornyet efterprøvelse og reformation. Fortolkende fællesskaber kan også hindre en i at høre evangeliet. Tænk f.eks. på samfund, der er meget tæt forbundet af en række kulturelle antagelser og traditioner, som er i strid med den kristne tro, eller på postmoderne relativisters eget 'fortolkende fællesskab'! Derfor må det kristne fællesskab/et kristent trossamfund bevidst søge hele tiden at reformere sig selv i overensstemmelse med Guds ord – med alt,

³⁷⁹ idem, ss. 105-06.

³⁸⁰ Carson, s. 126.

³⁸¹ idem, ss. 126-27.

hvad det indebærer for både levevis, gudstjeneste, trosbekendelse, tjeneste, Gud-centrethed, bod, tro osv.³⁸²

For det *fjerde*: Det er sandt nok, at al vor forståelse er udtryk for fortolkning, og at de fortolkende fællesskaber, vi befinder os i, øver overordentlig stor indflydelse på os i så henseende. Det erklærer Carson sig enig i, men vel at mærke ud fra den forudsætning, de fleste postmodernister stiller sig afvisende overfor: at der eksisterer objektiv sandhed uden for og uafhængig af os. Anerkendelsen af de fortolkende fællesskabers betydningsfulde rolle er derfor hverken ensbetydende med, at vi ikke kan give udtryk for objektiv sandhed, eller at vore fortolkende fællesskaber binder os fuldstændigt.³⁸³

For det ottende: *Fra en kristen synsvinkel indfører troen på en alvidende Gud, der akkomoderer sig selv til at tale til os på menneskelige sprog, adskillige nye og vigtige elementer.*

Carson vil ikke her forsvare troen på Guds eksistens, men derimod i korthed undersøge, hvorledes Guds eksistens, som han forudsætter, påvirker vor forståelse af forståelse.

For det *første*: Hvis Gud er en talende og handlende Gud og ikke den deistiske forståelses tilbagetrukne 'urmager', så får det vældige konsekvenser for vor forståelse af sandhed og kommunikation. Ifølge kristen tro er Gud ikke alene suveræn og transcendent, men også en personlig Gud, der taler, en Gud, der kan handle og gribe ind og virkelig også gør det. Han begrænser sig heller ikke til kommunikationsformer, som bare et andet alvidende væsen ville være i stand til at forstå. Han vælger derimod at tale på hebraisk, aramæisk og græsk, hvilket ifølge Carson er en kostelig tilskuestillen af 'the scandal of historical particularity'.³⁸⁴

Fordi Gud vælger at kommunikere med begrænsede, dødelige mennesker på deres egne sprog, kan han ifølge Carson umuligt kommunikere *alt*, hvad han er og ved. Men det hindrer ham ikke i at meddele '*visse sande elementer af, hvad han er og ved*'. Naturligvis vil vi gøre os skyldige i mange misforståelser af kommunikationen på grund af både vor endelighed og vor syndighed. Men indholdet selv er objektivt sandt, om end udtrykt i kultur-bestemte (culture-laden) former, der kræver af moderne læsere, at vi forsøger at smelte vor forståelseshorisont sammen med den kulturs og det sprogs, som

³⁸² idem, s. 127.

³⁸³ idem, ss. 128-29.

³⁸⁴ idem, s. 130.

åbenbaringen er givet os i.³⁸⁵ Hvad mere er, så ved Gud ikke alene til fuldkommenhed på forhånd, hvilke *vrangtolkninger* dødelige mennesker (mortals) vil udsætte hans ord for; han ved også, at der i senere generationer vil være dødelige mennesker, der ser sande forbindelseslinier og betydninger i hans ords mangfoldighed og kompleksitet, som de dødelige mennesker, gennem hvem han først talte disse ord, måske ikke har set, fordi de endnu ikke havde tilstrækkelig oplysning (enough information) til at kunne udforme fuldstændige typologier.³⁸⁶

Hvis denne forståelse af Guds nådige selvåbenbaring er ret, fortsætter Carson, så har vi nogle yderligere grunde til at tale om 'objektiv kundskab/viden': (1) Hvis Guds selvåbenbaring i ord falder sammen med Bibelen, så må den bibelske 'kanon' forstås som absolut autoritativ (sådan som den også er blevet det gennem det meste af kirkens historie). Det vil ikke være tilstrækkeligt, som i visse former for nutidig 'canon criticism', at betragte den blot som et hermeneutisk redskab, men ikke som 'the locus of authority'. (2) Samtidig forbyder anerkendelsen af 'kanon' implicit en atomistisk tilgang til tekster inden for denne 'kanon'. I den forbindelse henviser Carson til *Walter Brueggemann*, der gør sig til talsmand for netop en sådan atomistisk tilgang, når han hævder, at det rette fokus for bibelske studier 'er den enkelte specifikke tekst uden nogen nødvendig forbindelse til andre tekster eller til noget sammenhængende mønster, der læses ud af eller ind i teksten'.³⁸⁷ I modsætning hertil skriver *Vanhoozer*, at 'denne tilgang er kongenial for postmodernister, fordi den fokuserer på 'små' fortællinger ('little' stories) snarere end 'den store fortælling' (the 'great story') eller 'metafortællingen'.³⁸⁸ (3) Det

³⁸⁵ ibidem; jf. D. A. Carson: "Church and Mission: Reflections on Contextualization and the Third Horizon", i det af ham selv redigerede værk: "The Church in the Bible and the World", ss. 213-57 og 342-47.

³⁸⁶ idem, s. 130-31.

³⁸⁷ idem, s. 131 – med henvisning til Walter Brueggemann: "Texts Under Negotiation: The Bible and PostModern Imagination" (Minneapolis: Fortress Press, 1993), s. 93.

³⁸⁸ ibidem – med henvisning til Kevin J. Vanhoozer: "From Canon to Concept: 'Same' and 'Other' in the Relation Between Biblical and Systematic Theology", i "Scottish Bulletin of Evangelical Theology" 12 (1994), s. 104. Jf. også, hvad Vanhoozer skriver i afsnittet om "Inspired Intentions and Sensus Plenior" i "Is there a meaning in this text?", ss. 263-65. Et hovedsynspunkt hos Vanhoozer er, at vi, når vi læser de bibelske skrifter som Guds inspirerede ord, må antage 'a dual authorship of Scripture' (guddommeligt og menneskeligt), og at vi derfor må karakterisere hele den bibelske kanon som 'a unified communicative act' eller 'a divine communicative act'. Vanhoozer skriver bl. a. følgende herom: "Modern biblical scholars continue to wrestle with the tension between 'what it meant' to the original author and 'what it means' to the church today. The tension is most noticeable when one considers the 'fuller meaning' that the authors of the New Testament were able to find in the Old Testament. --- To take a concrete example: Could the author of Isaiah 53 have intended to predict, allude, or otherwise refer to Jesus' passion, an event that had not yet taken place at the time of the composition? --- Is it possible to hold to a view of meaning as past communicative action and still affirm that the Old Testament has a 'fuller meaning' than what its human authors could have intended? Perhaps it is, but only if one is willing to acknowledge the possibility of divine authorship. Where is the divine intention enacted and embodied, and how does it relate to the intention of the human authors? The answer lies, I believe, in viewing the canon

kristne gudsbegreb, ifølge hvilket Gud er Skaberen, der virker suverænt i universet og har skabt os i sit billede (made us *imago Dei*), "affirms that the divine creation and sustaining of the world is the foundation for epistemological confidence of whatever sort."³⁸⁹ Ifølge Carson bliver det i stigende grad vigtigt at fremholde dette, når vi ser, at postmodernister, trods deres stærke kritik af modernismens tillid til sidste-instanser (foundations) og *metoder*, retter opmærksomheden i langt højere grad mod hermeneutiske spørgsmål (metoder!) end mod teksterne selv. I modsætning hertil vil kristnes tillid til de ord, som er fra en Gud, der taler, drive dem til at studere *teksten* og ikke blot metoder for læsning af teksten eller diskussioner om, hvorvidt teksten eksisterer eller ej.³⁹⁰

For det *andet* må vi ifølge Carson nødvendigvis tænke igennem, hvad Gud har åbenbaret om vor begrænsethed. Kristne bliver ved med i sig selv at være lige så begrænsede som ateister. Men deres syn på deres egen begrænsethed må nødvendigvis være radikalt forskelligt fra ateistens, så sandt de fastholder, at der er Een (one Mind), der kender hele sandheden. Det, som er virkelig vigtigt, er at kende ham og at være forligt med ham. Skønt dette implicerer rationel tænkning, er der mere end rationel tænkning involveret heri. Gud er mere interesseret i at fremkalde tillid, lydighed, hellighed, glæde over hans nærvær og ydmyghed af hjertet end *blot* tankemæssig

as a divine communicative act. --- My thesis is that the 'fuller meaning' of Scripture – the meaning associated with divine authorship – emerges only at the level of the whole canon." (ss. 263-64). – Hvordan skal vi da forholde os til problemet med 'sensus plenior'? spørger Vanhoozer videre: "Does the meaning of the biblical text go beyond what the human authors could have intended? The answer, I believe, depends on what – or rather, whose – intended act we are interpreting. A text must be read in light of its intentional context, that is, against the background that best allows us to answer the question of what the author is doing. For it is in relation to its intentional context that a text yields its maximal sense, its fullest meaning. *If we are reading the Bible as the Word of God, therefore, I suggest that the context that yields this maximal sense is the canon, taken as a unified communicative act.* The books of Scripture, taken individually, may anticipate the whole, but the canon alone is its *instantiation*. – If God is taken to be the divine author, then it is the canon as a whole that becomes the communicative act that needs to be described. --- That is, to say that the Bible has a 'fuller meaning' is to focus on the (divine) author's intended meaning at the level of the *canonical* act. Better said, *the canon as a whole becomes the unified act for which the divine intention serves as the unifying principle.* The divine intention *supervenes* on the intention of the human authors. Inspiration, that is, is an emergent property of the Old and New Testaments. That Jesus is the referent of the whole relies on, but cannot be reduced to, the intended meaning of the individual books; yet the unity of Scripture emerges only at the canonical level. --- In conclusion, the canon is a complete and completed communicative act, structured by a divine authorial intention. *The divine intention does not contravene the intention of the human author but rather supervenes on it.* In the same way, the canon does not change or contradict the meaning of Isaiah 53 but supervenes on it and specifies its referent. --- In short, the dual authorship of Scripture qualifies, but does not overthrow, my analysis of meaning in terms of communicative action." (ss. 264-65).

³⁸⁹ ibidem – med henvisning til Mark A. Noll: "Traditional Christianity and the Possibility of Historical Knowledge", i "Christian Scholar's Review" 19 (1990), s. 399.

³⁹⁰ idem, ss. 131-32.

forståelse hos os – skønt han visselig også ønsker det sidste. Men vi er stadig væk begrænsede, og derfor må vi ligesom alle andre indse, at vore forudsætninger ikke er *selvindlysende* sande. Det at kende ham, som er alvidende, er ikke det samme som at være alvidende. Selv om vi hævder, at Guds selvåbenbaring er pålidelig, og selv om vi formulerer en spidsfindig lære om Skriftens troværdighed, er det ikke dermed givet, at vor lære er fuldstændig og absolut sandfærdig. Men fordi vi gør gældende, at det, vi tror om Gud, objektivt genspejler sand virkelighed, fortsætter Carson, så kryber vi ikke bare i ly bag vore forudsætninger, som om der intet yderligere kan siges. Vi anfører grunde for vort kendskab til Gud; vi hævder, at andres uholdbare forudsætninger må forandres; vi fastholder, at det er alle menneskers ansvar at undersøge, om det, der med nødvendighed følger af deres forudsætninger, virkelig er sagsvarende, eller om deres forudsætninger skulle revideres i lyset af Guds nådige selvåbenbaring, ikke alene i naturen, ikke alene i dramatiske begivenheder og i Skriften, men primært i hans Søn.³⁹¹

Et kristent syn på vor menneskelige begrænsethed giver således ifølge Carson plads for både modernitetens og postmodernitetens rigtige indsigter. Men det bukker ikke under for hverken modernitetens eller postmodernitetens verdenssyn. På den ene side eksisterer der virkelig 'objektiv sandhed'; på den anden side er al menneskelig opfattelse af den sandhed (grasping of that truth) nødvendigvis fortolkende, men ikke nødvendigvis af den grund usand eller fjern fra objektiv sandhed.³⁹²

***For det niende:** Karakteristisk for postmodernismen som helhed er en forbløffende hybris, en fokuseren på selvet, der i forfærdende grad lader hånt om Gud.*

Forståeligt nok, skriver Carson, så spiller begrebet 'synd' ikke nogen fremtrædende rolle i vor tids debat om erkendelsesteori. Men ifølge Guds ord er vi håbløst selvcentrerede og selv-tillidsfulde. I Guds univers, hvor han alene burde anerkendes som alle skabningers både kilde og endemål – ikke mindst deres, som er skabt i hans billede – dér er vor dybe selvcentretthed ensbetydende med oprør; den er synd. Denne syndighed har forkvaklet vor personlighed så grundigt, at skønt ingen af os er så syndige, som vi kunne være, så er dog ingen del af vor personlighed uberørt af synden. Vore valg, vor dømmekraft, brugen af vor tænkeevne, vore håb og vore følelser – alt er forkvaklet af dette ætsende oprør.³⁹³

³⁹¹ idem, s. 132.

³⁹² idem, ss. 132-33.

³⁹³ idem, s. 133.

Ifølge Carson indgår der både en historisk og en teologisk komponent i denne postmodernismens hybris. Den historiske komponent består i, at de fleste postmodernister er overordentlig ubøjelige i hævdelser af, at deres verdenssyn er det eneste antagelige. De er ofte så påståelige i deres fordring på, at de naturligvis har ret i det, de gør gældende, at det får Thomas C. Oden til nok så sarkastisk at konkludere: "Selve deres dogmatisme godtgør (is evidence), at de er ultramoderne og ikke postmoderne."³⁹⁴

Den teologiske komponent er imidlertid mere alvorlig, skriver Carson. Oplysningen søgte at gøre mennesket til altings målestok. Rationalismen ophøjede den menneskelige fornuft til guddommelig status. Eksistentialismen frakendte kundskab/viden eller status afgørende betydning og henværte den i stedet til menneskets handling, vilje og afgørelse. Nu hævder postmodernismen, at der ikke er nogen objektiv sandhed, der kan gøre fordring på os. I sin rod er postmodernismen dybt antiautoritær, hvad selv dens mest drevne eksponenter medgiver. Således skriver *Stephen D. Moore*:

*"What, then, is the precise relationship of poststructuralism to historical criticism? As I see it, poststructuralism is temperamentally unsuited to be yet another handmaid -- to historical criticism. Neither is poststructuralism poised to become historical criticism's slayer --- . Rather, in the context of biblical studies, poststructuralism would be historical criticism's id, the seat of its strongest antiauthoritarian instincts -- historical criticism unfettered at last from the ecclesiastical superego that has always compelled it to genuflect before the icons it had come to destroy."*³⁹⁵

Efter at have ophøjet selvet til den plads, hvor der ikke længere er brug for Gud, skriver Carson, så proklamerer selvet nu, at sproget er utilstrækkeligt (inadequate) med hensyn til at tale om objektiv virkelighed, inklusive Gud. Efter at man har fordømt al fortolkning som manipulerende, bliver Gud, hvis han skulle tale, ærke-manipulatoren. "The Gaggling of God is complete. From a Christian perspective, this is not simply misguided, but lurks, tragically, at the heart of all that is evil."³⁹⁶

Jf. hertil, hvad *Kevin J. Vanhoozer* skriver om sproget og om Satan som 'the first radical reader-response critic' i "Is there a meaning in this text?":

"Sin corrupts this medium [language] along with all other aspects of the human being. Satan, insofar as he interprets God's speech for his own devices, may perhaps be viewed as the first radical reader-response critic -- the first to replace the author's voice with his own: 'Did God say?'"

³⁹⁴ ibidem; jf. Thomas C. Oden: "After Modernity – What?", s.77.

³⁹⁵ idem, s. 134; jf. Stephen D. Moore: „Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross" (Minneapolis: Fortress Press, 1994), s. 117.

³⁹⁶ ibidem.

*Theological non-realism is ultimately a rebellious protest against having to answer to any other voice than our own.*³⁹⁷

For det tiende: Ikke så lidt postmodernisme grænser til det usammenhængende og er virkelig ovenud trist.

Som et talende eksempel herpå henviser Carson til, hvordan de to postmoderne teologer S. L. McKenzie og S. R. Haynes på forsiden i deres fælles publikation *"To Each Its Own Meaning"* citerer 1. Mos 41.12 (sidste del af hofmundskænkens ord til Farao) for at forklare og begrunde bogens titel, men netop derved gør sig skyldige i fuldstændig vilkårlig misbrug af samme tekst. Da flere af pointerne i dette eksempel kommer tydeligst frem på engelsk, skal jeg her gengive omtalen heraf med Carsons egne ord:

*"In the front material, McKenzie and Haynes render the closing words of the chief cupbearer to Pharaoh, 'A Hebrew lad, servant to the chief of the bodyguard, was there with us, and when we told him our dreams he interpreted them for us, giving to each its own meaning' (Gen. 41:12; emphasis theirs). And so they call their book, To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application. The 'own meaning' in the title refers to the various methods one may bring to bear in exegesis. These methods are sometimes judged mutually complementary, and sometimes mutually exclusive, both in their procedures and in their results, when working on the same texts. By contrast, the chief cupbearer is saying that Joseph interpreted the two dreams and assigned to each its own meaning, i.e., he rightly unpacked their individual univocal meanings, as was demonstrated by what then took place. Far from authorizing the approach of the volume edited by McKenzie and Haynes, the text serves as an instance that rather refutes it. No matter: contexts count for little these days."*³⁹⁸

Ifølge Carson overdriver LaFargue derfor ikke eller er for kynisk, når han skriver:

"Den nuværende situation, domineret som den er af en mangfoldighed af modstridende synspunkter, fostrer en samtaleform, i hvilken den blot retoriske fremførelse af ens foretrukne synspunkt eller sag er fremherskende; --- . Man behandler ens egne såvel som andres påstande og begrundelser som noget i den sidste ende irrationelt og vilkårligt, der ikke virkelig kan gøres til genstand for kritisk undersøgelse (end ikke selvprøvelse) og grundig diskussion. I denne situation, præget af forestillingen om den bibelske teksts ubestemte, 'polysemiske' karakter (flertydighed) og nødvendigheden af en 'sammensmeltning af horisonter', griber man let til undskyldninger for hverken at tage den bibelske teksts 'otherness' alvorligt eller underkaste sig dens udfordringer. Den foregivne fortolkende 'forskning' med tilhørende 'apparat' bliver brugt som anledninger til at

³⁹⁷ Kevin J. Vanhoozer, a.a., s. 361, note 240.

³⁹⁸ Carson, s. 135; jf. S. L. McKenzie & S. R. Haynes: „To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application“ (Louisville: Westminster/John Knox, 1993).

fremme en sag, som historisk forskning i virkeligheden kun periferet og lejlighedsvis har egentlig relevans for. --- Dette er en formel for ikke-dialog og kynisme."³⁹⁹

Postmodernismen kan levere stærk og undertiden nyttig kritik af tidligere åndsretninger, fortsætter Carson, men den synes ikke at bringe noget positivt nyt. Den er i sin grund tilbageskuende og ikke fremadskuende. Hvordan kunne den heller være andet? Postmodernismen definerer sig selv klarest i termer, der angiver, hvad den ikke er – og det indebærer uvægerligt en kritik af fortiden. Den har intet mål at stræbe frem imod, for den har intet syn for en transcendent virkelighed, der drager os fremad. Det er alt sammen nok så ynkeligt og trist.

Af samme grund er Carson også tilbøjelig til at tro, at *Iain Wright* har ret, når han konkluderer: "Deconstructive criticism will go away: it is in the nature of sudden reflex-movements of absurdist cognitive scepticism to be short-lived."⁴⁰⁰ Men så tilføjer Carson: 'Deres sekundære kulturelle spredning og eftervirkninger kan imidlertid være ved i noget længere tid.' Deri har han utvivlsomt ret – desværre.⁴⁰¹

Det har Carson så til gengæld også, når han afslutter hele sin fremstilling af 'Vejen ud af det hermeneutiske morads' med følgende enkle, men velgørende klare konklusion:

"Modernitetens Scylla og postmodernitetens Charybdis er lige frastødende (uninviting) for dem, der ønsker at følge en anden vej, dem, der er overbevist om, at i et univers, som er skabt af og til en personlig/transcendent Gud, der taler, er den eneste rimelige holdning den, apostelen Paulus har udtrykt med ordene: 'Gud må være sanddru og hvert menneske en løgner' (Rom. 3.4)."⁴⁰²

2. Om Skriftens klarhed – reformationens glemte grundforudsætning

"Gud må være sanddru og hvert menneske en løgner." Det var den erkendelse og overbevisning, også Luther og vore reformatoriske fædre kom til. Deres tid og den historiske situation, hvori de befandt sig, var nok i mange henseender anderledes end

³⁹⁹ ibidem; jf. Michael LaFargue: "Are Texts Determinate? Derrida, Barth, and the Role of the Biblical Scholar", i "Harvard Theological Review" 81 (1988), s. 357. – Se også Carsons bemærkning til LaFargue-citatet, ibidem, note 98: "LaFargue is not arguing that there is no place for 'fusion of horizons'. In a footnote he writes: 'I too would advocate the ultimate necessity of fusing ancient and modern horizons – otherwise, biblical interpretation become [sic] of merely antiquarian interest. I am simply arguing against a premature fusion of these horizons.' (357, n. 28)."

⁴⁰⁰ idem, s. 136; jf. Iain Wright: „History, Hermeneutics, Deconstruction“, i Jeremy Hawthorn (ed.): "Criticism and Critical Theory" (London: Edward Arnold, 1984), s. 88.

⁴⁰¹ ibidem.

⁴⁰² idem, ss. 136-37.

vor. Deres personlige og deres kulturelt betingede og kontekstbestemte forudsætninger og perspektiver ligeså. Men deres grundvilkår var de samme som vore. Gud er ikke blevet nogen anden. Vort grundlæggende problem i forhold til ham er det samme som deres. Guds eget svar herpå i handling og ord gennem hele frelseshistorien, hele indholdet af hans åbenbarede råd til vor frelse, har heller ikke forandret sig. "Jesus Kristus er den samme i går og i dag og til evig tid" (Hebr. 13.8).

Når vi spørger om vejen ud af den åndelige uklarhed og forvirring og det hermeneutiske morads, modernisme og postmodernisme har ført os ud i, er jeg derfor overbevist om, at der er megen hjælp for os at finde ved at lytte til og tage ved lære af de åndelige erfaringer, både Luther selv og vore reformatoriske fædre ellers gjorde, og de grundlæggende svar, Gud selv gennem sit ord gav dem på de anfægtende spørgsmål, som de kæmpede med. Det er da det, jeg her i dette afsnit skal forsøge at redegøre lidt nærmere for.

Skriften er Guds ord – eneste kilde og norm for troen

Det bliver ofte – og med rette – fremholdt, at der var ét spørgsmål, som drev Luther frem til hans reformatoriske afklaring og evangelieforståelse. Det var spørgsmålet: *Hvordan finder jeg en nådig Gud?* Hvordan får jeg personlig *vished* om, at Gud er mig nådig og ikke vred, og at jeg på den yderste dag skal kunne bestå for ham og ikke blive fordømt og kastet i helvede? Over for det spørgsmål så Luther sin hele eksistens sat på spil. Derfor måtte han spørge så radikalt, som han gjorde, og derfor kunne han heller ikke nøjes med mindre end et svar, der med tindrende klarhed godtgjorde sig for ham som usvigeligt sandt og urokkeligt, om så himmel og jord skulle falde; et svar, som kunne skænke hans anfægtede og bange samvittighed en forvisning sikrere og fastere end selve livet og alt, hvad han ellers så og følte, sansede og erfarede.

Luther fandt ikke svaret i sin samtids romersk-katolske kirke og dens tolkning af det bibelske budskab. Intet menneske kunne give ham det. Hans egen fornuft var ikke i stand til at udgrunde det. Hans følelser, oplevelser og erfaringer kunne heller ikke forvise ham om, at Gud virkelig var ham nådig og ikke vred, at Gud var for ham og ikke imod ham. Det kunne bare Gud selv forvise Luther om. Gud selv måtte give ham svaret. Og Gud gav ham det.

Skal vi i dag finde svar på vore spørgsmål om sandhed eller løgn, om liv og død og det, som følger derefter, da er det også bare Gud selv, som kan give os svaret. For der er ingen anden, hverken i himlen eller på jorden, som har magt og myndighed til at afgøre

trosspørgsmål og give os urokkelig vished i troens sager. Gud selv må give os svaret. Og Gud har givet os det.

Hvor har Gud givet os det svar? Hvor fandt Luther det, og hvor skal vi finde det, om vi da ikke vil forblive i evig uvished?

”Den, som ikke spørger Den hellige Skrift”, siger Luther i en af sine prædikener, ”han får aldrig noget at vide. Men nu ved vi --- hvordan vi kan blive reddet fra døden og Djævelen, og hvem som har forløst os. - Det lærer vi alene fra den bog, som kaldes Den hellige Skrift.”⁴⁰³

I dette var der for så vidt intet nyt eller revolutionerende, bortset fra det lille ord *alene*. Kirken havde alle dage fastholdt og lært Skriftens guddommelige inspiration, fulde troværdighed og dens kanoniske gyldighed, dvs. dens absolutte autoritet som regel og rettesnor for kristen tro og lære.

Hvad var det da, der bragte Luther i konflikt med sin samtids kirkelige myndigheder, og som siden førte til et åbenlyst brud? ”Det skete egentlig bare ved, at han gjorde fuld alvor af det, som Skriften faktisk siger, og hævdede dette mod alle andre autoriteter”, skriver professor *Carl Fr. Wisløff*. ”Man var enige om, at Skriften var autoritet for troen, og så længe man ikke præciserede sagen nærmere, kunne nogen også godt sige, at den var eneste autoritet. Men man var kommet til at tro så meget andet også, man troede på kirkens og pavens autoritet, man solgte aflad og anråbte helgener. Hvor fandtes alt dette i Skriften? Der stod noget helt andet. Det var, idet han vendte al opmærksomhed mod Skriftens faktiske indhold, dens budskab, at Luther kom til at gøre Skriftens ene-autoritet gældende.”⁴⁰⁴

Denne overbevisning om Skriftens ene-autoritet som kilde og norm for troen har sammenhæng med det ovenfor omtalte centrale åndelige anliggende hos Luther: hans behov for personlig *vished* i troens sager. Hvem andre end Gud selv skulle give denne vished? Og hvordan skulle Gud give os en sådan vished, om ikke ved Åndens overbevisende gerning gennem sit ord i Den hellige Skrift? Derfor skriver Luther også i indledningen til sin udførlige begrundelse og forsvar for de sætninger, paven havde fordømt med trussel om bandlysning, ”Grund und Ursach aller Artikel” (tysk version 1521):

⁴⁰³ WA 47.603.

⁴⁰⁴ Carl Fr. Wisløff: ”Luthers tanker om Skriftens autoritet”, i ”Guds ord er levende” (København: Dansk Bibel-Institut, 1974), s. 137.

*"Den hellige Skrift må nødvendigvis være klarere, enklere og pålideligere end nogen andre skrifter, især fordi alle lærere beviser deres påstande ved hjælp af Skrifterne som klarere og mere pålidelige skrifter og ønsker, at deres egne skrifter skal blive bekræftet og forklaret ud fra dem. Men ingen kan bevise et dunkelt udsagn ved hjælp af et, som er endnu mere dunkelt. Derfor må vi løbe med alle menneskelige læreres skrifter til Skriften og holde dom og ret over dem dér."*⁴⁰⁵

Skriftens klarhed – teologiens 'principium primum'

Forudsætningen for reformatorerne hævde af 'Skriften alene' som kilde og norm for troen er, at Skriften i sig selv er *klar*. Det er, hvad også professor *Bengt Hägglund* fremholder i en meget veldokumenteret artikel i Svensk Teologisk Kvartalskrift under overskriften: *"Om 'Skriftens klarhed' – reformationens bortglömda grundprincip"*.⁴⁰⁶

Hägglund tager i denne artikel udgangspunkt i, hvad Luther skriver i indledningen til den latinske version af førnævnte skrift, "Assertio omnium articulorum" (1520), om grunden til sin kirkekritik: Det, som fædrene har sagt, eller det, som kirken foreskriver, må bedømmes ud fra Skriften selv som fundamentet for kristen tro og livsførelse. Den er også klarere og har en højere evidens end traditionens tekster:

*"Skriften er i sig selv i højeste grad sikker, let at forstå, åben og klar, sin egen fortolker; den beviser, bedømmer og klargør alt, som der står skrevet i Sl. 118 [119.130]: 'Forklaringen eller (som den hebraiske tekst egentlig siger) åbningen og døren til dine ord oplyser og giver forstand til de små (parvulis)'. Her tilskriver Ånden klart nok ordet evnen til at oplyse og lærer, at forståelsen gives gennem Guds ord alene, ligesom gennem en dør og åbning eller (som man siger) et principium primum [fremhævet af mig], som man bør udgå fra for at komme til lys og forståelse."*⁴⁰⁷

Billedet af åbningen til lys og forståelse kommer fra det hebraiske udtryk i Sl. 119.130, skriver Hägglund. Det er i vor danske oversættelse gengivet således: "Dine ord giver lys, når de åbner sig, og giver de uerfarne forstand." I en anden velkendt sammenhæng anvender Luther det samme billede om Skriftens klarhed, nemlig når han i beretningen om sin 'reformatoriske opdagelse' omtaler ordet i Rom. 1.17 om Guds retfærdighed, der åbenbares i evangeliet, som 'paradisets port', gennem hvilken hele Skriften fremstod for ham i et nyt lys.⁴⁰⁸ At det ikke bare skal forstås som et poetisk billede, fremgår ifølge Hägglund af, at Luther taler om denne Skriftens klarhed som et '*primum principium*', som på hans tid var den tekniske term for de aksiomatiske grundsætninger, man skulle gå ud fra ved en videnskabelig argumentation.

⁴⁰⁵ WA 7.317; jf. Luthers Skrifter i Udvalg, bind I (København: Gads Forlag, 1962), s. 325.

⁴⁰⁶ Se Svensk Teologisk Kvartalskrift, Årg. 65 (1989), ss. 162-68.

⁴⁰⁷ WA 7.97, 23-29; Hägglund, a.a., s. 162.

⁴⁰⁸ WA 54.186.

Luthers tale om Skriftens klarhed havde i reformationens første fase front imod skolastikernes grundsætning, at fordi Skriften selv var uklar og dens tolkning usikker, så måtte man støtte sig til traditionens, kirkefædrenes og andre kirkelæreres tolkninger.

I en kommentar til Sl. 36, som Luther skrev under sit ophold på Wartburg, skriver han således: Nogle siger, at Skriften er dunkel. ”Da skal du svare: det er ikke sandt. Der findes ingen klarere bog skrevet på jorden, for Den hellige Skrift er, sammenlignet med andre bøger, som solen, sammenlignet med alt andet lys.” Og så tilføjer han, at det er for troen, den viser sig sådan: ”Den er for troen så klar og lys, at troen uden alle fædres og læreres kommentarer siger: Det er ret, sådan tror jeg også.”⁴⁰⁹

I skriftet *”Mod Latomus”* (1521) fremholder Luther ligeledes flere steder i stærke vendinger Skriftens klarhed, éntydighed og tilstrækkelighed i modsætning til skolastikernes problematisering eller fornægtelse heraf. Vendt mod Latomus’s hævde af, at han havde kirkefædrene på sin side i forståelsen af synden i den kristnes liv efter dåben skriver Luther således:

*”Vor tro skal ikke bero på menneskers ord, men på Guds ord. Én er mesteren, nemlig Kristus. Derfor må også kirkefædrene prøves på Skriften, for at vi derudfra kan kende, om de med deres ord og anskuelser har oplyst eller fordunklet den guddommelige sandhed. --- ’Men Skriften er dunkel og har brug for en forklaring’, indvender nogle. Så lad den ligge, hvor den er dunkel, og hold fast ved den, hvor den er klar. --- Skriften tilhører alle, og den er i sig selv tilstrækkeligt klar i alt, hvad der er nødvendigt for os at kende til frelse, men også dunkel nok til fromme sjæles fordybelse. Lad derfor enhver granske og holde sig til dette Guds ord, der er udtømmeligt og i sandhed bestemt for alle, og så tilbagevise eller i hvert fald forholde sig kritisk til alle menneskers ord.”*⁴¹⁰

*”Mit råd skal derfor være: De, der ikke kan fastholde Skriftens ene, sikre mening, måtte hellere holde deres fingre fra den. Det er bedre slet intet at kende til den end at anse den for usikker og uklar. Utroligt er det, hvilket besvær Djævelen har påført mennesker ansigt til ansigt med døden, fordi de anså Skriften for tvetydig. Ja, jeg tror, at sofisterne er opflammet af Djævelen selv til at gøre Skriften usikker med deres flertydigheder og ordkunster.”*⁴¹¹

”Intet menneske må heller tro, at han med sin mund kan udtrykke sagen klarere og sikrere, end Gud har udtalt den med sin mund. --- Ingen taler bedre end den, der bedst har forstået noget. Men hvem forstår Guds sager bedre end Gud selv? Ja, hvor meget forstår mennesket egentlig af Guds sager? Det arme menneske skulle hellere give Gud ære og enten bekende, at det ikke forstår hans ord, eller undlade at profanere dem med egne, nye ord, så Guds vidunderlige visdom kan forblive ren i ægte skikkelse. Lad derfor fædrene sige, hvad de nu kan. --- Apostelens ord er let forståelige,

⁴⁰⁹ WA 8.236, 8-10; 20-22; Hägglund, ibidem.

⁴¹⁰ WA 8.99; jf. ”Mod Latomus – Om synd og nåde” (København: Credo Forlag, 1995), ss. 136-37.

⁴¹¹ WA 8.113; jf. ”Mod Latomus”, s. 166.

*klare og pålidelige nok i sig selv. De er som strålende sole, der ingen brug har for menneskelige fakler.*⁴¹²

Senere udformedes læren om Skriftens klarhed også i opgøret med andre tanker og holdninger: Erasmus's rationalistiske skepsis og relativisme, tanken om det kirkelige læreembede som garanten for Skriftens rette udlægning og sværmernes påberåben sig en særlig indsigt i kraft af subjektiv åndsbesiddelse og åndsoplysning. Det, sagen drejede sig om, skriver Hägglund, var ikke blot en strid om principperne for en ret bibeltolkning, men et grundlæggende spørgsmål om troens sandhed. Man kan derfor med god grund tale om 'Skriftens klarhed' som en helt grundlæggende læresætning i Luthers teologi, eller – for at bruge hans eget udtryk – som dens 'primum principium'.⁴¹³ – Det hedder videre herom hos Hägglund:

*"Man taler ofta om den reformatoriska 'skriftprincipen' och menar därmed att Bibelns auktoritet var det grundläggande i reformationen. Till det kan sägas, att Skriftens auktoritet också under medeltiden ansågs grundläggande för all teologi; därför var inte denna förutsättning något avgörande nytt i reformationen, i varje fall om man bedömer från ett nutida perspektiv. Det gemensamma antagandet av skriftprincipen var bl.a. den givna utgångspunkten för all teologisk diskussion på den tiden. Med dem som helt bestred denna princip kunde man inte föra en teologisk debatt. Men läran om Skriftens klarhet var något mer än detta, och den kan med större rätt än den nakna skriftprincipen betraktas som teologins grund enligt reformationens förutsättningar."*⁴¹⁴

Sagligt er der for mig ingen tvivl om, at Hägglund har ret i det, han her skriver. Men terminologien forekommer mig lidt uklar. Som jeg forstår udtrykket 'det reformatoriske skriftprincip', så var og er det netop ikke identisk med 'det nøgne skriftprincip', alle i både middelalderen og på reformationstiden var fælles om antagelsen af. Man var nok fælles om antagelsen af Skriften som Guds ord og enige om, at den som sådan havde enestående autoritet som regel og rettesnor for troen og livsførelsen. Men man var ikke fælles om antagelsen af 'Skriften *alene*' som kilde og norm, netop fordi mange anså Skriften i sig selv for at være utilstrækkelig og uklar, så der behøvedes en eller flere yderligere instanser ved siden af eller over Skriften for at afgøre, hvad der var den rette tolkning af den. Det såkaldt reformatoriske formalprincip 'Skriften *alene*' er derfor ikke noget 'nøgent' skriftprincip, men implicerer netop – som så rigtigt påpeget af Hägglund – antagelsen af Skriftens klarhed, éntydighed og tilstrækkelighed som teologiens 'primum primum', dens første aksiomatiske grundsætning. Dermed er det også

⁴¹² WA 8.118; jf. "Mod Latomus", s. 175.

⁴¹³ Bengt Hägglund, a.a., ss. 162-63.

⁴¹⁴ idem, s. 163.

uløseligt forbundet med det såkaldt reformatoriske materialprincip: retfærdiggørelse og frelse 'af nåde *alene*', 'ved troen *alene*', dvs. i troen på '*Kristus alene*'!

Men, fortsætter Hägglund: 'Der er vel få af reformationens grundsætninger, som man nu til dags, selv inden for den protestantiske del af kristenheden, har taget så tydeligt afstand fra, som den om Skriftens klarhed. Det er let at finde indvendinger: de mange forskellige og disparate tolkninger, usikkerheden i tydningen af visse tekster, vanskeligheden ved at forstå mange steder. Det synes at være umuligt at tale om klarhed og éntydighed, hvad enten man ser på de forskellige samfunds og retningers måde at udlægge Skriften på, eller man ser på eksegeternes endnu mere mangfoldige, skiftende og disparate tolkninger og teorier.' Man kan imidlertid ifølge Hägglund umuligt afvise tanken om Skriftens klarhed bare som et stykke før-kritisk bibelsyn. 'Det ses bedst af Luthers og hans medarbejderes intensive arbejde med tolkningsvanskelighederne i Bibelen. Man kan også foretage den reflektion, at om nu tanken om Skriftens klarhed er en så fundamental forudsætning i reformationens teologi, så kan man ikke afvise den som uantagelig eller forældet og alligevel påberåbe sig, at man siger ja til og indtager den position, som var den oprindeligt evangeliske.'⁴¹⁵

Skriftens klarhed og sprogets evidens

En vigtig forudsætning for Luthers og vore reformatoriske fædres tale om Skriftens klarhed er ifølge Hägglund, at klarheden har med den sproglige forståelse at gøre. Selv om ikke alle bibeltekster er umiddelbart tilgængelige, gælder i regelen, at de er klare og éntydige for dem, som kan sproget. Ja, i grunden bygger klarheden på selve *sprogets evidens*. Det er et argument, der spiller en vigtig rolle for Luther, skriver Hägglund, og han er en af de få teologer, der har gjort rede for, hvad dette argument betyder:

"När vi inser, vad en utsaga, muntlig eller skriftlig, betyder, är detta något som gäller med axiomatisk visshet. Vi kan inte förklara varför eller ange ytterligare grunder till att en bestämd utsaga förbindes med en föreställning om dess innebörd. Det är själva språkets byggnad och grammatikens regler, som tvingar oss att inse, vad utsagan betyder. Luther hänvisar ofta till denna språkets evidens i samband med bibeltolkningen. Han talar om en 'språkets naturliga ordning', som finns i alla språk. Det naturliga språkbruket, 'usus linguae', är ett grundfaktum, som inte vidare kan förklaras, något som 'Gud har skapat bland människorna'."⁴¹⁶ Evidens har med visshet att göra,

⁴¹⁵ ibidem.

⁴¹⁶ idem, ss. 163-64 – med henvisning til WA 18.154, 19-21; 155, 4 f.; 180, 17 f.; WA 26.274, 7-9; WA 18.700, 33-35; samt Bengt Hägglund: "Martin Luther über die Sprache", i "Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie" 26 (1984), ss. 2 ff.

att inse något med omedelbar och indiskutabel visshet. Luther kan uttrycka det så --- :’Det är språken, som har gjort Skriften säker och viss för mig’.⁴¹⁷

Den klarhed, der her er tale om, fortsætter Hægglund, er den ydre, som består i den rent sproglige forståelse af teksten. Men den er samtidig grunden til den vished og overbevisning, hvormed troen omfatter tekstens indhold. Hermed berører vi imidlertid en grundlæggende problematik: Hvordan forholder den ydre, sproglige forståelse, der grunder sig på grammatikken og sprogets evidens, sig til den med troen og hjertets ja forbundne forståelse af indholdet i Skriften?⁴¹⁸

Det er ikke mindst Luthers udtalelser om Skriftens klarhed i opgøret med Erasmus om menneskets frie eller trælbundne vilje i gudsforholdet, der giver os svaret på det spørgsmål. De er samtidig et stærkt talende vidnesbyrd om, hvor fundamental en forudsætning overbevisningen om Skriftens klarhed er for hele hans teologi.

Skriftens klarhed i lyset af Kristus som Skriftens kerne og stjerne

I sit skrift om den frie vilje, *”De libero arbitrio diatribe”* (1524), havde Erasmus udtrykt mishag ved Luthers påståelighed i hans *”Grund und Ursach aller Artikel”* (1521). Som svar herpå afviste Luther i sit modskrift *”De servo arbitrio”* (*”Om den trælbundne vilje”*, 1525) på det kraftigste al læremæssig indifferentisme, tvivl og tvetydighed. *”Tag de faste påstande bort, og du har tilintetgjort kristendommen”*, skriver han.⁴¹⁹ Erasmus havde ladet forstå, at det var klogt ikke at agte kristne dogmer for mere end filosofiske og menneskelige meninger, som det er fuldstændig tåbeligt at kævles, strides og påstå noget bestemt om, efter som der intet andet kommer ud af det end strid og forstyrrelse af den ydre fred: *’Hvad der går over vor forstand, kan vi lige så godt lade ligge.’* – *”Således stiller du dig neutralt an som mellemmand”*, svarer Luther, *”i den hensigt at få os skilt ad, så du kan få begge parter til at holde inde med skydningen og få os overbevist om, at det er tåbelige ligegyldigheder, vi slås om. --- Men lad os være påståelige trosbekendere, der stræber efter og har vor glæde i faste og forpligtende udsagn. Hold du dig så bare til dine skeptikere og akademikere, indtil Kristus kalder også dig. Helligånden er ingen skeptiker, og han har ikke i vore hjerter indskrevet tvivlsomme ting eller formodninger blot, men forvisninger, sikrere og fastere end selve livet og al erfaring.”*⁴²⁰

⁴¹⁷ WA 15.42,23 – 43,1. – Hele dette skrift [*”An die Rathherren aller Städte deutsches Landes”* (1524)], skriver Hægglund, hører til de centrale tekster angående Luthers sprogforståelse.

⁴¹⁸ Hægglund, s. 164.

⁴¹⁹ WA 18.603; jf. Luthers Skrifter i Udvalg, Bind V: *„Om den trælbundne vilje”* (Århus: Forlaget Aros, 1983), s. 27.

⁴²⁰ WA 18.605; jf. *„Om den trælbundne vilje”*, ss. 31-32.

Om Guds åbenbaring havde Erasmus gjort gældende, at meget i Skriften er uforståeligt og uklart, hvilket må berettigede til en ret vidtgående skepsis og relativisme. Han havde også advaret mod at prøve på at trænge ind i Skriftens skjulte dyb; det er som at vove sig ind i de farlige kyrikiske grotter på Sicilien, hævdede han. Imod denne påstand vender Luther sig med al mulig styrke. Ja, han finder det ligefrem gudløst og bespotteligt, om nogen ønsker at have ret til en sådan skeptisk eller indifferent holdning til vigtige og nødvendige trossætninger. I Skriften er der ingen skjulte hemmeligheder, men her er Guds hemmelighed: Kristus, netop åbenbaret. Den undskyldning, Erasmus påberåber sig: at Skriften og den kristne lære er dunkel og uklar, er derfor ugyldig. For rigtig nok er Gud og Guds ord to forskellige ting, ligesom Skaberen og Guds skabning er det. At der i Gud er meget, som er skjult, uden for vor kundskabs rækkevidde, derom er heller ingen i tvivl, skriver Luther. "Men at der i Skriften skulle være visse skjulte ting, der ligger langt ud over vor forstand, og at altså ikke alt deri er klart fremstillet – ja, det er rigtig nok noget, folk har fået ørerne tudet fulde med af de gudløse sofister, med hvis mund også du, Erasmus, her taler. Men aldrig har de fremført, ej heller kan de fremføre, så meget som en tøddel til bevis for deres vanvittige påstand. Men med sådant kogleri har Satan fået skræmt folk væk fra at læse Bibelen og også fået dem til at trække ligegyldigt på skuldrene ad Den hellige Skrift, så han på filosofiens grundvold kunne sætte sin råddenskab på tronen i kirken."⁴²¹

Disse stærke udsagn om Skriftens klarhed er ikke ensbetydende med, at alle tekster i Bibelen er lette at forstå, eller at det er muligt for os at tolke alle udsagn og passager utvetydigt. Luther medgiver, at der visselig er mange dunkle, uudgrundelige enkeltsteder i Skriften. Men det er ikke, fordi indholdet er alt for ubegribeligt ophøjet, siger han, men på grund af vort mangelfulde kendskab til ordenes betydning og grammatikken:

"For hvilke endnu mere ophøjede ting kan være skjult i Skriften, efter at seglene er blevet brudt og stenen væltet fra graven, og det allerstørste mysterium er blevet åbenbaret: at Kristus, Guds Søn, er blevet menneske, at Gud er tre og dog én eneste, at Kristus har lidt for os, og at han skal regere i al evighed? Er dette ikke velkendt og udbasuneret på gader og stræder? Tag Kristus ud af Skrifterne, hvad mere vil du da finde i dem?" [fremhævet af mig].⁴²²

Det fremgår klart af udtalelser som disse, at Skriftens klarhed ifølge Luther ikke blot er en forståelighed af ydre, formel karakter, men indholdsmæssigt bestemt. Det, som giver Skriften dens klarhed, er, at dens indhold er bestemt af et centrum, en hovedsag, hvorudfra der falder lys over hele Skriften. Det er værd at mærke sig de sætninger,

⁴²¹ WA 18.606; jf. „Om den træl bundne vilje“, ss. 32-33.

⁴²² WA 18.606; jf. „Om den træl bundne vilje“, s. 33.

hvormed Luther beskriver det centrale indhold, der tillige er tolkningsnøgle til forståelse af hele Skriften. Det er, hvad Luther her benævner som 'det allerstørste mysterium' (illud summum mysterium), der er blevet endegyldigt åbenbaret gennem Jesu Kristi opstandelse: "at Kristus, Guds Søn, er blevet menneske, at Gud er tre og dog én eneste, at Kristus har lidt for os, og at han skal regere i al evighed." Med andre ord, så handler alt i Den hellige Skrift i grunden om Den treenige Gud og om frelsen gennem Kristus. Han er Skriftens centrum, dens kerne og stjerne, som oplyser alt. Som Luther så udtrykksfuldt formulerer det sidst i det anførte citat: "Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis invenies?"⁴²³ – Derfor kan Luther også skrive, som han gør, i umiddelbar forlængelse af de ovenfor anførte udsagn om Skriftens klarhed:

"Alt, hvad Skrifterne indeholder og vil sige, er altså klart tilkendegivet, selv om visse steder er dunkle, fordi vi ikke kender ordene. Men når vi ved, at hele Skriftens hovedsag ligger i det klareste dagslys, så er det da både tåbeligt og ugudeligt at hævde, at Skriftens indhold er dunkelt, bare fordi der er nogle få dunkle ord og vendinger. Om end ord og vendinger kan være dunkle på ét sted, så er de dog klare et andet sted. Det er imidlertid én og samme sag, klart og tydeligt åbenbaret for hele verden, der nogle steder i Skrifterne udtrykkes med klare ord, og andre steder endnu er skjult under dunkle ord. Hvis nu selve sagen befinder sig i lyset, betyder det ingenting, om et eller andet udtryk for den ligger i mørke, efter som andre udtryk for den samme sag ligger i fuldt dagslys. Hvem vil dog påstå, at en offentlig brønd, der befinder sig midt på byens torv, ikke er til at få øje på, bare fordi de folk, der opholder sig i en snæver sidegade, ikke kan se den?⁴²⁴ --- Når meget forbliver skjult for mange mennesker, så skyldes det ikke nogen formentlig uklarhed i Den hellige Skrift, men alene menneskers egen blindhed eller ligegyldighed. Således siger Paulus om jøderne i 2. Kor. 4 [3.15]: 'Der vedbliver at ligge et slør over deres hjerte.' Og videre siger han [i kap. 4.3-4]: 'Hvis vort evangelium er tilsløret, så er det i dem, der går fortabt, det er tilsløret, fordi denne verdens gud har slået deres hjerter med blindhed.' Lige så letsindigt ville det være, hvis nogen tog et dække for sine øjne og gik fra dagslyset ind i et mørkt rum og gemte sig dér og så beskyldte solen og dagen for at være mørk. De arme mennesker skulle derfor holde op med i gudsbespottelig forvendthed at prøve på at gøre Guds soleklare Skrift ansvarlig for, at de selv er fuldstændig formørkede i hjertet."⁴²⁵

Skriften i sig selv er klar, soleklar. Mennesket derimod er af naturen aldeles formørket og forblindet. Ja, så total er – uden Helligåndens gerning – menneskets afmagt, at det ikke engang står i menneskets magt virkelig at høre Guds ord, selv om mennesket nok i ydre forstand hører ordet blive forkyndt eller læser, hvad der står skrevet, og også forstår det hørte eller læste i rent sproglig forstand. Derfor skelner Luther og vore reformatoriske fædre mellem Skriftens ydre og indre klarhed og på modsvarende vis også mellem Skriftens ydre og indre dunkelhed.

⁴²³ Jf. Hägglund, s. 165.

⁴²⁴ WA 18.606; jf. "Om den trælbundne vilje", ss. 33-34.

⁴²⁵ WA 18.607; jf. "Om den trælbundne vilje", ss. 35-36.

Skriftens dobbelte klarhed: den ydre og den indre

I den afsluttende passage i det særskilte afsnit om Skriftens klarhed i ”De servo arbitrio” skriver Luther herom:

”Skriften har en tvefoldig klarhed og ligeså også en tvefoldig dunkelhed. Den ene er den ydre, der grunder sig på ordets embede (in verbi ministerio posita), den anden består i hjertets indsigt (in cordis cognitione sita). Hvis det er den indre klarhed, du taler om, så kan intet menneske fatte en eneste tøddel i Skriften, medmindre det menneske har Guds Ånd; for alle har et formørket hjerte, så at de – selv om de taler om og kan anføre alt muligt fra Skriften – så dog alligevel ingenting forstår af det alt sammen og intet virkeligt kendskab har dertil; de tror heller ikke på Gud, ej heller, at de selv er Guds skabninger, eller at noget som helst andet er det, sådan som der står skrevet i Sl. 13 [14.1]: ’Dåren siger i sit hjerte: Der er ingen Gud.’ Mennesket behøver nemlig Guds Ånd, for at man kan forstå hele Skriften eller nogen del af den. Men hvis det er den ydre klarhed, du taler om, da er der aldeles intet dunkelt eller tvetydigt tilbage, men alt er gennem ordet fremstillet i det sikreste lys, og alt det, som findes i Skriften, er åbenbaret for hele verden.”⁴²⁶

Med andre ord: Alt er sagt tydeligt og klart i Skriften. Her er hele Guds frelsesplan, alt det, som er nødvendigt og gavnligt med henblik på at gøre os vise til frelse ved troen på Kristus Jesus og vejlede os til at leve ret efter Guds vilje, gennem ordet bragt for dagen i det klareste lys og åbenbaret for al verden (jf. 2. Tim. 3.14–17; Rom. 15.4 og 16.25–26; Johs. 20.31; Sl. 119.105 og 130; 2. Pet. 1.19). Det er den *ydre* klarhed, der grunder sig på sprogets evidens og manifesterer sig i og gennem det mundtligt forkyndte eller skrevne ydre ord.

Den *indre* klarhed sigter til forståelsen i menneskets indre hos den, der hører eller læser ordet. Den består i hjertets erkendelse af og overbevisning om sandheden i det, som siges, i den vished, hvormed troen omfatter og tilegner sig tekstens/forkyndelsens indhold. Denne indre klarhed grunder sig på og bliver alene til ved Helligåndens oplysende og overbevisende gerning i menneskets hjerte gennem det ydre ord (jf. 1. Kor. 2.12–14; 2. Kor. 3.14–16 og 4.3–5).

Hvad forholdet mellem den ydre og den indre klarhed angår, så er det ikke først og fremmest to forskellige slags forståelse, der sigtes til med disse begreber, skriver Hägglund. Det forholder sig snarere sådan, at den ydre og indre klarhed forenes i én og samme forståelse, i én og samme akt. Men den indre klarhed forudsætter den ydre og grunder sig på den. ”Es ist eindeutig die Klarheit des Wortes, die den Glauben begründet,

⁴²⁶ WA 18.609; jf. ”Om den trælbundne vilje”, s. 36.

und nicht umgekehrt”, siger Friedrich Beisser i sin afhandling om Skriftens klarhed hos Luther.⁴²⁷

Hvad er det så, Luther hentyder til med udtrykket, at Skriften også har *’en tvefoldig dunkelhed’*? Selv om han ikke eksplicit redegør nærmere herfor i ovenstående citat, så fremgår det alligevel implicit af såvel det, han skriver her, som af, hvad han har sagt om både Skriftens klarhed og dunkelhed i det foregående. Med Skriftens *ydre* dunkelhed tænker han da på de mange enkeltsteder, udsagn og passager i Skriften, hvis rette betydning er uklar for os på grund af vort mangelfulde kendskab til sproget: ordene og grammatikken, eller til den historiske situation og de nærmere omstændigheder. Med Skriftens *indre* dunkelhed sigter han til det *’slør’* eller *’dække’* over Skrifternes ret forståede indhold og mening, der skyldes vore hjerters formørkelse og forblindelse, og som først fjernes *’i Kristus’*, *’hver gang en omvender sig til Herren’*(jf. 2. Mos. 34. 33-35 og 2. Kor. 2. 13-15). Det er imidlertid vel værd at mærke sig, at både den ydre og den indre dunkelhed skyldes noget hos os og ikke i nogen måde afsvækker hverken Skriftens egen ydre eller indre klarhed.

Skriftens klarhed og Skriftens enhed som Kristus-vidnesbyrd

Skriften vidner overalt om Kristus, derfor kan den ikke være uenig med sig selv. Kristus er *’dominus et rex Scripturae’*, Skriftens herre og konge.⁴²⁸

Denne indsigt er en grundlæggende forudsætning for Luthers og vore reformatoriske fædres forståelse af den indre sammenhæng og enhed i Skriften. Den får afgørende konsekvenser også i hermeneutisk henseende. Herom skriver professor *Carl Fr. Wisløff* følgende:

”Der var i og for sig ingen uenighed om, at Skriften måtte forstås ud fra Kristus som det centrale punkt. Sværmerne på reformationens venstre fløj ville sige det samme, paven ligeså. Men hvem er Kristus? Er han morallærer eller etisk forbillede, er det ud fra en sådan opfattelse af Kristus, Skriften skal tolkes? Luther tænker anderledes. Kristus er først og fremmest den, som er død og opstanden for os. Ordet om Kristus er Guds nådesbud om frelse ved troen alene. Dette er Skriftens budskab, den indre enhed i hele Bibelen. Skriften må tolkes efter troens analogi. ’Kristus er herre,

⁴²⁷ Hägglund, s. 164; jf. Friedrich Beisser: „Claritas scripturae bei Martin Luther“ (Göttingen, 1966), s. 89. – Jf. også, hvad Hägglund videre skriver om dette forhold, a.a., s. 165: ”Vi har talat om den yttre klarheten, den som grundar sig på språkets evidens. Vi inser med visshet, hur en text skall tolkas, eftersom den följer grammatikens regler och det naturliga språkbruket. När även den inre klarheten är förhanden, är förståendet också förbundet med en visshet av annat slag, en trovärdighetens evidens, som innebär, att vi inser sanningen i det som säges. Klarheten gäller då sammanhanget i Skriften, dess väsentliga innehåll, som tron bejakar.”

⁴²⁸ WA 40.1.458.

ikke tjener, herre over sabbatten, loven og alle ting. Derfor må man enten sætte et skriftsted i forhold til ham, eller også er det ikke at holde for sand Skrift. Dersom da modstanderne vil spille Skriften ud mod Kristus, så spiller vi Kristus ud mod Skriften' (39.147). Dette ofte citerede ord betyder ikke, som man undertiden har ment, at der inden for den bibelske kanon kunne tænkes modstridende udsagn om frelsens sandheder. Det kan se sådan ud for os – men 'Skriften kan ikke være mod sig selv' (34.2.385). Sammenhængen er en anden; Luther ville have frem, at bibeltolkeren har al mulig ret til at tolke Skriften ud fra dens egen ophavsmand. Det er netop dette, som er ret skrifttolkning. I kommentaren til Galaterbrevet siger han til dem, som fremfører skriftsteder til støtte for deres gerningsretfærdighed: I kan gerne anføre 400 eller 600 sådanne steder, jeg vil hellere holde mig til Skriftens ophavsmand. 'Det er umuligt, at Skriften kan være selvmodsigende, undtagen for ufornuftige og forhærdede hyklere. For de fromme og indsigtsfulde vidner den for sin Herre.' Om modstanderne siger, at Skriften modsiger sig selv, så vil jeg hellere stille mig sammen med ham, som den i den sidste ende stammer fra (40.1.458). --- Det er Skriften selv, som lærer os, at Kristus er dens herre og mester: 'Deri stemmer alle retskafne (bibelske) bøger overens, at de prædiker og forkynder Kristus' (DB 7.385)."⁴²⁹

Men hvordan forholder dette hermeneutiske princip sig til Luthers og vore reformatoriske fædres lige så stærke fremholdelse af 'sensus literalis', dvs. den oprindeligt tilsigtede, enkle og ligefremme bogstavelige mening, som den ene sande skriftmening og det faste fundament for al ret bibeltolkning? Står hævdelser af 'sensus literalis' som første og grundlæggende tolkningsregel ikke i strid med tolkningen af hele Skriften som Kristus-vidnesbyrd efter troens analogi? Det vil mange og måske de fleste i dag nok mene. Det forholder sig imidlertid modsat. Der består en uløselig sammenhæng de to principper imellem. De følger begge som konsekvens af Skriftens guddommelige inspiration og troværdighed og af Skriftens klarhed som teologiens 'principium primum', og de udfylder og belyser gensidigt hinanden.

Skriftens klarhed og betoningen af 'sensus literalis'

I sin artikel om Skriftens klarhed som reformationens glemte princip skriver professor *Hägglund* således: Såfremt Bibelens indhold er klart, fordi det har en helstøbt struktur og dybest set handler om én eneste sag (res in scripturis), så er dette givetvis en hermeneutisk grundsætning med dybtgående konsekvenser. En følge af dette syn på Bibelen blev bl.a. en stærk betoning af 'sensus literalis'. Det var ifølge reformatorerne den enkle, bogstavelige mening, der var bærer af Skriftens hovedindhold, ikke en allegorisk omtolkning. Det var den hermeneutiske grundsætning, de gjorde gældende i direkte modsætning til ikke alene den middelalderlige allegoreses hævvelse af en

⁴²⁹ Carl Fr. Wisløff, a.a., ss. 144-45; teksthenvisningerne er til Weimar-udgaven af Luthers skrifter.

firefoldig skriftmening, men også mod Erasmus's og humanismens rationalistisk prægede bibeltolkning.⁴³⁰

Det kunne ligge nær at antage, at grundsætningen om Skriftens klarhed ville føre til en forenklet bibeltolkning med udglatning af vanskelighederne i tekstforståelsen, fortsætter Hägglund. Man kan imidlertid uden videre konstatere, at det modsatte blev tilfældet. Det kunne være tilstrækkeligt med en henvisning til Luthers eget livslange arbejde med oversættelse og kommentarer til Bibelens bøger. Men der findes ifølge Hägglund flere talende eksempler på det samme, og han anfører selv flere sådanne.⁴³¹ Hans nærmere omtale heraf skal jeg ikke her gengive, men bare anføre hans afsluttende konklusion: "En konsekvens av Skriftens klarhet är att det är den enkla, enhetlige och konstanta meningen, *sensus literalis*, som bildar det fasta fundamentet för all tolkning."⁴³²

I en fremragende artikel om "*The Hermeneutics of the Formula of Concord*", skriver professor *Robert D. Preus* bl.a. følgende om samme sag:

*"The first principle and goal of biblical exegesis is to ascertain the intended meaning of the biblical text, the *sensus literalis*. The utter and conscientious adherence to this principle and goal is evident throughout the Solid Declaration. --- Now the search for the intended sense of a text is the fundamental principle of exegesis and literary criticism of any literary piece. But the principle takes on a different role as the Lutherans interpret the Scriptures. In reading other documents, if the established intended sense does not agree with what is asserted elsewhere in the document or is contrary to data based upon philosophy, sound reason or empirical evidence, the interpreter will either attempt to reinterpret the text in the light of the other data and find a new and more plausible meaning, or he will stick with his first reading of the text but reject its intended meaning as fallacious, mistaken, solecistic or the like. The Lutheran exegete, committed to the divine origin and utter truthfulness of Scripture, is incapable of such an approach. Rather, he is bound to accept the words of Scripture 'in their strict and clear sense, just as they read' (SD, VII,45; cf. 38)."*⁴³³

I forlængelse heraf understreger Preus i lighed med Hägglund, at der ikke er noget letkøbt, overfladisk eller naivt ved denne stærke hævde af, at det i bibeltolkningen drejer sig om at fastslå og siden holde fast ved den bibelske teksts intenderede mening. Skønt de lutherske teologer var overbevist om, at Guds ord var både klart og troværdigt, og skønt de talte om den bibelske tekst som 'klar' og 'enkel', så var de fuldt ud klar over, at det ofte ikke er nogen let sag at nå frem til at kunne fastslå en given teksts *sensus*

⁴³⁰ Hägglund, s. 166.

⁴³¹ idem, ss.166-67.

⁴³² idem, s. 168.

⁴³³ Robert D. Preus: "The Hermeneutics of the Formula of Concord", i Arnold J. Koelpin (red.): "No Other Gospel" – Essays in Commemoration of the 400th Anniversary of the Formula of Concord 1580 – 1980 (Milwaukee, Wisconsin: Northwestern Publ. House, 1980), ss. 319-20.

literalis. Fra deres egne studier havde de et godt kendskab til de historiske og eksegetiske vanskeligheder, som selv den frommeste og lærdeste fortolker støder på, når han søger efter tekstens mening. De kendte godt de åndelige handicap og svagheder, som også den genfødte ekseget er belemret med, når han går til sit arbejde. Og de havde modtaget stærke indtryk af dybden i de troens mysterier, der var udtrykt i Skriftens enkle og ligefremme sprog, så at de ikke hovmodigt bildte sig ind, at de havde alle de rigtige eksegetiske svar. De var ifølge Preus også fintmærkende nok over for Skriftens og dens menneskelige forfatteres *modus loquendi* og brug af forskellige litterære genrer til at vide, at en given teksts *sensus literalis* ofte er i høj grad symbolsk eller billedlig. Jesu ord om at 'spise hans kød' og 'drikke hans blod' i Johs. 6.48–58 blev således opfattet metaforisk som en henvisning til troens åndelige spisen og drikken.⁴³⁴ 'Guds højre hånd' er overalt, lærte de; det er et billedligt udtryk for Guds allesteds nærværende og virksomme majestætiske herredømme, der er meddelt til Kristi menneskelige natur og udøves af ham i hans ophøjelse.⁴³⁵ Der foreligger intet, som tyder på, at den tids lutherske teologer var bogstavdyrkende 'literalister' i deres fortolkning og ingen forståelse havde for almindeligt forekommende og genkendelige talemåder i Skriften. De var forståeligt nok i høj grad på vagt over for allegorisk fortolkning, og de undgik fantasifulde, billedlige fortolkninger af passager, hvor hverken konteksten, Skriftens analogi eller grammatikken antydede noget sådant. Et eksempel på en sådan varsomhed er deres detaljerede eksegese af nadverens indstiftelsesord.⁴³⁶

Konkordieformelens forfattere var også særdeles på det rene med de vanskeligheder, en konsekvent fastholdelse af de bibelske teksters *sensus literalis* skabte. For det princip, vi her beskriver, går ikke bare ud på en rent analytisk, atomistisk søgen efter meningen med individuelle og måske urelaterede tekster. Konkordieformelens teologer troede på Skriftens enhed og betragtede det derfor som deres eksegetiske opgave ikke kun at bestemme meningen med individuelle vers, men også med perikopers, hele bøger, ja, hele den samlede Skrifts mening. Derfor var det også eksegeseens opgave i dens søgen efter Skriftens mening at nå frem til at fastslå betydningen af Skriftens samlede vidnesbyrd om de forskellige emner og trosartikler og siden sammenfatte og give en ordnet fremstilling heraf.⁴³⁷

⁴³⁴ idem, s. 320; jf. SD, VII, 61.

⁴³⁵ ibidem; jf. Epit. VII, 12; SD, VII, 95; VIII, 28.

⁴³⁶ idem, ss. 320–21; jf. SD, VII, 35–72.

⁴³⁷ idem, s. 321; jf. SD, III, 37; VII, 92–97.

Det er klart, at udførelsen af denne totale opgave er forbundet med store vanskeligheder. Den eksegetisk fastslåede mening med ét vers kan synes at være i modstrid med meningen med et andet vers, der handler om samme sag eller trosartikel. Meningen med et vers eller en tekst i Bibelen kan synes at være i modstrid med ikke-bibelsk evidens fra historien, sund fornuft eller erfaringen. Eller endnu alvorligere: Skriftens klare lære om én trosartikel eller sag kan synes at være i modstrid med Skriftens klare lære om en anden trosartikel eller sag. Hvordan kan sådanne konflikter harmoniseres, uden at man fornægter den enkle og ligefremme mening med Guds ord i enten dette eller hint vers, i enten den ene eller den anden passage i Skriften? Svaret er, at konflikten ikke kan harmoniseres, hvis harmoniseringen eller løsningen på vanskeligheden implicerer nogen som helst afvigelse fra den intenderede mening i en eneste bibelsk tekst. I ethvert tilfælde må meningen med en given tekst stå fast, uanset konsekvenserne.⁴³⁸

Radikaliteten i den lutherske hermeneutik på dette punkt består derfor ifølge Preus ikke i, at man fastholder som grundlæggende tolkningsprincip, at det gælder om at fastslå den bogstavelige mening med teksten i og for sig (per se). Enhver calvinist ville med begejstring have skrevet under på et sådant princip som en nødvendig implikation i *sola Scriptura*, skriver Preus. Men den lutherske hermeneutiks radikalitet består i den helt igennem konsekvente måde, dette princip gennemføres på i praksis, og i den ubetingede troskab mod og forpligtethed på *sensus literalis* i ethvert tilfælde. Ikke alene må fornuft og filosofi aldrig sidde til doms over guddommelig åbenbaring, men de må heller aldrig få lov til på nogen måde hermeneutisk at sætte spørgsmålstegn ved eller ændre den intenderede mening med en bibelsk tekst.⁴³⁹ Det reformatoriske formalprincip *sola Scriptura* indebærer efter luthersk opfattelse ikke blot, at der ikke er nogen norm ved siden af Skriften, men at et hvilket som helst hermeneutisk princip, der er fremmed for Skriftens egne grundsætninger, er forkastet, hvad enten det pågældende princip har at gøre med logik, filosofi, erfaring eller såkaldt videnskab (f. eks. det aristoteliske verdensbillede eller princippet *finitum non est capax infiniti*, dvs. 'det endelige kan ikke rumme det uendelige'). Det er ikke kun retorik, når Konkordieformelens forfattere siger: "Vi skal bare tro og holde fast ved Guds ord."⁴⁴⁰ De bringer selv dette princip til udførelse i praksis.

⁴³⁸ ibidem; jf. SD, VII,22,30,45.

⁴³⁹ idem, s. 322; jf. SD, II,8; VIII,41; XI,91; Epit. VII,42.

⁴⁴⁰ ibidem; jf. SD, IX,3.

Denne radikale praktisering af 'sensus literalis'-princippet får radikale konsekvenser, skriver Preus videre. Den lære, den lutherske kirke på denne vis har udledt af Skriften, synes ofte at være barnlig, irrationel og selvmodsigende. Vore lutherske fædre var selv de første, der erkendte og medgav dette. Skriftens klare lærdomme strider imod den hovmodige fornuft og filosofi, siger de.⁴⁴¹

Undertiden er Guds ords mening ikke alene i strid med 'common sense' og fornuften, men ifølge vor tænkemåde også med selve evangeliet. Abraham måtte således klynge sig til Guds ord og adlyde det, selv når det syntes at være i strid med evangeliet om den kommende frelser.⁴⁴² Men evangeliet om den kommende frelser var også i strid med fornuften; dog var det sandt på trods heraf. Derfor tror vi også i dag på den enkle og ligefremme mening med Guds ord – f.eks. nadverens indstiftelsesord – selv når det synes at være i strid med fornuften eller at være unødvendigt i lyset af andre trosartikler.

Skriftens klarhed og tolkningsprincippet: Skriften er sin egen fortolker

Skriftens enhed er en egenskab ved Skriften, der skriver sig fra dens guddommelige oprindelse og dens absolutte troværdighed, skriver Robert Preus. "Scripture is not the product of various human penmen, each expounding his own peculiar theology, but the Word of very God."⁴⁴³ Det betyder, at hele Skriften stemmer overens med sig selv. Det betyder også, at Skriften er sin egen fortolker (*Scriptura sui ipsius interpretes*). Passager i Skriften, der taler om samme trosartikel eller sag, modsiger ikke hinanden, men komplementerer og kaster lys over hinanden. Passager, der af en eller anden grund synes uklare, opklares ofte af andre passager, der omhandler samme sag. Denne Skriftens overensstemmelse med sig selv i netop nævnte forstand kaldes 'Skriftens analogi' (*analogia Scripturae*) og er et meget nyttigt hermeneutisk princip i lighed med det grundlæggende princip om 'sensus literalis' og på ingen måde i strid med dette. Det må snarere betragtes som en udvidelse af netop denne første hermeneutiske grundsætning. For hvad indebærer det i praksis at lade Skriften være sin egen fortolker og således fortolke efter princippet 'analogia Scripturae' eller 'analogia fidei'? – Herom skriver Robert Preus bl.a. følgende:

"After the meaning of individual texts has been established the exegete must do two things. He must summarize all that Scripture says on the various themes or loci. And he must attempt to relate the

⁴⁴¹ ibidem; jf. SD, II,8.

⁴⁴² ibidem; jf. SD, VII,46.

⁴⁴³ idem, s. 325.

articles of faith to each other, but in such a way that each article retains its own integrity on the basis of clear Scriptures and good exegesis."⁴⁴⁴

I anvendelsen af dette princip gælder det ifølge Preus om i højere grad at være 'begrebs-orienteret' end 'ord-orienteret' som en ordbogsforfatter. "This is of real significance", skriver han. "For if concepts or terms in Scripture are related to or entail each other they ought to be discussed together under one basic biblical theme or *locus*, rather than atomistically as in a lexicon." Denne orientering og fremgangsmåde udspringer ikke alene af ønsket om at være grundig, men først og fremmest af ønsket om at være tro mod Skriftens bogstavelige betydning på alle punkter. *Sensus literalis* og *analogia Scripturae* udfylder således hinanden.⁴⁴⁵

Der er imidlertid også en negativ anvendelse af Skriftens analogi, som er af væsentlig betydning:

Ingen passager i Skriften kan med rette udlægges således, at de skulle lære, hvad der ifølge andre passager i Skriften er åbenlys vranglære. Som eksempel på en sådan negativ anvendelse anfører Preus Konkordieformelens afvisning af både Strigels og Flacius's lære om arvesynden: Når Strigel eller Flacius fortolker passager, der handler om arvesynden på en sådan måde, at deres konklusioner er udtryk for vranglære eller på kanten af vranglære (henholdsvis pelagianisme og manikæisme) og en fornægtelse af andre trosartikler, der læres klart i Skriften, så må deres eksege se nødvendigvis forkastes på grundlag af Skriftens analogi. Denne negative anvendelse af analogi-princippet ses ikke som en reel afsvækkelse af 'sensus literalis'-princippet af hensyn til muligheden for harmonisering, men som et værn mod fantasifuld og farlig eksege se. For selv om troens artikler ikke altid hænger indbyrdes sammen på selvklar logisk vis, så modsiger de dog heller aldrig direkte hinanden, så at hævdel sen af én trossandhed med nødvendighed skulle føre til fornægtelse af en anden.⁴⁴⁶ Efter at have anført yderligere eksempler herpå fra Konkordieformelen slutter Preus sin omtale af dette vigtige hermeneutiske princip med følgende sammenfatning:

"To sum up, the analogy of Scripture is never used as a cipher to mitigate the intended sense of any Bible passage. The principle, based upon the doctrinal unity of Scripture --- is employed only a) to understand and interpret unclear passages by clear passages dealing with the same subject matter

⁴⁴⁴ *ibidem*.

⁴⁴⁵ *idem*, ss. 326-27.

⁴⁴⁶ *idem*, s. 327.

(Scripture interprets Scripture), b) to elicit the entire content and sweep of Scripture as it teaches the articles of faith, and c) to relate the articles of faith to each other."⁴⁴⁷

3. Om Skriftens klarhed og troens vished

Der består en uløselig sammenhæng mellem Luthers og vore reformatoriske fædres ovenfor skildrede skriftforståelse og deres klyngen sig til Skriftens ord og udsagn efter deres enkle og ligefremme betydning og så den *vished*, der alene gjorde det muligt for dem at tale med en så overbevisende klarhed, trosfrimodighed og myndighed, som de gjorde.

Netop over for Erasmus, der ikke kunne forlige sig med eller begribe, at Luther kunne være så helt og fuldt overbevist og uden vaklen i sine påstande, gør Luther – som vi har set – med voldsom lidenskabelighed gældende, at netop denne skepsis og relativiserende holdning, som må fordømme alle sikre overbevisninger og påstande, umuligt kan deles af nogen sand kristen. Den er simpelthen ensbetydende med, at man fornægter og umuliggør troen, al fromhed og kristen lære, siger Luther. Hvis man nemlig ikke er vis i sin sag, går alting snart hen og bliver så inderligt ligegyldigt; så kan man snart både tro og godtage hvad som helst, uden at det dog betyder noget.⁴⁴⁸

Troens *vished* derimod gør fri, virkelig fri; fri for al menneskefrygt og trældom under mennesketanker og –meninger. I *vished* om, at han har Skriftens ord for sig kan Luther derfor med uhørt trosfrimodighed og dristighed træde op mod alle falske, menneskelige autoriteter uden at lade sig hverken lokke eller true til at vige så meget som en hårsbredde fra, hvad der står skrevet. Mod en så mægtig modstander som Henrik VIII af England kunne Luther således tage til orde på følgende vis: "Her står jeg, her trodser jeg, her roser jeg mig og siger: Guds ord er over alt og alle; den guddommelige majestæt er på min side. Derfor viger jeg ikke en hårsbredde, om så tusind Augustinusser eller tusind Henrik-kirker var mod mig; for jeg er vis på, at den sande kirke sammen med mig holder sig til Guds ord."⁴⁴⁹

Guds ord gør fri, virkelig fri. Intet menneske i verden er så frit som det menneske, hvis samvittighed er frigjort og dermed samtidig indfanget og bundet af Guds ord. Det er Luther selv et vidnesbyrd om. Tænk f. eks. på, hvordan han – med bandlysningen hængende over sit hoved og med fare for sit eget liv – vovede at træde op mod både

⁴⁴⁷ idem, s. 328.

⁴⁴⁸ WA 18.603-04; jf. "Om den trælbundne vilje", ss. 26-30.

⁴⁴⁹ WA 10.2.216; jf. Carl Fr. Wisløff, a.a., s. 142.

kejsermagt og hele det kirkelige kleresi, mod alt, hvad der overhovedet kunne mønstres af både verdslig og kirkelig magt og lærdom og pragt på rigsdagen i Worms i 1521: "Dersom jeg ikke bliver overbevist ud fra Skrifternes vidnesbyrd eller i kraft af indlysende og klare grunde (ratione evidente), for jeg tror hverken paven eller koncilierne alene, da det er vitterligt, at de ofte er faret vild og har modsagt hverandre, så er jeg overbevist af de skriftsteder, jeg har anført, og min samvittighed er indfanget og bundet af Guds ord."⁴⁵⁰

Samme frihed i bundetheden til Guds ord, i en enfoldig, barnlig tillid og ufravigelig klyngen sig til Guds skrevne ord efter deres enkle, ligefremme og bogstavelige betydning, kommer til udtryk også i den måde, hvorpå Luther tænker sig, at han på dommens dag med fri samvittighed kan stå frem for Gud og forsvare sin holdning under nadverstriden: "Kære Herre Kristus!" siger Luther, "der har rejst sig en strid om dine ord i nadveren --- jeg har holdt mig til din tekst, sådan som ordene lyder; er der noget dunkelt i dem, så har du villet det sådan, for du har ikke givet os nogen anden forklaring."⁴⁵¹ Det kan godt være, at ens egne tanker og sympatier går i anden retning end den, Bibelens ordlyd angiver; "men jeg er fanget, kan ikke komme løs, teksten er mig for mægtig."⁴⁵²

Den vished, trosfrimodighed og dristighed, hvormed Luther vovede at træde op mod alle falske, menneskelige autoriteter, må for alt i verden ikke forveksles med subjektivisme og selvsikkerhed. Den er så fjernt herfra som vel muligt. Det er nemlig en vished, der ikke er grundet i noget som helst menneskeligt, hverken hos ham selv eller noget andet menneske eller nogen nok så from, traditionsrig og ærværdig kirkelig forsamling. Det er en vished, der alene er grundet i Guds ord, i *Guds* sanddruhed alene.

Derfor kendte Luther med den fuldviste tro også til at blive anfægtet som få andre: "Hvor ofte har mit hjerte ikke banket, vendt sig mod mig og holdt deres eneste stærke argument op mod mig: Er du alene klog? Skulle virkelig alle andre tage fejl, skulle de have faret vild gennem så lang tid?" Det spørgsmål kunne i sandhed nok anfægte Luther og undertiden pine ham næsten til døde: "Indtil Kristus styrkede mig med sit eneste, visse ord, så mit hjerte ikke bankede længere, men rejste sig mod papisternes argumenter som en klippe mod bølgerne."⁴⁵³

⁴⁵⁰ WA 7.838; jf. Wisløff, s. 157.

⁴⁵¹ WA 26.246; jf. Wisløff, s. 142.

⁴⁵² WA 15.394; jf. Wisløff, ss. 142-43.

⁴⁵³ WA 8.482-83; jf. Wisløff, s. 153.

Så kunne Luther atter – ansigt til ansigt med alle falske, menneskelige autoriteter, al skepsis og relativisme – træde frem med trosfrimodighed, bekendermod og glæde, tale med overbevisnings myndighed og grundgive sin vished, som han f. eks. gjorde det over for Erasmus: ”Lad os være påståelige trosbekendere, der stræber efter og har vor glæde i faste og forpligtende udsagn --- for: Helligånden er ingen skeptiker, og han har ikke i vore hjerter indskrevet tvivlsomme ting eller formodninger blot, men forvisninger, sikrere og fastere end selve livet og al erfaring.”⁴⁵⁴

Luthers indre trosvished grunder sig på Helligåndens overbevisende gerning gennem Guds ydre ord. Den er fast forankret uden for ham selv: i Guds egen én gang for alle her i tiden og historien fuldbragte gerning til vor frelse i sin enbårne Søn, og i Guds én gang for alle givne og endegyldige åbenbaring af ’hele sandheden’ i det mundtligt forkyndte og hørte eller skrevne og læste profetiske og apostolske vidnesbyrd om ham (jf. Johs. 14.6-9; 16.7-15; 17.17-21; Rom. 10.6-13; Hebr. 1.1-3).

Som vi har set, var ’Skriftens klarhed’ for både Luther selv og for vore reformatoriske fædre ellers teologiens *’principium primum’*, dvs. dens første aksiomatiske grundsætning. Det er ikke mindst deres erkendelse heraf og overbevisning herom, som er stærkt omstridt i dag. Eller rettere sagt: Den er i grunden ikke længere i særlig grad omstridt, men for længst og nærmest som en selvfølgelighed åbenlyst forkastet og fornægtet af de fleste. Så meget mere grund kan der imidlertid være til at fremholde denne sandhed og i troen tilegne sig og gøre brug af den i mødet med postmodernismens udfordringer. For kan vi ikke længere fastholde Skriftens klarhed, éntydighed og tilstrækkelighed som teologiens første grundsætning, så ”God nat, kristendom!” Da er vi prisgivet skepsis og relativisme. Da går troen til grunde i det hermeneutiske kviksand, modernisme og postmodernisme har kastet os ud i.

Det er, hvad også professor ved Concordia Theological Seminary i Fort Wayne *Kurt E. Marquart* gør klart i en artikel om *”The Contemporary Significance of the Formula of Concord”*. I sin omtale af, hvad der karakteriserer den åndelige og teologiske situation i vor tid, skriver han således:

”Our western world --- is dying from lack of truth. This starvation, moreover, is self-imposed. A consciously post-Christian brave new world is grimly determined to make do without absolutes. The idea of authoritative revelation, truth handed down from on high – and from antiquity! – is particularly distasteful to this mentality. For it implies a standing rebuke to the ideology of normlessness and unbridled self-indulgence mistaken nowadays for freedom. And if good and evil

⁴⁵⁴ WA 18.605; jf. ”Om den trælboundne vilje”, s. 32.

are simply matters of taste and choice, culturally conditioned emotional preferences, then the vilest of Gadarene stampedes [jf. Matt. 8.28–34] amounts to nothing more than rapid change. Anything beyond such value-free inanities is perceived as a threat by our avant-garde civil libertarians.”⁴⁵⁵

Marquart anfører adskillige eksempler, der viser dette. Han citerer i den forbindelse bl.a. den jesuitiske teolog *Bernard J. F. Lonergan*, der skriver: ”While theology used to be defined as the science about God, today I believe it is to be defined as reflection on the significance and value of a religion in a culture.”⁴⁵⁶ *James Barr*, der er anglikaner, gør ligeledes gældende, at hele forestillingen om guddommelig autoritet “no longer fits the intellectual structure in which theological work is carried on.”⁴⁵⁷ Og ifølge Marquart taler *Carl E. Braaten* repræsentativt for det fremherskende syn inden for ‘American Lutheran professorial theology’, når han skriver: “Vi har erkendt den foreløbige karakter af al religiøs erfaring og kundskab i relation til den ultimative og endegyldige sandhed om Gud. Vi kan ikke hævde endegyldigheden af noget dogmatisk udsagn.”⁴⁵⁸

Kurt E. Marquart giver selv følgende rammende karakteristik af den holdning, som er trængt igennem over næsten hele linien i dag:

“Dogma, revealed truth about God and man, is the one thing that cannot be tolerated by the tolerance of a determined indecisiveness. It would destroy the whole nebulous fantasy in which everything is forever tenuous, tentative, relative, provisional, historically-conditioned and subject to revision, dialog, reinterpretation, rapid change and outright scuttling. --- Against this whole tissue of ambiguities which is modern theology, the Formula of Concord, from beginning to end, must today be considered a massive protest and indictment.”⁴⁵⁹

I de læremæssige stridigheder, der opstod også internt inden for lutherdommen i årene efter Luthers død, så Konkordieformelens fædre sig kaldet og nødsaget til at imødegå truende åndelig opløsning og kaos ”ved grundigt og nøjagtigt at forklare og afgøre alle omstridte artikler på grundlag af Guds ord og påpege og forkaste falsk lære.” For, som det videre hedder i fortalen til både Konkordieformelen (1577) og den samlede udgivelse af de lutherske bekendelsesskrifter i Konkordiebogen (1580):

⁴⁵⁵ Kurt E. Marquart: ”The Contemporary Significance of the Formula of Concord”, i Arnold J. Koelpin (red.): “No Other Gospel” – Essays in Commemoration of the 400th Anniversary of the Formula of Concord 1580-1980 (Milwaukee, Wisconsin: Northwestern Publ. House, 1980), ss. 11-44.

⁴⁵⁶ Marquart, s. 15, med henvisning til Bernard J. F. Lonergan: ”Philosophy of God, and Theology” (Philadelphia: Westminster, 1973), s. 33.

⁴⁵⁷ ibidem, med henvisning til James Barr: ”The Bible in the Modern World” (New York: Harper and Row, 1973), s. 111.

⁴⁵⁸ ibidem, med henvisning til Vance L. Eckstrom, der citerer Braaten i sin artikel om ”Pluralism and Lutheran Confessionalism”, i ”The Lutheran Quarterly” XXIX, no. 2 (May, 1977), s. 141.

⁴⁵⁹ ibidem.

"Den guddommelige sandhed skal bekendes klart, så at munden på modstanderne kan blive tilstoppet med holdbare grunde og de enfoldige, fromme hjerter få en ret forklaring og vejledning om, hvordan de skal forholde sig i en sådan strid og ved Guds nåde for fremtiden blive bevaret mod falsk lære."⁴⁶⁰ "En sådan forklaring må være vel begrundet i Guds ord, så at den rene lære derved kan erkendes og skelnes fra den falske, så at alt ikke står frit og åbent for urolige og trættekære mennesker, der ikke vil være bundet af nogen bestemt form for den rene lære, og sådan at det ikke tillades sådanne efter behag at fremkalde forargelige diskussioner og indføre og forsvare urimelige vildfarelser. For følgen heraf kan ikke blive nogen anden end, at den rette lære til sidst bliver helt mørklagt og går tabt, og at der ikke bliver videregivet andet end uvisse meninger og tvivlsomme, omdiskuterede fantasier og meninger til kommende generationer."⁴⁶¹

Hele Konkordieformelens tilgang og fremgangsmåde forudsætter, at guddommelig åbenbaret lære (doctrine) er blevet givet til kirken, og at den både kan og må formuleres med endegyldighed (with finality), skriver Kurt Marquart. Det betyder ikke, at Konkordieformelens forfattere følte sig fri til at dogmatisere deres egne meninger, fortolkninger og vilkårlige domme. "The awesomeness of Scripture as sole final judge and authority for Christian consciences pervades the entire Formula."⁴⁶² Men mændene bag Konkordieformelen og Konkordiebogen var altså overbevist om, at det ud fra 'det rene og klare Guds ord' i de profetiske og apostolske skrifter var intet andet og intet mindre end selve den deri åbenbarede 'uforanderlige guddommelige sandhed' og 'Guds ords lære', de gav udtryk for i den bekendelse, de i fællesskab aflagde 'med regnskabsdagen for øje'. Derfor kan de også skrive, som de gør, både i forordet til og som afslutning på den samlede udgivelse af den lutherske kirkes bekendelsesskrifter: "Ved Guds nådes hjælp har vi også til hensigt at holde fast ved denne bekendelse til vort livs ende og at træde frem med den for vor Herres Jesu Kristi domstol med glad og uforfærdet hjerte og samvittighed."⁴⁶³

I modsætning til den trosvished, der var fast forankret i 'det rene og klare Guds ord' i Skriften, og som gjorde både Luther selv og vore reformatoriske fædre ellers til frimodige, glade og 'påståelige' trosbekendere, så tilråder en moderne lutheraner som *Vance L. Eckstrom* ifølge Marquart en 'vished' af ganske anden art: "a practical or

⁴⁶⁰ Jf. "Konkordieboken – Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter" (Oslo:Lunde Forlag, 1985), s. 5.

⁴⁶¹ ibidem, ss. 10-11.

⁴⁶² idem, s. 16.

⁴⁶³ "Konkordieboken", s. 8; jf. afslutningen på Konkordieformelen, Sol. Decl. XII,40: "For Den almægtige Guds ansigt og for hele kristenheden, både de, som lever nu, og de, som kommer efter os, ønsker vi derfor med klar røst at bevidne, at denne nu afgivne forklaring om alle de forud nævnte og forklarede omstridte artikler og ikke noget andet er vor lære, tro og bekendelse. Med den vil vi også ved Guds nåde med uforfærdet hjerte træde frem for Kristi domstol og aflægge regnskab. Mod den vil vi heller ikke tale eller skrive noget hemmeligt eller offentligt, men ved Guds nåde ønsker vi at holde fast ved den. Derfor har vi overvejet denne forklaring godt og med frygt for Gud og under påkaldelse af ham underskrevet den med vore egne hænder."

functional kind of certitude, the best we can achieve in our finitude, a certitude, then, by which we are ready to stand – at least until we find something else which commends itself to us even more powerfully”!⁴⁶⁴

En holdning som den, Eckstrom her giver udtryk for, er ifølge Marquart karakteristisk for ‘the modern professorial mind’, der sikkert nok vil stejle ved tanken på en konkret kirkelig bekendelse, der ikke bare repræsenterer en historisk betinget tilnærmelse til sandheden, men ‘den rene kristne religion’ i dens forskellighed fra urene eller fordærvede versioner af denne religion. For Konkordieformelens fædre derimod er den præcise dogmatiske beskrivelse af ‘den rene kristne religion’ ikke bare en akademisk mulighed, men en åndelig, teologisk og kirkelig nødvendighed.

Det er klart, fortsætter Marquart, at “the great chasm between the Formula of Concord’s dogmatic confidence and modern theology’s studied ambiguity goes far beyond taste, style or temperament. We have here two mutually exclusive frames of reference or worlds of thought. At bottom is a conflict over the nature of revelation and authority.” Som vidnesbyrd herom anfører Marquart, hvad en række kendte lutherske teologer skriver i en passus fra deres fælles ‘Introduction’ til et symposium om “*The Gospel and Unity*”, publiceret af Det lutherske Verdensforbunds Institut for økumenisk Forskning i Strassburg i 1971:

*“A necessary element of this [ecumenical] openness is knowing the impossibility and the presumptuousness of the attempt to claim or even to secure institutionally for one’s own perception of the truth (which is historically conditioned, stands under the eschatological reservation and is therefore temporary and in need of deepening and revision) that authority which belongs only to the divine fullness. The criterion of this relative authority, which is never totally free from uncertainty, can only be the original testimony of Holy Scripture, which, even though it itself is historically conditioned, nevertheless expresses the fullness of God’s history more comprehensively than all others. To that can be added such interpretations and attestations of this criterion in the confessions and in the growing knowledge of the church and of theology as have proven up to now historically effective in their approximation to the fullness and therefore in their relative authority.”*⁴⁶⁵

At dette citat røber en helt anden ånd end Konkordieformelen, vil få fornægte, skriver Marquart og spørger så videre: Kan forskellen simpelthen skyldes en større grad af

⁴⁶⁴ Marquart, s. 17, med henvisning til Vance L. Eckstrom: “Pluralism and Lutheran Confessionalism”, i *The Lutheran Quarterly* XXIX, no. 2 (May, 1977), s. 140.

⁴⁶⁵ idem, s. 19, med henvisning til “*The Gospel and Unity*” (Minneapolis: Augsburg Publ. House, 1971), s. 22. – Introduktionen til dette dokument er underskrevet af Guenther Gassmann, Marc Lienhard, Harding Meyer, Warren Quanbeck, Michael Rogness, Gerard Siegwalt og Vilmos Vajta.

ydmyghed og raffinement hos forfatterne af dette Strassburg-dokument? Sidstnævntes henvisning til Den hellige Skrift lægger op til en sådan fortolkning. Problemet er imidlertid, at for dem betyder Den hellige Skrift noget helt andet end for forfatterne af Konkordieformelen, og det er denne forskel hele sagen drejer sig om. Der er ingen parallel i Konkordieformelen til det, som Strassburg-dokumentets forfattere tager for givet, nemlig at Den hellige Skrift 'selv er historisk betinget'.

Vi må forstå ret, hvad det er, Marquart her sigter til og afviser. For hverken han eller Konkordieformelens forfattere vil jo benægte, at de bibelske skrifter er blevet til i en bestemt historisk situation og kontekst, og at deres indhold er i høj grad relateret hertil og i mange henseender præget og bestemt heraf. Men han beholder ret i sin afvisning af, at de bibelske skrifers 'historiske betingethed' skulle have den betydning, hvori denne gruppe af teologer bruger dette udtryk, når de få sider tidligere i samme dokument skriver:

*"As the word of men the biblical writings reflect the revelation of God's new history in Jesus Christ in many different ways. They are not the revelation itself, but rather can always only become revelation, in the power of the Holy Spirit; when and where God wills. Since the biblical testimony is manifold and contingent upon men, it should be indisputable that critical biblical research is necessary; ---."*⁴⁶⁶

Med andre ord, fortsætter Marquart: Ifølge dette syn adskiller Den hellige Skrift sig bare kvantitativt og ikke kvalitativt fra andre 'historisk betingede' størrelser. Den udtrykker bare 'fylden af Guds historie mere omfattende end alle andre'. Opgivet er her Konkordieformelens klare inddeling af alle skrifter i to - og bare to - grupper: 'guddommelige og menneskelige skrifter'. De førstnævnte er 'De hellige Skrifter', der er 'eneste regel og norm for al lære', og som derfor umuligt kan stilles lige med 'noget som helst menneskes skrifter'. De 'menneskelige skrifter', der er tale om i denne sammenhæng, er ikke bare sækulare bøger i almindelighed, men ganske særligt kirkens konfessionelle skrifter som sammenfatninger af ret lære.⁴⁶⁷

Dette udtryk for reformationens 'sola scriptura'-princip i Konkordieformelen, står eller falder med det syn på Skriften, som det forudsætter, understreger Marquart. Kun hvis Skriften virkelig i direkte og ligefrem forstand er Guds ord på en måde, som ingen andre skrifter er det, giver 'sola scriptura' nogen mening. Inkluderet i dette aksiom er den yderligere reformatoriske antagelse, at Skriften grundlæggende er klar og

⁴⁶⁶ ibidem, med henvisning til "The Gospel and Unity", s. 18.

⁴⁶⁷ idem, ss. 19-20; jf. Solida Declaratio: "Om den korte sammenfatning, grund, regel og rettesnor", 9; se "Konkordieboken", s. 425; se også indledningen til Epitome 1-8, "Konkordieboken", ss. 388-89.

selvfortolkende. Med andre ord: Guddommelig sandhed er en konkret – eller ydre – given sag, der er åbent tilgængelig for alle og bindende for kirken. Kun på denne faste grund er Konkordieformelens opgave og program overhovedet tænkeligt. Uden dette fundament hverken ville eller kunne der have eksisteret noget sådant som Konkordieformelens 'definitive ortodoksi'.⁴⁶⁸

Som eksempler herpå henviser Marquart til den lutherske kirkes forståelse af Kristi legemes og blods realpræsens i nadveren (FC, art. VII) og af kristologien (FC, art. VIII). I begge disse tilfælde forudsætter hele argumentationen, at det autoritative guddommelige ord er helt konkret fikseret og dokumenteret i de bibelske skrifter, så de udgør en uangribelig grundvold, regel og norm, der er uantastelig for nogen legitim tvivl, diskussion eller fornægtelse. Tag denne forudsætning bort, skriver Marquart, og hele argumentationen bryder sammen. Hvis det f. eks. var tilladt at devaluere de kristologiske og sakramentale tekster i Ny Testamente til 'historisk betingede', dvs. fejlbare og indbyrdes modstridende menneskelige forsøg på at udtrykke teologisk sandhed i gamle tankeformer, så ville det være slut med ikke alene Konkordieformelens lære, men med al fast og bestemt kristen lære, og vi ville stå ansigt til ansigt med moderne kristologis og sakramental bankerots rædsler.⁴⁶⁹

Når vi i dag står ansigt til ansigt ikke alene med disse rædsler, der fulgte i modernismens spor, men også med postmodernismens endnu mere radikaliserede opløsning af al sandhedsoverbevisning, er det vel værd at lægge mærke til og besinde sig på, hvad Marquart skriver i forlængelse heraf:

*"The Book of Concord confessed and preserved the Sacrament and the rest of evangelical truth only in connection with and on the basis of the unbroken and unconditional authority of Scripture as God's Word. The corrosive acids which destroyed the gospel for multitudes in western Christendom were the eighteenth century rationalism, nineteenth century historicism, twentieth century nihilism, and their various decay products. The dogmatic dissolution of Christian substance in the churches was achieved mainly by means of massive and concentrated attacks on the biblical foundations. The edifice, or superstructure, of Christian truth cannot endure without its divinely supplied apostolic-prophetic base (Eph 2:20) confessed in the Formula of Concord's 'sola scriptura'."*⁴⁷⁰

Den dybtgående krise, den protestantiske kristenhed oplever i dag under indflydelse fra radikal postmoderne filosofisk og religiøs pluralisme og relativisme, er ikke af ny dato. Den er blot den foreløbig sidste fase i en udvikling, der har stået på gennem de

⁴⁶⁸ idem, s. 20.

⁴⁶⁹ idem, s. 21.

⁴⁷⁰ ibidem.

sidste 250 år, og som har ført stadig længere i retning af at underminere, tvivlsomgøre og problematisere al fast og urokkelig kristen sandhedserkendelse, trosoverbevisning og vished. Man kan med adskillig ret gøre gældende, at denne udvikling tog sin begyndelse med rationalismens og den historisk-kritiske bibelforsknings problematisering af identifikationen mellem Skriften og Guds ord og den heraf følgende opgivelse af Luthers og vore reformatoriske fædres forståelse af 'sola scriptura'-princippet og deres hermed uløseligt forbundne antagelse af 'Skriftens klarhed' som al sand teologis umiddelbart indlysende grundforudsætning.

Det er således en i mange måder rammende beskrivelse af den udvikling, der har fundet sted, *Wenzell Lohff* giver, når han skriver følgende:

*'Den afgørende vanskelighed har vist sig at være den historisk-kritiske forskning, der i stigende grad bliver afgørende instans i teologien. Dette er sandt, fordi denne tilgang på forfærdende måde demonstrerede den historiske mangfoldighed i forståelsen af troen i kirkens historie og allerede i Ny Testamente selv, og også fordi den påviste enhver trosformulerings historiske betingethed. På denne måde er der sket en voksende nedbrydning af tilliden til, at vi skulle være i stand til at formulere noget bindende udsagn overhovedet i betragtning af tankens og talens universelle historiske relativitet. Dette undergravede også tilliden til, at nogen bestemt tids, f. eks. de oldkirkelige koncilers eller det 16. århundredes, trosformuleringer skulle kunne være bindende for hele kirken.'*⁴⁷¹

Centralt i denne sammenhæng står spørgsmålet om, hvad det indebærer, at Gud har åbenbaret sig selv og sin frelsende sandhed her i tiden og historien, og hvad det betyder, når vi taler om, at de bibelske skrifter og de kirkelige trosbekendelsers indhold og formuleringer er 'historisk-kulturelt betingede'.

Åbenbaringens historicitet: troens faste grundvold eller troens undergang i tidens strøm?

Hvad vil det sige, at noget er historisk? - I en artikel om "The Church in History" skriver professor *K. E. Skydsgaard*, at ordene 'historisk' og 'historicitet' ikke er éntydige, men er blevet og bliver brugt med vidt forskelligt betydningsindhold. Ifølge traditionel sprogbrug er meningen med udtrykket, at noget er 'historisk', den, at det drejer sig om historiske kendsgerninger. Den kristne åbenbaring er 'historisk', fordi den grunder sig på begivenheder, der har fundet sted på bestemt tid og sted i historien. Men i dag bruges termerne 'historisk' og 'historicitet' ofte med et ganske andet betydningsindhold, som er

⁴⁷¹ idem, ss. 22-23, med henvisning til Wenzell Lohff: "Legitimate Limits of Doctrinal Pluralism According to the Formula of Concord", i "The Formula of Concord: Quadricentennial Essays", *The Sixteenth Century Journal*, VIII, no. 4 (1977), ss. 26-27.

afledt af historismens forestilling om, at alt er i stadig bevægelse (flux): 'Alt er opslugt i historiens strøm, intet er permanent, intet er absolut, alt bliver fuldstændig relativt.'⁴⁷²

Denne klare distinktion mellem to forskellige begreber om 'historicitet', der står i modsætning til hinanden, er overordentlig betydningsfuld, skriver *Kurt Marquart* – og fortsætter:

*"Take the truism, 'The gospel is historical.' Understood in the conventional sense, the statement is fully in harmony with the Formula of Concord. Indeed, the Formula makes a point of asserting, as we have seen, the historical facts recorded in God's written Word. In a certain sense one can even accept the term historically-conditioned; rightly understood it simply underscores the Formula's genuine incarnationalism. The trouble is that historical and especially historically-conditioned nowadays nearly always mean in these contexts something much more akin to the second historicist sense. In this sense the term historical is meant to obliterate or at least to soften the sharp differentiation between direct, revelatory acts and words of God and other historical events. In modern neo-Protestant theology, 'Holy Scripture does not protrude from the history of religion as an 'objectively' ascertainable divine revelation'."*⁴⁷³

Som et talende eksempel på denne sidstnævnte forståelse af 'historicitet' anfører Marquart følgende citat af den amerikansk-lutherske teolog *Warren Quianbeck*:

*"Sprogstudier og studier af dogmernes historiske udvikling har vist, at vi ikke kan skelne så skarpt, som reformatorerne gjorde, mellem dogmers og institutioners guddommelige og menneskelige oprindelse. Vi betragter nu læren om treenigheden og de kristologiske definitioner som børn af blandet oprindelse: deres moder er skrifternes og det kristne samfunds profetisk-apostolske tradition, deres fader den hellenistiske filosofiske tradition."*⁴⁷⁴

Uden tvivl har Marquart helt ret, når han siden skriver, at Luther ville have været forfærdet over Quianbecks påstand i Harnacks spor om, at kirkens trinitarisk-kristologiske dogme er det bastard-agtige afkom efter 'den profetisk-apostolske tradition' på den ene side og 'den hellenistisk-filosofiske tradition' på den anden side – med den sidstnævnte som 'fader'! Idet Luther vendte sig mod menneskelig spekulations indtrængen i teologien på noget punkt, hævdede han et alt-eller-intet syn på kristen lære: "Guds ord ønsker at være alene eller at være ingenting."⁴⁷⁵ "Den, der ikke har

⁴⁷² idem, s. 23, med henvisning til K. E. Skydsgaard: "The Church in History", i Vilmos Vajta (red.): "The Gospel and the Ambiguity of the Church" (Philadelphia: Fortress Press, 1974), s. 30.

⁴⁷³ idem, ss. 23-24; det anførte citat er fra Walter von Loewenich: "Luther und der Neuprotestantismus" (Witten: Luther-Verlag, 1963), s. 441.

⁴⁷⁴ idem, s. 24, med henvisning til Warren Quianbeck: "The Formula of Concord and Authority in the Church", i "The Formula of Concord: Quadricentennial Essays", *The Sixteenth Century Journal*, VIII, no. 4 (1977), s. 54.

⁴⁷⁵ WA 8.143.

Skriften, må have sine egne tanker; den, der ingen mørtel har, bygger med mudder.”⁴⁷⁶ Den Gud-givne, bibelske og evangeliske læres eksklusive herredømme i skarp afgrænsning over for al menneskelig lære, mening og spekulation – det var Luthers uforanderlige position.⁴⁷⁷

Denne stadige afvisning af at besmitte guddommelig sandhed med menneskelig mening var ikke for Luther et spørgsmål om teoretisk elegance eller akademisk pedanteri, skriver Marquart. Den skyldtes snarere den dybe teologiske alvor, der gjorde ham så opbragt over, hvad han benævnte som *'monstrum incertitudinis'* (uvishedens uhyre) i den papistiske teologi.⁴⁷⁸ Her fandt Luther den skolastiske teologi i højeste grad forargelig: ansigt til ansigt med syndens, dødens og Guds vredes og retfærdigheds overvældende kræfter legede den i overfladisk sindsro med kraftløse menneskelige spidsfindigheder og intellektuelle sofisterier.

I denne forbindelse henviser Marquart til, hvad *Leif Grane* skriver i sin grundige analyse af Luthers teologiske tilgang i *"Modus Loquendi Theologicus"*. Det er ifølge Grane Luthers stadige anklage mod skolastikerne, at det, de fremkommer med, ikke er autoritativ kristen lære, men blot menneskelige *'opiniones'*.⁴⁷⁹ Folk, der fuser med *'probabilia'* (sandsynlige, rimelige meninger) snarere end med *'credibilia'* (de ting, der må tros) er for Luther simpelthen ikke teologer, men blot logikere, filosoffer eller sofister.⁴⁸⁰ I afladsstriden f. eks. påpegede Luther, at hans holdning var solidt begrundet i Skriften, og konkluderede så: ”Derfor må heller ikke du nære nogen tvivl, men lad blot skolastiske doktorer være skolastikere; alle tilsammen magter de ikke med deres meninger at stadfæste en eneste prædiken.”⁴⁸¹

Moderne teologis elendighed: hermeneutisk synergisme og dyrkelse af 'uvishedens uhyre'

Det er således klart, skriver Marquart, at skønt både Luther og den moderne teologis repræsentanter angriber skolastikken, så gør de det af helt modsatte grunde. For Luther er skolastikken ikke dogmatisk nok, for de moderne er den alt for dogmatisk. Det er derfor helt ved siden af, når man vil fremstille Luther som 'fader' til den moderne kritik af skolastikken. De skulle snarere påberåbe sig Erasmus. Hans dogmatiske forsigtighed –

⁴⁷⁶ WA 23.159.

⁴⁷⁷ Marquart, s. 30.

⁴⁷⁸ ibidem; jf. WA 40.1.591.

⁴⁷⁹ Leif Grane: *"Modus Loquendi Theologicus"* (Leiden: Brill, 1975), s. 142, n. 50.

⁴⁸⁰ idem, ss. 173-74; jf. WA 1.284 og 664-65

⁴⁸¹ Marquart, s. 30; jf. WA 1.246.

for ikke at sige skepsis – og hans bredkirkelige, inkluderende holdning og bekymring for ydre kirkepolitisk ro udmærker Erasmus som prototypen på moderne økumenisk kirkelighed.⁴⁸²

Alle disse elendigheder er ifølge Marquart karakteristiske for moderne teologi, bare i mere ondartet form. Det ironiske er, at meget af det, som i virkeligheden er erasmisk, bliver kaldt luthersk i dag. Trods overfladiske forskelle, så har middelalderlig skolastik, Erasmus og moderne historisk-kritisk teologi en stor del til fælles. De smigrer den menneskelige fornuft og commonsense og er således herligheds-teologer, og de dyrker 'uvishedens monstrum'.⁴⁸³

Pelagianisme var faktisk indbygget i skolastikken i kraft af dens orientering i retning af aristotelisk etik. Erasmus var også helt igennem synergistisk. Men udover denne sædvanlige form for pelagianisering i selve læren om retfærdiggørelsen, så er der en finere form, der gennemsyrrer hele det moderne, neo-erasmiske teologiske forehavende. Man kunne ifølge Marquart kalde det *hermeneutisk pelagianisme* eller *hermeneutisk synergisme*.⁴⁸⁴

Det skolastiske ideal om en syntese mellem åbenbaring og fornuft var skæbnesvangert i denne forbindelse. Sand kristen teologi vover under ingen omstændigheder at tilstræbe en syntese mellem menneskelig og guddommelig visdom. Det var netop dette stadig tilbagevendende forsøg på at 'overgyde' korsets dårskab med verdens visdom, Luther protesterede så voldsomt imod i sin kors-teologi. Men langt fra at afvise skolastikkens elendigheder, så omfatter moderne teologi dem i radikaliseret udgave. Skolastikerne og Erasmus troede i det mindste stadig på eksistensen af særlig åbenbaring, der var klart identificerbar og forskellig fra den menneskelige histories strøm i almindelighed. Moderne ny-erasmisk teologi tror ikke dette længere, skriver Marquart. Selv om den fortsætter med at tale meget om åbenbaring, så forbliver begrebet tvetydigt. Historisk kritik har udjævnet alt, så at endog åbenbaringen selv, hvordan den så end i et givet tilfælde måtte opfattes, bare får lov at vise sig i det historiskes dragt – dvs. i en skikkelse, der både indholdsmæssigt og formelt er 'historisk betinget' i historismens forstand. Så får Esajas ikke længere lov til bare at begræde sin egen jordiskhed som urent lerkar (Es. 6.5). Lerkarret er i princip blevet uadskilleligt fra skatten. Derfor er profeten i

⁴⁸² ibidem.

⁴⁸³ idem, s. 31.

⁴⁸⁴ ibidem.

virkeligheden tvunget til at klage: 'Jeg er en mand med et historisk betinget budskab, og jeg bor i et historisk betinget folk'!⁴⁸⁵

De gamle skolastikere kendte to forskellige virkeligheder, menneskelige og guddommelige, og ønskede at forbinde dem. Den moderne historisk-kritiske teologi kan ikke længere skelne mellem dem, siger Marquart. Traditionel bibelsk og luthersk ortodoksi erkendte naturligvis også et menneskeligt element i Skriften og teologien, men det var rent instrumentalt og bestemte ikke indholdet. For historisk-kritisk teologi derimod er det menneskelige element ikke bare passivt, receptivt eller instrumentalt, men aktivt og substantielt formativt og afgørende. Det fremgår med al tydelighed af det allerede tidligere gengivne citat af Warren Quanbeck: "Vi betragter nu læren om treenigheden og de kristologiske definitioner som børn af blandet ophav: deres moder er Skrifternes profetisk-apostolske tradition, deres fader den hellenistiske filosofiske tradition."⁴⁸⁶

Det er også denne i bund og grund pelagianske opfattelse af den kristne lære, der ifølge Marquart ligger til grund for og reflekteres i den moderne teologis trosnedbrydende måde at behandle kirkens bekendelser på, ikke som gen-formuleringer (restatements) af åbenbaret sandhed, men som blot menneskelige svar på åbenbaret sandhed.⁴⁸⁷

De kirkelige bekendelsers indhold: Guds åbenbarede sandhed eller blot menneskelig respons på Guds åbenbaring?

I sin omhandling af dette spørgsmål fremholder Marquart en distinktion, der for mig at se er vældig klargørende og af afgørende betydning for en ret forståelse. Den kan hjælpe os til at undgå, ikke alene den moderne/postmoderne relativismes vildspor og styrt i afgrunden til venstre, men også den stivnede og ufrugtbare konfessionalismes og traditionalismes afvej og indespærring i en dødsdømt og dødsmærket ghetto til højre. - Marquart skriver således:

"Hvad 'dogmet' eller 'trossætningerne', dvs. den evangeliske lære 'i alle dens artikler' (Sol. Decl. X, 31), angår, må man skelne klart mellem bekendelse som læremæssigt indhold og bekendelse som bekendelsesakt. Sidstnævnte er i sandhed troens svar; men bekendelse i førstnævnte forstand skulle gerne være den usminkede sandhed selv. --- Det er ubestrideligt, at Konkordieformelen har til hensigt at bekende ikke blot menneskelige svar, men selve den guddommelige sandhed. Dens standard-terminologi: 'Vi tror, lærer og bekender' tager det for givet, at det, som læres og bekendes,

⁴⁸⁵ idem, ss. 31-33.

⁴⁸⁶ idem, s. 33; Quanbeck, a.a., s. 54.

⁴⁸⁷ ibidem.

er præcis det samme som det, der tros. Men det, der tros, er ikke menneskelige responser på Guds åbenbaring, men Guds eget ord. Konkordieformelen anser derfor sig selv for at lære og bekende selve Guds ord, ikke blot menneskelige svar på det. 'Men evangeliet i egentlig forstand', siger Sol. Decl. V, 20, 'er en lære, der lærer, hvad mennesket skal tro, så det kan få syndernes forladelse hos Gud.' --- Tro (faith) og trosindhold (belief) konkurrerer ikke med hinanden i Konkordieformelen. Personlig tillid til Jesus og ret dogmatisk tro angående ham er blot komplementære dimensioner i én og samme underfulde virkelighed."⁴⁸⁸

Hvordan da med bekendelsen som respons/svar? spørger Marquart videre – og svarer selv: *Ja*, det er den, hvis det er den menneskelige aktivitet (bekendelsesakt), der menes hermed. Men *nej*, hvis der hermed refereres til bekendelsens dogmatiske indhold. Bekendelsen i førstnævnte forstand hører til inden for helliggørelsens område, bekendelsen i sidstnævnte forstand hører til inden for retfærdiggørelsens område. Her drejer sagen sig om Kristus *for* os. Den store tro, 'som én gang for alle er overdraget de hellige' (jf. Jud. v. 3), dvs. Guds alene-frelsende sandhed, er der *ante et extra nos*, forud for og uafhængigt af vor individuelle tro eller mangel på samme. Til gengæld er den individuelle tro og alle dens frugter absolut afhængige af evangeliets objektive gave, hvorved Helligånden virker og uddeler alt, 'hvor og når det behager ham' (CA V).⁴⁸⁹

Det siger sig selv, fortsætter Marquart, at der principielt må skelnes mellem læren selv og så dens formulering, selv om læren i praksis aldrig kan adskilles fra en eller anden særskilt formulering:

"Thus the Formula can express utter confidence in the 'unique, firm, immovable, and indubitable rock of truth in the words of institution recorded in the holy Word of God' (Solid Declaration, VII, 42), without being bothered at all by the fact that contemporary liturgical usage employed a combination of biblical accounts and did not cling biblicistically to one single text. Neither the sacramental words nor the other articles of Christian doctrine are mantras."⁴⁹⁰

Men lige så fuldt som Luther selv mente også Konkordieformelens fædre og underskrivere, at de bekendte guddommelig sandhed og ikke blot menneskelige fortolkninger af eller svar på den. Dette er, skriver Marquart, en meget bitter pille for den moderne quasi-agnostiske form for teologi, der forveksler ydmyghed med tvivl og skepticisme. Derfor de mange beklagelser over "the monstrous identifications of God's Word with Luther's doctrine!"⁴⁹¹ Nogle moderne lutherske teologer medgiver imidlertid

⁴⁸⁸ idem, s. 35.

⁴⁸⁹ idem, s. 36.

⁴⁹⁰ ibidem.

⁴⁹¹ Walter von Loewenich: "Luther und der Neuprotestantismus", s. 323.

åbenlyst denne uoverstigelige kløft mellem reformatorisk teologi og dem selv. Det er således tilfældet med *Duane A. Priebe*, når han skriver:

*”Skønt Luthers forståelse af Skriften genoprettede det gensidige forhold mellem teologien og Guds historiske åbenbaring i Jesus Kristus, var det stadig muligt for ham at forstå hans egen teologi som i alt væsentligt identisk med de bibelske teksters teologi, uden nogen stærk følelse af historisk distance. Oplysningen og den senere udvikling af historisk metode, forbundet med fremvæksten af historisk bevidsthed i dens moderne udgave, har gjort os langt mere opmærksomme på historisk relativitet og distance. Skønt denne distance kan betones i større eller mindre grad, er det ikke længere muligt for mange mennesker i dag at antage, at vi kan bevare nogen fortidig teologi, hvad enten det er Bibelens eller reformationens, ved simpelthen at gentage dens formuleringer. Ej heller er det muligt at identificere vor teologi med Skriftens eller reformationens på nogen enkel måde. Historisk kontekst og mening er tæt sammenvævet, så at selv det at gentage fortidige teologiske formuleringer i en ny historisk kontekst ændrer deres mening på afgørende måde. Dette introducerer nye dimensioner til en forståelse af teologi som en hermeneutisk dialog med Skriften.”*⁴⁹²

I sine bemærkninger hertil skriver Marquart: Vi får i disse udtalelser et glimt af den dybe afgrund, der adskiller Luther og Konkordieformelen fra en stor del af vor tids lutherdom. Denne sidstnævntes sygelige tvivl om, hvor vidt Skriften er blevet rigtig forstået, skulle give agt på Luthers rungende påmindelse til Erasmus:

*”Hvad er vel det for en kristen, som i den grad blæser på Skriftens og kirkens forskrifter, at han kan få sig selv til at sige: ’hvad enten jeg forstår det eller ej? Du underkaster dig, og dog er du fuldstændig ligeglad med, om du forstår det eller ej! Forbandet være den kristen, der ikke er vis på og forstår det, som er ham foreskrevet. For hvordan skal man kunne tro det, man ikke forstår? Med det ’at forstå noget’ mener du vel her: at man har tilegnet sig det med sikker forvisning og ikke på skeptikermanér har givet sig til at sætte spørgsmålstegn ved dets gyldighed?”*⁴⁹³

Den undskyldning, Erasmus påberåber sig: at Skriften og den kristne lære er dunkel og uklar, er ifølge Luther ugyldig. For hvad *’credibilia’* (de ting, der bør tros) angår, er Skriften i sig selv klar, ja, soleklar!

Troens vished eller *’monstrum incertitudinis’*?

Den lidenskabelige overbevisning og vished om Guds ords sandhed og om Skriftens klarhed, éntydighed og tilstrækkelighed, som vi møder hos Luther, forekommer sikkert den moderne læser med indifferent holdning at være naiv, alt for enkel og alt for lidt

⁴⁹² Marquart, ss. 36-37, med henvisning til Duane A. Priebe: ”Theology and Hermeneutics”, i John Reumann (ed.): ”Studies in Lutheran Hermeneutics” (Philadelphia: Fortress Press, 1979), s. 301; citatet er her gengivet lidt mere udførligt end hos Marquart i min oversættelse efter originalen.

⁴⁹³ idem, s. 37; WA 18.605; jf. Martin Luther, Skr. i Udv., Bind V: „Om den trælbundne vilje“, s. 30.

problembevidst, skriver Marquart. En sådan dom ville imidlertid være overfladisk. Luther var fuldt opmærksom på de alternativer, der var, og havde lært dem grundigt at kende gennem svære indre sjælekvaler. Det var ifølge Luther netop sådanne trængsler eller *'tentatio'* (anfægtelse), tillige med bøn og studium, der gjorde et menneske til en ret teolog. I denne smeltedigel fortæres illusioner, som den selvbehagelige, uanfægtede erasmiske form for teologiseren af både gammel og ny dato end ikke er opmærksom på. Radikal realisme og nøgternhed er kendemærker på korsets teologi; den 'kalder tingene, hvad de virkelig er'.⁴⁹⁴ Luther så derfor ifølge Marquart langt udover de skrubler angående vore menneskelige begrænsninger, der nu hører til god tone.⁴⁹⁵ Han indså klart al menneskelig teologiserens fuldstændige håbløshed og understreger i stedet gang på gang: 'Gud alene er sanddru, men hvert menneske en løgner!' (Rom. 3.4).⁴⁹⁶ Teologisk sandhed er alene mulig, hvis vi med Paulus har tilgang til autoritet og åbenbaring 'ikke fra mennesker eller ved noget menneske, men ved Jesus Kristus' (Gal. 1.1). Det var netop Luthers fortvivelse over al menneskelig visdom og ikke nogen naivitet, der førte ham til at insistere på Kristi *'nudissimum verbum'* alene.⁴⁹⁷ Som Leif Grane udtrykker det: 'Netop *theologia crucis* er forudsætningen for troen på Guds ord som sand vished.'⁴⁹⁸ Derfor er enhver formodet modsætning mellem Luthers tidlige 'ydmyghedsteologi' og hans senere 'reformatoriske forståelse af ordet' [Wortverständnis] 'intet andet end ren fantasi'.⁴⁹⁹

I forlængelse heraf fremholder Marquart en sandhed, der for mig at se er af helt afgørende betydning, når vi søger svar på spørgsmålet om, hvordan vi skal imødegå såvel modernismens som postmodernismens udfordringer og finde fast grund under fødderne og vej ud af den uvishedens sump, det bundløse dyb af skepsis og relativisme, disse

⁴⁹⁴ Jf. Heidelberg-disputationen (1518), tese 21: "Theologus gloriae dicit Malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est." - WA 1.362.

⁴⁹⁵ De samme skrubler gør sig for mig at se også mærkbart gældende på tvivlsom bibelsk begrundet vis hos flere af de i det foregående omhandlede evangelikale teologer. Jeg står i hvert fald spørgende over for, hvad f. eks. både Carson, Grant Osborne, Thiselton og Vanhoozer i grunden mener, når de taler så stærkt og så selvfølgelig, som tilfældet er, om 'foreløbigheden' og en vis grad af 'forvrængning' i al vor erkendelse af Guds åbenbarede sandhed her i tiden, og altså ikke bare om, at den altid, så længe vi er her, vil være stykkevis, ufuldstændig og ufuldkommen. Tilsvarende spørgsmål og forbehold har jeg også over for deres tale om, at det, vi sigter mod og har mulighed for gennem den hermeneutiske proces, er en stadig mere fremadskridende 'tilnærmelse til sandheden'. Det ville for mig at se være rettere at tale om en stadig fremadskridende og mere omfattende vækst i erkendelse og tilegnelse af hele fylden i Guds åbenbarede sandhed. Det er måske også det, de mener. Eller er det 'uvishedens uhyre', som også her får lov at stikke hovedet frem og hvisle sit: "Mon virkelig?" Er det indflydelsen fra det gammelkendte filosofiske aksiom *'finitum non est capax infiniti'* og fra kantiansk erkendelsesteori, der gør sig gældende også her?

⁴⁹⁶ Marquart, s. 38, med henvisning til WA 56.212-13.

⁴⁹⁷ ibidem, med henvisning til WA 1.596 og Leif Grane, a.a., s. 170.

⁴⁹⁸ ibidem, med henvisning til Grane, s. 154.

⁴⁹⁹ ibidem, med henvisning til Grane, s. 148.

åndsretninger har kastet os ud i, og som troen ellers står i fare for at gå til grunde i. – Marquart skriver således:

”Som for Luther således er også for Konkordieformelen det guddommelige ord, som troen klynger sig til, ikke en eller anden fjern og uklar plet, men det er konkret, fikseret og fokuseret i det inspirerede apostolsk-profetiske evangelium: ’Sig ikke--: Hvem vil stige op til himlen? nemlig for at hente Kristus ned --- Nej, ordet er dig nær, i din mund og i dit hjerte, nemlig det troens ord, som vi prædiker.’ (Rom. 10.6-8). I modsætning hertil så halter hele vor tids historisk-kritisk orienterede teologi mellem den Prometheus-lignende holdning: en endeløs kæmpende stræben efter at hente sandheden ned fra himlen, og Tantalus’s forgæves anstrengelser og håbløse fortvivlelse over stadig på ny gentagen erfaring af, at sandheden er uden for dens rækkevidde.⁵⁰⁰ På denne måde har moderne teologi distraheret og forført kristenheden til at forfølge et gigantisk pseudoproblem: som om det var kristendommens grundlæggende udfordring at finde frem til og fastslå, hvad evangeliet er, snarere end at tilegne sig det på frugtbar vis i en levende tro!”⁵⁰¹

”Gud alene er sanddru, men hvert menneske er en løgner” – det var en stående tese hos Luther.

Det var også den konklusion, Carson kom til i sin fremstilling af ‘Vejen ud af det hermeneutiske morads’, modernisme og postmodernisme har ført os ud i. Men ikke nok med det. Det er den sandhed om Gud og om os selv, som er os klart og utvetydigt åbenbaret af Gud selv i hans ord (Rom. 3.4; jf. Sl. 51.6 og 116.11).

Sproget har sin oprindelse i Gud selv. Han er ikke som de stumme afguder, men en Gud, der taler, og hvis ord skaber, hvad de nævner (1. Mos. 1-2). Han er al sandheds og virkeligheds kilde, og hans ord og råd står fast til evig tid (Sl. 33.4-11 og 119.89).⁵⁰²

Han skabte mennesket i sit billede, til personligt samfund og fællesskab med sig; som et sprogligt væsen, Gud taler til og dermed gør ansvarligt over for sig. Synden tog sin begyndelse, da løgnens fader Djævelen såede tvivl om Guds ords klarhed og troværdighed i menneskets sind ved sit : ”Mon virkelig?” – og mennesket lånte øren til og troede

⁵⁰⁰ Prometheus var ifølge den græske mytologi en titan, der hentede ilden ned fra Olympen, da Zeus i sin vrede havde berøvet menneskene den. Til straf herfor blev Prometheus lænket til en pæl eller en klippe, hvor en ørn hakkede i hans lever. Til sidst blev Prometheus dog befriet fra sine pinsler, idet Herakles skød ørnen. Af senere tiders grækere blev Prometheus opfattet som udtryk for menneskets fremadstræbende, ukuelige ånd. – Tantalos er i den græske mytologi en person, der omgikkes guderne, men blev overmodig og forbrød sig ved at stjæle gudernes nektar og ambrosia og servere dette for sine venner. Til straf herfor måtte Tantalos i underverdenen stå i en flod eller sø med de herligste frugter hængende over sit hoved, men alligevel lide evig sult og tørst (tantaloskvaler), fordi vandet og frugterne veg bort, hver gang han ville forsyne sig.

⁵⁰¹ Marquart, s. 38.

⁵⁰² Jf. hvad Aksel Valen-Sendstad skriver i sin “Religionsfilosofi” om sproget som grundlag for den kristne virkelighedstolkning (ss. 176-78) og om den historiske åbenbaring som kildegrundlag for samme (ss. 178-82).

løgnen: 'Vist skal I ikke dø, men I skal blive som Gud!' I sin vantro gjorde mennesket sig skyldigt i ulydighed og oprør mod Gud; det misbrugte også sin sproglige udrustning og evne i selvhævdelse og forsøg på selvretfærdiggørelse over for både Gud og næsten (1. Mos. 3.10-13).

Syndens, dvs. vantroens, ulydighedens og selvhævdelsens skæbnesvangre konsekvens er døden under Guds vrede og dom: menneskets skilsmisse fra Gud, uddrivelsen fra 'Edens have', Guds anbringelse af 'keruber med lynende flammesværd til at vogte vejen til livets træ' - og menneskers fremmedgjorthed for og krig med hinanden (1. Mos. 3-4 og Rom. 6.23a). "Men Guds nådegave er evigt liv i Kristus Jesus, vor Herre" (Rom. 6.23b; jf. Rom. 5.12-21). "Og dette er det evige liv", siger Jesus i sin ypperstepræstelige bøn, "at de kender dig, den eneste sande Gud, og ham, du har udsendt, Jesus Kristus" (Johs. 17.3).

Gud har talt! Det har Gud gjort mange gange og på mangfoldige måder til vore fædre ved profeterne og nu ved dagenes ende til os ved sin enbårne Søn (Hebr. 1.1-2). Jesus Kristus, Guds kødblevne ord, er blevet Guds tolk (Johs. 1.1, 14 og 18). Gud har talt og dermed givet sig selv til kende for os. Den, der i sandhed ønsker at lære Gud at kende, behøver ikke længere at forblive i mørke og uvished og rejse andre, som de i sin tid gjorde det i Athen 'for en ukendt Gud' (Ap.G. 17.23).

Gud har talt! Sandheden er os åbenbaret! Så behøver ingen at stige op til himlen for at hente sandheden ned, eller at stige ned i afgrunden for at hente sandheden op. For han, som er sandheden selv i egen person (Johs. 14.6), er os ganske nær med hele sin frelse i ordet om ham, i det 'troens ord, som vi prædiker' (Rom. 10.6-8). "Troværdigt er det ord", skriver apostelen, "og al modtagelse værd! For Kristus Jesus kom til verden for at frelse syndere" (1. Tim. 1.15).

Gud har talt! Og Gud alene er sanddru, hvert menneske er en løgner! – Hvem skal da afgøre sandhedsspørgsmålet om de første, de sidste og evige ting for os? Hvem skal vi forlade os på i spørgsmålet om vor egen såvel som alle andres evige frelse eller fortabelse? Og i alle troens sager ellers?

Er det os selv og vore egne eller andre menneskers tanker og meninger, vi forlader os på, er vi prisgivet evig uvished, i mørkets og løgnens vold.

For Gud alene er sanddru, hvert menneske en løgner! Derfor er det også alene Gud selv, der ved Helligåndens overbevisende gerning gennem ordet om Kristus og ham som korsfæstet kan udfri os af mørkets og løgnens magt og gøre troen vis.

SOLI DEO GLORIA

Litteratur:

Allen, Diogenes: "Christian Belief in a Postmodern World" (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989).

Arendt, Rudolph: "Hvad er sandhed?" (Frederiksberg: Forlaget Anis, 1997).

Armstrong, John H. (red.): "The Coming Evangelical Crisis" (Chicago: Moody Press, 1996).

Bartholomew, Craig: "Consuming God's Word: Biblical Interpretation and Consumerism" (i Craig Bartholomew & Thorsten Moritz (red.): "Christ and Consumerism – Critical reflections on the spirit of our age", London: Paternoster Press, 2000, ss. 81-99).

Bartholomew, Craig: "Evangelicalism at the Outset of the 21st Century: A Review Essay" (i European Journal of Theology, IX (2000):1, ss. 49-59).

Bartholomew, Craig: "Post/Late? Modernity as the Context for Christian Scholarship Today" (i Themelios, Vol. 22 No.2, January 1997, ss. 25-38).

Bartholomew, Craig, Colin Green & Karl Møller (red.): "Renewing Biblical Interpretation", Scripture & Hermeneutic Series, Vol. 1 (Carlisle, Cumbria: Paternoster Press/Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publ. House, 2000).

Blanchard, John: "Does God believe in atheists?" (Darlington, England: Evangelical Press, 2000).

Boice, James Montgomery og Benjamin E. Sasse (red.): "Here We Stand! – A Call from Confessing Evangelicals" (Grand Rapids: Baker Books, 1996).

Cappelørn, Niels Jørgen (red.): "Bibelsyn" (København: Gads forlag, 1985).

Carson, D.A. (red.): "Biblical Interpretation and the Church: Text and Context" (Exeter: The Paternoster Press, 1984).

Carson, D.A.: "Christian Witness in an Age of Pluralism", ss. 31-66 i D.A. Carson og John D. Woodbridge (red.): "God and Culture – Essays in Honor of Carl F. Henry" (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Co./Carlisle: The Paternoster Press, 1987).

Carson, D.A.: "Church and Mission: Reflections on Contextualization and the Third Horizon", ss. 213-57 i D.A. Carson (red.): "The Church in the Bible and the World" (Grand Rapids: Baker Book House/Exeter: The Paternoster Press, 1987).

Carson, D.A.: "The Gagging of God – Christianity Confronts Pluralism" (Leicester: Apollos, 1996).

D'Costa, Gavin (red.): "Christian Uniqueness Reconsidered – The Myth of a Pluralistic Theology of Religions" (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1998).

Dembski, William A.: "The fallacy of contextualism" (i Themelios, Vol. 20, No 3, May 1995, ss. 8–11).

Derrida, Jacques: "Om Grammatologi", dansk oversættelse af 1. del af "De la grammatologie" (Paris 1967) ved Lars Bonnevie og Per Aage Brandt (København: Arena, 1970).

Dietz, Thorsten: "Geistliche Schriftauslegung" (i Ichthys, Nr. 31/17. Jahrgang, Dezember 2000, ss. 2–15).

Eddy, Paul R.: "Paul Knitter's Theology of Religions: A Survey and Evangelical Response" (i The Evangelical Quarterly, Vol. LXV, No. 3, July 1993, ss. 225–45).

Eriksson, Anne-Louise: "Gud i en postmodern tid – en feministisk refleksion om teologisk flerstämmighet" (i Svensk Teologisk Kvartalskrift, Årg. 76 (2000), ss. 179–87).

Furberg, Mats: "Verstehen och förstå – Funderingar kring ett tema hos Dilthey, Heidegger och Gadamer" (Karlshamn: Bokförlaget Doxa AB, 1981).

Gadamer, Hans-Georg: "Forståelsens historicitet som det hermeneutiske princip", oversat efter *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960] (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, ss. 270–316 [i Jesper Gulddal og Martin Møller (red.): "Hermeneutik – en antologi om forståelse" (København: Gyldendal, 1999), ss. 127–76 + noter, ss. 177–82].

Gadamer, Hans-Georg: "Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik", 6. Auflage (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990).

Grenz, Stanley J.: "A Primer on Postmodernism" (Grand Rapids/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publ. Co., 1996).

Groothuis, Douglas: "The Biblical View of Truth Challenges Postmodernist Truth Decay" (i Themelios, Vol. 26, No 1, Autumn 2000, ss. 11–33).

Gruenler, Royce Gordon: "Meaning and Understanding – The philosophical framework for biblical interpretation" (Grand Rapids: Zondervan Publ. House, Academic and Professional Books, 1991).

Grøn, Arne: "Fransk filosofi i det 20. århundrede" (i det af Poul Lübcke redigerede værk: "Vor tids filosofi – Engagement og forståelse", København: Politikens Forlag, 1983/96, ss. 367-94).

Grønbeck, Kjell H.: "Sofistene – de første postmodernister" (i Shofar, nr. 3, 1999, ss. 15-20).

Gulddal, Jesper og Martin Møller (red.): "Hermeneutik – en antologi om forståelse" (København: Gyldendal 1999).

Gunton, Colin E.: "The One, the Three, and the Many – God, Creation and the Culture of Modernity". The 1992 Bampton Lectures (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993).

Hägglund, Bengt: "Om 'Skriftens klarhet' – reformationens bortglömda grundprincip" (i Svensk Teologisk Kvartalskrift, nr. 4, 1989, ss. 162-68).

Hauge, Hans: "Dekonstruktiv teologi – Tekster på kanten af det religiøse og det litterære" (Århus: Forlaget Anis, 1986).

Hallböck, Geert: "Eksegeseens vilkår i 90-erne" (i Præsteforeningens Blad, 1997/11, ss. 270-77).

Heidegger, Martin: "To paragraffer fra *Sein und Zeit*", oversat efter *Sein und Zeit* [1927] (Tübingen: Niemeyer, 1993), ss. 142-53 (§§ 31-32) [i Jesper Gulddal og Martin Møller (red.): "Hermeneutik – en antologi om forståelse" (København: Gyldendal, 1999), ss. 111-23 + noter, ss. 124-26].

Hempelmann, Heinzpeter: "Selbstbescheidung der Vernunft. Postmoderne Rationalitätskritik als Chance und Herausforderung für christliche Theologie" (i Herbert H. Klement (red.): "Theologische Wahrheit und die Postmoderne", Wuppertal: Brockhaus/Brunnen Verlag, 2000, ss. 72-95).

Hempelmann, Heinzpeter: " 'Wir haben den Horizont weggewischt' (F. Nietzsche). Das Evangelium verkünden unter den Bedingungen der Postmoderne" (i Theologische Beiträge, 1999, nr 1/2 , ss. 32-49).

Henriksen, Jan-Olav: "På grensen til Den andre – Om teologi og postmodernitet" (Oslo: Ad Notam Gyldendal, 1999).

Hick, John og Paul F. Knitter (red.): "The Myth of Christian Uniqueness – Toward a Pluralistic Theology of Religions" (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1987).

Hiebert, Paul G.: "Missiological Implications of Epistemological Shifts – Affirming Truth in a Modern/Postmodern World" (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 1999).

Hille Rolf: "Von der Moderne zur Postmoderne – Bilanz am Ende des Jahrhunderts" (i Herbert H. Klement (red.): "Theologische Wahrheit und die Postmoderne", Wuppertal: Brockhaus/Brunnen Verlag, 2000, ss. 9–45).

Holthaus, Stephan: "Versöhnung oder Anpassung? – Evangelisation und Gemeindebau in den Trends unserer Zeit" (i Bibel und Gemeinde, nr. 3, 2000, ss. 199–212).

Horton, Michael S. (red.): "Modern Reformation" – udgivet af Alliance of Confessing Evangelicals, Vol. 8, Number 4, July/August 1999: "Hermeneutics – Has God Really Said?"

Horton, Michael S. (red.): "Modern Reformation" – udgivet af Alliance of Confessing Evangelicals, Vol. 4, Number 5, September/October 1995: "Our Time – The Challenges and Opportunities of Postmodernism".

Ingraffia, Brian D.: "Deconstructing the Tower of Babel: Ontotheology and the Postmodern Bible" (i Craig Bartholomew/Colin Green/Karl Möller (red.): "Renewing Biblical Interpretation", Scripture & Hermeneutics Series, Vol. 1, Carlisle, Cumbria: Paternoster Press/Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publ. House, 2000, ss. 284–306).

Jeanrond, Werner G.: "Text and interpretation as categories of theological thinking" (New York: Crossroad, 1988).

Jeanrond, Werner G.: "Theological Hermeneutics: Development and Significance" (London: The Macmillan Press, 1993).

Jørgensen, Poul Henning: "Die Bedeutung des Subjekt-Objektverhältnisses für die Theologie – Der theo-onto-logische Konflikt mit der Existenzphilosophie" (Hamburg-Bergstedt: Herbert Reich- Evang. Verlag GmbH., 1967).

Klement, Herbert H.: "Postmoderne Exegese und der theologische Wahrheitsanspruch" (i det af ham selv redigerede værk "Theologische Wahrheit und die Postmoderne", Wuppertal: Brockhaus/Brunnen Verlag, 2000, ss. 46-71).

Klement, Herbert H. (red.): "Theologische Wahrheit und die Postmoderne" – Bericht von der 11. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) am 5.-8. September 1999 in Bad Blankenburg (Wuppertal: Brockhaus/Brunnen Verlag, 2000).

Knitter, Paul F.: "No Other Name? – A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions" (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1985/1999).

Laughery, G. J.: "Reading Ricoeur: Authors, Readers, and Texts" (i European Journal of Theology, IX (2000):2, ss. 159-70).

Lewis, Gordon R.: "General Revelation Makes Cross-Cultural Communication Possible" (i Evangelical Review of Theology, Vol. 24, Number 2, April 2000, ss. 126-41).

Lundin, Roger, Anthony C. Thiselton og Clarence Walhout: "The Responsibility of Hermeneutics" (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans/Exeter: The Paternoster Press, 1985).

Lyon, David: "Postmodernitet" (Frederiksberg: Det lille Forlag, 1995).

Lyotard, Jean-Francois: "Viden og det postmoderne samfund" (Århus: Slagmarks Skyttegravsserie, 1996).

Marquart, Kurt E.: „The Contemporary Significance of the Formula of Concord“ (i Arnold J. Koelpin (red.): "No Other Gospel" – 'Essays in Commemoration of the 400th Anniversary of the Formula of Concord 1580 - 1980', Wisconsin: Northwestern Publ. House, 1980, ss. 11-44).

Meynell, Hugo A.: "Postmodernism and the New Enlightenment" (Washington, D.C.: The Catholic University Press, 1999).

Mohler, Albert H.: "Contending for Truth in an Age of Anti-Truth" (i James Montgomery Boice og Benjamin E. Sasse (red.): "Here We Stand! – A Call from Confessing Evangelicals", Grand Rapids: Baker Books, 1996, ss. 59-76).

Mohler, Albert H.: "'Evangelical': What's in a Name?" (i John H. Armstrong (red.): "The Coming Evangelical Crisis" (Chicago: Moody Press, 1996, ss. 29-44).

Myers, Kenneth A.: "All God's Children and Blue Suede Shoes: Christians and Popular Culture" (Wheaton: Crossway Books, 1989).

Nash, Ronald H.: "The Word of God and the Mind of Man – The Crisis of Revealed Truth in Contemporary Theology" (Grand Rapids: Zondervan Publ. House, 1982).

Oden, Thomas C.: "After Modernity ... What? – Agenda for Theology" (Grand Rapids: Zondervan Publ. House, 1990).

Osborne, Grant R.: "The Hermeneutical Spiral – A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation" (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1991).

Poythress, Vern Sheridan: Anmeldelse af Kevin J. Vanhoozer: "Is There a Meaning in This Text? The Bible, The Reader, and the Morality of Literary Knowledge", Grand Rapids: Zondervan, 1998 (i Westminster Theological Journal, Vol. 61, No 1, Spring 1999, ss. 125–28).

Preus, Robert D.: "The Hermeneutics of the Formula of Concord" (i Arnold J. Koelpin (red.): "No Other Gospel" – 'Essays in Commemoration of the 400th Anniversary of The Formula of Concord 1580 – 1980', Wisconsin: Northwestern Publ. House, 1980, ss. 309–35).

Radmacher, Earl D. og Robert D. Preus (red.): "Hermeneutics, Inerrancy, & the Bible", Papers from ICBI Summit II (Grand Rapids: Academic Books, Zondervan Publ. House, 1984).

Reid, John, Lesslie Newbigin og David Pullinger: "Modern, Postmodern and Christian", Lausanne Occasional Paper No. 27 (The Stables, Carberry: The Handsel Press, 1996).

Reumann, John (red.): "Studies in Lutheran Hermeneutics" (Philadelphia: Fortress Press, 1979).

Ricoeur, Paul: "Fortolkningsteori" (København: Vintens Forlag, 1979).

Sampson, Philip, Vinay Samuel og Chris Sugden (red.): "Faith and Modernity" (Oxford: Regnum Books International, 1994/96/97).

Schaanning, Espen: "Modernitetens oppløsning – Sentrale Skikkelser i etterkrigstidens idéhistorie" (Oslo: Spartacus forlag, 1992).

Søe, N.H.: "Fra Renæssancen til vore Dage – Filosofisk tænkning med særligt henblik paa de moralske og religiøse problemer", 4. rev. udg. (København: Gads Forlag, 1964).

Thiselton, Anthony C.: "New Horizons in Hermeneutics" (Grand Rapids: Zondervan Publ. House/London: Harper Collins, 1992).

Thiselton, Anthony C.: "The Two Horizons – New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein" (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Co., 1980).

Valen-Sendstad, Aksel: "Eksistensialfilosofien som fundamentalontologi for åpenbaringsteologien" (Oslo: Universitetsforlaget, 1969).

Valen-Sendstad, Aksel: "Religionsfilosofi – Enn innføring i forholdet mellom filosofisk og teologisk virkelighetsforståelse" (Århus: Forlaget Kolon, 1992).

Valen-Sendstad, Aksel: "Troens fundamenter – Dogmatiske hovedspørsmål i lys av bibelsk ontologi" (Århus: Forlaget Kolon, 1996).

Valen-Sendstad, Olav: "Seks forelesninger om forholdet mellom teologi og erkjennelsesteori" (Oslo: Credo forlag, 1970).

Vanhoozer, Kevin J.: "Is there a meaning in this text? . The Bible, the reader and the morality of literary knowledge" (Grand Rapids: Zondervan Publ. House/Leicester: Apollos, 1998).

Vanhoozer, Kevin J.: "The World Well Staged? – Theology, Culture, and Hermeneutics", ss. 1-30 i D.A. Carson og John D. Woodbridge (red.): "God and Culture – Essays in Honor of Carl F. Henry" (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Co./Carlisle: The Paternoster Press, 1993).

Veith, Gene Edward, Jr.: "Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture" (Wheaton: Crossway Books, 1994).

Voelz, James W.: "What Does This Mean? – Principles of Biblical Interpretation in the Post-Modern World" (Saint Louis: Concordia Publ. House, 1995).

Weinrich, William C., Walter A. Maier III, Gregory L. Lockwood og Dean O. Wenthe: "What Does This Mean?: A Symposium" (i Concordia Theological Quarterly, Vol. 62, No. 3, 1998, ss. 165-86).

Wells, David F.: "God in the Wasteland – The Reality of Truth in a World of Fading Dreams" (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Co./Leicester: Inter-Varsity Press, 1994).

Wells, David F.: "No Place for Truth or Whatever Happened to Evangelical Theology?" (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Co., 1993).

Wind, H.C.: "Historie og forståelse: Filosofisk hermeneutik" (Aarhus Universitetsforlag, 1987).

Wind, H.C.: "Religion og kommunikation: Teologisk hermeneutik" (Aarhus Universitetsforlag, 1987).

Wisløff, Carl Fr.: "Luthers tanker om Skriftens autoritet", i "Guds ord er levende" (København: Dansk Bibel-Institut, 1974), ss. 136-62.

Wittgenstein, Ludvig: "Tractatus Logico-Philosophicus", på dansk ved og med noter af David Favrholt (København: Gyldendal, 1993).

Wright, Chris: "Christ and the Mosaic of Pluralisms Challenges to Evangelical Missiology in the 21st Century" (i Evangelical Review of Theology, Volume 24, Number 3, July 2000, ss. 207-39).

Wright, Christopher J. H.: "Interpreting the Bible Among the World Religions" (i Themelios, Vol. 25 No. 3, June 2000, ss. 35-54).