

## Det eksegetiske objekt og teologiens enhet

AV TERJE STORDALEN

### 1. Teologiens enhet

Et tverrfaglig kollegium blant MFs yngre forskere har begått et TTK-hefte om *Teologiens enhet*.<sup>1</sup> Det problemkompleks som dermed inntar horisonten, er stort nok for et teologisk livsverk. Desto mer prisverdig er det at de fem våget å gå løs på dette brennbare emnet i offentlig samtale. Forfatterne bidrar med mange verdifulle synspunkter, og man må ubetinget hilse velkommen denne utførlige interdisiplinære samtale om fundamentale spørsmål i MF-miljøet. Med den manglende tradisjon for slik samtale, er det imidlertid opplagt at «teologiens enhet» først og fremst er et program, en visjon. Forsøket på å bestemme nøyaktig hva som binder faget sammen og hvilke konsekvenser dette får for de enkelte disipliner, er ikke sluttført – slik også artikkelforfatterne sier. Fra eksegetisk utgangspunkt synes nok abstraksjonsnivået noe høyt en del steder. Kanskje kunne en mer tekstlig tilnærming være med og gi dybde og nyanse uten å anfekte den felles hovedretning forfatterne synes å trekke i.

I denne omgang vil jeg ta fatt i Jan-Olav Henriksens bestemmelse av teologiens enhet som en enhet fundert i deldisiplenes objekt eller objektområde.<sup>2</sup> Henriksen bestemmer dette objekt slik: Teologiens gjenstand er dypest sett Gud selv. Gud er imidlertid kun indirekte tilgjengelig mellom sin selvåpenbaring i historien, basert på Bibelens bevitnelser om denne åpenbaring. «Guds selvåpenbaring i historien» blir dermed teologiens gjenstand.<sup>3</sup> Henriksen har imidlertid ikke drøftet det forhold at heller ikke «Guds åpenbaring i historien» er direkte tilgjengelig. Det første «objekt» en teolog kommer til, er jo teksten. På dette punkt kan det derfor være rom for å utdype Henriksens utsagn, særlig fordi det er av stor betydning for teologiens enhet hvordan man forstår teksten som eksegetisk objekt.

### 2. Det eksegetiske objekt?

Man kunne mene at det eksegetiske objekt er gitt i og med at teksten foreligger. Tekster fremstår jo som teologifagets empiriske og dermed «objektive» basis. Men det eksegetiske objekt er nok ikke så «objektivt» som språkbruken antyder. Selvfølgelig foreligger bokstaver og tegn i manuskripter uavhengig av for-

tolkeren. *Tegnene* er objektive nok.<sup>4</sup> At tegnene foreligger uavhengig av eksegeten, betyr imidlertid ikke at også *teksten* gjør det samme. «Tekst» er ikke tegnene i og for seg. (Det er jo mulig å eksegere uten å vite hvordan de originale manuskriptene så ut, rent fysisk.) Det som er avgjørende for at tegnene skal være tekst, er at deres rekkefølge er «meningsfull». Satt på formel kunne man si at *tekst* er en gitt tegnrekke og den «mening» denne fremkaller hos en kompetent leser.

Poenget er at tegnrekkefølgen *forstås* som tekst (språk og litteratur) *før* den blir eksegetisk objekt. *Teksten som eksegetisk objekt foreligger ikke før den er konstituert i eksegetens forståelse.* Dette gjelder alle tekster. Teksttolkning forutsetter altså i bokstavelig forstand en *før-forståelse* – en preliminær prosess der objektet blir etablert. Derfor må fortolkeren ha en oppfatning av «hva tekst er» og «hvordan man skal lese tekster». Han eller hun må ha en *tekst-teori* i sitt *før-forstående* univers. Slik er konstitueringen av «det eksegetiske objekt» beskrevet med filosofisk-hermeneutisk vokabular som knytter an til sentrale punkter i *Teologiens enhet*.<sup>5</sup>

Hva er så en tekst? Dette helt fundamentale spørsmål reises sjelden av teologene. Teologisk tekst-teori er virkelig «for-dom» på den måten at den er *før-metodisk* og underbevisst – nærmest «selvsagt». Likevel avslører nyere eksegetisk praksis flere forskjellige tekst-oppfatninger. Mens tradisjonell eksegeese ikke diskuterer de tekst-teoretiske alternativer, prøver eksperimentell eksegeese ut flere teorier uten å gjøre tydelig rede for tekst-teoretiske implikasjoner. I begge tilfeller blir inntrykket at faget mangler fullt overblikk over egen praksis. De følgende sider skal forsøke å gi et første innblikk i problematikken.

### 3. Tekst-teori

I vår akademiske omverden har tekst-teori vært et sentralt tema både i litteraturvitenskap siden krigen og i deler av filosofien, i hvert fall de tre siste tiårene. Særlig litteraturvitere har laget oversikter over tekst-teori og lesemåter.<sup>6</sup> En forenklet typologisk skisse av aktuelle tekst-teorier og lesemåter ser slik ut:

3.1. Sannheten *bak* teksten: Kritiske lesemåter. Harald Hegstad fokuserer spørsmålet om «hvilken sannhet teksten uttrykker»,<sup>7</sup> og aktiverer dermed en klassisk tekst-modell som kan formuleres omtrent slik: Bak enhver tekst finnes realiteter som «kommer til uttrykk» gjennom teksten. Tekst inneholder informasjon om (eller fra) det (eller den) som står bak teksten. Det er gitt forskjellige svar på *hvilke* realiteter dette dreier seg om, og på *hvorledes* de «kommer til uttrykk»; bevisst eller ubevisst. Hele veien er det imidlertid forholdene *bak* teksten som er det egentlige eksegetiske objekt. Tekstens tilblivelse og dens forfatter er sentral i disse lesemåter, som står i idéhistorisk kontinuitet med romantikkens *geniestetikk*.<sup>8</sup> Vi må i dag skille mellom to retninger med hvert sitt syn på *hvilke* realiteter bak teksten som er avgjørende:

3.1.1. Den såkalt *idéhistoriske* metode<sup>9</sup> (viktige navn er Herder og Dilthey) vil

fokusere den *åndshistorie* vedkommende forfatter levde i. Idealistisk inspirert eksegeese legger vekt på første del av ordet; «ånd». I denne sammenheng er «ånd» en over-historisk størrelse, som uttrykker tidløse idéer; sannhet. Ettersom eksegeten oppfatter også seg selv som ånd, kan han i de mest rendyrkede tilfeller relatere forfatterens «budskap» direkte til sin egen forståelse av hva sannhet er.

Det klareste eksemplet jeg har kommet over, er Karl Buddes tolkning av Gen 2–3. Det hovedkriterium som hele hans eksegeese er bygget på, er at den opprinnelige (geniale) «J» må ha skrevet en tekst som synes fornuftig (genial) også for Budde og hans samtid. På denne basis reorganiserer Budde rekkefølgen i den bibelske urhistorie, flytter rundt på en del vers og foretar framfor alt en skjelning mellom hva som er «opprinnelig» (les: fornuftig) og hva som er «sekundært» (les: meningsløst) i Gen 2–3.<sup>10</sup>

Mindre idealistisk inspirerte eksegeter har heller lagt vekten på siste halvdel av ordet; «historie». Med et slikt utgangspunkt vil man rekonstruere hvordan Israels og Kirkens forestillinger har utviklet seg, og så plassere den aktuelle forfatter i dette bilde. Et klassisk (og sent) eksempel er Gerhard von Rads bilde av kilden «J» i Mosebøkene: «J» var Israels første og største teolog, influert av «opplysningstiden» under kong Salomo. Han samlet de foreliggende tradisjoner, profilerte dem ideologisk og ga dem litterær form i et storslått historieverk. Dette verk forstår vi ifølge von Rad først når vi leser det i lys av «J»s «opplyste» samtid og i kontrast til annen historieskriving.<sup>11</sup>

Felles for begge utgaver av idéhistorisk lesemåte er at man søker å identifisere en forfatter som gir sine idéer litterært uttrykk. Disse *idéer* er det eksegetiske objekt. Sannheten i teksten er altså en sannhet i forfatterens tanke.<sup>12</sup>

3.1.2. Den såkalte *positivistiske* metode (etter Auguste Comte d. 1857) vil skyve tyngden over fra forfatterens idé til hans relasjoner, hans ytre, «positivt foreliggende» situasjon.<sup>13</sup> Elementer i forfatterens liv og tidsalder utgjør den realitet som «kommer til uttrykk» i teksten. Det består nemlig et *mimetisk*<sup>14</sup> eller *kausalt* forhold mellom forfatterens opplevelser og hans tekst. Teksten *likner* den positivt foreliggende virkelighet, eller den *oppstår ut av* denne virkelighet. Teksten gir altså ikke informasjon om forfatterens *livsopplevelse*, men om hans *liv*. I bibelfagene har den positivistiske impuls ikke vært like konsekvent immanent som i filosofisk positivisme. Tolkingspraksis ellers har klare likheter med positivistisk tekst-tolkning. I bibelfagene er mimeose og kausalitet helst fremstilt som *genese* eller *ideologisk funksjon*. Populært uttrykt: å forstå teksten er å forstå «hvor den kommer fra» eller «hvorfor den ble skrevet».

Et eksempel på ekstrem rendyrking av genetisk problemstilling finner vi i Hugo Gressmanns fortolkning av Gen 2–3. Han fant at så godt som ethvert motiv i denne teksten hadde forløpere i mesopotamsk litteratur og religion. Følgelig så han Gen 2–3 som en samling «lånte» motiver som knapt var innbyrdes forbundet. For å forstå innholdet i disse motiver re-kontekstualiserte Gressmann dem tilbake

i deres formentlig «opprinnelige» sumero-babylonske kontekst. Forutsetningen var at «forfatteren» av Gen 2–3 også hadde forstått motivene slik og hadde *intendert* nettopp denne opprinnelige mening da han overtok dem. Genesis 2–3 gjenspeiler her forfatterens erfaring med «positivt foreliggende» mesopotamsk materiale.<sup>15</sup>

Funksjonalt orientert eksegeser finner vi i forsøkene på å lese samme tekst som kommentar til forfatterens samtid. Godt kjent er f.eks. Wolfram von Sodens artikkel om «J»s kritikk mot kong Salomo.<sup>16</sup> Her rekonstrueres «Jahvistens» intensjon ut fra en oppfatning av hvilke trekk i Israels historie denne tekst kan ha kommentert. Premisset er at tekster avspeiler sin samtid og derfor nettopp inneholder slike kommentarer. Selv om forfatterens kritikk er «skjult» tilstede i teksten (faktisk nesten usynlig), tviler von Soden likevel ikke på at det er denne kritiske intensjon man må forstå for å forstå teksten. Det eksegetiske objekt er her Salomos politikk og «J»s reaksjon.

Idéhistorisk og positivistisk lese måte omfatter det meste av historisk-kritisk bibeltolkning, og fremviser et vell av nyanser, også i den nøyaktige bestemmelse av det eksegetiske objekt. Hele veien er imidlertid lesningen knyttet til forfatteren og hans idéer, reaksjoner eller erfaringer. Derfor kan vi si at det eksegetiske objekt i den positivistiske såvel som i den idéhistoriske tekst-modell er knyttet til forfatterens bevisste sjelsliv.

3.1.3. Forfatterens bevissthet blir derimot borte når vi kommer til såkalt *symptomal* lesning, som omfatter marxistisk tekst-teori, det meste av psykologisk litteraturteori, noe feministisk lesning, samt klassisk strukturalisme (de Saussure, den tidlige Barthes, Lévi-Strauss, Todorov m.fl.).<sup>17</sup> Også her er realitetene *bak* teksten i fokus, men denne gang leses teksten som *ubevisst* gjengivelse av forfatterens språklige, psykiske eller sosiale virkelighet («praksis», om man er materialistisk orientert). Dette skjer på tross av eller i hvert fall på siden av forfatterens intensjoner med sin tekst. Typisk i denne gruppen er Lévi-Strauss' myte-teori som forenklet sagt går ut på at *alle* myter er systemer der motsetninger bearbejdes ved at de transformeres over til stadig nye nivåer.<sup>18</sup> Denne strukturen av transformasjoner finnes i alle myter og er deres egentlige «mening». Det er typisk i klassisk strukturalisme at man ikke er opptatt av den konkrete teksten i og for seg, men bruker den som inngang for å studere strukturen *bak* eller *under* teksten.<sup>19</sup> Denne struktur er «virkelig» og finnes i alle tilsvarende tekster.

Fordi strukturen er allmenn, kan den stundom studeres hos leseren like gjerne som hos forfatteren; slik forfatteren kodet sin tekst «underbevisst», vil også leseren «dekodet» den. Slik tekstlesning kunne synes å ligge «foran» teksten (se neste punkt). Klassiske strukturalister vil imidlertid insistere på at de arbeider med strukturen som en realitet «bak» eller «under» teksten såvel som lesningen, og vil reagere mot å grupperes med resepsjons-estetikere.

Fra denne klassiske posisjon vokser imidlertid en strukturalisme som reduserer språket (og dermed «strukturen») fra å være «virkelig» til å bli «medium»,<sup>20</sup> og som flytter

interessen fra språkssystem til språk-akt. I vår typologi plasseres disse i neste hovedpunkt. Denne avsondringen finner sted på 1970-tallet, og inkluderer f.eks. Derrida og den sene Barthes.<sup>21</sup> På litteraturvitenskapelig hold er posisjonen nedfelt i Cullers bok.<sup>22</sup> Som følge av denne utviklingen er betegnelsen «strukturalistisk» uklar, også innen bibelfagene.<sup>23</sup> Jeg foretrekker å bruke begrepet *strukturalistisk eksegeser* for klassisk strukturalisme og *strukturell eksegeser* for neo-strukturalistiske arbeider. (Post-strukturalisme er knapt representert i praktisk eksegeser.)

Klassisk strukturalisme har hatt begrenset utbredelse i bibelfagene. Eksempler er Fernando Belos *A Materialist Reading of the Gospel of Mark*<sup>24</sup> og en del av bidragene i samlevolumet *The Bible and Liberation*.<sup>25</sup> Norman Gottwalds *The Tribes of Yahweh*<sup>26</sup> kommer i en mellomstilling idet han bruker sosiologiske modeller strukturalistisk, men har det *konkrete* Israel som objekt. Alle disse beveger seg ikke bare bak teksten til forfatteren eller bak forfatteren til hans samtid, men også bak samtiden til samfunnet, selve «systemet» for spillet av sosiale og språklige faktorer. Det eksegetiske objekt er primært de strukturer teksten er avfattet i – det vil igjen si de grunnleggende betingelser i menneskets og samfunnets liv. (Nøyaktig hvilken struktur, varierer med hvilke hjelpedisipliner man støtter seg på.)

3.2. Sannheten *i* eller *foran* teksten: Dynamiske lese måter. Alle spørsmål etter forhold som ligger bak teksten er i en viss forstand reduksjonistiske: De vil transformere den litterære kategorien «tekst» over i en eller flere ontologiske kategorier; sannhet, historie, samfunn osv. Denne reduksjonen forutsetter at man skjelner og klassifiserer i teksten, derav deres felles betegnelse som *kritiske* lese måter.

Som den rake motsetning til dette finner vi først i den russiske formalisme (1914–30),<sup>27</sup> senere i Prag-skolens lingvistisk baserte litteraturteori (fra 1929),<sup>28</sup> i tysk fenomenologisk litteraturkritikk (fra slutten av 1930-årene),<sup>29</sup> i engelsk-språklig «New Criticism» (fra midten av 1920-årene, men utbredt først etter krigen)<sup>30</sup> og i sen strukturalisme (fra ca. 1970-årene, se petitavsnitt i forrige punkt) en konsentrasjon om diktverket; teksten isolert fra forfatterens intensjoner og andre utenfor-tekstlige størrelser. Tekst er i denne modellen en autonom størrelse, med kraft til å uttrykke mening og skape «forståelse» hos leseren. I fenomenologi og sen strukturalisme skyldes «kraften» et aspekt ved språket selv. I det meste av formalismen, Prag-skolen og i nykritikken er den litterære kraft knyttet til «det poetiske», «det litterære» e.l.; altså en kvalitet ved spesielle tekster. Siden kraft-aspektet er viktig for begge hovedretninger, grupperer jeg dem sammen som *dynamiske* lese måter. I motsetning til de kritiske lese måters fokus på tekst-*produksjon* og *forfatter*, ligger det i dynamisk lesning vekt på tekst-*resepsjon* og *leser*. Mens kritisk tolkning spør etter tekstens *forhistorie* og *tilblivelse*, spør dynamisk lesning etter dens (*endelige*) *form*. Og der kritikken spør hva forfatteren *ville si* fokuserer dynamikken på hva han *har sagt*.

Lesere av Morlands artikkel i *Teologiens enhet* vil se flere dynamiske trekk hos Gadamer. Det er ikke tilfeldig. Heidegger (grunnleggende for tysk fenomenologi) var også viktig for Gadamer. Når Gadamer derfor baserer sin hermeneutikk i «kunstverkets ontologi» (dets resepsjon) signaliserer han idéhistorisk plassering nettopp blant de dynamiske lese måter.<sup>31</sup>

3.2.1. «Teksten selv»: De mest konsekvente nykritikere, fenomenologer og poststrukturalister fokuserer ensidig på teksten, og neglisjerer (i prinsippet) ikke bare forfatteren, men også leseren. Teksten skal leses «slik-den-viser-seg-ved-seg-selv».<sup>32</sup> «Det finnes intet utenfor teksten».<sup>33</sup> De fleste av disse analytikerne ville trolig si at de undersøker meningen «i teksten». Denne tenkes å ligge i et lukket tekstlig univers, uavhengig av hvilken kontekst man leser i (eller: hvilken leser som leser). Særlig konsekvent var nykritikken, som kunne si at diktverkets mening er diktverket selv. Det kan ikke oversettes, ikke engang til andre litterære uttrykk. Et diktverk handler ikke «om noe», det «er noe».<sup>34</sup> I slik ikke-kontekstuell lesning blir straks historie-aspektet vanskelig. Nykritikken tenderer mot å oppfatte tekstens mening som et over-historisk fenomen. Fenomenologien beveger seg mot historisme, der tekstens «mening» er det innhold enhver epoke måtte finne der. Og Derrida går mot en evig dekonstruerende prosess der ingen lesning av teksten er endelig, avsluttet.<sup>35</sup>

Innenfor bibelfagene, som jo tradisjonelt er historisk orientert, finner man sjelden noen av disse lese måter som uttrykt program.<sup>36</sup> Det er imidlertid et spørsmål om ikke analyser som fremstilles som strukturalistiske (jeg ville kalle dem strukturelle), fyller kriteriene her. Et eksempel er Beauchamps analyse av Genesis 1.<sup>37</sup> Han analyserer Gen 1:1–2:1 og finner to parallelle strukturer (fem skaper-akter i hver). Den første har sin topp i skapelsen av stjernene (1:14–17), den andre i skapelsen av mennesket (1:27–30). De to strukturer er omkranset av en sirkelbevegelse, der 2:1 avslutter bevegelsen fra 1:1. Her er verken leser eller forfatter inne i bildet, heller ikke universelle strukturer, men kun strukturene «i teksten». De uttrykker meningen i Gen 1:1–2:1. Beauchamp forholder seg i liten grad til ordenes referensielle verdi, og analysen er så struktur-orientert at selv antall og plasseringen av ord er avgjørende for tekstens «mening». På den basis synes det rimelig å si at den mening Beauchamp leser i Gen 1 rett og slett er Gen 1, og ikke kan uttrykkes på noen annen måte.

3.2.2. Lese prosessen: Mer eksegetisk interessant er nok en trend som kan spores allerede før krigen,<sup>38</sup> og som fikk bred innflytelse blant litteraturkritikere og filosofer fra første halvdel av 1970-årene. Enkelt sagt tenker man her at hver enkelt tekst formidler sin karakter og «type» til den som leser samvittighetsfullt (og med kompetanse). Selve lese-prosessen er altså nøkkelen.<sup>39</sup> Paul Ricoeur har utarbeidet en av de mer finslepte posisjonene i denne gruppen. I slutten av sitt essay «Hva er en tekst?» sier han at selve lesningen er den (eneste) konkrete akt i hvilken tekstens hensikt oppfylles.<sup>40</sup> Her har vi definitivt beveget oss «foran teksten». Sagt med et enkelt bilde: Leseren stiller seg fram som et lerret og lar

teksten projisere de bilder den bærer. Han lar seg «treffe» av teksten. «Det eksegetiske objekt» er den mening teksten skaper hos leseren.

Man kunne liste forskjellige typer dynamisk tekst-teori med store variasjoner; resepsjons-dynamisk, litterær-dynamisk, retorisk-dynamisk osv. Et viktigere skille synes å gi seg med spørsmålet om *hvilken leser* og *hvilken resepsjon* som fokuseres. Vi skal berøre dette spørsmålet først, og komme noe tilbake til nyanser i dynamisk lesning nedenfor (pkt. 4.3).

3.2.3. Leseren: Den tekst-orienterte tolkning forholder seg ideelt ikke til noen leser, bare til «teksten selv». Kritisk etterprøving av denne posisjon vil ofte vise at den leser man faktisk impliserer, er temmelig lik fortolkeren selv.<sup>41</sup> (For eksempel vil neppe mange andre enn Beauchamp selv akseptere at Gen 1 skal avsluttes i 2:1 og ikke i 2:3, se ovenfor.)

En annen leser-fokusering finner vi hos Paul Ricoeur når han diskuterer tekst-tolkning i lys av metaforer. Gjennom en komplisert argumentasjon slutter han at forfatteren – for å sikre kommunikasjon av sin tekst – former teksten slik han selv *som leser* måtte fått den servert for at han skulle forstått det han *som forfatter* ønsker å meddele.<sup>42</sup> Enkelt uttrykt: Når en forfatter skriver, opptrer han samtidig som den første leser av sin egen tekst for å sikre at den blir leselig. Poenget her er å beskrive tekstens karakter av *medium*, en karakter som også forfattere må akseptere.

Begrepet «den første leser» gir seg nå nærmest automatisk. Vi skal drøfte det nærmere nedenfor. I denne omgang registrerer vi at det hos Ricoeur ivaretar to sider ved teksten: For det første de *historisk-kulturelle*: Leseren er legemlig-gjøring av det kulturelle og språklige univers (langue) i hvilket teksten først kommuniserer. Det er altså først og fremst leserens historiske og kulturelle lokalisering som er avgjørende.<sup>43</sup> For det andre det *dynamiske*: Teksten er en genuin språkakt og skal *skape* (ny) forståelse. Forfatteren kan forutsette at leseren kjenner språket, men ikke at hun eller han kjenner til hva *denne teksten* bærer bud om. Tekstlig meddelelse kan ikke forutsette andre forkunnskaper enn språklig kompetanse (og felles kulturell situasjon). I den grad adekvat forståelse forutsetter informasjon om forholdene «bak» teksten (forfatter-biografi, historiske hendelser, tradisjon, hensikt osv.), vil denne informasjon også måtte fremtre i teksten (implisitt eller eksplisitt). Skal vi sette navn på denne lese måte, bør den hete *historisk-dynamisk*.

#### 4. Trekk i dagens bibelvitenskap

Tekst-teori er en spennende innfallsvinkel for å bedømme bibeltolkningens karakter. I denne omgang må vi nøye oss med noen riss.

4.1. *Tradisjonell eksegesi*: Først kan vi uten videre slå fast at tradisjonell eksegesi (faktisk all eksegesi fram til rundt 1965) bygger på kritiske lese måter og spør etter en realitet «bak» teksten. I tysk-språklig forskning er de historisk-kritiske lese måter fremdeles toneangivende.

MF-teologene gir fra tekst-teoretisk synspunkt flertydige signaler i boken *Bibelen og teologien*.<sup>44</sup> Artikkene i denne boken gjenspeiler nok brytningene i 1970- og -80-årene. På den ene siden er det dekning for å si at Magne Sæbø artikkel tar et visst brudd med tradisjonell tolkningsteori når han skriver at bibeltolkning aldri blir forutsetningsløs. Sæbø omtaler spenningen mellom bibeltekster og modernistiske forutsetninger like skarpt som noen av forfatterne i *Teologiens enhet*.<sup>45</sup> Som Hegstad har observert, blir dette likevel noe uforløst, idet Sæbø knytter diskusjonen til *forskeren*, mens *forskningsmetodene* fortsatt ses som «rent deskriptive».<sup>46</sup> Dermed er det vanskelig å se at Sæbø slipper fri de problemer han selv setter ord på. Metodene han foreskriver forutsetter kritisk lesning, og vi er hos Sæbø tydelig «bak» teksten også når han fokuserer stoffets tilblivelses-prosess eller de teologiske motiver og interesser i redaksjons-prosessen.<sup>47</sup>

Anders Jørgen Bjørndalen tok leseren snarere enn forfatteren som orienteringspunkt da han avskrev det klassiske mål «å forstå forfatteren og hans verk». Bjørndalen ville heller høre teksten enn forfatteren. Han understreket at eksegeten måtte være tekstens tjener, ikke dens herre, og la vekt på at tekster må ses i sin kulturelle ramme.<sup>48</sup> Alt dette er dynamiske impulser. Da Bjørndalen skulle bestemme tekstens budskap nærmere, gjorde han det imidlertid med positivistisk-kritisk vinkel på tekstens forhistorie/funksjon og med symptomal-kritiske aspekter på dens tekst-typologi.<sup>49</sup>

Også professor Edvin Larsson viser resepsjons-orienterte trekk når han vil undersøke hva teksten hadde å si «til de mennesker som den først henvendte seg til», og i en viss forstand også når han legger vekt på å undersøke teksten isolert fra de hendelser den taler om.<sup>50</sup> Når han imidlertid betegner bibelfagene som deskriptive, eller lar NT-forfatternes enstemmige *overbevisning* være viktigste legitimering for historisk omstridte episoder i Jesu liv,<sup>51</sup> er vi tilbake i «sannheten bak teksten». (At denne sannhet ikke ligger i hendelsene, men i bevisstheten om hendelsene, er tekst-teoretisk sett en variant av samme hovedtype.) Det er forøvrig ingen ny situasjon på MF at eksegetene sliter med å forene kirkelig forpliktelse med en plass innenfor et historisk-kritisk system.<sup>52</sup>

**4.2. Teologiens enhet:** Når det gjelder tekst-teorien hos forfatterne i *Teologiens enhet*, er bildet uklart. Ingen av dem har eksplisitt drøftet spørsmålet. Alle arbeider med problemer som knytter an til dynamisk tekst-lesning. Slik jeg leser heftet, er det imidlertid kun Morland og Henriksen som kan antas å ville ta skrittet helt over i det dynamiske. Når for eksempel Hegstad i sin kritikk av *Bibelen og teologien* tar til orde for å etablere normer for tekst-lesningen som skal ligge utenfor teksten, og videre sier at disse normer skal svare «til den sannhet teksten er uttrykk for», signaliserer han at han ikke er parat til å ta et oppgjør med den *kritiske* lese måte. Strengt tatt kritiserer han kun det historiske i det historisk-kritiske. Sett under ett ville neppe en uhildet leser av heftet komme på at tekst-teori spiller noen vesentlig rolle for teologiens enhet.

**4.3. Nyorientering:** Selv en overfladisk betraktning av engelsk-språklig ekse-gese viser at mange trekk fra dynamiske lese måter er fremherskende. En viktig fløy av denne bevegelse betegnes gjerne (upresist) som «Bible as literature». Det er typisk at denne «gruppe» nå også er representert med en bok i innlednings-genren, som jo ellers er den kritiske paradedisiplin.<sup>53</sup>

En enkel dokumentasjon er å konsultere temata i serien *Semeia*.<sup>54</sup> Mens 1970-årene fremviser flere hefter med sosialvitenskapelige tilnæringer til Bibelen (presumptivt symptomal-kritiske lese måter), er 1980-årenes hefter domi-nert av spørsmål etter tekstenes poetiske kvaliteter og/eller deres resepsjon (presumptivt dynamiske lese måter). Tar vi for oss de dynamiske lese måtene, ser vi at spennvidden er stor. Det er ikke enkelt å presse den eksegetiske praksis inn i vårt tekst-typologiske skjema. En type tilnæringer har leser og resepsjon i fokus (typisk dynamisk). Flere av disse opererer imidlertid samtidig med modeller fra sosialfagene; kommunikasjonsteori, psykologisk persepsjonsteori e.l.<sup>55</sup> Dette trekker i symptomal-kritisk retning og bekrefter at strukturelle og dyna-miske lese måter kan gli over i hverandre. Når vi likevel ikke bør lese dem som symptomale, er det fordi de har teksten, ikke strukturen, som objekt.

En annen gruppe viser interesse for antikkens litterære og poetiske former og teknikker, også dette typiske spørsmål for dynamisk tolkning.<sup>56</sup> Flere av disse har imidlertid også likhetstrekk med formhistorie særlig i sin gunkelske tapning (intensjoner om å skrive «Israels litteraturhistorie»). De kan likevel ikke be-skrives som rent formhistoriske, ettersom de ikke først og fremst studerer for-menes *Sitz im Leben* eller historie. Det er snarere nettopp formenes form, og virkemidlenes virkning som står i fokus, altså deres *litterære* funksjon. Når man i slike undersøkelser henviser til «forfatterens intensjon» bak bruk av stilmidler, har dette kun språklig likhet med kritisk lesning. «Forfatterens intensjon» er nemlig her bestemt av den funksjon stilmiddelet antas å ha hatt. Dermed er intensjon også identisk med «hva han faktisk sa» en typisk dynamisk størrelse (jfr. ovenfor). Vi må altså registrere at en dynamisk orientering i eksegetisk praksis kan inkludere både historisk-kritiske og symptomal-kritiske metoder uten å miste blikket for tekstens sluttform og kommunikasjonsverdi.

**4.4. Brevard S. Childs:** Det er neppe tilfeldig at det var i forkant av denne nyorientering at Brevard S. Childs utarbeidet sin «kanoniske tilnærming». Childs er interessant for oss fordi han har fått stort gehør, fordi Anders Aschim har behandlet hans konsept i *Teologiens enhet*<sup>57</sup> og fordi konseptet belyser et viktig poeng for denne enhet.

Childs mener at bibelfagene må skjelve mellom en deskriptiv og en konstruktiv oppgave. Den deskriptive oppgave bestemmes slik: «å beskrive den utforming og den funksjon de kanoniske tekstene har fått, i deres forhold til det historiske Israel, resp. urkirken».<sup>58</sup> Dette er ifølge Childs en analyse av «det teksten betød». Denne del av konseptet svarer til en positivistisk-kritisk lesning. Både det

genetiske og det funksjonelle element er med. På den andre siden skal eksegeten lese Bibelen «konstruktivt» ut fra ståstedet til det tros- og livsfellesskap som kanoniserte teksten. Denne vekt på det lesende fellesskap kombineres med understrekning av tekstens evne til å tiltale leseren. Childs kanoniske tilnærming er således resepsjons-dynamisk. Den gir ifølge Childs en analyse av «det teksten betyr».

Denne bestemmelse av «hva teksten betød» og «hva teksten betyr» er ikke problematisert av Aschim, og heller ikke av Barton som også arbeider med Childs.<sup>59</sup> Med vårt utgangspunkt ser vi imidlertid at Childs i ly av et sprang mellom tekstens «da» og «nå» også foretar et skifte av tekst-teori. Det grunnleggende problem ligger i at Childs ser sin historisk-kritiske analyse som svar på spørsmål om «hva teksten betød». Som vi har sett, vil positivistisk-kritisk analyse svare på hvordan (hvorfor) teksten ble til, og hvordan den fungerte. Dette kan neppe kalles et svar på «hva teksten betød» – et uttrykk som forutsetter en leser eller et publikum teksten betød noe *for*, og derfor impliserer dynamisk snarere enn kritisk lesning.

Neste problem ligger i at Childs kombinerer sine to tilnærminger uten å reflektere over de respektive resultatets karakter. Forståelse av teksten skjer ifølge Childs i to trinn som ikke strengt kan skilles. «Det består et dialektisk forhold mellom fortiden og nåtiden, mellom deskriptivt og konstruktivt, mellom tidsbestemt og transcendent».<sup>60</sup> Denne dialektikk mellom fortid og nåtid kan nok aksepteres. Metodisk sett er imidlertid de eksegetiske resultater i Childs' to tilnærminger inkommensurable; de taler om forskjellige objekter. Det går derfor ingen åpenbar vei fra Childs' historiske til hans kanoniske lesning. Såvidt jeg kan forstå, har Childs ikke etablert noen dialektikk, men en konfrontasjon. Denne spenning er også evident om man går til hans eksegetiske arbeid, for eksempel Exodus-kommentaren. Tekst-arbeidet foregår her ofte i to trinn som ikke er inter-relatert.

Et annet komplekst problem er selve kanon-kategorien, slik også Aschim og Sæbø har skrevet.<sup>61</sup> Sett fra vår synsvinkel er problemet at kanon hos Childs tenderer mot å få over-historisk karakter (slik strukturen har i klassisk strukturalisme, se ovenfor). Sagt med andre ord; det kanoniske tros- og livsfellesskaps religion blir den virkelighet som bibel-tekstene gir informasjon om. Strengt tatt analyserer Childs verken tekstens «da» eller dens «nå», men snarere noe midt i mellom. På tekstens eget historiske nivå eksisterte ikke kanon, og vi kan ikke uten videre postulere at tekstens (forfatter eller) første leser delte de holdninger som ble avgjørende da kanon senere ble avgrenset (jfr. Sæbø som diskuterer dette på en avansert måte). Childs er altså «etter» teksten. På den andre siden står han heller ikke på dagens nivå, idet han insisterer på å lese teksten ut fra de begreper og forestillinger som det *fortidige* livs- og trosfellesskap antas å ha hatt (vil f.eks. ikke uten videre lese GT i lys av NT). Slik står Childs ikke «foran teksten», men «foran kanon». Dette kan selvfølgelig også være interessant, men ikke som eksegetens endelige oppgave, og ikke i den form Childs har utarbeidet den.

### 5. Eksegetisk objekt og «den første leser»

De trekk som her er skissert, utgjør ingen egentlig tekst-teoretisk diskusjon, men kun en typologi av noen aktuelle lesemåter. Hensikten har først og fremst vært å vise at det eksegetiske objekt kan konstitueres på mange måter. Dersom vi ville argumentere for en bestemt tekst-teori, måtte drøftingen bli mer omfattende enn en artikkel tillater. Jeg vil imidlertid mene at det for en ekseget ikke er mulig å forholde seg til alle tekster og alle eksegetiske oppgaver ut fra en enkelt tekst-teori. Tekster kan romme så mange dimensjoner og være så forskjellige at fenomenet vanskelig gripes med én analysemodell. På et praktiserende nivå kan derfor mange forskjellige lesemåter ha legitim funksjon avhengig av hvilke oppgaver og hvilke tekster vi arbeider med. I en slik pluralistisk praksis er det imidlertid helt nødvendig å gjøre seg bevisst hvilket eksegetisk objekt hver enkelt lesemåte konstituerer, hva resultatene kan brukes til og hvorfor vi ønsker å nærme oss akkurat dette spørsmål i denne teksten akkurat slik. Denne bevissthet er forutsetningen for meningsfull integrasjon av forskjellige lesemåter.

Det synes likevel som om Paul Ricoeur setter ord på en grunnleggende betingelse for praktisk talt all tekst når han legger vekt på dens karakter av *medium* (se ovenfor). En forfatter som skriver en tekst, utfører ikke en privat handling. Selve dynamikken i det å skrive er at følelser, relasjoner, informasjon, osv. fikseres i et medium som gjør at innholdet kan gjenskapes også av andre enn forfatteren. Denne offentlige, kommunikative karakter synes (i større og mindre grad) å være vesentlig i alle bibelske tekster, mens tekstens binding til forfatter, situasjon eller tradisjon varierer langt mer.

Dersom vi aksepterer at kommunikasjonsaspektet er grunnleggende for bibelske tekster, aksepterer vi også at tolkningen må være grunnleggende bestemt av dynamisk lesning. Bare slike lesemåter forholder seg til det innhold som er «nedfelt i» eller «oppstår foran» teksten. Vårt ytterste orienteringspunkt må i så fall være leseren, ikke forfatteren. Fremdeles uten å argumentere for en bestemt, enhetlig tekst-teori, er det opplagt at denne leser ikke kan være verken en moderne leser, oldkirkelig leser, jødisk leser eller noen annen dogmatisk (eller kanonisk) «passende» leser. Som historisk arbeidende fortolkere må vi ta tak i den *første* som forholdt seg til tekstens kommunikative verdi. Hvordan ble teksten forstått av «den første leser»? Dette er hva jeg vil kalle nøkkelspørsmålet i historisk-dynamisk tekstlesning.

Det er grunn til å nærmere bestemme denne «første leser» som en «implisert leser», altså den leser teksten impliserer. Fordelen med det begrepet er at det er mer presist enn «den første leser». Selvfølgelig klarer vi aldri å gjenskape den «virkelige» første leser. Strengt tatt trenger vi imidlertid kun å gripe de elementer i denne leserens kompetanse som ble aktivert da han leste den aktuelle tekst.<sup>62</sup> Dermed har vi også sagt at denne første leser er en språklig og litterært «kompetent» leser. Det betyr at vedkommende var i stand til å tolke tekstens (språklige og litterære) signaler adekvat.<sup>63</sup>

Enkelt sagt må selve tolkningen foregå i to trinn: Først gjelder det å re-etablere det språklige og litterære univers som den intenderte leser må ha behersket. Deretter gjelder det for eksegeten å «låne» dette univers og selv gå inn i leser-rollen for å se hvilken «mening» teksten da «skaper». <sup>64</sup> Begge trinn er naturligvis utopiske, særlig det siste. Ikke desto mindre forblir de uoppgivelige så lenge vi er henvist til å lese fortidige tekster fra en fremmed kultur som ble skrevet for å formidle et bestemt innhold.

Hele programmet kan ses som en modifikasjon av Gadameres resepsjons-orienterte hermeneutikk (vekt på *leseren*), der en forsøker å rydde tydeligere plass til det historisk-filosofiske (vekt på *den første leseren*). En slik utdyping av Gadamer (delvis via Ricoeur) er også hovedpunkt for Werner Jeanrond. Han finner klarhet i interpretasjons-begrepet hos Gadamer og argumenterer for å utdype dette med to tilleggsgreper. Den ene av dem er *Deutung*, som gjelder beskrivelse nettopp av tekstens meddelelses-perspektiv. <sup>65</sup>

Slik lesning kan gjøre krav på å svare til det objekt som studeres, og på å være allmenn i den forstand at den lar seg etterprøve uten spesielle teologiske premisser. Derfor burde den ha potensiale for å bli akseptert i det akademiske fellesskap.

## 6. Teologiens enhet

*6.1. Objekt og enhet:* I tillegg har denne lese måte et stort potensiale for å vinne teologisk relevant kunnskap om teksten. Det er i denne sammenheng at forbindelsen mellom eksegetisk objekt og teologiens enhet kommer inn:

Hans-Georg Gadamer har utviklet det vi kunne kalle en «spørsmålets hermeneutikk». Poenget er at all kunnskap oppstår som svar på (uttrykkelige eller implisitte) spørsmål. Spørsmålets struktur bestemmer svarets struktur. <sup>66</sup> Forventningen om hva tekst og tolkningsresultat kan anvendes til, er integrert del av tolkningsprosessen. <sup>67</sup> For oss eksegeter betyr det at dersom vi vil være teologer, må vi konstituere vårt objekt på en måte som gjør tolkningen teologisk relevant. Dynamisk tekst-lesning vil som oftest tillate nettopp dette.

Det er for eksempel uten videre mer teologisk interessant å spørre hvordan den første leser oppfattet Gen 15–17 enn å spørre hvordan redaktøren redigerte sjiktene i denne historien sammen. Med dynamisk innfallsvinkel vil diskusjonen av Gen 15–17 også bidra til lesningen av Rom 4, og dermed er vi midt inne i et systematisk-teologisk kjernestykke. En dynamisk lesning av Jes 11:11–16 har også teologisk potensiale. Vi står her overfor et såkalt sekundært tillegg, som kanskje attpå til har flere sjikt. Det betyr at vi vet ikke hvor i historien vi skal lokalisere «den første leser». Men «den intenderte leser» er svært tydelig i denne perikopen. Ved å velge det orienteringspunktet lærer vi mye om exodus- og land-tradisjonenes teologiske funksjon i det eksilerte Juda. Dette er åpenbart en god klangbunn for å lese Åpenbaringen og for å delta i en systematisk-teologisk samtale om endetiden.

*6.2. Dynamisk og kritisk i system:* At vår tolkning er grunnleggende bestemt av dynamiske lese måter betyr imidlertid ikke at ikke også tradisjonelle historiske spørsmål har sin plass i bibelfagene. Kirken lever av Bibelen, og ønsker mest mulig kunnskap om sine hellige skrifter. En type kunnskap er nettopp den som knytter seg til tekstens tilblivelse, forfatter, tradisjon, funksjon osv. Den kunnskap som her opparbeides, ligger ofte på siden av det de øvrige teologiske disipliner arbeider med. Det må vi leve med. Teologien skal gi bibelfagene stort spillerom i opparbeidelsen av historisk kunnskap. Det verken Kirken eller noen andre imidlertid lenger kan akseptere, er forestillingen om at dette er det eneste bibeltekstene kan brukes til. I teologisk eksegese bør historisk-kritiske spørsmål plasseres i et «system» som er grunnleggende historisk-dynamisk bestemt.

*6.3. Dynamisk og systematisk:* Når det gjelder systematisk-teologisk bibel-tolkning, foregår den sjelden ut fra et *dynamisk* tekst-begrep. En systematisk teolog (og særlig en dogmatiker) leser Bibelen nettopp systematisk, som informasjonskilde om en bestemt virkelighet – Guds virkelighet. Oppfatningen av denne virkelighet foreligger før og uavhengig av teologens møte med den aktuelle tekst (særlig for GTs vedkommende), og er mer enn «før-forståelse» i gadamerisk betydning. Det er en bevisst og eksplisitt posisjon som for det første vanskelig kan tenkes «satt på spill» i møte med teksten, <sup>68</sup> og som for det andre er omfattende innholdsbestemt. Dogmatikeren er ikke tekstens «tjener», men dens «herre» i den forstand at hun eller han ikke har til oppgave å «høre hva teksten sier», men å «høre hva den sier om Guds virkelighet».

Dogmatisk lese måte fyller derfor vesentlige kjennetegn ved kritisk lesning, men den er ikke *historisk-kritisk*. Til forskjell fra andre kritiske lese måter kan dogmatikken hevde at den «kritiske» standard man måler teksten med, springer ut av tekstenes tolkningshistorie. Historisk sett er dogmer og læresetninger å betrakte som *Kirkens systematiske utmynting av Bibelen i lys av kjernen i det apostoliske vitnesbyrd slik denne utmynting er nedfelt i Kirkens historie*. Dette er Kirkens arv, og en lese måte helt uten sidestykke.

I våre dager går det igjen an å si at denne tradisjonstunge lesning må fortsette et hundreår eller to selv om eksegetiske kontra-indikasjoner skulle bli aldri så sterke. Prinsipielt vil jeg imidlertid mene at samtalen mellom systematisk og eksegetisk teologi må være slik: Dogmatikeren leser kritisk, eksegeten leser (ytterst sett) dynamisk. Der eksegeten arbeider med bibeltekster som er systematisk-teologisk relevante, må den dogmatisk-kritiske tolkning prøves opp mot den historisk dynamiske. Hvis man etter samtale, avklaring av forutsetninger og nye leseforsøk skulle komme til at systematikerens lesning bryter med dynamisk lesning, bør førstnevnte revideres.

*6.4. Tolkningens forutsetninger:* Hva så med de materiale forutsetninger som må gjelde for eksegetisk tekst-tolkning? Hegstad har forsiktig gitt noen momenter til dette spørsmålet. Fra eksegetisk synsvinkel er hans bestemmelse av forut-

setningenes karakter særlig verdifull: «Det dreier seg her ikke om teologiske premisser i form av ureviderbare postulater, men rett og slett om å argumentere for forutsetninger som svarer best til den tekst som skal tolkes, og til den virkelighet som teksten er et uttrykk for». <sup>69</sup> Med denne formulering har Hegstad lagt grunnen for en interessant interdisiplinær samtale.

Nå kan det imidlertid være ett og annet å bemerke til hans egen oppfølging av dette program. Han sier for eksempel med støtte i fem bibelsitater at Det nye testamente holder Gud for å være egentlig subjekt i Skriften. Uten at Hegstad sier det klart, trekker utsagnets kontekst i retning av at dette premiss må også moderne eksegeter akseptere. For en praktisk arbeidende ekseget faller dette på sin egen urimelighet. For vel finnes det NT-steder som uttrykkelig betegner (og enda fler som behandler) GT-tekster som inspirerte. Men det er like opplagt at Salme 51 ikke ser Gud som subjekt for sin syndsklage, og at Paulus må ha hatt en nokså nyansert forståelse av hvorledes omskjærelsesbudet var «inspirert» tekst.

Hegstad nærmer seg videre en legitimering av «kristologisk forståelse av GT som sakssvarende tolkning av selve teksten, og ikke bare en nytolkning i rammen av en senere tradisjonshistorie». Her gir han et godt eksempel på det jeg har kalt dogmatisk-kritisk lesning: Han leser uttrykkelig GT-tekster på bakgrunn av den kjennskap til Guds virkelighet som han har vunnet i Det nye testamente. Nå vil jeg ikke benekte at kirken som står etter Jesus Kristus, kan se tilbake og utmynte (enkelte) GT-tekster kristologisk. (Nøyaktig hvordan, må nærmere bestemmes). Men å plassere denne tolkning i den historiske eksegesi av GT selv, er for meg umulig. Jeg vil som ekseget ikke forholde meg til et (formentlig) subjekt bak teksten, men heller til «det teksten faktisk sa». Og da står det fast at f.eks. ikke en eneste en av Jesajas tilhørere kunne forstå at han «egentlig» talte om Kristus da han profeterte at den ugifte kvinnen skulle bli med barn (Jes 7:14). Velger man å si at dette bibelstedet opprinnelig talte om Kristus, sier man også at Guds åpenbaring gjennom Jesaja ikke var forståelig der og da. Og det er en påstand med store konsekvenser.

Hvilke teologiske forutsetninger skal så eksegeten akseptere? Om vi med Hegstad spør etter «forutsetninger som svarer til den tekst som skal tolkes», og dertil aksepterer en dynamisk lese måte, ligger det nær å si at eksegeten ideelt må akseptere de forutsetninger teksten uttrykker (eller impliserer). Er det riktig at den aktuelle forfatter ser sin egen eller andre bibelske tekster som «Guds Ord»? I tilfelle hvordan? Handler teksten virkelig om «Guds åpenbaring i historien»? <sup>70</sup> Slike spørsmål må stilles til hver eneste bibelbok og kanskje til hver eneste perikope. Og vi må leve med at svarene kan variere fra tekst til tekst. Det nye i forhold til tradisjonell historisk-kritisk tolkning er jo likevel at spørsmålene meningsfullt kan stilles og drøftes.

6.5. *Eksegese og praktisk teologi*: Om nå grensene mellom eksegese og systematisk teologi må opprettholdes, blir kanskje kontakten mellom eksegese

og praktisk teologi mindre anstrengt. En ekseget som lar tekstens budskap projisere på «sin skjerm», er i mange tilfeller allerede på vei opp til prekestolen. Forkynnerens tilfang av bibeltekster er bredere enn det dogmatiske kjernekorpus, og hans leseforutsetninger mindre definert. Derfor vil relevant eksegetisk bibellesning alltid være etterspurt i Kirken. Og MF av alle institusjoner burde legge seg hardere i selen for å hjelpe morgendagens prester til frimodig å tilegne seg dynamisk leseferdighet.

6.6. *Fortsatt spenning*: La oss avslutningsvis ikke tro at spenningen mellom historisk og systematisk teologi vil avta når opplysningfilosofien nå ser ut til å tape terreng. Denne spenningen er ikke et opplysnings-fenomen, selv om forholdet opplagt ble særlig uforsonlig i opplysningstiden. Kirkens og teologiens historie viser mange tilfeller på at forsøk på å forholde seg historisk-filologisk adekvat til Bibelen har kollidert med dogmatiske oppfatninger. Dette var for eksempel tilfelle i antikkens debatt om hvorvidt Septuaginta eller Hebraica skulle gjelde som Kirkens Gamle testamente. Det var tilfelle i middelalderen hos Andreas av St. Victor og hans jødiske samtalepartner, Rashi. Det var i en viss forstand også situasjonen for Luther og Flacius. Kanskje skulle vi av og til fremholde at denne spenningen har sine positive sider, idet den er en stadig spore til fornyet teologisk arbeid med Bibelen.

#### NOTER

- 1 TTK 61, 1990, hefte 2, s. 81–144.
- 2 Jan-Olav Henriksen: «Enhet og sannhet. Fundamentalteologiske overveielser til temaet 'teologiens enhet'», TTK 61, 1990, 83–96, s. 88. Teologiens enhet er bestemt som en enhet i temaet «forholdet mellom Gud og menneske» allerede hos Magne Sæbø: «Teologi – hva er det?», LK 123, 1988, 465–69, 466f (Semesteråpning MF høsten 1988).
- 3 Henriksen: Enhet (1990), s. 87, se 87–89.
- 4 Vi ser bort fra forskjellige tekst-tradisjoner.
- 5 Begrepet «objekt-konstitusjon» er fra Guttorm Fløistad: «Vitenskap og historie. En presentasjon og drøftelse av den filosofiske hermeneutikk», Norsk Teologisk Tidsskrift 18, 1983, 69–104. For Gadamer og Teologiens enhet; Kjell Arne Morland: «Sannhet, bibeltekst og livstolkning. Teologiens enhet i lys av

sentrale motiver i H. G. Gadamer's filosofiske hermeneutikk», TTK 61, 1990, 97–108 (gir litteratur).

- 6 Uten krav på fullstendighet: *Modern Literary Theory. A Comparative Introduction*, A. Jefferson/D. Robey (eds.), (2nd ed.), London 1986; A. Kittang: «Tre forståingsformer i litteraturforskning», i: *Litteraturkritiske problem. Teori og analyse*, Bergen/Oslo/Tromsø 1975, 15–56; M. Marén-Griesbach: *Methoden der Literaturwissenschaft*, München 1970, (norsk: *Litteraturvitenskapens metoder*, Oslo 1974); deler av D. Daiches: *Critical Approaches to Literature*, London/New York 1981 (2nd ed.). Se også J. Culler: *Structuralist Poetics. Structuralism, Linguistics and the Study of Literature*, London 1975 og J. Barton: *Reading the Old Testament. Method in Biblical Study*, London 1984.
- 7 «Bibelen og teologien. Til spørsmålet



- om forholdet mellom eksegesi og systematisk teologi», *TTK* 61, 1990, 131–44, s. 142.
- 8 H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, erwidert Ausgabe 1986; 61–76.
- 9 Maren-Griesbach: *Metoder* (1974), 26–42.
- 10 Karl Budde: *Die biblische Urgeschichte (Gen 1–12, 5)*, Giessen 1883; likedan i *Die biblische Paradiesgeschichte*, (BZAW 60), Giessen 1942. Se T. Stordalen «Tolkningen av Gen 2–3 rundt århundreskiftet», *TTK* 58, 1987, 175–91; s. 177f.
- 11 Se f.eks. *Das erste Buch Mose. Genesis*, ATD 2–4, Göttingen 1972, pp 11, 14f.
- 12 Kittang: *Forståingsformer* (1975), s. 18–30 kaller lese måten «sympatisk».
- 13 Maren-Griesbach: *Metoder* (1974), 13–25, Jefferson/Robey: *Theory* (1986), 9ff.
- 14 E. Auerbach: *Mimesis. The Representation of Reality in Western Thought*, New York 1957 (først på tysk i 1946). Se Daiches: *Critical Approaches* (1981), 73–88.
- 15 H. Greßmann: «Mythische Reste in der Paradieserzählung», *ARW* 10, 1907, 345–67, Se Stordalen: *Tolkningen* (1987), 180f.
- 16 «Verschlüsselte Kritik an Salomo in der Urgeschichte des Jahwisten», *WO* 7, 1973–74, 228–40.
- 17 Jefferson/Robey: *Theory* (1986), marxistisk: 166–91; psykologisk: 145–65; feministisk: 204–21 (særlig s. 215–17) og strukturalisme: 92–102 (særlig s. 95). Se Daiches: *Critical Approaches* (1981), psykologisk, sosiologisk og strukturell: 329–82; A. Kittang: *Møtestader. Urvalde artiklar om litteratur og litteraturteori*, Oslo 1988, psykologisk: 127–46 (særlig 131–35), Maren-Griesbach: *Metoder* (1974), sosial-strukturelt: 84–98. Begrepet «symptomal lese måte» er fra Kittang: *Forståingsformer* (1975), 54.
- 18 *Le Cru et le cuit*, Paris 1964, engelsk oversettelse: *The Raw and the Cooked. Introduction to a Science of Mythology*, London 1970.
- 19 A. Kittang: «Problemstilling og metode i den strukturelle litteraturanalysen», i: *Litteraturkritiske problem*, Bergen/Oslo/Tromsø 1976, 149–79, særlig 150–57. Jefferson/Robey: *Theory* (1986), 93.
- 20 Jefferson/Robey *ibid* 113.
- 21 Jefferson/Robey *ibid*, 102–19 (diskuterer Genette og Todorov, deretter den sene Barthes og Derrida). Språket som medium, se s. 111f (om Barthes). Derridas *De la grammatologie* kom i 1967.
- 22 Culler: *Poetics* (1975).
- 23 Eksempel: *Semeia* 18 (1980): *Genesis 2 and 3. Kaleidoscopic Structural Readings*. Patte/Parkers artikkel er den eneste som er klassisk strukturalistisk.
- 24 Maryknoll, N. Y. 1981.
- 25 N. K. Gottwald (ed.): *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics*, Maryknoll, N. Y. 1983, særlig Part II: «Social Class as a Hermeneutical Factor».
- 26 *A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050 B. C. E.*, Maryknoll, N. Y. 1979. Se M. Sæbø: «Om tradisjonshistorisk metode – i nye sammenhenger og perspektiver», *TTK* 57, 1986, 127–41, s. 137f.
- 27 Jefferson/Robey: *Theory* (1986), 24–45, særlig s. 26–29.
- 28 Jefferson/Robey: *ibid*, 46–72, særlig s. 47–50.
- 29 Maren-Griesbach: *Metoder* (1974), 43–56, kfr. Jefferson/Robey: *Theory* (1986), 124–26.
- 30 Jefferson/Robey *ibid* 73–91, særlig 79–82, se Barton: *Method* (1984), 140–70.
- 31 Gadamer: *Wahrheit* (1960/86), 107–74.
- 32 Maren-Griesbach: *Metoder* (1974), 46.
- 33 For Derrida, Se Kittang: *Møtestader* (1988), s. 170–77; Jefferson/Robey: *Theory* (1986), 112–19.
- 34 Barton: *Method* (1984), 159–67, som bl.a. beretter at T. S. Elliot ble bedt om å forklare en av sine setninger og svarte med å repetere samme setning.
- 35 Kittang: *Møtestader* (1988), 177–82.
- 36 Se dog Barton: *Method* (1984), s. 160–63; hevder at H. Frei (*The Eclipse of Biblical Narrative*) står for konsekvent ikke-referensiell narrativ teori. Jeg er

- ikke sikker på om dette er helt riktig.
- 37 *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris 1969. Se Barton: *Method* (1984), 180–84 for likhet mellom «litterær strukturalisme» og nykritikk.
- 38 Fra Roman Ingarden (1937); se Jefferson/Robey: *Theory* (1986), 126–43.
- 39 Barthes i S/Z (1970), se Jefferson/Robey: *Theory* (1986) 107–112; Hele Culler: *Poetics* (1975); Wolfgang Iser: *The Act of Reading*, (1976).
- 40 «Qu'est-ce qu'un texte? expliquer et comprendre», *Hermeneutik und Dialektik* Band 2, R. Bubner et al. (hrsg.), Tübingen 1970, 181–200. (Eng.: «What is a Text? Explanation and understanding» i *Hermeneutics and the Human Sciences*, J. B. Thompson (ed. & transl.), Cambridge 1981, 145–64.
- 41 Gjelder ikke all nykritikk, se Wimsatt/Beardsley: *Kritikeren må kjenne språkets historiske mening slik det foreligger i den kultur der teksten ble til.* (Jefferson/Robey: *Theory* (1986), 82).
- 42 Ricoeur: «Metaphor and the central problem of hermeneutics», i Ricoeur: *Hermeneutics* (1981), 165–69 og 174.
- 43 Denne sak også hos Daiches: *Critical Approaches* (1981), 384–95.
- 44 *Bidrag til skriftsynet*, T. Austad (red.), Oslo 1982.
- 45 «Historisk-kritisk bibeltolkning», *Bibelen og teologien*, 74–87, se 79–80.
- 46 Hegstad: *Bibelen* (1990), 137. Sæbø: *Bibeltolkning* (1982), 81, 85.
- 47 Sæbø *ibid* 83, jfr. 81–84.
- 48 «Fortolkning og Skriftsyn – Det gamle testamente», *Bibelen og teologien*, 88–109, ref. s. 99, 101f, 97f.
- 49 Bjørndalen: *Fortolkning* (1982), 100f. Det siste punkt står (som i samtidig strukturell forskning) mellom strukturalisme og post-strukturalisme, og nærmer seg altså dynamisk lesning.
- 50 «Fortolkning og skriftsyn – Det nye testamente», *Bibelen og teologien*, 110–40, ref. s. 112 (note 3) og s. 115.
- 51 Larsson: *Fortolkning* (1982), 128–32.
- 52 Se presentasjon av Olaf Moe, hos Vidar L. Haanes: «Tro og teologi. Spenningen mellom tro og vitenskap i norsk teologi, spesielt med henblikk på professor Olaf Moe», *TTK* 61, 1990, 119–30, særlig s. 126f og 123.
- 53 J. B. Gabel/C. H. Wheeler: *The Bible as Literature. An Introduction*, New York/Oxford 1986.
- 54 SBL-serien lever opp til tittel såvel som undertittel: *an experimental journal for biblical criticism*. Den kan derfor brukes som «barometer» for hva som rører seg.
- 55 Se heftene *Speech Act Theory* (41, 1988), *Text and Textuality* (40, 1987), *Reader Response Approaches to Biblical and Secular Texts* (31, 1985), *Kingdom and Children. Aphorism, Chreia, Structure* (29, 1983), *Old Testament Interpretation from a Process Perspective* (24, 1982).
- 56 *Semeia*-hefter: *Genre, Narrativity and Theology* (43, 1988), *Orality, Auralty and Biblical Narrative* (34, 1987), *Tragedy and Comedy in the Bible* (32, 1984), *Narrative and Discourse in Structural Exegesis* (26, 1983). Ellers mange nyere arbeider, som R. Alter: *The Art of Biblical Narrative*, London/Sydney 1981.
- 57 «Det gamle testamente som kanon. Brevard S. Childs' eksegetiske program som bidrag til diskusjonen om teologiens enhet», *TTK* 61, 1990, 109–18. Oversikt til Childs' arbeid finnes der.
- 58 Aschim: *GT som kanon* (1990), 112.
- 59 Kfr. Barton: *Method* (1984), 80f, 82f og 90.
- 60 Aschim: *GT som kanon* (1990), 112.
- 61 Aschim *ibid* 115f, Sæbø: «Vom 'Zusammenhaken' zum Kanon. Aspekte der traditionsgeschichtlichen Enstadien des Alten Testaments», *JBTh* 3, 1988, 115–33.
- 62 Videre diskusjon: R. M. Fowler: «Who is 'the Reader' in Reader Response Criticism?», *Semeia* 31, 1985, 5–23.
- 63 Kompetansebegrepet, se Culler: *Poetics* (1975), 113–30.
- 64 I gadamersk terminologi: «Primær lesning», se Morland: *Sannhet* (1990), 99.
- 65 *Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens*, Tübingen 1986, ref. s. 22f, 66–72.

- 66 Gadamer: *Wahrheit* (1960/86), 368–384. Jfr. J. Wetlesen: «Samtale med tekster i lys av Gadammers hermeneutikk», *Norsk filosofisk tidsskrift* 18, 1983, 219–44, særlig 223–30.
- 67 Morland: *Sannhet* (1990), 99 (n. 10). Jfr. Hegstad: *Bibelen* (1990), s. 140.
- 68 Viktig for Gadamer, kfr. Morland: *Sannhet* (1990), 102.
- 69 Hegstad: *Bibelen* (1990), 142.
- 70 Henriksen har rett i at dette er en sentral kategori. Den dekker likevel ikke alle Bibelens bøker, og må presiseres f.eks. i møte med Høysangen, Jobs bok eller Ordspråkene. Jfr. Magne Sæbø: «Offenbarung in der Geschichte und als Geschichte. Bemerkungen zu einem aktuellen Thema aus Alttestamentlicher Sicht», *ST* 35, 1980, 55–71, særlig s. 65–67.

## SUMMARY

## Text as Exegetical Object – and the Question of Coherence in Theology

Responding to a previous issue in the same journal, in which the disjunction between historical and systematic theology was discussed (2/1990), this writer identifies text theory as one decisive point for proper integration of exegesis into the larger discipline of theology. Giving a brief sketch of relevant positions in philosophy, literary criticism and recent exegesis, he identifies two basic types; critical and dynamic modes of reading. Allowing for pragmatic text-theoretical freedom with various exegetical tasks, Stordalen argues that biblical interpretation should ultimately be «historical-dynamic». This approach is to account for both the historical and the textual nature of texts. Based on that position, an opinion of the place and function of exegesis in theology is offered.