



DET TEOLOGISKE  
MENIGHETSAKULTET

# Hvordan bør Bibelen tolkes?

En drøfting av D. A. Carsons, Wolfhart Pannenberg  
og Kenneth J. Archers skriftsyn.

**John Daniel Lannemyr Andersen**

**Veileder**

Professor Atle Ottesen Sjøvik

*Masteroppgaven er gjennomført som ledd i utdanningen ved  
Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanningen*

Det teologiske menighetsfakultet, Våren 2015

AVH5010: Masteravhandling (60 ECTS)

Master i Teologi

## Innhold

Kapittel 1 – Innledning .....	7
1.1 Problemstilling.....	8
1.2 Materiale og avgrensning.....	8
1.3 Metode .....	10
1.3.1 Systematisk rekonstruksjon .....	11
1.4 Disponering av avhandlingen .....	11
1.5 Avhandlingens relevans.....	12
Kapittel 2 - Teori.....	13
2.1 Alternative metaposisjoner i møte med de store spørsmålene .....	13
2.1.1 Objektivitet som saklighet og upartiskhet .....	15
2.1.2 Koherens som sannhetskriterium .....	16
2.2 Sannhetsteorier og ontologiske spørsmål.....	17
2.2.1 Korrespondanseteori.....	17
2.2.2 Koherensteori.....	18
2.2.3 Pragmatiske teorier .....	18
2.2.4 Sannhet og begrunnelse.....	19
2.2.5 Puntels løsning på Reschers problem .....	20
2.2.6 Pragmatiske problemer .....	21
2.2.7 Fordelen med å fastholde det klassiske synet på sannhet .....	22
2.2.8 Presisering av korrespondanseteorien .....	22
2.2.9 Oppsummering om sannhet .....	24
2.3 Vektlegging av ekstern og intern begrunnelse.....	25
2.3.1 Asymmetri mellom grupper av oppfatninger .....	25
2.3.2 Realisme fremfor antirealisme.....	26
2.3.3 Kritisk realisme i møte med ulike lag av virkeligheten.....	27

2.4 Oppsummering.....	29
Kapittel 3 - Carsons skriftsyn: Guds ufeilbarlige ord .....	30
3.1 Guds ord og feilfrihet .....	30
3.2 Bibelens enhet – et spørsmål om autoritet .....	31
3.2.1 Carson forslag til systematisk teologi.....	32
3.2.2 Advarsel mot å lese inn teologiske forskjeller i Bibelen .....	34
3.3 Varsomhet i bruk av metodologiske verktøy .....	36
3.3.1 Harmonisering i møte med parallelle historier .....	36
3.4 Det tradisjonelle kirkesynet .....	37
3.4.1 Begrepet inerrancy.....	38
3.4.2 Proposisjonell åpenbaring og objektiv sannhet .....	39
Kapittel 4 - Pannenbergs skriftsyn: Menneskers vitnesbyrd om Guds historiske handlinger .	41
4.1 Bibelen i lys av Guds selvåpenbaring .....	41
4.1.1 Mangfold av bibelske åpenbaringsforestillinger .....	42
4.2 Koherens for å avgjøre hva som er sant i Bibelen.....	44
4.3 Ulike syn på åpenbaring i kirkehistorien .....	45
4.4 Offenbarung als Geschichte .....	48
4.4.1 Betydningen av faktiske historiske hendelser.....	48
4.4.2 Guds selvåpenbaring og Guds Ord .....	50
4.5 En eskatologisk åpenbaring i Kristus .....	52
4.5.1 Pannenbergs forståelse av Guds ord .....	53
Kapittel 5 –Archers skriftsyn: En inspirert meta-narrativ .....	55
5.1 Evangelikale eller pentekostale?.....	55
5.1.1 Et historisk overblikk: Fra paramoderne til moderne .....	56
5.1.2 Konservative evangelikales metode.....	59
5.1.3 Tolkning i felleskap .....	59

5.1.4 Det pentekostale felleskapet og andre kristne felleskap.....	61
5.1.5 Behovet for en pentekostal hermeneutikk .....	64
5.2 Archers hermeneutiske strategi.....	65
5.2.1 Kirkemøtet i Jerusalem som modell.....	65
5.2.2 Validere mening før den opptas i tradisjonen .....	70
Kapittel 6 – Drøfting .....	72
6.1 Drøfting av Carsons skriftsyn.....	73
6.1.1 Ufeilbarlig forstått som «pålitelig i alt» .....	73
6.1.1.1 Systematisk tolkning av Bibelen.....	75
6.1.2 Carsons første argument: Bibelens selv-attestasjon .....	76
6.1.2.1 Skriftbevis i argumentasjonssammenheng .....	76
6.1.2.2 Jesu tilnærming til Skriften.....	77
6.1.2.3 Er argumentet informativt? .....	82
6.1.2.4 Spørsmålet om kanon .....	82
6.1.3 Carsons andre argument: Vitnesbyrdet fra kirkehistorien .....	83
6.1.3.1 Er vitnesbyrd pålitelige?.....	84
6.1.3.2 Den sentrale tradisjonen til kirken.....	85
6.1.3.3 Syn på kanon .....	89
6.1.4. Carsons tredje argument: Bibelen er koherent .....	91
6.1.5 Carsons fjerde argument: Bibelens historiske troverdighet .....	92
6.1.6 Foreløpig konklusjon .....	93
6.2 Drøfting av Pannenbergs skriftsyn .....	95
6.2.1 Menneskelige vitnesbyrd som kilde til gudserkjennelse .....	95
6.2.1.1 Pannenbergs åpenbaringsteori .....	96
6.2.1.2 Systematisk rekonstruksjon som tolkningsmetode .....	97
6.2.2 Pannenbergs første argument: Åpenbaring som historie.....	98

6.2.2.1	Proposisjonell åpenbaring.....	99
6.2.2.2	Komplementære åpenbaringsmodeller .....	100
6.2.2.3	Kan delvis åpenbaring være pålitelig? .....	101
6.2.3	Pannenberg's andre argument: Historisk-kritisk skriftforskning .....	102
6.2.3.1	Hvordan integrere teologi og vitenskap?.....	102
6.2.3.2	Vitenskap og bibeltolkning.....	107
6.2.3.3	Hvordan tolke resultater fra historieforskningen? .....	108
6.2.3.4	Spørsmål om metode .....	109
6.2.4	Pannenberg's tredje argument: Det mest koherente synet .....	110
6.2.4.1	Pannenberg's teologiske program .....	111
6.2.4.2	Hvordan forholde seg til Jesu uttalelser om Skriften? .....	113
6.2.4.3	Ulike tradisjoner og opplysningstidens modernisme.....	116
6.2.5	Foreløpig konklusjon .....	117
6.3	Drøfting av Archers skriftsyn .....	120
6.3.1	«A presently inspired story» .....	120
6.3.1.1	Mening og sannhet.....	121
6.3.1.2	Narrativ innfallsvinkel, og samtalen mellom Bibelen, Ånden og felleskapet ....	122
6.3.2	Archers første argument: Pentekostal erfaring .....	123
6.3.2.1	Feuerbachs kritikk av henvisning til universelle religiøse følelser .....	124
6.3.2.2	Vitnesbyrd om Åndens indre vitnesbyrd? .....	124
6.3.2.3	Spørsmålet om subjektivisme .....	125
6.3.2.4	Er forfatteren eller teksten inspirert? .....	127
6.3.2.5	Taler Gud? .....	128
6.3.2.6	Bibelen i lys av den pentekostale fortellingen .....	131
6.3.3	Archers andre argument: Teksters ubestemthet.....	133
6.3.3.1	Tillatelse for ideologisk lesning? .....	133

6.3.3.2 Åndens rolle i tolkningen .....	134
6.3.3.3 Narrativ eller historisk tilnærming? .....	135
6.3.3.4 Universelt og transkulturelt .....	136
6.3.3.5 Archers selvreferanseproblem .....	137
6.3.4 Foreløpig konklusjon .....	138
6.4 Oppsummering, vurdering og egne betraktninger .....	140
6.4.1 Oppsummering av drøftingene .....	140
6.4.2 Min vurdering av hvilket skriftsyn som er mest velbegrunnet .....	141
6.4.3 Min vurdering og forslag til bedre begrunnelse .....	142
Kapittel 7 – Konklusjon.....	146
Bibliografi .....	148

## Kapittel 1 – Innledning

Skriftsyn er og vil alltid være et aktuelt tema. Og det er ikke uten grunn, for Bibelen er den kristne kirkens viktigste tekst - og hvilket syn vi har på Skriften berører i praksis hvert eneste teologiske spørsmål vi møter, fordi det legger premissene for hvordan vi arbeider teologisk. Det påvirker alt fra hvordan vi anvender Bibelen i teologiske resonnement, hvilken rolle vi tillegger den i etiske spørsmål, og hvordan vi leser og forstår den. Det er dermed essensielt i all teologisk virksomhet å ha et avklart syn på Bibelen.

Samtidig finnes det langt ifra noen bred teologisk enighet om skriftsyn. Dette gir ringvirkninger for teologisk arbeid, i og med at man arbeider ut ifra ulike forutsetninger. Det er ikke bare *mellom* ulike kirkesamfunn at det finnes forskjellige syn på Bibelen, men også *innen* ulike kirkesamfunn er det så. Selv har jeg en pentekostal bakgrunn, der et mer konservativt evangelikalt feilfrihetssyn har vært, og er, det rådende synet i Norge, og internasjonalt.<sup>1</sup> I akademisk internasjonal sammenheng, ser vi imidlertid at dette synet nå nyanseres og utfordres av flere pentekostale teologer, som tar til orde for alternative tilnærminger til Bibelen ut ifra et mer egenartet pentekostalt perspektiv. Flere mener at visse postmoderne hensyn gir anledning til dette, mens andre ser muligheter i lys av den franske filosofen Paul Ricouers post-kritiske metode.<sup>2</sup> Dette aktualiserer spørsmålet om hvordan pentekostale i Norge bør tenke om Bibelen i dag, og i denne debatten ønsker jeg å komme med et bidrag. Jeg har av den grunn valgt å fokusere på tre tilnærminger til Bibelen som jeg mener er aktuelle å diskutere ut ifra et norsk pentekostalt perspektiv. Jeg vil derfor la et klassisk evangelikalt syn, representert ved D. A. Carson, få møte en ny pentekostal innfallsvinkel, representert ved Kenneth J. Archer. I tillegg vil jeg la begge disse synene bli utfordret av et grundig eksternt perspektiv, representert ved Wolfhart Pannenberg, som har

---

<sup>1</sup> Andersen og Årdal, «Pinsebevegelsen», 251.

<sup>2</sup> Hey, «Contemporary Developments in Pentecostal Hermeneutics.»

et syn som i norsk sammenheng er aktuelt å drøfte, blant annet på grunn av hans innflytelse på teologien ved Det teologiske Menighetsfakultet.<sup>3</sup>

## 1.1 Problemstilling

I denne avhandlingen vil jeg altså drøfte tre bibelsyn, representert ved tre teologer. Det som da først og fremst er av interesse, er hvordan vi bør tenke *teologisk* eller prinsipielt om Skriften, og da særlig med tanke på hvordan Bibelen er å forstå som kilde til sannhet. Min problemstilling er derfor:

- Hvordan bør Bibelen tolkes?

Denne problemstillingen er selvfølgelig for bred til å kunne gi et velbegrunnet svar. Det spørsmålet jeg i realiteten vil avgrense meg til å besvare, er hvilket av bibelsynene til D. A. Carson, Wolfhart Pannenberg og Kenneth J. Archer som er best begrunnet. Siden de tre teologene imidlertid drøfter mere generelt hvordan Bibelen bør tolkes, får det også innvirkning på min behandling av problemstillingen, slik at den også må bli mer generell og prinsipiell, avgrenset og relatert til disse tre teologene - men den er avgrenset på materialet.<sup>4</sup>

## 1.2 Materiale og avgrensning

Selv om problemstillingen er generell, er mitt utgangspunkt, som nevnt, en norsk klassisk pentekostal tradisjon. Denne forskningsinteressen har altså preget avgrensning og valg av materiale. I valg av figuranter har jeg forsøkt å finne *de beste representantene* for de aktuelle synene, det vil si de som synes å ha begrunnet best sin posisjon. Jeg har da valgt ut tre teologer, som har arbeidet og skrevet akademisk om temaet. Dette mener jeg både vil gjøre avhandlingen mer relevant og heve nivået på diskusjonen.

---

<sup>3</sup> Mer om dette under punkt 1.2.

<sup>4</sup> Denne fremgangsmåten er tilsvarende hvordan Atle O. Sjøvik i sin doktoravhandling hadde det ondes problem som generell problemstilling, men avgrenset på sitt materiale, i realiteten drøftet hvilken av hans fire figuranter som var best. Se Sjøvik, *The Problem of Evil and the Power of God*.



Som representant for et konservativt evangelikalt feilfrihetssyn, hvilket som nevnt er det rådende synet i norsk pinsebevegelse, har jeg valgt den velrenommerte *reformerte* teologen D. A. Carson, som både er medredaktør og bidragsyter i to-bindes verket *Scripture and Truth* og *Hermeneutics, Authority, and Canon*. Bøkene ble utgitt i 1983 og 1986, og går grundig inn på en rekke ulike temaer knyttet til bibelsyn. Bøkene kan ansees som svært representative for et klassisk feilfrihetssyn, og flere andre kjente evangelikale teologer som blant annet Wayne Grudem har kommet med bidrag i disse verkene. Carson har etter min mening skrevet de mest relevante bidragene i de to bøkene, og jeg vil derfor ta utgangspunkt i hans tekster. Carson drøfter blant annet spørsmålet om hvordan man bør drive systematisk teologi ut ifra Bibelen, og har skrevet et oversiktsbidrag, der han trekker sammen trådene fra de ulike temaene som drøftes i dobbeltbindet, og som han som medredaktør har vært med å velge. I tillegg har han skrevet en tekst om redaksjonskritikk, som illustrerer godt hans syn på hvordan ulike bibeltekster bør behandles. Carsons tre bidrag som er valgt som materiale er: (1) *Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology*, (2) *Redaction Criticism: On the Legitimacy and Illegitimacy of a Literary Tool*, og (3) *Recent developments in the doctrine of Scripture*.

Den neste representanten er den lutherske teologen Wolfhart Pannenberg, som kan karakteriseres som en av de mest fremtredende teologiske skikkelsene i det 20. århundre. Pannenbergs tilnærming til Bibelen er aktuell i norsk sammenheng, fordi hans teologi har vært med på å bidra til teologisk reorientering og nytenkning på ved Det teologiske Menighetsfakultet.<sup>5</sup> Jan-Olav Henriksen skriver i artikkelen *Gud i historien. Wolfhart Pannenberg (1928-2014) in memoriam*, at noe av hovedgrunnen til Pannenbergs innflytelse var at han både ville ta bibeltekstene på alvor, samtidig som han turte å utfordre tradisjonelle oppfatninger i luthersk teologi.<sup>6</sup> Pannenberg har også vært en verdsatt skikkelse i konservative miljøer på grunn av hans sterke forsvar for det historiske ved Jesu

---

<sup>5</sup> Henriksen, «Gud i historien - Wolfhart Pannenberg (1928–2014) in memoriam», 88.

<sup>6</sup> *Ibid.*, n. 6.

oppstandelse, samt hans konservative synspunkter i flere etiske spørsmål.<sup>7</sup> Dette, og Pannenberg's innflytelse på Norges største teologiske institusjon, gjør det relevant å inkludere hans posisjon i min diskusjon, og det er da naturlig å ta utgangspunkt i Pannenberg's egne tekster. Det beste uttrykket for Pannenberg's store teologiske prosjekt presenteres i hans tre-bindts verk i systematisk teologi, som ble utgitt mellom 1988 og 1993. I min diskusjon om tolkning av Bibelen er det først og fremst det Pannenberg skriver om åpenbaring som er aktuelt. Jeg vil derfor ta for meg kapittel 4 med tittelen *Die Offenbarung Gottes* i *Systematische Theologie. Band 1*.

Den siste posisjonen jeg vil se på, er en alternativ pentekostal tilnærming til Bibelen, som representeres av den amerikanske teologen Kenneth J. Archer. Archer tilhører den gruppen av internasjonale pentekostale akademikere som mener at pentekostale har gått alt for langt i evangelikal retning når det gjelder å tolke Bibelen. Archer utgav i 2005 boken *A Pentecostal Hermeneutics for the Twenty-First Century. Spirit, Scripture and Community*. Her redegjør Archer grundig for utviklingen av pentekostal hermeneutikk siden pinsevekkelsens begynnelse, samt at han kommer med et forslag om en distinkt pentekostal hermeneutikk som er basert på tidlig pentekostal identitet og praksis, og sensitiv til kontemporære hensyn. Archers bok fremtrer svært relevant i en diskusjon om Bibelsyn, sett i fra et norsk pentekostalt perspektiv.

### 1.3 Metode

Hvordan bør min problemstilling angripes og hvordan skal jeg arbeide metodologisk? Spørsmålene er ikke uvesentlige, fordi en som akademiker må arbeide vitenskapelig. I forskningssammenheng er nettopp metode essensielt, fordi det gir mulighet til å etterprøve resultatene. For at det skal være mulig, må en kunne redegjøre for metoden, slik at både metoden og bruken av den kan kontrolleres.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Pannenberg, «Revelation and Homosexual Experience.»

<sup>8</sup> Gravem, *Krl - et fag for alle?*, 5.

### 1.3.1 Systematisk rekonstruksjon

Som nevnt ønsker jeg å besvare problemstillingen ved å ta utgangspunkt i de tre representantenes tekstmateriale om temaet. Måten jeg vil gå frem på, er å begynne med å presentere figurantenes synspunkter på deres egne premisser, før jeg lar figurantene diskutere med hverandre i drøftingsdelen. I drøftingen vil det være behov for å rekonstruere posisjoner slik at ord og begreper som delvis anvendes ulikt kan presiseres og misforståelser unngås. Denne metoden kalles for systematisk rekonstruksjon.

Systematisk rekonstruksjon er en metode som kan anvendes når noe må rekonstrueres, og målet for eksempel er å gi en presisert forståelse av ulike data og deres relasjon. Når dette gjøres, behøver en å utvikle et analysespråk, som er et presisert språk som kan skjernes fra objektspråket, som er forfatterens egen språkbruk som vi finner i deres tekster. Et analysespråk behøver å ha både indre konsistens og sammenheng, slik at det kan gi en mer presis forståelse av tekstmaterialet og klargjøre forholdet mellom de ulike tekstene.<sup>9</sup>

Grunnen til at rekonstruksjonen er systematisk har å gjøre med at oppmerksomheten er rettet mot selve *saken* eller temaet, ut ifra et mer synkront perspektiv.<sup>10</sup> Systematisk teologi er en normativ vitenskap, og da er målet å sammenfatte eller systematisere hvordan ting henger sammen, slik at en kan si noe om hvordan en *bør* tenke i forskjellige spørsmål. Dette innebærer at rekonstruksjonen av figurantenes posisjoner bør være en velvillig tolkning av forfatterne, slik at deres svar på min problemstilling presenteres best mulig. På denne måten kan nivået på diskusjonen heves, og gi mulighet til mer innsikt i hvordan Bibelen bør tolkes.

### 1.4 Disponering av avhandlingen

Disposisjonen til avhandlingen er som følger: I kapittel 2 vil jeg gå inn på en del generell teori om blant annet metaposisjoner, sannhetsteori og erkjennelsesteori. Avhandlingens tema

---

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Ibid., 6.

aktualiserer flere store spørsmål som ikke kan tas opp i full bredde, men de bør likevel redegjøres for av hensyn til etterprøvbarehet.

I kapittel 3-5 vil materialet til representantene for de tre posisjonene gjøres rede for. D. A. Carsons vil være den første figuranten som presenteres (kapittel 3), etterfulgt av Wolfhart Pannenberg (kapittel 4), og til slutt Kenneth J. Archer (kapittel 5). Det faller naturlig å presentere dem i denne rekkefølgen, siden Carsons posisjon er eldst, etterfulgt av Pannbergs, og deretter Archers. Rekkefølgen speiler også deres tekstmateriale, som er skrevet i samme rekkefølge. Dessuten får en slik fremstilling bedre frem kontrasten mellom de ulike posisjonene, fordi det kan argumenteres for at Pannbergs syn er mest annerledes.

Drøftingsdelen i kapittel 6 vil følge den samme rekkefølgen som presentasjonene, og være basert på presentasjonene. Figurantens skriftsyn og dets innvirkning på tolkningen, vil først kortfattet rekonstrueres, før drøftingen vil konsentrere seg om *begrunnelsen* for skriftsynet, og da i første rekke fokusere på de positive argumentene som gis. I drøftingen vil det, så langt som det lar seg gjøre, anvendes motargumenter hentet fra de andre figurantene. Etter at en posisjon er drøftet, vil det gis en foreløpig konklusjon, før den neste posisjonen drøftes. Til slutt vil jeg oppsummere basert på de foreløpige konklusjonene, samt komme med noen egne innspill, før jeg i kapittel 7 gir min konklusjon.

## **1.5 Avhandlingens relevans**

Mitt ønske er at avhandlingen kan være et teologisk bidrag om skriftsyn til den norske pinsebevegelsen, som igjen kan få være et pentekostalt bidrag i den generelle debatten om bibelsyn.

## Kapittel 2 - Teori

Spørsmålet om hvordan Bibelen bør tolkes, har å gjøre med teologiens forutsetninger. Det å tilstrekkelig begrunne premissene som ligger til grunn for diskusjonen i avhandlingen er derfor avgjørende om konklusjonene som trekkes, skal kunne sies å ha troverdighet. Dette henger sammen med spørsmålet om metode, som bør redegjøres for av hensyn til etterprøvbarehet. Det innebærer ikke at man på forhånd kommer med en endelig fasit som figurantene skal måles mot. Metoden og forutsetningene bør også være åpne for revisjon i lys av hva materialet bringer. Men man behøver en målestokk for å kunne måle, selv om målestokken også etter hvert kan gjøres til gjenstand for kritikk. Med andre ord har man som mål ikke å være fastlåst til bestemte filosofiske retninger, og i en avhandling om bibelsyn og teologiens forutsetninger kan dette være viktig å poengtere.

I det følgende vil jeg gjøre rede for og begrunne avhandlingens forutsetninger, som har å gjøre med valg av metaposisjon, syn på sannhet, og kriterier i veiing av argumenter.

### 2.1 Alternative metaposisjoner i møte med de store spørsmålene

Når man arbeider med ulike posisjoner innenfor livssyn og filosofi som gjør krav på å være sanne, må man innta en bestemt metaposisjon. Det har først og fremst å gjøre med *epistemologi*, som handler om rekkevidde for erkjennelse eller kunnskap, samt om begrunnelse for våre oppfatninger. En metaposisjon er altså et erkjennelsesteoretisk ståsted, og man kan da skille mellom fire posisjoner som ansees som gjensidig utelukkende. Jeg vil her gi en fremstilling av disse fire metaposisjonene basert på Peder Gravems utlegning av teorien til den amerikanske filosofen Nicholas Rescher.<sup>11</sup>

Den første metaposisjonen kalles gjerne for *absolutisme*. Dette synet forutsetter at vi har en slags objektiv direkte-tilgang til virkeligheten, også karakterisert som *naiv realisme*.<sup>12</sup> Ifølge dette syn er kun én oppfatning om verden riktig, og alle andre er feilaktige. Spørsmålene

---

<sup>11</sup> Ibid., 11, 343–351.

<sup>12</sup> Naiv realisme er et syn som antar at virkeligheten er slik våre sanser sier uten noen refleksjon fra mennesket.

som da melder seg er hvorvidt mennesket faktisk har en slik tilgang til virkeligheten som posisjonen forutsetter, og om det egentlig er realistisk å tro at vi kan erkjenne sannheten fullt ut i alle spørsmål. Posisjonen er problematisk fordi den overser at vi ser verden fra vårt perspektiv, farget av for eksempel vår kulturelle bakgrunn, og at vi derfor ikke kommer utenom tolkning i vår forståelse av den. Det faktum at det eksisterer et mangfold av forskjellige syn på verden, samt at «[t]he view from nowhere does not exist», er tungtveiende argumenter mot å innta denne metaposisjonen.<sup>13</sup>

Den andre metaposisjonen kalles for *skeptisisme*. Dette synet hevder at alle tar feil og at ingen konkurrerende oppfatninger om verden er riktig. Skeptisisme innebærer dermed at det ikke kan finnes noen filosofisk eller religiøs virkelighet som vi har tilgang til, og er således et uttrykk for (språkfilosofisk) *antirealisme*. Et holdning som kan sies å ligge til grunn for posisjonen, er at dersom det ikke finnes enighet, så kan ingen ha rett i sine oppfatninger om verden. Mangfoldet av motstridende oppfatninger som finnes om verden tas således til inntekt for posisjonen, men posisjonen får selv problemer fordi den undergraver sitt eget ståsted. Skeptisismen hovedproblem er altså at den har et selvreferanseproblem. Metaposisjonen er inkonsistent, og dermed problematisk å fastholde.<sup>14</sup>

Den tredje metaposisjonen kalles for *relativistisk pluralisme*. I dette synet er det rom for at alle oppfatninger kan gjøre krav på å være sanne, siden de alle kan sies å være et uttrykk for ulike dimensjoner i den altomfattende virkelighet. Men i likhet med skeptisisme får også denne posisjonen et selvreferanseproblem, i og med at det gis rom for selvmotsigelser i posisjonen. Det er dermed liten grunn til å velge dette ståstedet.<sup>15</sup>

Den fjerde metaposisjonen kalles *perspektivpluralisme*, og er valgt som posisjon i denne avhandlingen. Denne posisjonen vektlegger at vi må orientere oss ut ifra at det faktisk finnes uforenelige oppfatninger om virkeligheten, og posisjonen hevder at vår bakgrunn kan sies å

---

<sup>13</sup> Gravem, *Krl - et fag for alle?*, 344–345; Cartledge, *Practical Theology*, 2.

<sup>14</sup> Gravem, *Krl - et fag for alle?*, 345–346.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 346–348.

utgjøre en samling av data, eller *sannhetskandidater*, som alle fortjener respekt og er mer eller mindre sannsynlige. Kunnskap fra dagliglivet, akseptert vitenskapelig innsikt og ulike tradisjoner, er eksempler på slik data. Samlet sett kan vi ikke akseptere alle dataene, fordi de er uforenelige eller inkonsistente. Vår oppgave er å orientere oss ved å prøve å finne sammenheng i mengden av data, og dette kan kun gjøres ut ifra en verdimelessig målestokk, som igjen avhenger av perspektiv. Perspektivpluralisme skiller seg således fra både skeptisisme og relativistisk pluralisme, fordi den ikke forholder seg indifferent til ulike standpunkter. Samtidig skiller posisjonen seg fra absolutisme i sin vektlegging av vurdering, og i betoningen av at vi ikke kommer utenom våre respektive perspektiver. Det innebærer ikke at posisjonen stiller seg avvisende til at det finnes en virkelighet eller at sannhet kan erkjennes. Det er kun epistemologisk, og ikke ontologisk pluralisme posisjonen tar til orde for.<sup>16</sup> Metaposisjonen er slik sett kompatibel med et syn som kalles *kritisk realisme*.<sup>17</sup>

### 2.1.1 Objektivitet som saklighet og upartiskhet

En styrke ved å innta *perspektivpluralisme* som metaposisjon, er at den legger opp til at alternative posisjoner skal vurderes som *sannhetskandidater*. Nå assosieres gjerne vitenskapelighet med objektivitet, men som vi allerede har berørt, og som Otto Krogseth påpeker i artikkelen *Objektivitet og vitenskapelighet i de historiske åndsvitenskapene*, kommer vi hverken utenom det observerende subjektet eller kan snakke om objektivitet i vitenskapen i betydningen verdifrihet og forutsetningsløshet. Krogseth tar derfor til orde for at objektivitet bør forstås som saklighet og upartiskhet, og at dette bør være vår målsetting og et forskningsideal.<sup>18</sup> Redelighet på denne måten må kunne sies å være ønskelig i forskningssammenheng, og naturlig nok tilstrebes i min vurdering av figurantenes posisjonene. I lys av det Krogseth skriver om saklighet og upartiskhet, så kan en også si at det er optimalt å forsøke å gjøre sin egen *forforståelse* om til en sannhetskandidat. Redelighet bør selvfølgelig i tillegg handle om å gjøre rede for sitt utgangspunkt. I mitt tilfelle innebærer

---

<sup>16</sup> Ibid., 348–351.

<sup>17</sup> Mer om kritisk realisme under punkt 2.3.3.

<sup>18</sup> Krogseth, «Objektivitet og vitenskapelighet i de historiske åndsvitenskapene», 147–161.

det at jeg er åpen om at jeg står i en norsk pentekostal tradisjon, samt at jeg redegjør for forutsetningene som ligger til grunn for diskusjonen i avhandlingen.

### 2.1.2 Koherens som sannhetskriterium

Rescher tar i sin teori til orde for at *koherens* skal ligge til grunn for vurderingen av alternative sannhetskandidater.<sup>19</sup> Dette innebærer for ham at tre krav må oppfylles. For det første må mengden data som aksepteres være logisk forenelige, altså *konsistente*. For det andre må de være *sammenknyttet*, som betyr at de er saklig forbundet med hverandre. Til sist må mengden data ha et visst eller fullstendig *omfang*.<sup>20</sup>

I Reschers perspektivpluralisme er altså koherens den sentrale verdimeslige målestokken. Dette begrunner han med at koherens er vårt eneste tilgjengelige kriterium på sannhet, noe han opprinnelig mente var forenelig med et syn på sannhet som *korrespondanse* med virkeligheten.<sup>21</sup> Men etter å ha blitt kritisert av den tyske filosofen Lorenz B. Puntel for at hans sannhetskriterium ikke var saklig forbundet med sannhetsbegrepet, gikk Rescher over til å definere sannhet som *ideal koherens*, forstått som optimal koherens med en fullkommen database.<sup>22</sup> På denne måten kunne kriteriet stå i kontinuitet med sannhetsbegrepet. Men samtidig innebar hans nye definisjon at sannheten er en størrelse som vi mennesker kun kan nærme oss, fordi vi ikke har den fullstendige oversikten.<sup>23</sup> I senere tid har Rescher i tillegg plukket opp noen elementer fra pragmatiske teorier i sitt syn på sannhet.<sup>24</sup>

Reschers reise mellom ulike sannhetsteorier aktualiserer spørsmålet om hvordan sannhet bør defineres. Dette spørsmålet blir raskt påtrengende i en diskusjon om bibelsyn, fordi det direkte berører spørsmålet om hvordan Bibelen forsås som kilde til sannhet. Samtidig er den

---

<sup>19</sup> Gravem, *Krl - et fag for alle?*, 352.

<sup>20</sup> Ibid., 352, 361–362.

<sup>21</sup> Ibid., 352–353.

<sup>22</sup> Ibid., 353.

<sup>23</sup> Ibid., 353–354, 360–361.

<sup>24</sup> Rescher, *Cognitive Pragmatism*.



filosofiske diskusjonen omkring sannhetsproblematikken svært omfattende, som innebærer en begrensning på hvor dypt man kan gå inn på problematikken i et teorikapittel som dette.

## 2.2 Sannhetsteorier og ontologiske spørsmål

Det er vanlig å skille mellom tre ulike retninger innenfor filosofiske teorier om sannhet, henholdsvis korrespondanse-, koherens-, og pragmatiske teorier.<sup>25</sup> Historisk sett, har de ulike innfallsvinklene gjerne vært assosiert med realisme, idealisme, eller antirealisme.<sup>26</sup> Nedenfor følger en kort presentasjon av de tre teoriene:<sup>27</sup>

### 2.2.1 Korrespondanseteori

Korrespondanseteori kan omtales som den klassiske teorien om sannhet. Helt frem til det 19. århundre holdt de aller fleste fast ved et syn som kan karakteriseres som varianter av denne teorien, og noen representanter som kan nevnes er Aristoteles, Aquinas, Descartes og Hume.<sup>28</sup> Den grunnleggende idéen i teorien er at sannhet består i en *relasjon* til virkeligheten, slik for eksempel *The Oxford English Dictionary* uttrykker det i sin definisjon på sannhet: "Truth... Conformity with fact; agreement with reality".<sup>29</sup> I sin enkleste form kan teorien settes på en formel: "x is true iff (if and only if) x corresponds to some fact; x is false iff x does not correspond to any fact".<sup>30</sup>

Et hovedargument som gis for dette synet er at det er en *selvfølgelighet*. Descartes uttrykte det slik: "I have never had any doubts about truth, because it seems a notion so

---

<sup>25</sup> Se for eksempel utlegning av sannhetsteorier hos filosofene J. P. Moreland og William Lane Craig, og hos den anglikanske og karismatiske teologen Mark J. Cartledge i hans introduksjonskapittel til praktisk teologi: Moreland og Craig, *Philosophical Foundations*, 131–144; Cartledge, *Practical Theology*, 42–43.

<sup>26</sup> David, «The Correspondence Theory of Truth», d. 1.

<sup>27</sup> Jeg har valgt å ta utgangspunkt i disse tre teoriene fordi de fremtrer mest relevante med tanke på diskusjonen i avhandlingen. En fjerde innfallsvinkel som kan nevnes, er den relativistiske posisjonen som avviser hele sannhetsproblematikken. Virkeligheten er kun en sosial konstruksjon, det vil si at språket skaper vår virkelighet. En slik forståelse er vanskelig å fastholde siden det innebærer at det som er virkelig for noen, kan være uvirkelig for andre. Se Moreland og Craig, *Philosophical Foundations*, 144–145.

<sup>28</sup> Ibid., 130–131; David, «The Correspondence Theory of Truth», paragr. 1; Kirkham, *Theories of Truth*, 73.

<sup>29</sup> David, «The Correspondence Theory of Truth», kol. 1 og paragr. 4.

<sup>30</sup> Ibid., paragr. 3. Merk at noen vil foretrekke uttrykket "state of affairs that obtains" fremfor ordet "facts", litt avhengig om man anser uttrykkene for identiske (Samme paragraf).

transcendentally clear that nobody can be ignorant of it...the word 'truth', in the strict sense, denotes the conformity of thought with its object".<sup>31</sup>

### 2.2.2 Koherensteori

Spinoza og Hegel kan nevnes som to historiske representanter for tidlige varianter av koherensteori.<sup>32</sup> En fellesnevner for ulike varianter av denne teorien er at sannheten til proposisjoner består i deres *koherens* med et utvalg av andre proposisjoner.<sup>33</sup> Tidlige versjoner av teorien ble ofte assosiert med idealisme. Idealister skiller ikke ontologisk mellom oppfatninger og en objektiv virkelighet som gjør dem sanne, slik det forstås i korrespondanseteorien. Siden virkeligheten for idealister kan sies å bestå av oppfatninger, så er det ikke lenger noen virkelighet som kan *gjøre* oppfatninger sanne.<sup>34</sup> I dag er det gjerne mer epistemologiske eller semantiske argumenter som anvendes for koherensteori. For eksempel argumenteres det ut ifra koherenskriteriet eller ut ifra prosessen der ulike *sannhetsbærere* tilskrives sannhet. Siden det ikke er mulig for en person å komme utenfor sine egne oppfatninger, så hevdes det at den eneste sannhetsbetingelsen som kan begrunne oppfatningene til en person, er koherens med andre oppfatninger.<sup>35</sup>

### 2.2.3 Pragmatiske teorier

Den filosofiske tradisjonen *pragmatisme* oppstod på 1800 tallet, og har vokst i popularitet siden 1970.<sup>36</sup> Det finnes flere pragmatiske tilnærminger til sannhetsspørsmålet. Historisk sett var William James et talerør for en *instrumental teori* og forsvarte pluralisme eller ulike former for sannhet, mens Charles S. Peirce kan tilskrives *konsensus teori*.<sup>37</sup> En fellesnevner i pragmatisme er at påstanders sannhet identifiseres med deres suksess eller hvor brukbare

---

<sup>31</sup> Ibid., paragr. 4.

<sup>32</sup> Young, «The Coherence Theory of Truth», paragr. 2.1.

<sup>33</sup> Ibid., avsn. 1.

<sup>34</sup> Ibid., paragr. 2.1.

<sup>35</sup> Ibid., paragr. 2.

<sup>36</sup> Hookway, «Pragmatism», paragr. 1.

<sup>37</sup> Kirkham, *Theories of Truth*, 80; Hookway, «Pragmatism», paragr. 3.

de er. Utgangspunktet er vanligvis antirealisme med tanke på den eksterne verden, som det enten hevdes at vi ikke har tilgang til eller som til og med avvises.<sup>38</sup>

#### 2.2.4 Sannhet og begrunnelse

Som vi akkurat har sett, så gikk Rescher over til å definere sannhet som ideal koherens, siden hans sannhetsbegrep i tråd med korrespondanseteorien ikke var saklig forbundet med sannhetskriteriet.

Nå synes det imidlertid ikke helt uproblematisk å definere sannhet som koherens. Man risikerer nemlig å bli adskilt fra den virkelige verden, siden sannhet kun blir en funksjon av oppfatningene eller *proposisjonenes* interne relasjoner, uten referanse til virkeligheten utenfor systemet.<sup>39</sup> Det nytter derfor ikke å si at noe er sant *fordi* det er koherent med andre oppfatninger, for da har man bare gitt sannheten en ny definisjon. Som filosofen Richard L. Kirkham skriver i *Theories of Truth*, må vi ikke glemme at sannhet og sannhet innenfor et system er to forskjellige ting.<sup>40</sup> Kirkham påpeker at utfordringen som oppstår når en setter likhetstegn mellom sannhet og begrunnelse, er at det medfører at sannhetsverdien til en påstand endrer seg i takt med ny informasjon.<sup>41</sup> Nå kan dette unngås dersom sannhet settes likt med maksimal begrunnelse eller begrunnelse under ideelle forhold. Dette så vi også Rescher gjøre ved å definere sannhet som optimal koherens innenfor en fullkommen database. Men, påpeker Kirkham, ingen av disse grepene løser problemet, for man kan fortsatt etterspørre *hva* det er maksimalt begrunnet som. Det gir derfor ikke mening å snakke om ideelle forhold uten først å ha tatt et valg om hvilke verdier begrunnelsen skal sikte mot.<sup>42</sup> Nå så vi at Rescher karakteriserer ulike data som utgjør vår bakgrunn som mer eller mindre sannsynlige, og man kan da spørre om ikke også sannhetsbegrepet kan forstås som synonymt med sannsynlighet eller maksimal sannsynlighet. Kirkham påpeker imidlertid

---

<sup>38</sup> Moreland og Craig, *Philosophical Foundations*, 144.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 143.

<sup>40</sup> Kirkham, *Theories of Truth*, 269.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 54.

at det samme problemet oppstår også i dette tilfellet, for dersom en oppfatning er *sannsynlig*, så er det det samme som å si at den er *sannsynligvis sann*.<sup>43</sup>

### 2.2.5 Puntels løsning på Reschers problem

Lorenz B. Puntel, som vi så kritiserte Reschers syn på sannhet som korrespondanse, har lagt mer vekt på det ontologiske aspektet i sin definisjon av sannhet, der han også ønsker å avklare spørsmålet om sannhetsbærerne. Ifølge Gravem er Puntels teori kompatibel med Reschers teori, noe som gjør det aktuelt å ta et sideblikk på hans teori.<sup>44</sup> Puntel setter i sin sannhetsteori *likhetstegn* mellom proposisjoner og fakta. Fakta forstås som *det som er tilfellet*, og er dermed en størrelse som både er ontologisk og språkavhengig, som vil si at *fakta* kan uttrykkes. Fakta er i hans teori den primære sannhetsbæreren, og sannheten til sannhetsbærerne definerer Puntel ved hjelp av koherens.<sup>45</sup> For eksempel er fakta bare sanne dersom de enten er, eller kan innordnes, i en bestemt verden, der alle faktaene er forbundet med hverandre. Med en bestemt verden menes ikke bare vår virkelige verden, men en eller annen verden der faktaene er realiserbare.<sup>46</sup> I tillegg må sannhetsbærerne være knyttet opp mot hverandre. Puntels sannhetsbegrep er således et nettverksbegrep.<sup>47</sup>

Puntel kan sies å løse Reschers problem ved å forutsette identitet mellom fakta og proposisjoner, slik at sannhet ikke kan løsrives fra virkeligheten. Teorien har dermed plukket opp elementer fra *identitetsteori*. Slik unngås hovedinnvendingen mot korrespondanseteorien, som nettopp er uklarhet omkring korrespondanserelasjonen, altså om hvordan forholdet mellom virkelighet og tanke skal forstås.<sup>48</sup>

---

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Se Gravem, *Krl - et fag for alle?*, 354.

<sup>45</sup> Puntel skiller mellom tre sannhetsbærere som står i et hierarkisk forhold. Den første er fakta, som kan uttrykkes i en setning (den andre sannhetsbæreren), og som til sist kan aktualiseres gjennom en kognitiv instans (den tredje sannhetsbæreren). Sisnevnte sannhetsbærer er et subjekts handling eller tilstand, for eksempel det å hevde eller tro noe. Ibid., 354–355.

<sup>46</sup> Puntel mener at det finnes flere virkelige verdener, som bare er virkelige ved at de inngår i en altomfattende virkelighet. Ibid., n. 145.

<sup>47</sup> Ibid., 354–360.

<sup>48</sup> Moreland og Craig, *Philosophical Foundations*, 141.

Men dersom man identifiserer proposisjoner med fakta, så oppstår problematikken rundt falske proposisjoner, fordi teorien ikke kan forklare dem.<sup>49</sup> I tillegg har man forpliktet seg til den svært problematiske konsekvensen at fakta er *sanne*.<sup>50</sup> Historisk sett har identitetsteorier en tendens til å mutere til andre sannhetsteorier når de kommer under press.<sup>51</sup> I Puntels teori blir sannhet definert ved hjelp av koherens. Men dermed kan heller ikke fakta, så lenge de kan uttrykkes språklig, være absolutt falske, fordi de er definert slik at de må være realiserbare i en eller annen verden.<sup>52</sup> Puntel kan derimot si at en proposisjon kan være falsk relativt sett i forhold til en bestemt verden, for eksempel den virkelige.<sup>53</sup>

Puntels sannhetsteori forutsetter at virkeligheten er strukturert slik at den kan *uttrykkes* gjennom språk. Men denne forutsetningen synes ikke å stemme. Den britiske filosofen J. L. Austin har skrevet at våre ord behøver på ingen måte å måtte speile aspekter ved hendelser eller virkelighetens former og strukturer for å være sanne, mer enn «a word needs to be echoic or writing pictographic». Dersom man antar det, sier Austin, så begår man feilen å lese inn språklige egenskaper i verden.<sup>54</sup> Som J. P. Moreland og William Lane Craig påpeker i *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, så er ikke proposisjoner et speil eller bilde av fakta, noe som tydelig fremkommer av at de ikke er sansbare.<sup>55</sup> Proposisjoner kan hverken lukte eller være fargerike, slik vi derimot opplever at for eksempel blomster er i virkeligheten. Innholdet i en påstand som uttrykkes synes dermed ikke å kunne fange hele virkeligheten, og dermed fremtrer ikke virkeligheten språkavhengig.

### 2.2.6 Pragmatiske problemer

Pragmatikere definerer sannhet etter brukbarhet og teories suksess, noe som henger sammen med at de fleste pragmatikere er antirealister. I lys av radikale endringer i

---

<sup>49</sup> Candlish og Damnjanovic, «The Identity Theory of Truth», paragr. 3.2.

<sup>50</sup> David, «The Correspondence Theory of Truth», paragr. 8.3.

<sup>51</sup> Candlish og Damnjanovic, «The Identity Theory of Truth», paragr. 3.2, 4.

<sup>52</sup> Gravem, *Krl - et fag for alle?*, 355.

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Craig, «Propositional Truth: Who Needs It?», n. 6.

<sup>55</sup> Moreland og Craig, *Philosophical Foundations*, 139.

vitenskapelige teorier gjennom historien, så kan det være forståelig at flere avviser vitenskapelig realisme. Men selv om en ikke kan «bevise» at noe er sant, og heller ikke engang være sikker på at vi noen gang kan nå frem til sannhet, betyr ikke det at en bør redefinere sannhetsbegrepet. Fordi dette gjøres i pragmatiske teorier, så rammes de av argumentet mot skeptisisme, nemlig at de får et selvreferanseproblem. Pragmatiske teorier lar seg nemlig ikke forsvare uten å hevde at de er sanne fordi de på en eller annen måte er i tråd med virkeligheten.<sup>56</sup>

### 2.2.7 Fordelen med å fastholde det klassiske synet på sannhet

Dette fører oss tilbake til korrespondanseteorien. Kirkham, som forsvarer denne teorien i *Theories of Truth*, hevder at det er gode grunner til å fastholde den mer klassiske definisjonen på sannhet og ikke likestille den med andre verdier. En av grunnene til at vi har et konsept om sannhet, påpeker han, er slik at vi kan "contrast it with other values, like explanatory power, predictive power, and the ability to manipulate the world".<sup>57</sup> Han fortsetter med å skrive at sannhetslogikk er annerledes enn logikken til de andre verdiene, for eksempel må alt som avledes fra en sann påstand være sant, mens det ikke er tilfellet med de andre verdiene.<sup>58</sup>

### 2.2.8 Presisering av korrespondanseteorien

Hva da med uklarheten omkring korrespondanserelasjonen, som denne teorien kritiseres for å ikke gjøre godt nok rede for? Kirkham svarer på denne innvendingen med å påpeke at selv om lingvistiske analyser er viktige filosofiske verktøy, så løser de sjelden metafysiske spørsmål.<sup>59</sup> I tillegg kan det *fenomenologiske argumentet* trekkes frem, som kanskje er korrespondanseteorien sine beste argument, nemlig at vi til stadighet opplever denne relasjonen. Korrespondanserelasjonen kan forstås som en parallell til at vi sier at noe er *større enn noe*, og det viser også at sannhet har med *intensjon* å gjøre. Det fenomenologiske

---

<sup>56</sup> Ibid., 144.

<sup>57</sup> Kirkham, *Theories of Truth*, 101.

<sup>58</sup> Ibid., 101.

<sup>59</sup> Ibid., 71.

argumentet fokuserer på nøye beskrivelser og presentasjoner av tilfeller som lærer oss om sannhet.<sup>60</sup> Moreland og Craig gir et godt eksempel på dette, som kan brukes for vise hvordan argumentet fungerer:

En dag blir Joe oppringt av en bokbutikk som forteller at Richard Swinburnes bok, *The Evolution of the Soul*, som han har bestilt, nå venter på ham. I dette øyeblikket skjer det en mental forandring i hans sinn, nemlig tanken om at Swinburnes bok er i butikken. Joe er klar over innholdet i tanken, men blir samtidig oppmerksom på det intenderte objektet (altså at boken er i bokbutikken) og hvordan sannheten til tanken kan verifiseres. Han behøver ikke gå til svømmehallen, men til en bestemt bygning for å se om boken han tenker på, er der. Han går derfor til bokbutikken ledet av tanken, og på veien møter han Frank som skal til den samme bokbutikken. Sammen ser de Swinburnes bok, og begge får i dette øyeblikket en sansbar erfaring av Swinburnes bok. Men Joe har en erfaring som ikke Frank har. Joe opplever at innholdet i hans tanke samsvarer eller korresponderer med fakta, altså hvordan virkeligheten forholder seg. Han kan derfor sammenligne tanken med tankens intenderte objekt, og slik erfare at det han tenkte var sant. Dermed opplever han selv korrespondanserelasjonen, og blir oppmerksom på sannhet.<sup>61</sup>

Ifølge Kirkham blir korrespondanseteorien ofte kritisert for å postulere en ny og mystisk relasjon, men han skriver at denne innvendingen gjerne legger mer i begrepet *korrespondere* enn hva som er tilfellet, siden ordet kun en tjenlig oppsummering, der ingen bestemt relasjon inngår.<sup>62</sup> Her kan det også være verdt å være oppmerksom på at selv om man ikke nevner ordet korrespondanse, kan fortsatt tanken om korrespondanse mellom objekt og tanke ligge implisitt, gitt at man mener er at det er fakta som avgjør om proposisjoner er sanne eller falske.<sup>63</sup>

Korrespondanseteorien kan presiseres ytterligere ved å oppklare tre misforståelser teorien utsettes for. For det første sier ikke teorien at begrepet *sann* er synonymt med

---

<sup>60</sup> Moreland og Craig, *Philosophical Foundations*, 139.

<sup>61</sup> Ibid., 139–140. Dette er min gjenfortelling.

<sup>62</sup> Kirkham, *Theories of Truth*, 134–135.

<sup>63</sup> Moreland og Craig, *Philosophical Foundations*, 139.

korrespondanse med fakta. Teorien fokuserer på å gi en definisjon av sannhet, og fokuserer derfor på betingelsen *hvis og bare hvis* som vi så i formelen i presentasjonen av teorien.<sup>64</sup> For det andre sier ikke teorien (1) at x gjøres sann av proposisjonens korrespondanse med fakta, men derimot (2) at x gjøres sann av fakta, det vil si fakta som x samsvarer med.<sup>65</sup> Merk at (1) ikke får frem korrespondanserelasjonen. Andre sannhetsteorier kan derfor gi en helt tilsvarende definisjon på at noe gjøres sant slik (1) legger opp til. For eksempel kan koherensteorien si at en oppfatning er sann hvis og bare hvis den er koherent med andre oppfatninger. Et slikt resonnement blir raskt sirkulært, som tydelig fremkommer dersom man sier at *sanne oppfatninger* er sanne fordi de er koherente med *sanne oppfatninger* og så videre.<sup>66</sup> For det tredje forplikter ikke sannhetsteorien at en antar metafysisk realisme fremfor antirealisme. Linken mellom korrespondanseteorien og denne debatten er ikke så direkte som kritikerne ofte hevder.<sup>67</sup>

### 2.2.9 Oppsummering om sannhet

Hvorfor er vi opptatt av sannhetsspørsmålet? Kirkham har et interessant resonnement om dette:

Our interest begins with a certain value choice: we value having justified beliefs, and that choice makes skepticism a problem, and solving the problem of skepticism leads us to the justification project, and that, in turn, requires a solution to the metaphysical project, at which point of what sort of thing can bear truth arises or, more correctly, at which point we postulate that certain kinds of entities can be true or false.<sup>68</sup>

I lys av diskusjonen over synes det rimelig å forsvare et syn på sannhet i tråd med korrespondanseteorien. Det innebærer samtidig at Reschers begrunnelse for at koherens er vårt eneste tilgjengelige kriterium på sannhet svekkes, siden kriteriet ikke lenger står i kontinuitet med sannhetsbegrepet.

---

<sup>64</sup> David, «The Correspondence Theory of Truth», 8.5.

<sup>65</sup> Ibid., paragr. 2.2.

<sup>66</sup> Ibid.

<sup>67</sup> Ibid., paragr. 9.2.

<sup>68</sup> Kirkham, *Theories of Truth*, 72.



## 2.3 Vektlegging av ekstern og intern begrunnelse

Alister E. McGrath, i *The Science of God*, gir etter min mening det som fremtrer som et bedre alternativ til hvordan vi kan vurdere ulike sannhetskandidater. McGrath avviser sterk koherensteori, som han påpeker er inadekvat til å begrunne sannhet og derfor må suppleres med andre kriterier. I tillegg avviser han tanken om ikke-korrigerbare oppfatninger i *fundamentismen* (foundationalism). McGraths forslag er at kriterier både må være «external» og «internal» når vitenskapelige teorier skal valideres, fordi en vitenskapelig teologi må være fundert i en ekstern virkelighet, samtidig som den har logisk konsistens.<sup>69</sup> McGrath vektlegger dermed både ekstern og intern begrunnelse.

### 2.3.1 Asymmetri mellom grupper av oppfatninger

Jeg tolker McGraths innfallsvinkel som et uttrykk for *svak fundamentisme*, fordi han tar utgangspunkt i vår erfaring av virkeligheten, samtidig som han avviser tanken om ikke-korrigerbare oppfatninger. Her er det også rom for at koherens kan inngå i begrunnelsen, slik vi ser McGrath åpner opp for.<sup>70</sup> I *svak koherentisme*, som Reschers syn kanskje bør plasseres innenfor, er det også rom for erfaring. Forskjellen mellom de to begrunnelsesteoriene er derimot synet på hvordan begrunnelser bør struktureres. Mens fundamentisme mener at kunnskap og begrunnelse er eller bør struktureres som en *bygning*, der en overbygning hviler på et fundament, mener koherentisme at de er eller bør struktureres som en *vev*.<sup>71</sup> Utfordringen med en sistnevnte strukturering er at ingen grupper av oppfatninger kan gis noen privilegert status.<sup>72</sup> Teorien kan dermed få vanskeligheter med å begrunne hvorfor noen grupper av oppfatninger bør velges fremfor andre. Denne problematikken kommer også til syne i selve begrepet, siden det ble forstått som et konsept med tre kriterier.

---

<sup>69</sup> McGrath, *The Science of God*, 96–97. McGrath mener at det er mulig i kristen teologi å argumentere for at noen realiteter kan ansees som fundamentale i lys av den kristne tradisjon (s. 101).

<sup>70</sup> Noen mener koherens først og fremst har en negativ funksjon i vurderingssammenheng. Som Erik Olsson påpeker, er gjerne inkohrens et tegn på at det bør foretas en revisjon. Olsson, «Coherentist Theories of Epistemic Justification», paragr. 8.

<sup>71</sup> Steup, «Epistemology», paragr. 3.2.

<sup>72</sup> Moreland og Craig, *Philosophical Foundations*, 122, 124.

Hvordan vekte *mellom* kriteriene for å avgjøre hva som er mest koherent, for eksempel dersom et system har større omfang, mens et annet har bedre sammenknytning?<sup>73</sup> Men flere utfordringer følger i kjølevannet, siden jo større et system er, jo mer sannsynlig vil det være at flere oppfatninger involveres, på grunn av flere potensielle tilknytningspunkter. Dette medfører at et større system kan bli mer koherent bare på grunn av størrelsen, på tross av det ikke er opplagt at det er riktig.<sup>74</sup>

Disse problemene unngår fundamentismen. Essensen i denne begrunnelsesteorien ligger i *asymmetrien* mellom det som omtales som *basic* og *nonbasic beliefs*. Basic beliefs må ikke forstås som ikke-korrigerbare oppfatninger. Derfor omtaler man disse oppfatningene gjerne som *properly basic beliefs*, og disse oppfatningene behøver ikke å begrunnes ut ifra andre oppfatninger.<sup>75</sup> Troen på at det eksisterer en fysisk virkelighet, at sannhet finnes, nødvendigheten av logikkens regler eller at  $2+2=4$ , oppfatninger ut ifra sansbare erfaringer som at det er et epletre i hagen, at man har vondt i armen eller at man har et distinkt *inntrykk* av noe fremtrer rødt for en – er eksempler på oppfatninger som noen synes bør kunne ansees som properly basic. I teologisk sammenheng hevder noen at Guds eksistens kan ansees som basic.<sup>76</sup>

Betydningen av at blant annet sansbare erfaringer er noe man kan bygge eller teste påstander på, leder oss over til spørsmålet om hvordan vi bør tolke den naturlige verden. Dette er McGrath opptatt av i sitt forslag til en vitenskapelig teologi, og vi vil nå se på hvor han mener at vi bør plassere oss realist-antirealist debatten om vitenskapsteorier.

### 2.3.2 Realisme fremfor antirealisme

McGrath hevder at synet på at vitenskapsteorier til en viss grad korresponderer med virkeligheten, bygger på *a posteriori* konklusjoner fra empirisk erfaring med den virkelige

---

<sup>73</sup> Olsson, «Coherentist Theories of Epistemic Justification», paragr. 3.

<sup>74</sup> Erik Olsson nevner disse problemene i sin artikkel, der han feller en ganske hard dom over koherens som begrunnelsesteori. Ibid.

<sup>75</sup> Moreland og Craig, *Philosophical Foundations*, 112–122.

<sup>76</sup> Filosofen Alvin Plantinga hevder f.eks. dette. McGrath, *Christian Theology*, 165–166.

verden.<sup>77</sup> Den enkleste forklaringen på hvorfor vitenskapsteorier fungerer, er at de på en eller annen måte har avdekket hvordan virkeligheten er. Deres empiriske suksess ville ellers vært en tilfeldighet, og McGrath påpeker at av grunner som dette, er realisme den dominerende arbeidsfilosofien i naturvitenskapene.<sup>78</sup>

Nå kan det innvendes mot vitenskapelig realisme at ulike vitenskapsteorier har gjennomgått omfattende endringer gjennom historien. Mot antirealistenes innvendinger bemerker imidlertid McGrath at det også finnes en mengde teorier som har vist seg stabile, og disse også behøver en filosofisk forklaring.<sup>79</sup> Dessuten vil ikke for eksempel postmodernistisk nonrealisme kunne utgjøre noe bedre alternativ, påpeker McGrath. Dersom man avviser realisme til fordel for et syn om at virkeligheten ikke spiller noen rolle i utformingen av vitenskapelige teorier (social constructivism), så må man uansett før eller siden lene seg til realist antagelser, som for eksempel at sosiale vesener eksisterer og kan konstruere størrelser, for at synet i det hele tatt skal få tyngde.<sup>80</sup>

McGrath gir her etter min mening et godt svar på antirealistenes innvendinger. Dessuten kan selvreferanseproblemet som både metaposisjonene skeptisisme og relativistisk pluralisme reiser, trekkes frem. Samtidig bør historien gi en advarsel til realisten om å ikke bli absolutist. Dette poengterer også McGrath.<sup>81</sup>

### 2.3.3 Kritisk realisme i møte med ulike lag av virkeligheten

I sitt forslag til en vitenskapelig teologi, tar McGrath til orde for *kritisk realisme*. Denne innfallsvinkelen bekrefter at det finnes en virkelighet, og at vi kan bli kjent med den.

McGrath henviser blant annet til den britiske filosofen Roy Bhaskar, som hevder at erfaring og eksperimenter oss tilgang til ting og strukturer som eksisterer uavhengig av oss.<sup>82</sup> Men,

---

<sup>77</sup> McGrath, *The Science of God*, 100.

<sup>78</sup> Ibid., 126.

<sup>79</sup> Ibid., 132.

<sup>80</sup> Ibid., 138.

<sup>81</sup> Ibid., 132.

<sup>82</sup> Ibid., 141–142.

påpeker McGrath, kritisk realisme anerkjenner også at «the knower is involved in the process of knowing».<sup>83</sup> Kritisk realisme skiller seg dermed både fra absolutismens naive realisme, som sier at virkeligheten øver innflytelse på menneskets sinn uten noen refleksjon, men også postmoderne antirealisme, som sier at mennesket konstruerer idéer uten referanse til den eksterne verden. Kritisk realisme hevder at virkeligheten blir *forstått* av menneskets sinn, som prøver å uttrykke den så godt det kan.<sup>84</sup> Det påpeker McGrath gir mulighet for å bruke konstruksjoner, slik som modeller, analogier og sosiale konsepter, alt etter som de ansees passende verktøy for å representere virkeligheten.<sup>85</sup>

McGraths henviser videre til Bhaskar, som vektla at det er ontologien som er bestemmende for epistemologien og metodologien. Bhaskar motsatte seg derfor enhver form for reduksjonisme.<sup>86</sup> Her kommer tanken om «the stratification of reality» inn.<sup>87</sup> Kritisk realisme insisterer, ifølge McGrath, på at virkeligheten har ulike lag og dermed kan bli studert på forskjellige nivåer. McGrath gir her et eksempel med konseptet sykdom, som kan studeres ut ifra ulike innfallsvinkler fra et medisinsk hold, og tilsvarende fra et sosialt perspektiv. Det vil være absurd, påpeker McGrath, å hevde at et nivå er virkelig, mens et annet ikke er det. Dette innebærer at det må anvendes ulike metoder, og disse må ifølge McGrath etableres *a posteriori* i møte med de ulike lagene av virkeligheten.<sup>88</sup>

McGraths kritiske realisme fremtrer verdifull å trekke inn som dialogpartner med Reschers perspektivpluralisme. Innfallsvinkelen er både avklarende med tanke på hvor en bør legge seg på skalaen mellom realisme og antirealisme, samt at den fremhever hvordan vi kan ha ulike perspektiv på virkeligheten, med tanken om «a stratified reality».

---

<sup>83</sup> Ibid., 142.

<sup>84</sup> Ibid., 141.

<sup>85</sup> Ibid., 142.

<sup>86</sup> Ibid., 144.

<sup>87</sup> Ibid., 146.

<sup>88</sup> Ibid., 146–150.

## 2.4 Oppsummering

I dette kapitlet har vi begrunnet valget av metaposisjonen perspektivpluralisme i møte med de ulike bibelsynene, som vil bli behandlet som ulike sannhetskandidater.

Metaposisjonen er ytterligere presisert i lys av innfallsvinkelen kritisk realisme. Vi har også sett på fordelene med å anvende et sannhetsbegrep i tråd med korrespondanseteorien. I vurderingen av figurantenes argumentasjon, vil både ekstern og intern begrunnelse vektlegges. Dette betyr at argumenter kan veies forskjellig, samtidig som koherens er med i vurderingen.

Etter at jeg nå har redegjort for avhandlingens premisser, vil jeg nå gå over til å presentere figurantenes syn på hvordan Bibelen bør tolkes ut ifra deres tekstmateriale.

## Kapittel 3 - Carsons skriftsyn: Guds ufeilbarlige ord

I dette kapitlet vil jeg presentere Donald Arthur Carsons syn på hvordan Bibelen bør tolkes ut ifra hans tre bidrag i to-bindes verket *Scripture and Truth og Hermeneutics, Authority and Canon*. Carson representerer et klassisk evangelikalt feilfrihetssyn, og er en reformert teolog og professor i Det nye testamente ved Trinity Evangelical Divinity School i Deerfield, Illinois.

I presentasjonen vil vi først se hvordan Carson argumenterer for at Bibelen bør tolkes i lys av at den er Guds ufeilbarlige ord. Dette avhenger imidlertid av at Bibelen faktisk er koherent, noe ikke alle mener at den er. Carson drøfter derfor dette spørsmålet i sin første tekst. I den andre teksten, vil vi se hvordan Carson diskuterer ulike metoder som anvendes i møte med bibeltekstene. Carson er opptatt av at metoder bør brukes med varsomhet når Bibelen tolkes, og utdyper så hvordan han mener at vi bør gå frem. I den siste teksten diskuterer Carson ulike kontemporære utfordringer til hans evangelikale skriftsyn, som han mener tilhører den sentrale tradisjonen til kirken. Carson presiserer her ytterligere hva han mener det innebærer at Bibelen er feilfri.

### 3.1 Guds ord og feilfrihet

I forordet i *Scripture and Truth* presenterer Carson og hans medredaktør John D. Woodbridge bøkens kollektive skriftsyn: «The Bible is the Word of God written. We hold that what the Scriptures teach is infallibly true [...]»<sup>89</sup> Hovedargumentet de gir for denne forståelsen av Bibelen, er at det er dette synet Bibelen selv formidler. Carson og Woodbridge understreker at det er svært vanskelig å trekke andre konklusjoner i møte med hva bibeltekstene faktisk sier om sin egen autoritet og sannhet.<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> Carson og Woodbridge, *Scripture and Truth*, 1:9.

<sup>90</sup> Ibid., 1:7. Carson og Woodbridge henviser i samme avsnitt til Wayne Grudem's bidrag i samme bok, *Scriptures's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture*, som går igjennom svært mange skriftsteder om Guds ord og dette begrepets relasjon til Skriften. At hans bidrag er blitt plassert først i dobbeltbindet, viser hvilken vekt dette argumentet gis.

### 3.2 Bibelens enhet – et spørsmål om autoritet

I Carsons første teskt, *Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology*, går Carson direkte inn på spørsmålet om hvordan Bibelen bør tolkes. Han drøfter da muligheten for å drive systematisk teologi basert på *hele* Bibelen slik det evangelikale synet på Bibelen legger opp til. Carson konsentrerer seg i første rekke om spørsmålet om Det nye testamentets enhet. Han noterer seg en økende konsensus blant forskere om at det ikke er mulig i systematisk teologi å sammenfatte innholdet i Det nye testamentet. Mange forskere vil heller tale om et flertall av nytestamentlige teologier. Bak dette synet mener Carson at det ligger en antakelse om at Det nye testamentet er full av selvmotsigelser og inneholder svært ulike teologiske perspektiver, blant annet grunnet det lange tidsspennet mellom nedskrivningene.<sup>91</sup>

Carson sporer denne antakelsen tilbake til den tyske teologen Walter Bauers innflytelsesrike bok, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Bauers bok undersøker det andre århundrets kristendom og konkluderer med at det ifra begynnelsen av fantes både heretiske og ortodokse kirker ved siden av hverandre, og at det i stor grad var politiske grunner til at de ortodokse kirkene etterhvert vant frem. Bauers tese er senere blitt overført til det første århundrets kristendom, og derfor hevder mange i dag at også på nytestamentlig tid ble svært forskjellige og motstridende oppfatninger tolerert, skriver Carson.<sup>92</sup>

Carson problematiserer denne antakelsen, og påpeker at i nesten alle tekstene i Det nye testamentet kan man se at det tas avstand fra oppfatninger som er uforenelige med sannheten, samt at ulike oppfatninger fordømmes. Dette mener Carson demonstrerer at Bauers sentrale tese er feil, fordi konseptet om ortodoksi og vranglære dermed ikke kan ha blitt utviklet senere og av ikke-religiøse hensyn.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> Carson, «Unity and Diversity in the New Testament», 65.

<sup>92</sup> Ibid., 66.

<sup>93</sup> Ibid., 71–72.

Carson hevder at dersom man ikke anser at Det nye testamentet har tilstrekkelig enhetlig teologi, så vil det føre til at den systematisk-teologiske disiplinen enten må hente sine normer utenfra, eller at man en må gjøre en avgrensning slik at ikke hele den kristne kanon kan tas hensyn til.<sup>94</sup> Men tanken om en «kanon i kanon» mener Carson resulterer i en urovekkende dyp subjektivitet, som i mange tilfeller får en rent ateistisk struktur.<sup>95</sup>

Systematisk teologi avhenger derfor, skriver Carson, av at ingen av bøkene i det nye testamentet er inkonsistente. For dersom det skulle finnes uoverkommelige selvmotsigelser, så fristilles hver enkelt teolog til å velge hvilke deler av det bibelske materialet han foretrekker.<sup>96</sup> Carson konkluderer derfor med å si: «The resulting system would not in any primary sense be dictated by the Scriptures themselves but would be definitively shaped by outside considerations, using the biblical data as nothing more than disparate building blocks.»<sup>97</sup> Poenget Carson altså ønsker å understreke, er at om hele Bibelen ikke er koherent, vil den miste sin autoritet og kan ikke utgjøre fundamentet til teologien.

### 3.2.1 Carson forslag til systematisk teologi

Nå mener imidlertid Carson at man har grunn til å fastholde synet på at Bibelen er koherent, og tar derfor til orde for at systematisk teologi skal behandle Bibelen som et ferdig produkt.<sup>98</sup> Carson gir så sin egen definisjon på systematisk teologi, hvis oppgave han mener er å sammenfatte bibelens budskap:

[T]he branch of theology that seeks to elaborate the whole and the parts of Scripture, demonstrating their logical (rather than their merely historical) connections and taking full cognizance of the history of doctrine and the contemporary intellectual climate and

---

<sup>94</sup> Ibid., 65.

<sup>95</sup> Ibid., 67.

<sup>96</sup> Ibid., 70–71.

<sup>97</sup> Ibid., 71.

<sup>98</sup> Ibid., 69–70.



categories and queries while finding its sole ultimate authority in the Scriptures themselves, rightly interpreted.<sup>99</sup>

Carson skriver også at han ønsker å forbeholde begrepet *teologi* til hva Bibelen sier, og utelater derfor mye av apologetikken og etikken som ikke berører temaer i Bibelen.<sup>100</sup> Han poengterer likevel at teologien i sin undersøkelse av hva Bibelen formidler, må inkludere eksegesi og historisk-kritisk forskning, samt analyse av metode og epistemologi.<sup>101</sup>

Eksegesi er spesielt viktig for Carson, fordi han mener at det er avgjørende at teologien kan bli kontrollert av de bibelske dataene. Dette, påpeker han, er et epistemologisk krav som følger av Bibelens åpenbaringsstatus.<sup>102</sup> Carson maner derfor også til forsiktighet når det gjelder å anvende skriftsteder utover funksjonen de har i Bibelen.<sup>103</sup> Samtidig insisterer Carson på nødvendigheten av teologisk harmonisering, som han anser å være det essensielle i systematisk teologi, og tar således til orde for at Bibelen bør tolkes systematisk.<sup>104</sup> Dette mener han kan forsvares, så lenge det kan argumenteres for at Bibelen fortsatt er teologiens øverste autoritet, ved at det gis anledning til at teologien kan kontrolleres av eksegesen.<sup>105</sup>

### **3.2.1.1 Teologiens database**

Nå tror ikke Carson at det er mulig å unngå at teologer vil komme frem til ulike teologiske tolkninger av Bibelen, i og med at vi er begrensede og syndige mennesker. Men det viktigste for Carson er at det er Bibelens 66 bøker som utgjør teologiens database. Det er ikke først og fremst et hermeneutisk spørsmål, men et spørsmål om autoritet.<sup>106</sup> Dette avhenger av at hele Bibelen er pålitelig, men det mener Carson at vi har grunn til å anta i lys av Bibelens selv-attestasjon, Jesu tilnærming til Skriftene og den enorme påliteligheten Bibelen viser

---

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> Ibid., 69.

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> Ibid., 82.

<sup>103</sup> Ibid., 93–94.

<sup>104</sup> Ibid., 90.

<sup>105</sup> Ibid., 91–92.

<sup>106</sup> Ibid., 78–79.

angående testbare historiske forhold.<sup>107</sup> I tillegg, påpeker Carson, må Bibelens tematiske innhold være tilstrekkelig sammenknyttet.<sup>108</sup> Hvordan systematisk teologi foregår, illustrerer så Carson ved sammenligningen med et puslespill der vi kun har fått utdelt 5000 biter sammen med en bekreftelse på at bitene hører sammen, samtidig som vi mangler 95 000 biter. Man har kanskje ikke det fulle bildet, men ser likevel konturene av det.<sup>109</sup>

### **3.2.1.2 Progressiv åpenbaring**

Carson diskuterer deretter forholdet mellom det gamle og det nye testamentet, ved å ta opp spørsmålet om *progressiv åpenbaring*, som han mener må tas på alvor, men som må forstås riktig.<sup>110</sup> Carson mener at det beste bildet for å illustrere dette er et organisk bilde, ikke et evolusjonistisk, som beskriver en mutasjon fra en art til en annen art. Systematisk teologi er derfor mulig på lik linje med en botanikers beskrivelse av et tre.<sup>111</sup> Carson utdyper: «Just as certain parts of the seed are not taken up in the plant it produces, so certain parts of the old covenant under which Jesus lived are not continued under the new covenant He inaugurated.»<sup>112</sup>

### **3.2.2 Advarsel mot å lese inn teologiske forskjeller i Bibelen**

Carson advarer mot å lese inn for store teologiske forskjeller i Bibelen. Det kan være lett å finne formelle selvmotsigelser, påpeker han, og nevner som eksempel når Paulus i Galaterne 6 skriver at de skal bære hverandres byrder, men noen vers senere sier at enhver skal bære sin egen byrde.<sup>113</sup> Carson mener at få kommentatorer har problemer med å forklare disse versene når de kommer fra samme mann i ett avsnitt, men at det ofte endrer seg når det

---

<sup>107</sup> Ibid., 79.

<sup>108</sup> Ibid., 81.

<sup>109</sup> Ibid., 81–82.

<sup>110</sup> Med progressive åpenbaring mener Carson: "[T]he fact that God progressively revealed Himself in event and in Scripture, climaxing the events with the death-resurrection-exaltation of Christ and climaxing the Scriptures with the closing of the canon. The result is that God's way and purposes were progressively fulfilled not only in redemption events but also in inscripturated explanation."(s. 83)

<sup>111</sup> Carson, «Unity and Diversity in the New Testament», 82–83.

<sup>112</sup> Ibid., 83.

<sup>113</sup> Ibid., 86.

skjer fra to brev, fordi man leter etter en teologisk utvikling hos forfatteren.<sup>114</sup> Carson påpeker at både Jesus og Paulus tenderer mot å bli absolutte i språket når de adresserer et problem. Et eksempel er når Jesus tilsynelatende ved et tilfelle synes å mene at man bør be korte bønner (Matt 6), mens et annet sted forteller lignelsen om en enke for å oppmuntre til alltid å be og ikke gi opp (Luk 18). Carson påpeker at utsagnene ikke er inkonsistente dersom konteksten tas hensyn til, nemlig at Jesus ved det ene tilfellet henvender seg til folk som ba for å vise seg for folk, mens i det andre til tvilende eller likegyldige mennesker.<sup>115</sup> Carson mener dette viser at en systematisk tilnærming er både bedre og mer balansert enn en reduksjonistisk tilnærming som prøver å sette Jesus opp mot Jesus eller ulike forfattere mot hverandre.<sup>116</sup>

Svært mange tilsynelatende konflikter mener Carson kan løses dersom man bare ser på omstendighetene, noe som tilsier at man bør være mindre opptatt av forskjeller og mer sensitiv for hvordan Bibelens tekster er komplementære. Carson nevner som eksempel at det er langt ifra sikkert at Paulus og Jakob ikke var kjent med hverandres uttalelser om tro og gjerninger eller at de var grunnleggende uenige.<sup>117</sup> Han stiller også spørsmålet om ikke en del forskere ofte står i fare for å over-teologisere hver setning i Bibelen, og påpeker at man bør være svært forsiktig med å hevde at en forfatter tror noe fordi han ikke nevner det.<sup>118</sup> Carson mener derfor at om man tar i betraktning det nye testamentets mangfold av stilarter, bekjennelser, fokus og innhold, så er det vanskelig å forstå hvorfor en dyp underliggende enhet er usannsynlig, og konkluderer dermed med at vi kan utgå fra at det er mulig for systematisk teologi å være fundert på hele Bibelen.<sup>119</sup> Dette leder oss over til Carsons neste tekst der han drøfter ulike metoder i møte med bibeltekstene.

---

<sup>114</sup> Ibid., 86–87.

<sup>115</sup> Ibid., 87.

<sup>116</sup> Ibid., 87–88.

<sup>117</sup> Ibid., 88–89.

<sup>118</sup> Ibid., 89–90.

<sup>119</sup> Ibid., 91, 94–95.

### 3.3 Varsomhet i bruk av metodologiske verktøy

I sitt neste bidrag, *Redaction Criticism: On the Legitimacy and Illegitimacy of a Literary Tool*, tar Carson opp hvordan ulike metodologiske tilnærminger kan være til nytte i tolkning av Bibelen, samt spesielle utfordringer som er knyttet til *redaksjonskritikk*.<sup>120</sup> Carson uttrykker forundring over at forskere ikke ser at redaksjonskritikk ikke er i stand til å avgjøre hva som er autentisk siden alt avhenger av personen som bruker metoden. Dette mener han er åpenbart i lys av at forskere presterer å komme frem til så mange forskjellige svar bare ved å se på ett bibelavsnitt.<sup>121</sup>

Selv tar Carson til orde for å bruke ulike metoder, og argumenterer for at det kanskje kan redusere risikoen for at metoder misbrukes. Redaksjonskritikk kan for eksempel brukes til å gjøre en oppmerksom på en forfatters interesse skriver han. Men i likhet med andre metoder, påpeker Carson, så behøver slike verktøy å brukes med varsomhet. Metodologisk, skriver han, så burde spesielt harmonisering kunne sies å stå sterkere enn redaksjonskritikk.<sup>122</sup>

#### 3.3.1 Harmonisering i møte med parallelle historier

Carson understreker at harmonisering ikke nødvendigvis bare er å legge sammen parallelle historier i Bibelen.<sup>123</sup> Han påpeker at evangelistene ikke nødvendigvis gir ordrette sitater, men ofte summerer og bruker egne ord når de vil fortelle nøyaktig hva som skjedde.<sup>124</sup> Om det for eksempel var den rike unge mannen som spurte Jesus hva han manglet (Matt 19) eller Jesus som fortalte mannen at han manglet noe (Mark 10/Luk 18), anser Carson som uproblematisk. Carson nevner muligheten for at både spørsmålet og svaret ble uttalt, men

---

<sup>120</sup> Se Carson, «Redaction Criticism.» Carson bruker begrepet redaksjonskritikk i vid betydning. Han skriver at i praksis har kilde-, form- og redaksjonskritikk i dag kollapset til en metodologisk tilnærming som fortsatt kalles redaksjonskritikk (s. 122). Forskeren separerer først kildene før han skiller mellom redaksjon og tradisjon samtidig som han kommenterer utviklingen (n. 11).

<sup>121</sup> *Ibid.*, 126.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 139–141.

<sup>123</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>124</sup> *Ibid.*, 133.

skriver at uansett bør vitnesbyrdene om hendelsen fortsatt kunne regnes som troverdige, så lenge mannen faktisk kom til Jesus og undret på om han manglet noe på tross av at han fulgte loven.<sup>125</sup>

De andre variasjoner mellom evangeliene er ikke større enn dette, hevder Carson, og mener derfor at forskjeller kan forklares.<sup>126</sup> Han utdyper:

Pedantic precision and verbatim quotation do not seem to be their goals. Yet those same changes warn us against facile accusations that the writers are introducing errors of fact or substance. Just as a modern writer might condense a lengthy discussion and tell of it in his own idiom, and in a fraction of the total number of words actually spoken, without being charged with lies, inventiveness, distortion, or deceit, so the Gospel writers must be allowed the same freedom. This is the nature of reportage, even reportage designed to make theological and historical points.<sup>127</sup>

Carson er derfor ikke overbevist om at variasjoner i uttrykk som «for min skyld» eller «for meg og evangeliet» eller «for Guds rikes skyld» kan rettfærdiggjøre radikal redaksjonskritikk.<sup>128</sup> Carson avslutter kapittelet med å skrive at det tradisjonelle synet på at Gud er allvitende og uten synd, oppmuntrer oss til å tro at det han har åpenbart er sant.<sup>129</sup> Variasjonene vi finner mellom parallellfortellinger i Bibelen, mener dermed ikke Carson utgjør noen trussel mot et feilfrihetssyn.

### 3.4 Det tradisjonelle kirkesynet

I sitt siste bidrag, *Recent Developments in the Doctrine of Scripture*, drøfter så Carson alternative posisjoner i bibelsyndebatten. Mot andre syn på Bibelen, hevder Carson at det evangelikale skriftsynet han fastholder, ikke bare er på linje med Bibelens egne uttalelser, men også er innenfor den sentrale tradisjonen til kirken.<sup>130</sup> Poenget med å henvise til

---

<sup>125</sup> Ibid., 134.

<sup>126</sup> Ibid., 133.

<sup>127</sup> Ibid., 136.

<sup>128</sup> Ibid., 133–134.

<sup>129</sup> Ibid., 142.

<sup>130</sup> Carson, «Recent Developments in the Doctrine of Scripture», 5.

kirkehistorien, påpeker han, er ikke for å bevise at dette bibelsynet er rett, men på en måte gi ballen over til dem som hevder annerledes – siden det kan være mistenkelig å ha en lære som bryter med hovedlinjene til kirken.<sup>131</sup>

### 3.4.1 Begrepet *inerrancy*

Carson påpeker at inntil nylig, anerkjente både konservative og ikke-konservative at et *inerrancy* syn ble favorisert av kirkehistorien.<sup>132</sup> Men nå, skriver Carson, mener en ny generasjon av historikere at dette synet er utviklet ut ifra skolastisk teologi etter reformasjonen, og at synet er sterkt influert av Princeton-teologene Hodge and Warfield.<sup>133</sup> Dette avviser Carson og påpeker at et ufeilbarighetssyn er så bevitnet gjennom historien at det vanskelig kan tillegges en bestemt underliggende filosofi.<sup>134</sup> Carson understreker at begrepet *inerrancy*, som gjerne brukes om deres posisjon i dag, ikke betyr at hver språklig sekvens i Bibelen må forstås ufeilbarlig, men bare at Bibelen ikke bekrefter noe som er feil.<sup>135</sup>

Det legges hverken mer eller mindre i begrepet *inerrancy* enn hva *infallibility* betydde tidligere, påpeker Carson.<sup>136</sup> Det moderne skillet mellom tro og praksis på den ene siden, og historie og den naturlige verden på den andre siden, mener han ville blitt oppfattet som merkelig av reformatorene. For dem var det viktig å fremheve at sannheten lå i Bibelen, fremfor i kirken og hos dens ledere, men ikke å avgrense dens autoritet.<sup>137</sup> Carson skriver at det skillet noen ganger leses inn i kirkehistorien, men at det fører til noen solide utfordringer blant annet fordi Bibelen i middelalderen ble sett på som den høyeste kilde til kunnskap, og nevner deretter hvordan Johannes Kepler sa seg villig til å gi opp hver del av Kopernikus hypotese (det heliosentriske verdensbilde) dersom det kunne vises at den var i

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>132</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>133</sup> *Ibid.*

<sup>134</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>135</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>136</sup> *Ibid.*

<sup>137</sup> *Ibid.*, 5.

motsetningen til skriften.<sup>138</sup> Med henvisning til medredaktør Woodbridge skriver Carson at frem til midten av det 17. århundre var spørsmålet om hver uttalelse i Bibelen om den naturlige verden burde tolkes bokstavelig, eller om det burde tas høyde for noe mer frihet i tolkningen siden flere uttalelser fremtrer mer billedlig.<sup>139</sup>

Carson tar deretter opp spørsmålet om Bibelens inspirasjon, og nevner den posisjonen som ønsker å sette et skille mellom om forfatterne eller Skriften er inspirert. Til det svarer Carson at det eneste skriftstedet som nevner inspirasjon, sier at *Skriften* er inspirert (2.tim 3:16).<sup>140</sup> Carson avviser samtidig at hans syn på Bibelen som *verbalinspirert*, innebærer mekanisk diktat.<sup>141</sup>

### 3.4.2 Proposisjonell åpenbaring og objektiv sannhet

I forlengelsen av et evangelikalt syn på Bibelen, skriver Carson at det forutsetter at Gud i kommunikasjonsprosessen til en viss grad må tilpasse seg vår evne til å motta hans åpenbaring.<sup>142</sup> Det reiser spørsmålet om menneskers ord, *superintendert* av Gud, faktisk kan formidle guddommelig sannhet i begrenset skala. Det tror Carson er mulig, og stiller seg dermed åpen for at åpenbaring kan karakteriseres som proposisjonell.<sup>143</sup> Nå vil ikke Carson redusere sannhet til kun å gjelde Bibelens ord eller proposisjoner, men skriver at han også vil fastholde at Kristus er sannhet inkarnert. Det utelukker likevel ikke at påstander bør forstås i tråd med korrespondanseteorien for sannhet, som Carson innrømmer at et ufeilbarlighetssynet delvis bygger på.<sup>144</sup>

Det Carson vil omtale som «a high view of Scripture», innebærer at man fastholder Bibelens autoritet.<sup>145</sup> Dette mener Carson i dag utfordres av det han kaller for den *nye*

---

<sup>138</sup> Ibid., 14–15.

<sup>139</sup> Ibid., 15.

<sup>140</sup> Ibid., 11–12.

<sup>141</sup> Ibid., 13.

<sup>142</sup> Ibid., 26, 37.

<sup>143</sup> Ibid., 38.

<sup>144</sup> Ibid., 25–26.

<sup>145</sup> Ibid., 46.

*hermeneutikken* som vil gå bort ifra at man tolker en objektiv tekst. Denne hermeneutiske tilnærmingen mener Carson binder Bibelens autoritet og objektive pålitelighet i debatten, fordi den skaper en fundamental forvirring omkring mening og sannhet.<sup>146</sup> Carson skriver at når vi tolker Bibeltekstene så bør man prøve å distansere sin egen forståelseshorisont fra tekstens. Det er nemlig bare slik ens egen forståelseshorisont kan komme mer på linje med tekstens idet horisontene møtes, noe som gjør at vi forstår teksten bedre.<sup>147</sup> Ethvert perspektiv på en tekst kan ikke være like verdifulle når de motsier hverandre, påpeker Carson.<sup>148</sup> Han skriver videre at det er mulig å stille hermeneutiske spørsmål uten å reise sannhetsspørsmål, noe flere forkjempere for den nye hermeneutikken ikke vil anerkjenne. De mener at man må ha en ny teori for sannhet. Dypest sett, påpeker Carson, handler derimot spørsmålet om epistemologi.<sup>149</sup> Carson får dermed frem at selv om bibelsynet hans sier at Bibelen er ufeilbarlig, så betyr ikke det at man *tolker* Bibelen ufeilbarlig.

Carson hevder altså at synet på Bibelen som Guds ufeilbarlige ord både kan begrunnes ut ifra Bibelen, samt at det har støtte fra kirkehistorien. Bibelen er også tilstrekkelig enhetlig og historisk troverdig til at man kan tro det, mener han. Jeg vil nå gå videre for å presentere Pannenberg's skriftsyn. Hans innfallsvinkel er at Bibelen må tolkes i lys av Guds selvåpenbaring.

---

<sup>146</sup> Ibid., 38–39.

<sup>147</sup> Ibid., 41.

<sup>148</sup> Ibid., 42.

<sup>149</sup> Ibid., 39, 44.



## Kapittel 4 - Pannenberg's skriftsyn: Menneskers vitnesbyrd om Guds historiske handlinger

Den tyske teologen Wolfhart Pannenberg regnes blant de mest innflytelsesrike teologene i det 20. århundre. Jeg vil her presentere hans syn på hvordan vi bør tolke Bibelen basert på *Die Offenbarung Gottes*, som er det fjerde kapittelet i hans første bind i *Systematische Theologie*.

I denne presentasjonen vil vi først se hvordan Pannenberg hevder at Bibelen må forstås i lys av Guds selvåpenbaring gjennom historien, samt at han mener Bibelen bør tolkes ved at man systematisk rekonstruerer innholdet ved hjelp av koherens, slik at man kan nå frem til den beste tolkningen. Pannenberg argumenterer for at hans åpenbaringsteori er mest koherent, og han gir derfor først et historisk overblikk, for deretter å drøfte alternative oppfatninger opp mot sin egen. I siste del av presentasjonen vil vi se Pannenberg utdype hans tese om en eskatologisk åpenbaring i Kristus og hva han legger i begrepet Guds ord.

### 4.1 Bibelen i lys av Guds selvåpenbaring

Pannenberg's utgangspunkt er Guds selvåpenbaring. Innledningsvis slår han fast at det bare er gjennom åpenbaring som har sitt opphav i Gud, at vi kan erkjenne Gud.<sup>150</sup> Dette mener han ligger som en forutsetning i all religiøs teologi, inkludert i det bibelske vitnesbyrdet.<sup>151</sup> Vi kan altså ikke erkjenne noen ting om Gud som han ikke åpenbarer for oss. Når Paulus for eksempel henviser til en allmenn gudserkjennelse (Rom 1,19ff), påpeker Pannenberg at det er fordi han tenker i tråd med den jødiske tradisjonen som *ikke* utelukker at det var allment kjent blant folkeslagene hva Gud hadde gjort blant dem.<sup>152</sup>

Spørsmålet blir så *hvordan* Gud åpenbarer seg. Er det gjennom sitt Ord eller ved å tale gjennom sine handlinger i historien, spør Pannenberg retorisk, og svarer selv at disse to konseptene ikke behøver å utelukke hverandre, gitt at vi lar de ulike bibelske forestillingene

---

<sup>150</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie*, 1:207.

<sup>151</sup> *Ibid.*, 1:212.

<sup>152</sup> *Ibid.*, 1:207–208.

om «Guds ord» inngå som bestanddeler i tanken om Guds selvåpenbaring gjennom historiske handlinger.<sup>153</sup>

Pannenberg poengterer dermed fra begynnelsen av at begrepet Guds ord må stå i sammenheng med åpenbaringsbegrepet, hvilket også innebærer at Bibelen må sees i lys av Guds selvåpenbaring. Vi ser at Pannenberg også nevner sin tese om Guds selvåpenbaring gjennom historiske handlinger. Det bibelske grunnlaget for denne tesen er det neste han skriver om.

#### 4.1.1 Mangfold av bibelske åpenbaringsforestillinger

Pannenberg påpeker at vi kan finne et mangfold av åpenbaringsforestillinger i Bibelen. Han løfter spesielt opp hvordan tegn og under kan fungere som uttrykk for Guds vilje.<sup>154</sup> For eksempel lot Jahve det skje tegn i Egypt slik at Israel kunne erkjenne ham (Ex 10,2).<sup>155</sup> Men også i Jesu virke var tegnene han gjorde et middel for å proklamere Guds hensikter (Luk 7,22).<sup>156</sup> Dette fremhever Pannenberg var tilfelle på tross av at Jesus avviste krav han møtte om å legitimere seg selv ved å utføre tegn (Matt 12 og 16). Pannenberg mener at den avvisende holdningen til mantiske teknikker i kristendommen bør sees i lys av Jesu avvisning av tegnkrav overfor Gud. De kan nemlig forstås som frihetsberøvelse av Gud, noe det også var forbud mot i jødernes lov (Deut 6,16). Pannenberg hevder dette kan være opplysende for åpenbaringstemaet, siden man dermed kan skille mellom tegnkrav og tegn som fortegn eller trostegn. Disse tegnene er ikke organisert eller tvunget frem av mennesker.<sup>157</sup> Det er altså Gud *selv* som står bak dem.

Videre nevner Pannenberg profetiske Guds ord, og understreker at disse som regel bare ble formidlet indirekte fra Gud, og at det er slik man bør forstå hvordan Gud kan være opphavet til innholdet. Pannenberg skriver blant annet at det hebraiske begrepet for *ord* (*Dabar*) har

---

<sup>153</sup> Ibid., 1:217.

<sup>154</sup> Ibid., 1:221.

<sup>155</sup> Ibid., 1:219.

<sup>156</sup> Ibid., 1:220.

<sup>157</sup> Ibid., 1:218–220.

betydningen «das Wort wie die dadurch bezeichnete Sache».<sup>158</sup> Profetiske erfaringer, fortsetter Pannenberg, ble alltid tolket i lys av tidligere overleveringer om Gud.<sup>159</sup> I bibelmaterialet kan man nemlig se at det på forhånd alltid fantes kunnskap om Gud hos den som fikk en erfaring av Gud.<sup>160</sup> Som eksempel nevner Pannenberg at det står at Samuel ikke kjente Herren (1.Sam 3,7). Men, understreker han, det kan ikke ha betydd at han ikke hadde hørt om Gud.<sup>161</sup> Kunnskapen hos mottageren ble så modifisert gjennom de forskjellige åpenbaringserfaringene.<sup>162</sup>

I Det nye testamentets åpenbaringsforestillinger, skriver Pannenberg, uttrykkes det at Guds makt og guddom blir åpenbart gjennom skaperverket, slik blant annet Paulus hevdet (Rom 1).<sup>163</sup> Den apokalyptiske tanken fra apokryfisk litteratur om hvordan alt skulle bli åpenbart ved tidens ende, en tanke som kan spores tilbake til deuterocesaja (Jes 40,5), er også blitt overtatt i det nye testamentet (Luk 12,2), der det altså er snakk om en fremtidig åpenbaring, der sannheten om Gud ligger i fremtiden.<sup>164</sup> I Det nye testamentet kan vi så se hvordan det hevdes at Guds frelsesplan er blitt åpenbart gjennom Jesus (Rom 16,25-27), og at Jesus således er Guds åpenbaring, forstått som en sammenfatning av budskapet om Kristus.<sup>165</sup>

På bakgrunn av mangfoldet av åpenbaringsforestillinger i Bibelen, er det Pannenberg kommer med sin tese om «Offenbarung als Geschichte», nemlig at Gud åpenbarer seg gjennom sine handlinger i historien.<sup>166</sup> Han går deretter over til spørsmålet om hvordan Bibelen bør tolkes i lys av denne åpenbaringsforståelsen.

---

<sup>158</sup> Ibid., 1:221–222.

<sup>159</sup> Ibid., 1:222.

<sup>160</sup> Ibid., 1:226.

<sup>161</sup> Ibid., bd. 1, n. 25.

<sup>162</sup> Ibid., 1:225–226.

<sup>163</sup> Ibid., 1:229.

<sup>164</sup> Ibid., 1:228–229, 232–233.

<sup>165</sup> Ibid., 1:231–233.

<sup>166</sup> Ibid., 1:249.

## 4.2 Koherens for å avgjøre hva som er sant i Bibelen

Pannenberg skriver at han ikke vil anerkjenne noe teologisk krav om åpenbaring av den bibelske Gud som begrunnelse for påstandene i den kristne lære. Han mener at det ikke finnes bibelsk belegg for å hevde det ut ifra åpenbaringsforestillingene i Bibelen. Pannenberg skriver at spørsmålet om sannheten til det kristne budskapet derimot avhenger av om påstanden er koherent, og at det kan undersøkes gjennom en systematisk rekonstruksjon av den kristne lære fra sitt utgangspunkt i den antatte fullførte historiske åpenbaringen av Gud.<sup>167</sup> Hvorfor Pannenberg mener at Bibelens sannhetspåstander må testes når det gjelder koherens, henger sammen med at han mener at alt avhenger av spørsmålet om sannhet, inkludert den kristne troen.<sup>168</sup> Derfor må også innholdet i Bibelen kunne prøves. Og det er her koherens kommer inn i bildet, for Pannenberg mener at det kun er med referanse til all vår kunnskap og erfaring at vi kan avgjøre spørsmålet om sannhet.<sup>169</sup> I *An Introduction to Systematic Theology* kan vi se hvordan han begrunner dette kriteriet:

Coherence provides the final criterion of truth, and it can serve as such a criterion because it also belongs to the nature of truth: Whatever is true must finally be consistent with all other truth, so that truth is only one, but all-embracing, closely related to the concept of the one God.<sup>170</sup>

Siden alt som er sant er koherent med all annen sannhet, mener altså Pannenberg at koherens kan brukes for vurdere sannhetspåstander. Bibelen bør derfor tolkes ved at innholdet systematisk rekonstrueres i lys av synet på Guds historiske selvåpenbaring, som vi allerede har sett at Pannenberg mener er den mest koherente tolkningen av de ulike åpenbaringsforståelsene i Bibelen. Pannenberg går så videre og gir et historisk overblikk over ulike åpenbaringsforståelser og syn på Bibelen.

---

<sup>167</sup> Ibid., 1:212–215.

<sup>168</sup> Hvor viktig dette er for Pannenberg fremgår av de foregående kapitlene i samme bind, samt i hans introduksjon til systematisk teologi. Se f.eks Pannenberg, *An Introduction to Systematic Theology*, 6–7.

<sup>169</sup> Ibid., 5–8.

<sup>170</sup> Ibid., 6. I sitt syn på koherens har Pannenberg også hentet noen impulser fra Rescher og Puntel. Se Pannenberg, *Systematische Theologie*, bd. 1, kap. 1.3 og 1.5.

### 4.3 Ulike syn på åpenbaring i kirkehistorien

Pannenberg skriver at det fra og med Origenes (ca185-254 e.Kr) ble banet vei for et syn, der de bibelske skrifternes inspirasjon ble forstått som åpenbaring. Origenes mente at det nye testamentet ikke kunne være mindre inspirert enn det gamle testamentet. Nå reduserte riktignok ikke Origenes åpenbaringsbegrepet til kun å gjelde skriftinspirasjon, skriver Pannenberg, for først i middelalderen og spesielt i gammelprotestantismen ble åpenbaringsbegrepet synonymt med skriftinspirasjon.<sup>171</sup>

Pannenberg hevder kirkefedrenes argumenter ikke lå i en forutsatt tro på skriftinspirasjon, men derimot i Jesu oppfyllelse av profetier. Origenes selv mente at skrifternes inspirasjon i det gamle testamentet først ble begrunnet ved at Jesu oppfylte deres profetier. I neste omgang kom troen på inspirasjonen til apostlenes skrifter. Dermed var troen på skriftinspirasjon mer en konsekvens enn basis, hevder Pannenberg.<sup>172</sup>

Dette endret seg i europeisk middelalder, fremhever Pannenberg. Kirken hadde i lang tid vært en autoritet som hvilte på autoriteten til apostlenes lære og deres skrifter. Augustin (354-430 e.Kr) hadde banet vei for autoritetstanken. Autoritet ble gitt av gudommelig åpenbaring, og slik fikk Skriften autoritet.<sup>173</sup>

Hos Tomas Aquinas (1225-1274 e.Kr) ble det utviklet en forståelse av at Guds frelsessannhet oversteg menneskelig fornuft, og dermed måtte bli formidlet gjennom åpenbaring. Profetene og apostlene hadde fått slik åpenbaring, som var nedskrevet i de bibelske skrifterne.<sup>174</sup> Pannenberg påpeker at denne forståelsen av åpenbaring ble overtatt av reformatorene, og bestemmende for relasjonen mellom åpenbaring og skriftautoritet. Pannenberg nevner for eksempel hvordan Melanchthon og dogmatikerne i den gammelprotestantiske ortodoksien bare videreførte et sitat av Aquinas om åpenbaring og

---

<sup>171</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie*, 1:238.

<sup>172</sup> *Ibid.*, 1:239.

<sup>173</sup> *Ibid.*

<sup>174</sup> *Ibid.*, 1:239–240.

skriftinspirasjon. Det som var teologisk kontroversielt under reformasjonen gjaldt spørsmålet angående bindende skrifttolkning, og om Bibelen kunne brukes til å kritisere kirkelige overleveringer og autoritetskravet til den offentlige kirken.<sup>175</sup>

Autoritetskritikken banet vei, mener Pannenberg, for dyptgripende endringer i synet på åpenbaring på 1700 og 1800 tallet. Det han omtaler som «[d]ie Zerstörung der Lehre von der Verbalinspiration der biblischen Schriften», ble utgangspunktet for den nye teologien som oppstod.<sup>176</sup> Historisk-kritisk skriftforskning og filosofien til Immanuel Kant hadde vært med på å ruiner troen på inspirasjonslæren, som hevdet at Bibelen hadde autoritet fordi den var et umiddelbart uttrykk av guddommelig åpenbaring.<sup>177</sup> I diskusjonen som fulgte om åpenbaring, ble løsningen først å sette et skille mellom «Wortoffenbarung» og «Tatoffenbarung», og deretter å sette den indre og private åpenbaringen opp mot den ytre og offentlige. Den indre åpenbaringen var det inspirerte innholdet i Bibelen, som ble identifisert med moral.<sup>178</sup>

Pannenberg påpeker videre at denne distinksjonen mellom en ekstern åpenbaring, som en offentlig manifestasjon av Gud gjennom historiske hendelser, og inspirasjonen, som virkningen og tolkningen av hendelsene hos de bibelske forfatterne, var grunnleggende for den videre diskusjon på 1800 tallet og begynnelsen av 1900 tallet.<sup>179</sup> Denne diskusjonen sammenfalt med tanken om at den åpenbarende Gud, ikke bare kan være subjekt, altså den som *åpenbarer*, men at han også må være åpenbaringsens eksklusive innhold og gjenstand.<sup>180</sup> Et slikt syn, skriver Pannenberg, har en lang forhistorie, og nevner blant annet den jødiske filosofen Filon (25 f.Kr – 50 e.Kr) og den greske filosofen Plotin (205-270 e.Kr) som representanter for et slikt syn. Pannenberg påpeker at denne tanken også med jevne mellomrom dukker opp hos kirkefedrene, samt i skolastiske og reformatoriske tekster, uten

---

<sup>175</sup> Ibid., 1:240.

<sup>176</sup> Ibid., 1:241.

<sup>177</sup> Ibid., 1:245.

<sup>178</sup> Ibid., 1:241.

<sup>179</sup> Ibid., 1:242.

<sup>180</sup> Ibid., 1:243.

at dette synet dermed gjør seg så sterkt gjeldende at det innebærer at *bare* Gud selv må være innholdet i sine åpenbaringshandlinger.<sup>181</sup> Tanken om streng identitet mellom subjekt og innhold, skriver Pannenberg, kom først i kjølvannet av den tyske idealismen, og nevner blant annet at filosofen Hegel og hans syn på kristendommen som den absolutte religion, impliserte at åpenbaringen må være enestående: «Gott ist entweder als er selbst offenbar, so wie er sich selber offenbar ist, oder er ist nicht offenbar, jedenfalls nicht im genauen Sinn dieses Gedankens.»<sup>182</sup> Tanken om det enestående med Guds åpenbaring ble overtatt av den sveitsiske reformerte teologen Karl Barth og brukt mot alle påstander om andre kilder til gudserkjennelse.<sup>183</sup>

Spørsmålet som ble diskutert på denne tiden var hvordan Gud kan bli åpenbar for mennesker. Pannenberg skriver at for Hegel var åpenbaring *det endelige resultatet* av den historiske utviklingen i menneskers erkjennelse av Gud. Det mener han ligger implisitt i Hegels syn på kristendommen som den absolutte religion. For den tyske filosofen Schelling var imidlertid Guds åpenbaring *hele historien*. Begge disse utformingene ble imidlertid møtt med en viss skepsis, fordi de ble ansett for å inneholde visse panteistiske trekk i identifiseringen av verdensprosessen med Gud. Teologien i det 1900 århundre la derfor større vekt på Guds *undergjerninger* fremfor hele historieprosessen.<sup>184</sup> Den tyske teologen Rothe kom på denne tiden opp med idéen om Guds åpenbaring som manifestasjon, skriver Pannenberg. Rothe mente at åpenbaring burde kunne forstås som en hel serie mirakuløse hendelser. Med det tenkte han ikke på reelle hendelser, men på forestillingen om overnaturlig historie. Disse behøvde en inspirerte tolkning, som de fikk når frelseren kom.<sup>185</sup>

Pannenberg hevder distinksjonen mellom manifestasjon og inspirasjon forsvant fra bildet da den tyske teologen Martin Kähler vektla at Jesus er Guds ord slik det står i

---

<sup>181</sup> Ibid.

<sup>182</sup> Ibid., 1:244.

<sup>183</sup> Ibid.

<sup>184</sup> Ibid., 1:244–245.

<sup>185</sup> Ibid., 1:247.

Johannesevangeliet. Hans syn var med å bane vei for Barths forståelse av Guds ord, med vektlegging av at Guds ord ikke bare var forkynnelsen av evangeliet eller Skriften selv, men også Jesus Kristus som Guds åpenbaring.<sup>186</sup>

#### 4.4 Offenbarung als Geschichte

Pannenberg finner den senere teologiske utviklingen, der Guds åpenbaring er redusert til Guds ord, problematisk. En slik reduksjon, der de historiske fakta blir underordnet, passer rett og slett ikke med mangfoldet av åpenbaringsforestillinger i Bibelen, mener Pannenberg.<sup>187</sup> Distinksjonen mellom manifestasjon og inspirasjon stiller derimot Pannenberg seg positiv til, og skriver at det ikke er noe problem at man anser at det er en relasjon mellom innholdet i Bibelen og den ytre åpenbaringen. Problemet er når tolkningen blir bestemmende for åpenbaringskarakteren til de historiske fakta, for da forsvinner det objektive utgangspunktet, hevder han.<sup>188</sup>

Pannenberg mener at hans tese «Offenbarung als Geschichte» bedre ivaretar de ulike terminologiene for åpenbaring i det bibelske vitnesbyrdet, og skriver at da han kom med tesen i 1961, så var det med ønske om å redigere den teologiske diskusjonen om åpenbaring tilbake til det 19. århundre.<sup>189</sup> Pannenberg poengter dermed at det bør settes et skille mellom Guds historiske åpenbaring og tolkningene vi finner i Bibelen, som ikke må gis en større betydning enn åpenbaringshendelsene. Pannenberg drøfter deretter kritikk som er reist mot hans tese.

##### 4.4.1 Betydningen av faktiske historiske hendelser

Pannenberg svarer på innvendingen som noen har reist mot hans tese at «story» er en bedre betegnelse på de bibelske fortellingene enn «Geschichte».<sup>190</sup> Selv om Pannenberg innrømmer at Bibelens historier ikke er identisk med moderne historie, imøtegår han likevel

---

<sup>186</sup> Ibid., 1:248.

<sup>187</sup> Ibid., 1:248–249.

<sup>188</sup> Ibid., 1:247–248.

<sup>189</sup> Ibid., 1:249.

<sup>190</sup> Ibid., 1:252.



kritikken ved å svare at i det gamle testamentet brukes terminologien *Guds gjerninger* (Taten Gottes).<sup>191</sup> Det å anvende begrepet «story» fremfor «Geschichte» gjør interessen for realiteten i fortellingene sekundær, noe Pannenberg mener vil være en språkbruk som ikke passer med overleveringene av det bibelske vitnesbyrdet.<sup>192</sup>

All historie må, ifølge Pannenberg, behandles som overleveringshistorie. Derfor hevder han at vi også vil stå nærmere ånden i den bibelske overleveringene om man forsøker å rekonstruere hendelsene historisk, basert på historisk-kritisk metode.<sup>193</sup> Han mener det vil være forførrisk å behandle overleveringene som «story» for å forsøke å unngå problemene som historisk-kritisk skriftforskning reiser med tanke på bibelfortellingenes historiske troverdighet. Det hevder Pannenberg bare kan skje på bekostning av *sannhetskravet* (der Wahrheitsansprüche).<sup>194</sup> Dette er uholdbart mener Pannenberg, siden teologien er avhengig av at Gud har handlet i historien, og derfor må den fastholde realiteten i hendelsene og ikke gi bort begrepet «Geschichte».<sup>195</sup> Pannenberg skriver: «Daran hängt der Wirklichkeitsgehalt der Rede von einer Offenbarung Gottes in Jesus Christus und damit auch die Nüchternheit und der Ernst des Glaubens an den Gott der Bibel selber.»<sup>196</sup>

Pannenberg vil derfor ikke redusere åpenbaring til muntlige utsagn, forstått som Guds Ord. Han skriver at de som ønsker å forstå åpenbaring som verbal kommunikasjon, i tråd med den gamle forståelsen av «Wortoffenbarung», ikke ser mangfoldet av åpenbaringsbegreper i Bibelen, og skriver at det er en misforståelse å tenke at dersom Den Hellige Ånds ledelse er kilden til innsikten, så er kommunikasjonen fra Gud verbal.<sup>197</sup> Bibelen er ikke den eneste boken i religionshistorien som det påstås inneholder guddommelige budskap som er mottatt av mennesker. Spørsmålet om sannhet må avgjøres på samme måte som ved andre

---

<sup>191</sup> Ibid., 1:253.

<sup>192</sup> Ibid., 1:253.

<sup>193</sup> Ibid., bd. 1, n. 106.

<sup>194</sup> Ibid., 1:254.

<sup>195</sup> Ibid., 1:254.

<sup>196</sup> Ibid.

<sup>197</sup> Ibid., 1:256.

tilskyndelser, orakelord, drømmer og profetord, nemlig basert på deres relasjon til normal menneskelig erfaring av verden, mener han. Det er ikke mulig å begrunne sannhet gjennom å påberope seg en inspirasjonsopplevelse. Hvis den meddelte informasjonen ikke kom gjennom språklyder, men har form av en telepatisk erfaring, må opplevelsen uansett bli tolket gjennom menneskelig språk, og i lys av erfaring.<sup>198</sup> Pannenberg poengterer på denne måten at vi ikke kan komme utenom erfaringskonteksten. Dette innebærer samtidig at han mener at Bibelen ikke bør forstås som en gitt tekst av Gud, og kritiserer en slik forståelse.

#### 4.4.2 Guds selvåpenbaring og Guds Ord

Pannenberg hevder problemene knyttet til å redusere Guds selvåpenbaring til Guds ord, er undervurdert og utbredt. Han mener at begrepet Guds ord i Bibelen aldri har betydningen Guds selvåpenbaring. Selv om reformatorene knyttet troen opp imot evangeliets ord, var det viktigste for Luther at Kristus var evangeliets *gegenstand* (Gegenstand), som åpenbarer Gud.<sup>199</sup> I tillegg nevner Pannenberg at forestillingen om at Gud taler, synes å ha blitt slått sammen med et moderne syn på personlig kommunikasjon, og dermed tenker man plutselig at Gud formidler seg selv gjennom sitt ord.<sup>200</sup>

Pannenberg hevder at en lik reduksjon av Guds selvåpenbaring motsies av en rekke forhold. For det første mener han at forestillingen om det kraftfulle virksomme Gudsordet har en «mythologisch-magische» opprinnelse.<sup>201</sup> Som eksempel nevner han oppfatninger om en skapelse gjennom ord (Salme 33,9)<sup>202</sup>, som han anser står svært nært en magisk forståelse av ords «unmittelbar materielle Wirkungen hervorbringenden Macht».<sup>203</sup> En slik magisk forståelse av ord mener Pannenberg bør gis opp siden det ikke lenger er aktuelt å tenke slik i dag.<sup>204</sup> I tillegg hevder Pannenberg at det å argumentere for en teologisk avhengighet av

---

<sup>198</sup> Ibid., 1:257.

<sup>199</sup> Ibid., 1:263–264.

<sup>200</sup> Ibid., 1:264.

<sup>201</sup> Ibid.

<sup>202</sup> «Han talte, og det skjedde, han befalte, og det sto der»

<sup>203</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie*, 1:264.

<sup>204</sup> Ibid.

Guds ord er alt for historisk belastet i lys av autoritetsmodellen som er blitt brukt i tidligere teologisk argumentasjon, og som nå er ødelagt av historisk-kritisk skriftforskning. Det å anerkjenne et slikt autoritetskrav mener han vil være en returnering til subjektivisme. Det blir derfor noe tvungent over det hele, hvis man i teologien blir pålagt å ta på alvor at begrepet Guds Ord betyr at Gud snakker. Forestillingen om ord, og Gud som taler, er i stor grad avhengig av tolkning, skriver Pannenberg.<sup>205</sup>

#### 4.4.2.1 Forskjellige åpenbaringsopplevelser

Pannenberg mener at det i en diskusjon om Guds ord må tas hensyn til pluraliteten i de bibelske forestillingene om Guds ord. I Bibelen anvendes nemlig uttrykket om blant annet profetiske ord, Toraen, bud, et plutselig skapende ord, det kristne misjonsbudskapet, samt om *Logos*, som er synlig i Jesus.<sup>206</sup> Ifølge Pannenberg, har de ulike forestillingene om Guds ord i Bibelen til felles, at det antydes en indirekte relasjon mellom innholdet og Gud. Gudsordet har Gud som forfatter, men innholdet er ikke identisk med Gud.<sup>207</sup> Derfor mener han at uttrykket Guds ord ikke bør forstås som noen direkte åpenbaring. Det vil nemlig være bedre å tenke at Gud åpenbarer seg selv gjennom sine handlinger, siden det vil samstemme med de bibelske forestillingene om Guds ord. Unntakene er synet på *Logos*, som Pannenberg mener har å gjøre med inkarnasjonen, samt *loven*, som peker mot menneskelige handlinger.<sup>208</sup>

Pannenberg mener at hans åpenbaringsteori gir den beste forklaringen på hvordan Gud gir seg selv til kjenne. Tesen om Guds indirekte selvåpenbaring har en systematisk funksjon, nemlig å integrere de forskjellige åpenbaringsopplevelsene i det bibelske vitnesbyrde. Om Gud hadde åpenbart seg direkte ville de ulike opplevelsene, for eksempel i Det gamle og nye testamentet, kunne stå i opposisjon (Konkurrenz) til hverandre. Om han imidlertid

---

<sup>205</sup> Ibid., 1:265.

<sup>206</sup> Ibid.

<sup>207</sup> Ibid., 1:266.

<sup>208</sup> Ibid.

åpenbarer seg indirekte, kan de ulike komponentene forstås som spesifikke bidrag.<sup>209</sup> Indirektheten henger sammen med at gudserkjennelse oppnås ved tilbakeblikk på Guds handlinger i historien. Pannenberg illustrer det med hvordan Moses først kunne se Gud etter at han hadde gått forbi ham (Ex 33,20ff).<sup>210</sup> I Jesus kommer så Guds fremtid til syne. Dette hevder Pannenberg samsvarer med det kristne påskebudskapet, som taler oppstandelseslivet, som Jesus på forhånd har trådt inn i og brakt til oss.<sup>211</sup>

#### 4.5 En eskatologisk åpenbaring i Kristus

Pannenberg hevder at den historiske åpenbaringen av Gud ikke behøver noen inspirert tyding, siden de historiske fakta er åpen for alle som har øyne til å se.<sup>212</sup> At historiske fakta vitner om Gud må selvfølgelig forstås riktig. Pannenberg poengterer at faktaenes vitnesbyrd gis «„natürlich nicht als bruta facta, sondern in ihrem überlieferungsgeschichtlichen Kontext“». <sup>213</sup> Panneborgs poeng er altså at Guds historiske handlinger må sees i lys av hvordan de er blitt forstått i samtiden, og da skjønner vi at Bibelen gir denne konteksten eller forståelsesrammen.

Pannenberg sier at grunnen til at Guds selvåpenbaring ikke behøver å bli supplert med ekstra tolkning, er at hele historien speiles gjennom at Jesus har foregripet historiens slutt. Behovet for å postulere en inspirert tolkning fra Gud faller dermed bort.<sup>214</sup> Først ved historiens ende vil alle mennesker erkjenne Gud, men Jesu foregripelse av historiens ende er i mellomtiden et eskatologisk bevis, hevder Pannenberg og mener at Paulus bekrefter en slik forståelse (2.Kor 4,2)<sup>215</sup>. Det betyr at apostlenes budskap ikke bidrar med noe i tillegg.<sup>216</sup>

---

<sup>209</sup> Ibid., 1:266–267.

<sup>210</sup> Ibid., 1:267–268.

<sup>211</sup> Ibid., 1:270.

<sup>212</sup> Ibid., 1:272. Pannenberg henviser her til sin tredje tese. Se Pannenberg, «Dogmatic Theses on the Doctrine of Revelation», 135–139.

<sup>213</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie*, bd. 1, n. 161.

<sup>214</sup> Ibid., 1:272.

<sup>215</sup> Verset sier: «Vi tar avstand fra alt som er skammelig og ikke tåler lyset, vi bruker ikke knep og forfalsker ikke Guds ord. Åpent legger vi sannheten fram, og for Guds ansikt stiller vi oss selv fram så alle mennesker kan dømme oss etter sin egen samvittighet.»

Pannenberg understreker samtidig at hans påstand om at den eskatologiske åpenbaringen i Jesus kan erkjennes uten noen inspirert tolkning ikke er rettet mot Ordets funksjon, det apostoliske budskapet, troen på frelsesverket i Kristus eller relasjonen mellom ordet og Ånden. Tvert imot vil han si at tesen løfter opp det apostoliske budskapets *innhold*, som er det åndsfylte.<sup>217</sup> Pannenberg vedgår samtidig at han ikke tok tilstrekkelig hensyn til *ennå ikke* aspektet da han først kom med sin tese på 1960 tallet, noe som innebærer at det alltid vil være strid og tvil knyttet til vår ufullkomne åpenbaringserkjennelse. I denne striden om betydningen og realiteten av dataene knyttet til Jesu historie, mener Pannenberg at apostlenes budskap vil være viktig for vår gudserkjennelse.<sup>218</sup>

#### 4.5.1 Panneborgs forståelse av Guds ord

Pannenberg gir til slutt sin definisjon på Guds ord i lys av sin åpenbaringsteori, noe som kaster ytterligere lys over hans bibelsyn. Han skriver:

Die Funktion des durch Gott autorisierten Wortes im Zusammenhang des Offenbarungsgeschehens ist in „Offenbarung als Geschichte“ als eine dreifache beschrieben worden, nämlich „als Vorhersage, als Weissagung und als Bericht.“<sup>219</sup>

Pannenberg sier at han her prøver å ivareta mangfoldet av de bibelske forestillingene om Guds ord i sammenheng med åpenbaringsbegrepet. De forestillingene som ikke koherent kan inkluderes, er det virksomme gudommelige skaperordet og Logosbegrepet hos Johannes, skriver han.<sup>220</sup>

Når disse ordene om Gud i menneskelig språkdrakt er koherente og impliserer virkeligheten som helhet, mener Pannenberg at ordene kan få status som guddommelig inspirert i ulike kulturer. Dersom et menneskelig ord gir rett betydning til saker og hendelser, formidler det

---

<sup>216</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie*, 1:273.

<sup>217</sup> *Ibid.*, 1:272–273.

<sup>218</sup> *Ibid.*, 1:273–274.

<sup>219</sup> «Funksjonen til Guds autoriserte ord i sammenheng med åpenbaringshendelsene, er i 'Åpenbaring som historie' blitt beskrevet som trefoldig, nemlig 'som profeti, som bud og som beretning'.» (Min oversettelse). *Ibid.*, 1:274.

<sup>220</sup> *Ibid.*

også sannhet, og slik kan treffende menneskelige ord ansees som Guds ord.<sup>221</sup> Pannenberg avslutter med å hevde at om begrepet Guds ord ikke står i sammenheng med Guds historiske åpenbaring, så faller det i en mytisk kategori og blir et instrument for et autoritetskrav som ikke er bevist. Bare åpenbaringshendelsene, som ved historiens slutt demonstrere Guds herlighet, kan i full forstand kan omtales som Guds ord.<sup>222</sup> Jesus kan karakteriseres som en forkroppsligelse av Guds skapelses- og frelsesplan, og på den måten forstås som Guds ord. Dette gjør at Guds selvåpenbaring gjennom Kristus blir selve utgangspunktet for teologien.<sup>223</sup> Pannenberg argumenter altså for at Guds historiske selvåpenbaring er definitiv fordi Jesus har foregrepet historiens ende.

I lys av sin åpenbaringsteori og innsikter fra historisk-kritisk skriftforskning, kan vi si at Pannenberg hevder at det mest koherente synet på Bibelen – og dermed det beste - er at den kun er menneskers vitnesbyrd om Guds historiske handlinger. Vi skal nå se på den tredje figuranten Kenneth Archers skriftsyn. Han ønsker å ta utgangspunkt i det pentekostale felleskapet i sitt forslag til en egen pentekostal hermeneutikk.

---

<sup>221</sup> *Ibid.*, 1:277.

<sup>222</sup> *Ibid.*, 1:280–281.

<sup>223</sup> *Ibid.*, 1:281.

## Kapittel 5 –Archers skriftsyn: En inspirert meta-narrativ

Kenneth J. Archer er en pentekostal teolog og professor i teologi ved Southeastern University i Lakeland, Florida. I dette kapitlet vil Archers eget forslag til en pentekostal hermeneutikk bli presentert, ut ifra hans bok *A Pentecostal Hermeneutic: Spirit, Scripture and Community*.

I første del av denne presentasjonen vil vi se hvordan Archer mener den pentekostale bevegelsen behøver sin egen hermeneutikk for å kunne fortsette i sin misjon. Han analyserer derfor tidlig pentekostal bibeltolkning og deres unike perspektiv for å finne essensen i hva det vil si å være pentekostal. Basert på tidlig pentekostal identitet og praksis, kommer så Archer med sitt eget forslag til en kontemporær hermeneutisk strategi, som vil bli presentert i dette kapitlets andre del. Vi vil da se hvordan han hevder at Bibelens mening bør hentes ut gjennom en samtale mellom bibelteksten, felleskapet og Den hellige ånd.

### 5.1 Evangelikale eller pentekostale?

Archers hovedfokus er hermeneutikk. I sin innledning skriver han at majoriteten av pentekostale akademikere holder i dag fast ved tolkningspraksisen til evangelikale protestanter. Ifølge Archer undergraver dette pentekostal identitet og praksis, og resulterer i at pentekostale gradvis transformeres til det han omtaler som «mainstream neo-fundamentalists».<sup>224</sup> Archer mener dette er uheldig, og minner i sin bok om at pentekostale ikke har sine røtter i reformert tradisjon, men har sterk tilknytning til metodismens grunnlegger John Wesley.<sup>225</sup> Pentekostale har dessuten en distinkt narrativ tradisjon som forener dem, og som oppsummeres i deres forkynnelse av «the full gospel».<sup>226</sup>

---

<sup>224</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic*, 4–5.

<sup>225</sup> Ibid., 21–22.

<sup>226</sup> Ibid., kap. 1, 4. Tanken om «the full gospel» må sees i sammenheng med tanken om det fem- eller firfoldige evangeliet om Jesus som frelser, helbreder, (helliggjører), åndsøper og som kongen som kommer igjen. Mer om dette under punkt 5.1.4.1 og 5.1.4.2.

### 5.1.1 Et historisk overblikk: Fra paramoderne til moderne

Archer vier de første kapitlene i sin bok til å undersøke hva det vil si å være *pentekostal*. Han begynner med å demonstrere hvordan den tidlige pentekostale bevegelsen var det han kaller for en paramoderne protestbevegelse, som stod i opposisjon både til moderne liberalisme og til fundamentalistisk opphørsteologi (cessationism).<sup>227</sup> De pentekostale utgjorde en tredje vei på grunn av deres syn på at Gud fremdeles handler mirakuløst i verden. Deres verdensbilde var som en anomali til det dominante vitenskapelig verdensbildet, skriver han.<sup>228</sup>

Archer analyser så hvordan pentekostale tolket Bibelen i tiden rett etter at pinsevekkelsen begynte i Azusa Street i Los Angeles i 1906. Han skriver at de pentekostale delte et lignende syn med fundamentalistene om at Bibelen er det autoritative Guds ord.<sup>229</sup> Pentekostale mente også at de bibelske fortellingene måtte ha hendt slik de fortelles for å være sanne.<sup>230</sup> Fordi Bibelen forteller at Guds sønner eller falne engler har ligget med kvinner (Gen 6), så måtte det også ha skjedd. Archer kommenterer her at de på denne måten forvekslet «the ancient genre of biblical story with the modern assumptions of historiography».<sup>231</sup> Men forskjellen mellom fundamentalister og pentekostale, var at der førstnevnte gruppering leste Bibelen som «a past inspired revelatory document», så leste de pentekostale Bibelen som «a presently inspired story».<sup>232</sup> I motsetning til fundamentalistene, var de pentekostale overbevist om at de mirakuløse hendelsene i Bibelen kunne skje igjen.<sup>233</sup>

Archer skriver at det er misvisende å omtale de pentekostales tolkning av Bibelen som en bokstavelig hermeneutikk.<sup>234</sup> De pentekostale brukte i likhet med mange andre kristne

---

<sup>227</sup> Ibid., kap. 1–3.

<sup>228</sup> Ibid., 44–45. Archer skriver at pentekostale skilte seg ut på flere måter. Blant annet var de pasifister, anvendte kvinner i tjeneste og hadde felles gudstjeneste med svarte og hvite. (s. 24)

<sup>229</sup> Ibid., 91.

<sup>230</sup> Ibid., 91, 96.

<sup>231</sup> Ibid., 96.

<sup>232</sup> Ibid., 94.

<sup>233</sup> Ibid., 96.

<sup>234</sup> Ibid., 89–90.



grupperinger, den populære *bibel-lese-metoden* (Bible Reading Method) i sin tolkning av Bibelen. Metoden bestod i å samle en rekke vers om et tema og dermed, til en viss grad, tolke Bibelen systematisk ved å tolke Skriften i lys av Skriften.<sup>235</sup> I tillegg hevdet pentekostale at bibellesningen måtte foregå under ledelse av Den hellig ånd.<sup>236</sup> Archer poengterer at pentekostal tolkning av Bibelen var praksisorientert, og at de vektla å høre hva Gud ønsket å fortelle dem gjennom Bibelen i deres *nåværende* kontekst.<sup>237</sup> Pentekostale hadde derfor ikke et ahistorisk utgangspunkt, men et transhistorisk og transkulturelt perspektiv, siden de trodde at Skriften hadde egenskapen til å tale meningsfullt inn i sosiale settinger annerledes enn fra hvor den ble skrevet.<sup>238</sup> Fra modernistisk perspektiv kunne derfor pentekostale bli anklaget for å forvirre grensene mellom fortid og nåtid, skriver han.<sup>239</sup>

Det avgjørende for pentekostale var at lære og praksis måtte dokumenteres å ha bibelsk støtte. En lære som omhandlet erfaring måtte derfor korrespondere med en tilsvarende erfaring som var beskrevet i Bibelen, slik for eksempel pentekostale hevdet var tilfelle i læren om at tungetale er tegnet på åndsåpen.<sup>240</sup>

Archer skriver at tidlig pentekostal tolkning er blitt omtalt som en subjektiv hermeneutikk. Bak slike uttalelser mener Archer at det ligger et modernistisk syn, som hevder at det lettere må innebærer feil tolkninger når erfaring blir vektlagt i motsetning til logikk og fornuft, og at pentekostal tolkning derfor forkludrer den objektive sannheten. Archer er uenig med dette.<sup>241</sup> Han skriver at pentekostal tolkningspraksis utfordret selve fundamentet til

---

<sup>235</sup> Ibid., 95–96, 102.

<sup>236</sup> Ibid., 95–96.

<sup>237</sup> Ibid., 261.

<sup>238</sup> Ibid., 96.

<sup>239</sup> Ibid., 126.

<sup>240</sup> Ibid., 108. Assemblies of God, som er det største pentekostale kirkesamfunnet på verdensbasis, holder fast ved en slik lære. Den 8. uttalelsen i «Statement of Fundamental Truths» sier: «The baptism of believers in the Holy Spirit is witnessed by the initial physical sign of speaking with other tongues as the Spirit of God gives them utterance (Acts 2:4).» Se «STATEMENT OF FUNDAMENTAL TRUTHS.»

<sup>241</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic*, 98–99.

moderniteten. Han skriver: «The truthfulness of Scripture was discovered relationally, personally and experientially more so than 'scientifically'». <sup>242</sup> Archer mener at dette viser at en mer postmoderne eller post-kritisk metode har mer til felles med tidlig pentekostal tenkning, enn historisk-kritisk metode ut ifra opplysningstidens modernisme. <sup>243</sup> Dessverre, skriver Archer, så har pentekostale fra og med 1920 tallet i stor grad forlatt denne paramoderne veien, og fulgt den moderne veien til fundamentalistene, på tross av at disse aldri ville akseptere de pentekostale. <sup>244</sup> Da pentekostale bevegelser fikk mulighet til å være med i *National Association of Evangelicals* på 1940-tallet, så var det under betingelsen av at de endret sine læremessige uttalelser om inspirasjon til *verbalinspirasjon* og omfavnet *inerrancy*, skriver Archer. <sup>245</sup> Archer mener at et så fullt utviklet syn på Bibelens ufeilbarlighet ikke fantes før de kalvinistiske Princeton teologene Hodge og Warfield kom med sitt kreative bidrag, som han anser som gjennomsyret av modernistisk tenkning. <sup>246</sup> Archer skriver at da pentekostale entret den akademiske arenaen, gikk man bort ifra bibel-lese-metoden, og tilpasset seg i stedet en mer moderne hermeneutisk tilnærming til Bibelen ved å overta metoden til de evangelikale. <sup>247</sup>

---

<sup>242</sup> Ibid., 97.

<sup>243</sup> Ibid.

<sup>244</sup> Den pentekostale kirkehistorikeren Vinson Synan bemerker i *The Holiness-Pentecostal Tradition* at heller ikke de pentekostale var så interessert i å alliere seg med fundamentalistene, som holdt seg til en streng kalvinistisk lære om predestinasjon, mens de pentekostale holdt like sterkt fast ved arminianisme. Synan gir også flere mulige forklaringer på hvorfor fundamentalistene avviste og fordømte de pentekostale. Han skriver at det er mulig at fundamentalistene ikke skilte mellom de fleste pentekostale og de mer kultiske som involverte slanger i gudstjenesten, noe også pentekostale avviste. Dessuten holdt fundamentalistene seg til en utpreget opphørsteologi (cessationism). Benjamin Warfield hevdet for eksempel at ikke et eneste mirakel hadde skjedd etter apostlenes død. Dermed var også de pentekostale «in grave error and beyond the pale of orthodox fundamentalism». (s. 209) De mest tradisjonelle fundamentalistene ville forøvrig heller ikke være med i *National Association of Evangelicals* på grunn av de pentekostale. Se Synan, *The Holiness-Pentecostal Tradition*, 207–210.

<sup>245</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic*, 87.

<sup>246</sup> Ibid., 57.

<sup>247</sup> Ibid., 263.

### 5.1.2 Konservative evangelikales metode

Metoden til de evangelikale er å prøve å finne frem til forfatterens intensjon for å komme frem til rett bibelsk tolkning, skriver Archer.<sup>248</sup> Han beskriver metoden som en modifisert historisk-kritisk metode, som kalles for «critical historical-grammatical exegetical method», og skriver at metoden allerede var artikulert av den reformerte vingen av tidlige akademiske fundamentalister.<sup>249</sup> Archer nevner deretter den pentekostale teologen Gordon Anderson som en representant for majoriteten av pentekostale teologer, som holder fast ved denne tolkningsmetoden. Anderson har reist kritikk mot det han mener er dårlig eksegesi hos pentekostale, som for eksempel når man finner allegorier eller typologier i Bibelen som ikke er ment å være der.<sup>250</sup> Ifølge Andersons syn, er Bibelens mening fast og objektiv, og har et universelt budskap til alle folk og til alle tider. Samtidig kan meningen ha ulike «applications».<sup>251</sup> Archer skriver at denne tilnærmingen prøver å fange den svenske teologen og biskopen Krister Stendahls distinksjon mellom hva teksten betydde og hva teksten betyr, noe Archer selv mener er en falsk dikotomi fordi mening eksisterer i «the social-linguistic-cultural location in which a community reads», som betyr at mening blir et resultat av lesningen.<sup>252</sup> Archer påpeker at ulike felleskap ofte drar forskjellige og motstridende konklusjoner på tross av at de bruker samme eksegetiske metode. Det mener han viser at hermeneutikk har å gjøre med leserens horisont, og at tolkning derfor også avhenger av åndelig dømmekraft.<sup>253</sup>

### 5.1.3 Tolkning i felleskap

For Archer er det viktig å understreke at tolkning alltid skjer i rammen av et større felleskap. Han henviser i den anledning til den filosofiske etikeren Alasdair MacIntyre, som har demonstrert hvordan tolkningspraksis i et samfunn alltid avhenger av samfunnets *narrative*

---

<sup>248</sup> Ibid., 177–178.

<sup>249</sup> Ibid., 177–178.

<sup>250</sup> Ibid., 179.

<sup>251</sup> Ibid., 178.

<sup>252</sup> Ibid., 178–179, 206.

<sup>253</sup> Ibid., 179–180.

tradisjon. Metodologiske argumenter gjøres først forståelige og meningsfulle i lys av felleskapets narrativ.<sup>254</sup> Metoder er derfor ikke nøytrale verktøy, siden de har kommet fra spesifikke verdenssyn som *sannhetsmarkører* (arbitrators of truth), skriver Archer.<sup>255</sup> Alle metoder er nemlig tilknyttet forskjellige epistemologiske systemer som selv inneholder hint om hva som kan gjelde for å være en gyldig tolkning. Derfor må for eksempel enhver kristen forsker som anvender historisk-kritisk forskningsmetode tilpasse metoden etter sitt kristne verdensbilde, skriver Archer.<sup>256</sup>

Archer skriver videre at både fundamentalister og liberale har det til felles, historisk sett, at de tenker ut ifra den samme modernistiske epistemologiske overbevisningen om at bare det som er historisk, vitenskapelig og objektivt verifiserbart kan være sant og derfor meningsfullt.<sup>257</sup> Begge posisjoner mener han også har utvist ahistoriske tendenser. Fundamentalistene i sin henvisning til verbalinspirasjon, som et ahistorisk overnaturlig fenomen, slik at de kunne unnslippe den moderne forståelse av den historiske prosessen.<sup>258</sup> De liberale ved å tro at fordi moderniteten har «transcended the past, it thinks it can dismiss it, or control it with repressive hermeneutics».<sup>259</sup> Archer henviser til den metodistiske teologen Thomas Oden som hevder at modernismen også burde bli gjort til gjenstand for undersøkelse av samfunnsvitenskapene som et fenomen, og ikke gis noen privilegert posisjon fremfor mer tradisjonelle alternativer.<sup>260</sup> Archer selv sier at han anser historisk-kritisk forskning som «the particular practice of modernity with objectivity being its elusive foundation».<sup>261</sup>

---

<sup>254</sup> Ibid., 131–132.

<sup>255</sup> Ibid., 200.

<sup>256</sup> Ibid., 200.

<sup>257</sup> Ibid., 201.

<sup>258</sup> Ibid., 85.

<sup>259</sup> Ibid. Archer siterer her fra Thomas C. Odens bok *After Modernity ... What? Agenda for Theology*

<sup>260</sup> Ibid., 85–86.

<sup>261</sup> Ibid., 254n170.

Heldigvis, skriver Archer, så har fundamentet til modernismen rast sammen med sitt syn på objektivitet. Men uheldigvis skaper det problemer for de kristne tradisjonene som har omfavnet modernismen. Dette angår spesielt mange evangelikale og pentekostale forskere, skriver Archer, siden de har akseptert det modernistiske historiske paradigmet i sin søken etter forfatterens opprinnelige intensjon.<sup>262</sup> Denne letingen antyder Archer at man bør gi opp, og påpeker også at alle tekster av natur til en viss grad er ubestemte (indeterminate), og at leseren derfor må være med i prosessen for å gi mening til teksten.<sup>263</sup> Men denne leseren står, som vi har sett Archer poengtere, i en helt bestemt tolkningstradisjon i et samfunn.

#### 5.1.4 Det pentekostale felleskapet og andre kristne felleskap

Vi kan altså ikke unnslippe felleskapet og dets narrative tradisjon i en tolkningsprosess. I den anledning påpeker Archer at hver kristen tradisjon har det han kaller for «Central Narrative Convictions», som er de brillene Bibelen leses med, og som derfor preger tolkningen.<sup>264</sup>

Dette skriver Archer også var tilfelle med de tidlige pentekostale, og at det var nettopp *den pentekostale fortellingen* som gjorde deres bibeltolkning unik, på tross av at de brukte samme bibel-lese-metode som andre kristne grupperinger.<sup>265</sup>

Nå kan man spørre seg hvorvidt ikke MacIntyres tanker om ulike narrative tradisjoner leder til relativistisk pluralisme, men dette avviser Archer, og poengterer at MacIntyre er en realist i sin påstand om at ethvert moralsk resonnement faktisk finner sted innenfor en bestemt narrativ tradisjon. Narrative tradisjoner kan i sin tur begrunnes ut ifra hvor gode eller adekvate beskrivelser de gir av virkeligheten.<sup>266</sup>

Archer utdyper så hvordan han tenker om den pentekostale narrative tradisjonen i forhold til den øvrige kristenheten. Han skriver at den pentekostale bevegelsen både tilhører det

---

<sup>262</sup> Ibid., 201.

<sup>263</sup> Ibid., 199, 202–203, 218.

<sup>264</sup> Ibid., 157–159.

<sup>265</sup> Ibid., kap. 4.

<sup>266</sup> Ibid., 132–133.

større kristne felleskapet samtidig som det er en distinkt tradisjon innenfor dette større felleskapet. Det pentekostale felleskapet (eller felleskapene) er bundet sammen gjennom deres felles fortelling og deres felles karismatiske erfaringer. Siden de ser på seg selv som en gjenopprettingsbevegelse, hevder de også at de er den beste representasjonen av kristendommen i verden i dag, ved å være det mest autentiske uttrykket for nytestamentlig kristendom slik de ser det. Pentekostale vil derfor mene at deres perspektiv, eller tilnærming til Bibelen, er den beste.<sup>267</sup>

#### **5.1.4.1 The Pentecostal Story**

Archer gir så en redegjørelse for den pentekostale fortellingen eller «the Pentecostal Story» som han identifiserer som den pentekostales narrative tradisjon.<sup>268</sup> I denne fortellingen spiller *senregn-motivet* (the Latter rain) en sentral rolle, som var et vanlig begrep i hellighetsbevegelsen i Amerika ved overgangen til det 20. århundre.<sup>269</sup> Det *tidlige regnet*, som ble identifisert med utgytelsen på pinsedag (Apg 2), utrustet kirken med overnaturlige gaver. Men nå forventet de en full og større gjenopprettelse av alle gavene gjennom det *sene regnet*.<sup>270</sup> Folk ba og hadde en sterk lengsel etter en stor utgytelse av Den hellige ånd i påvente av Jesu annet komme. De hadde allerede opplevd drypp fra senregnet, som helbredelser og erfaring av helliggjørelse, men nå ventet de på den eskatologiske oppfyllelsen av Joels profeti.<sup>271</sup> Da pinsevekkelsen så brøt ut i Azusa Street i 1906, ble dette forstått som det sene regnet fra himmelen. Tegn og under, som helbredelser, tungetale og profetier var beviset.<sup>272</sup>

---

<sup>267</sup> Ibid., 133–134.

<sup>268</sup> Ibid., kap. 4.

<sup>269</sup> Hellighetsbevegelsen, som var en fortsettelse av John Wesleys tanker om «Christian Perfection», var forløperne til den pentekostale bevegelsen. Mer om hellighetsbevegelsen og den pentekostale bevegelsen, se Synan, *The Holiness-Pentecostal Tradition*.

<sup>270</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic*, 138–139.

<sup>271</sup> Joel 3, som Peter siterer på pinsedag (Apg 2). «En gang skal det skje at jeg øser ut min Ånd over alle mennesker» (Joel 3,1a)

<sup>272</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic*, 139–140.

Archer skriver at dette motivet istandsatte de pentekostale til å holde sammen «the full gospel», siden det gav en koherent forklaring på gjenopprettelsen av gavene, og fungerte som en apologetisk forklaring på deres bevegelse.<sup>273</sup> Archer siterer den pentekostale forkynneren Mylands bok fra 1910 som illustrerer tankegangen: «[T]he first Pentecost started the Church, the second Pentecost, unites and perfects the Church unto the coming of the Lord».<sup>274</sup>

#### 5.1.4.2 Jesus som hovedpersonen i fortellingen

Archer nevner at kirkehistoriker Mark Noll har skrevet at den typiske holdningen blant konservative i det 19. århundre, var at Bibelen burde studeres *med* og ikke *mot* kirkehistorien.<sup>275</sup> Archer fortsetter så å skrive at pentekostale var klar over at kirkehistorien savnet en konsistent attestasjon på overnaturlige gaver, men at det bare forsterket inntrykket av at de faktisk hadde returnert til apostolisk kristendom og gjenopprettet troen som var overgitt til de hellige.<sup>276</sup> Pentekostale var influert av primitivisme - om å vende tilbake til en ren nytestamentlig kirke, skriver Archer.<sup>277</sup> Primitivister var oppmerksom på forskjellen mellom den bibelske kirken og kirken i historien. Forskjellen mente de skyldtes frafall, spesielt knyttet til den hierarkiske romersk katolske kirken, og dette forårsaket at mirakler opphørte i kirken. Men Gud hadde alltid noen forfulgte trofaste i kirken, og gjennom folk som reformatorene og John Wesley begynte Gud å gi sannheten tilbake til kirken og en forsmak på senregnet som kom med full styrke i og med pinsevekkelsen.<sup>278</sup>

Archer skriver at den pentekostale fortellingen var teleologisk lesning - som Bibelen, erfaring og kirkehistorien ble tolket gjennom.<sup>279</sup> De pentekostale så ikke behovet for å henvise til

---

<sup>273</sup> Ibid.

<sup>274</sup> Ibid., 147. Siterer fra *The Latter Rain Covenant and Pentecostal Power: With Testimony of Healings and Baptism*.

<sup>275</sup> Ibid., 150.

<sup>276</sup> Ibid., 150–151.

<sup>277</sup> Ibid., 150–152.

<sup>278</sup> Ibid., 150–160.

<sup>279</sup> Ibid., 160.

kirkehistorien, men måtte gi en forklaring på fravær av mirakler.<sup>280</sup> Fra deres perspektiv, så var tolkningen av Bibelen gyldig, siden den både hadde bibelsk støtte og kunne demonstreres gjennom erfaring. Gud hadde gitt sin bekræftelse gjennom mirakler.<sup>281</sup>

Archer understreker samtidig, at selv om senregn-motivet handlet om gjenopprettelsen av evangeliet, så var Jesus *hovedpersonen* i fortellingen. «The full gospel» eller det femfoldige (eller firfoldige) evangeliet, har å gjøre med den relasjonelle forståelsen av Jesu verk. Jesus er frelser, helbreder, (helliggjører,) åndsdøper, og kongen som kommer igjen.<sup>282</sup>

### 5.1.5 Behovet for en pentekostal hermeneutikk

Archer skriver at pentekostale ofte anklages for å ikke gjøre eksegesi ordentlig, men svarer på denne innvendingen at den evangelikale metoden som bare er opptatt av forfatterens intensjon ikke kan være tilfredsstillende for en pentekostal.<sup>283</sup> Pentekostale tror at Den hellige ånd fortsatt taler i dag, og han har mer å si enn bare Bibelen, «even though the Spirit will echo and cite Scripture».<sup>284</sup> Gud kan kommunisere til mennesker fordi vi er skapt i Guds bilde og fordi han har påtatt seg menneskelighet, skriver Archer. Hermeneutikken må derfor bevege seg forbi historisk-kritisk metode som gradvis har gjort de Bibelske tekstene til museumsbiter og dermed irrelevante. Dette mener Archer er avgjørende dersom den pentekostale bevegelsen skal fortsette i sin misjon.<sup>285</sup> Archer skriver at han ikke er helt avvisende til historiske undersøkelser av en tekst, men det han mener er at historisk-kritisk forskning leder en i feil retning i sin søken etter én bestemt mening, samt at det er problematisk at metoden på en måte tar Bibelen fra vanlige mennesker i det kristne felleskapet og gir den til eksperten i et laboratorium.<sup>286</sup> Alt dette hevder viser at det er behov for en pentekostal hermeneutikk som avviser søket etter en bestemt mening til

---

<sup>280</sup> Ibid., 155.

<sup>281</sup> Ibid., 154.

<sup>282</sup> Ibid., 154–155, 160.

<sup>283</sup> Ibid., 173, 192.

<sup>284</sup> Ibid., 199.

<sup>285</sup> Ibid.

<sup>286</sup> Ibid., 196–197, 207.



forfatteren, og åpner opp for at tolkning innebærer at man både oppdager og skaper mening.<sup>287</sup> Pentekostale burde fortsette å skape en alternativ vei, skriver Archer, som hverken følger modernismen i sitt syn på objektivisme, eller aksepterer postmodernismens pluralistiske relativisme.<sup>288</sup>

## 5.2 Archers hermeneutiske strategi

Ut ifra behovet for en pentekostal hermeneutikk, kommer så Archer med sitt forslag om en pentekostal hermeneutisk strategi som både tar på alvor pentekostal identitet og dets narrative tradisjonen, men også er informert av kontemporære hensyn. Det å tilnærme seg Bibelen med en *narrativ* innfallsvinkel, mener Archer best vil tjene det pentekostale felleskapet.<sup>289</sup> Fra hans pentekostale ståsted fremtrer Bibelen som «a self-authenticating meta-narrative», der en kan møte Gud gjennom en «open-ended conversation».<sup>290</sup> Archer skriver at hans målsetting er å unngå modernismens fundamentisme, og igjen la felleskapet og Den Hellige Ånd få være aktive deltagere i tolkningsprosessen av Skriften.<sup>291</sup>

### 5.2.1 Kirkemøtet i Jerusalem som modell

Archers forslag til en hermeneutisk strategi har kirkemøtet i Jerusalem i apostlenes gjerninger 15 som modell, og bygger på funnene til den pentekostale forskeren John Christopher Thomas. Thomas peker på hvordan felleskapet og Ånden spilte en viktig rolle i tolkningen av Skriften i spørsmål knyttet til hvordan de skulle forholde seg til de kristne hedningene. Ifølge ham gikk tolkningsprosessen av Skriften bakover fra den nåværende konteksten til teksten. Både felleskapet og Den hellige ånd medvirket slik at Skriften fikk *ny* mening.<sup>292</sup> Archer kommenterer og skriver at dette viser at teksten, og ikke verden bak teksten, er det viktigste.<sup>293</sup> I likhet med Thomas vil han derfor også si at det eksisterer en

---

<sup>287</sup> Ibid., 199.

<sup>288</sup> Ibid., 208.

<sup>289</sup> Ibid., 212–215.

<sup>290</sup> Ibid., 10.

<sup>291</sup> Ibid., 265–266.

<sup>292</sup> Ibid., 197, 213.

<sup>293</sup> Ibid., 198.

gjensidig avhengighet (interdependence) mellom Skriften, felleskapet og Ånden, og at det er dette som gjør at Guds ord ikke blir «a dead letter».<sup>294</sup> Archers vektlegger derfor i sin strategi at det må foregå en dialektisk prosess der Bibelen, felleskapet og Ånden samtaler med hverandre for å komme frem til tekstens mening.<sup>295</sup> Archer kommenterer sin strategi ytterligere og skriver at i tillegg til å ha en narrativ tilnærming, vil strategien være tekst sentrert og ha en leserorientert tolkningsmetode.<sup>296</sup> Han utdyper deretter hvordan Bibelen, felleskapet og Den hellige ånd vil bidra i tolkningsprosessen.

### *5.2.1.1 Tekstens bidrag*

Archer poengterer at det pentekostale felleskapet har «a 'high view' of Scripture», og at Bibelen forstås som helliget åpenbaring og Guds inspirerte og autoritative ord.<sup>297</sup> Skriften er et pålitelig vitnesbyrd om Gud, skrevet av mennesker som var inspirert av Den Hellige Ånd.<sup>298</sup> Av den grunn er det viktig for pentekostale at bibelteksten ikke blir overkjørt i samtalen, men fullfører sin rolle, påpeker han.<sup>299</sup> I sammenheng med dette er det viktig for Archer å understreke at all skrevet kommunikasjon er noe ubestemt (underdeterminate). Leseren behøves derfor for å fullføre kommunikasjonsprosessen, og må derfor være med i prosessen for å produsere mening.<sup>300</sup> Han påpeker at det ikke innebærer at teksten dermed er meningsløs. Man må ha noe realisme i lesningen, ved at teksten har noe mening uavhengig av leseren eller en begrenset evne til å formidle. Ellers vil en tekst aldri informere, transformere eller utfordre leseren, skriver han.<sup>301</sup> Her mener Archer at semiotikk teori, som er studiet av tegn, kan spilles på fordi den gir mulighet for at det er et rom mellom teksten og leseren slik at det kan foregå en dialog.<sup>302</sup> Tanken der om at en tolkning kun er gyldig

---

<sup>294</sup> Ibid., 200.

<sup>295</sup> Ibid., 213.

<sup>296</sup> Ibid., 214.

<sup>297</sup> Ibid., 214, 251.

<sup>298</sup> Ibid., 251.

<sup>299</sup> Ibid., 214.

<sup>300</sup> Ibid., 237.

<sup>301</sup> Ibid.

<sup>302</sup> Ibid., 215–222.

dersom den er latent innenfor teksten, finner Archer veldig nyttig. Teksten setter dermed selv begrensninger på mulige tolkninger, samtidig som det finnes rom for flere.<sup>303</sup>

### 5.2.1.2 Felleskapets bidrag

Archer mener at hovedvekten bør legges på felleskapet, fremfor den individuelle bibeltolkeren, samt at den pentekostale fortellingen skal være hovedfilteret når Bibelen tolkes.<sup>304</sup> Av det følger det at tolkeren må være en del av det pentekostale felleskapet, som vil si at han omfavner den pentekostale fortellingen, samt at han må bli anerkjent som pentekostal.<sup>305</sup> Her kan neo-pentekostale inkluderes.<sup>306</sup> Det viktige for Archer er altså at dersom hermeneutikken skal være pentekostal, så må leseren være plantet i det pentekostale felleskapet. Samtidig betyr innebærer ikke det at man ikke kan bry seg om andre deler av kristenheten eller ta andres perspektiv, skriver han.<sup>307</sup>

#### 5.2.1.2.1 Narrativ tilnærming

Den primære sjangeren i Bibelen er fortelling, skriver Archer, og i en fortelling inviteres leseren til å skape mening. At evangelikale, og spesielt de reformerte, legger større vekt på bud og brev enn evangeliene og apostlenes gjerninger mener Archer ville vært oppfattet som fremmed for de første kristne, samt at det er katastrofalt med tanke på at Bibelen først og fremst er «a story» som alt annet må sees i lys av.<sup>308</sup> At evangelikale har en tendens til å ville lete etter prinsipper i Bibelen, som forstås som ikke-korrigerbare proposisjonelle sannheter som kan appliseres, mener Archer viser hvordan de avhenger av en filosofisk tradisjon som verdsetter teori over praksis.<sup>309</sup> Det å lete etter prinsipper mener Archer fungerer reduksjonistisk overfor bibelmaterialet. Narrativene blir da uviktige og ansees kun som illustrasjoner på dypere sannheter vi kan lære og artikulere på en annen måte. Mot en

---

<sup>303</sup> Ibid., 217–221.

<sup>304</sup> Ibid., 213.

<sup>305</sup> Ibid., 224.

<sup>306</sup> Ibid., 224n47.

<sup>307</sup> Ibid., 224.

<sup>308</sup> Ibid., 10, 204–205.

<sup>309</sup> Ibid., 203–204 og 204n133.

slik tilnærming skriver Archer at han som pentekostal mener at Bibelen er inspirert, men ikke prinsippene vi henter ut ifra den.<sup>310</sup> Evangeliene og apostlenes gjerninger har ikke noen lavere status som kilde i teologien, påpeker Archer.<sup>311</sup> For pentekostale er apostlenes gjerninger et normativt uttrykk for apostolisk kristendom, og Archer uttrykker seg fornøyd med at pentekostale har vært med på å løfte denne boken til å bli ansett som teologi-historie, noe som gir boken samme læremessige status som Paulus og Johannes.<sup>312</sup> Archer konkluderer med at man lurer seg selv om man tror at man kan finne bibelske prinsipper løsrevet fra sin kontekst. Han skriver:

«[T]he idea that one can grasp the ahistorical timeless principle is an elusive endeavor. One cannot simply peel off the cultural husk (the relative particularity of a passage) and arrive at the kernel of truth (an ahistorical timeless principle) because meaning is communicated in and through the culturally conditioned passage.<sup>313</sup>

#### 5.2.1.2.2 Historisk-kritisk forskning

Dette leder Archer over til spørsmålet om historisk-kritisk skriftforskning. Han påpeker at denne metoden har begrenset lesningen av bibelen som en koherent bok, i motsetning til narrativ kritikk.<sup>314</sup> Der historisk-kritisk metode ser på Bibelen som et vindu til fortiden, vil en slik tilnærming se på Bibelen som et speil. Archer siterer den nytestamentlige forskeren Mark Allan Powell som spurte hvorvidt ikke Bibelen som betydningsfull historie også kunne ha en poetisk funksjon i form av fortellinger som «fire up imagination, provoke repentance, inspire worship and so on». <sup>315</sup> Siden pentekostale er interessert i bibelen i sin *endelige kanon form*, mener Archer at det er bedre med en narrativ tilnærming som tar parentes rundt historiske spørsmål og heller leser teksten som et lukket univers.<sup>316</sup> Slik fungerer den

---

<sup>310</sup> Ibid., 204–205.

<sup>311</sup> Ibid., 205.

<sup>312</sup> Ibid., 156, 157.

<sup>313</sup> Ibid., 205.

<sup>314</sup> Ibid., 207.

<sup>315</sup> Ibid., 227. Siterer fra Mark A. Powell, *What Is Narrative Criticism?*

<sup>316</sup> Ibid., 228.

som en meta-narrativ som er grunnleggende for tro og praksis.<sup>317</sup> Archer mener at man bør ha med seg tanken om å la Skriften tolke Skriften, og at harmonisering til en viss grad er nødvendig for dem som ønsker å ha en teologi som tar utgangspunkt i den bibelske kanon.<sup>318</sup> En narrativ tilnærming mener Archer er god siden den insisterer på at leseren må være i meningsprosessen. Tolkning handler ikke bare om å utforske det som står i teksten, men også om det som ikke står der – altså å fylle hull.<sup>319</sup> Archer skriver at hans strategi går inn for en modifisert narrativ metode, som vil si at den bekrefter at det pentekostale felleskapet er arenaen der mening skapes.<sup>320</sup> En viktig grunn til at det er felleskapet, fremfor den individuelle leseren, som skal fremforhandle Bibelens mening, er tekstene i Bibelen i stor grad er skrevet til grupper og derfor bør forstås i tråd med det.<sup>321</sup>

### *5.2.1.3 Åndens bidrag*

Om Den hellige ånd, hevder Archer at han leder felleskapet til å finne Bibelens nåværende mening.<sup>322</sup> Han henviser i den anledning til Jesu avskjedstale der han taler om at Den hellige ånd skulle veilede disiplene (Joh 13-17).<sup>323</sup> Dersom Bibelen gir mangfoldig eller motstridende informasjon, så kan Ånden lede felleskapet gjennom erfaring, gaver eller vitnesbyrd, skriver Archer.<sup>324</sup> Den hellige ånds rolle er å utruste de kristne i sin fortsettelse av Jesu misjon, og derfor har han mer å si enn bare Bibelen. Felleskapet må derfor kunne skjelne mellom hvilke erfaringer av Ånden som er autentiske og hvilke som ikke er det. Dette innebærer at noen oppfatninger og praksiser kan tolereres i påvente av mer vitnesbyrd fra Ånden.<sup>325</sup>

---

<sup>317</sup> Ibid., 229.

<sup>318</sup> Ibid., 102, 221–222.

<sup>319</sup> Ibid., 229–241.

<sup>320</sup> Ibid., 246.

<sup>321</sup> Ibid., 245.

<sup>322</sup> Ibid., 248.

<sup>323</sup> Ibid., n. 155.

<sup>324</sup> Ibid., 251.

<sup>325</sup> Ibid., 248–249.

## 5.2.2 Validere mening før den opptas i tradisjonen

Dette leder Archer over til spørsmålet om hvordan mening kan valideres, som er spesielt aktuelt i de tilfeller der det er spørsmål om en *ny* lære eller praksis bør forstås normativt, og dermed om den bør tas opp i tradisjonen og dermed i den pentekostale fortellingen som er tolkningsfilteret.<sup>326</sup> Her tar Archer til orde for å legge teologiske begrensninger på hva som kan aksepteres, fremfor metodologiske begrensninger som han mener ikke vil være tilstrekkelig. I tillegg til at metoden må kunne følges logisk av folk utenfor og være basert på skriften, må både metode og mening ha det han kaller for «spiritual rightness».<sup>327</sup> Det finnes erfaringer som ikke er av Gud, og derfor må felleskapet, ledet av Ånden, være stedet der mening valideres og menneskers erfaringer testes, noe som innebærer at enkeltpersoners erfaringer kan forkastes.<sup>328</sup>

I tillegg bør felleskapet i en vurdering se til den større kristenheten og kirkehistorien, mener Archer. Dette nevner Archer ble gjort da *Jesus Only* bevegelsen (Oneness Pentecostals) utfordret treenighetslæren.<sup>329</sup> Siden pentekostale ikke bare er opptatt av rett lære (orthodoxy), men også rett praksis (orthopraxy), bør sannhet om virkeligheten også kunne knyttes til erfaring, fortsetter han.<sup>330</sup> Mening må også kunne krysse kulturelle og økonomiske grenser, skriver Archer, fordi kristendommen kommer med sannhetspåstander om tro og praksis som går på tvers av kulturer.<sup>331</sup> Både kristne og ikke-kristne akademiske felleskap bør lyttes til, selv om de ikke får siste ordet, slik at pentekostale ikke bygger en beskyttelsesmur rundt bibelen, skriver Archer til slutt. Det må nemlig være rom for offentlig innsyn, siden Bibelen blir forstått å gjøre «historically revealed permanent truth claims».<sup>332</sup> Archer tar dermed til orde for flere tester før ny mening kan opptas i tradisjonen.

---

<sup>326</sup> Ibid., 252–253.

<sup>327</sup> Ibid., 253–254.

<sup>328</sup> Ibid., 255–257.

<sup>329</sup> Ibid., 257–258.

<sup>330</sup> Ibid., 258.

<sup>331</sup> Ibid., 259.

<sup>332</sup> Ibid., 259–260.

I presentasjonen har vi sett at Archer argumenterer for at Bibelen fra hans pentekostale perspektiv er en selv-bekreftende *meta-narrativ* der en kan møte Gud i en dialog med teksten. Det at alle tekster av natur er noe ubestemte, muliggjør at det pentekostale felleskapet og Den hellige ånd kan inngå i dialogen om Bibelens mening. Disse argumentene vil bli diskutert når vi nå bevege oss over i avhandlingens drøftingsdel.

## Kapittel 6 – Drøfting

I presentasjonene ble figurantenes synspunkter presentert på figurantenes egne premisser, ved at deres egen språkbruk (objektspråk) ble anvendt, og ved at deres egen oppbygning i deres egne verk stort sett ble fulgt. I drøftingsdelen, der det legges opp til en diskusjon mellom figurantene basert på presentasjonene, vil det være behov for å rekonstruere posisjonene, slik at ord og begreper som anvendes forskjellig kan presiseres, og eventuelle misforståelser oppklares. Jeg vil derfor utvikle et eget begrepsapparat (analysespråk). Eksempler på begreper som bør presiseres, er sentrale ord og uttrykk som Guds ord, ufeilbarlighet, åpenbaring og sannhet. Som nevnt i innledningskapittelet, vil en velvillig tolkning av forfatterne ligge til grunn for rekonstruksjonen, for eksempel der figurantene synes å opptre tvetydig. På den måten kan drøftingen av de tre posisjonene bedre bidra til å besvare problemstillingen om hvordan Bibelen bør tolkes.

Presentasjonene utgjør bakgrunnen og er selve grunnlaget for avhandlingens drøftingsdel. I rekonstruksjonen av figurantenes posisjoner og i den påfølgende diskusjonen vil poenger og argumenter være hentet fra presentasjonene om ikke annet er oppgitt. Disposisjonen til drøftingen vil også ha samme rekkefølge som presentasjonene. Skriftsynet til Carson drøftes derfor først, før vi går videre til Pannenberg, og til sist Archer. I drøftingen av den enkeltes syn, vil figurantens posisjon først kortfattet rekonstrueres, slik at hans svar på avhandlingens problemstilling tydeliggjøres. Drøftingen av skriftsynet vil konsentrere seg om *begrunnelsen*, og da først og fremst de *positive argumentene* som figuranten gir for sitt skriftsyn. Motargumenter vil så langt som det lar seg gjøre bli hentet fra de andre figurantene. Etter at et skriftsyn er drøftet, vil det gis en foreløpig konklusjon, før jeg går videre for å drøfte det neste skriftsynet. Når de tre skriftsynene er drøftet ferdig, vil jeg oppsummere og gi en avsluttende vurdering, der jeg også vil komme med noen egne bemerkninger.



## 6.1 Drøfting av Carsons skriftsyn

Carsons hevder Bibelen er Guds nedskrevne og ufeilbarlig ord. Det er ganske tydelig at Carson med begrepet Guds ord tenker i *direkte* forstand, altså at begrepet brukes bokstavelig. Samtidig fastholder Carson den menneskelige dimensjonen ved Skriften, og avviser derfor at Bibelens inspirasjon tilsier mekanisk diktat. Det har likevel ingen innvirkning på Bibelens absolutte autoritet og status i teologien. Inkarnasjonen kan kanskje brukes som illustrasjon på hvordan Bibelen tenkes å være både Guds og menneskers ord. I drøftingen vil jeg anvende uttrykket Guds ord med betydningen *Guds eget ord*, som innebærer at *ordene* eller selve *teksten* kan tilskrives Gud. Dette til forskjell fra at ordene *kun* er menneskers ord.

### 6.1.1 Ufeilbarlig forstått som «pålitelig i alt»

Hvordan Carson forstår begrepet *ufeilbarlig* eller det synonyme begrepet *feilfri*, må kunne sies å være selve nøkkelen til å forstå hans skriftsyn.<sup>333</sup> Carson distanserer seg fra de som mener avgrenser Bibelens ufeilbarlighet til for eksempel spørsmål om liv og lære. For ham er *alt* som står i Bibelens 66 bøker feilfritt. Det gjelder imidlertid ikke hver språklig sekvens i Bibelen, men bare at Bibelen ikke bekrefter noe feil eller introduserer feil fakta. Dette illustrerer han med harmoniseringen av synoptikernes fremstillinger om den rike unge mannen i møte med Jesus. Om det var Jesus eller mannen som nevnte at noe manglet, var mindre viktig så lenge mannen faktisk *lurte på* hva han manglet, for det mente Carson var det avgjørende om evangelistenes fremstillinger skulle kunne regnes som pålitelige. Carson utviser dermed en viss romslighet med hva som kan klassifiseres som ufeilbarlig, og avviser slik at vi bør tolke Bibelen helt bokstavelig.

Nå kan man kanskje undre seg på om Bibelen da virkelig kan omtales som feilfri, men mot denne innvendingen skriver Carson at begrepet *inerrancy* kun er en oppsummering av en kompleks lære. Likesom man ikke bare kan gå til et leksikon for å få en full forståelse av

---

<sup>333</sup> Jeg anvender begrepene ufeilbarlig og feilfri som synonymmer.

ordet *Gud*, vil det være tilsvarende med feilfrihetsbegrepet.<sup>334</sup> Carson synes å ha et poeng, men innvendinger mot begrepet viser at det kan være behov for en presisering. Feilfrihet hos Carson synes å henge sammen med to forhold. For det første gjelder det kun om Bibelen tolkes rett, noe som fremkommer av hans definisjon på systematisk teologi. Spørsmålet er da om ikke alle kan si at Bibelen er feilfri dersom den tolkes riktig, men det vil nok ikke Carson gå med på, siden han legger sterk vekt på eksegeese som teologiens kontrollfaktor, og han vil derfor tolke bibeltekstene ut ifra dens opprinnelige mening. Samtidig antyder Carson at systematisk tolkning kan gi rom for å se sammenhenger forfatterne selv ikke var klar over.<sup>335</sup> Det betyr ikke at bibelens mening kan endre seg med tiden, for Carson tar til orde for at Bibelen må forstås som en objektiv tekst. Dersom noe opprinnelig var ment billedlig, må det derfor forstås slik, for eksempel på grunn av sjangeren, og dersom forfatteren oppsummerte en samtale med egne ord, må det også tas hensyn til om teksten skal tolkes riktig. Selv om Carson hevder at Bibelen er feilfri, sier han ikke at vi vil være i stand til å *tolke* den perfekt. Denne distinksjonen synes han opptatt av.

Ufeilbarlighetsbegrepet synes å være sterkt knyttet opp mot Carsons forståelse av sannhet. Ifølge Carson bygger et ufeilbarlighetssyn delvis på denne korrespondanseteorien for sannhet, noe som synes å henge sammen med at han ønsker å bruke sannhetsbegrepet i tråd med hvordan begrepet anvendes i Bibelen, der det blant annet bærer betydningen «factuality, faithfulness, and completeness».<sup>336</sup> I teorikapittelet ble det argumentert for å fatsholde en slik forståelse av sannhet, og dermed kunne vi sagt at Carson hevder at Bibelen er *sann*. Det kan imidlertid skape ytterligere forvirring angående hva Carson mener, fordi man da kan reise spørsmålet om det kun gjelder kjerneinnholdet eller hver minste detalj og så videre. En mulig presisering av ufeilbarlighetsbegrepet kan være å si at det betyr *pålitelig i alt*. En slik presisering vil nok likevel måtte sees i lys av det øvrige Carson skriver.

---

<sup>334</sup> Carson, «Recent Developments in the Doctrine of Scripture», 31.

<sup>335</sup> Carson, «Unity and Diversity in the New Testament», 91.

<sup>336</sup> Carson og Woodbridge, *Scripture and Truth*, 1:11.

### 6.1.1.1 Systematisk tolkning av Bibelen

For å få frem hvordan Carson mener at Bibelen bør tolkes kan det være greit å sammenligne hans syn med syn som står ham nærmest. I presentasjonen så vi at Carson tok til orde for å tolke Bibelen systematisk ved å sammenfatte hele Bibelens budskap. Harmonisering var den foretrukne metode, men også progressiv åpenbaring måtte tas på alvor. Denne tilnærmingen bør kunne sies å skille ham fra en biblistisk tilnærming til Bibelen som ikke klarer å skjelle mellom ulike typer utsagn i Bibelen, men vektlegger alt på lik linje.<sup>337</sup> Hvor stor forskjell det derimot i praksis vil være mellom Carson og dem som avgrenser ufeilbarlighet i spørsmål om liv og lære, altså det vi kan kalle for et *intensjonssyn* eller som i dag ofte går under betegnelsen *infallibility syn* og som Carson kritiserer, er et annet spørsmål. Carson vektla at det må være tilstrekkelig sammenknytning mellom alle de sanne puslespillbitene i Bibelen om man skal ha mulighet for arbeide systematisk-teologisk, noe som betyr at han nok vil være forsiktig med å konstruere en vitenskapsteori basert på én uttalelse i Bibelen. En prinsipiell forskjell vil det nok likevel være, for der det enten er, eller synes å være konflikt mellom Bibelen og annen vitenskapelig forskning, vil et intensjonssyn kunne gi rom for at den bibelske forfatteren har tatt feil. Den utveien har ikke Carson.

Etter at jeg nå har presisert Carsons syn på Bibelen som Guds eget ord og pålitelig i alt, vil jeg drøfte begrunnelsen Carson gir for sitt skriftsyn. Jeg vil da konsentrere meg om de positive argumentene han gir, nemlig Skriftens selv-attestasjon, vitnesbyrdet fra kirkehistorien, Bibelens koherens og historiske troverdighet. Det synes som at Skriftens selv-attestasjon er hans egentlige hovedargument, mens de tre andre argumentene mer har en funksjon som støtte-argumenter.

---

<sup>337</sup> En slik mer bokstavelig tilnærming til bibelen kan for eksempel gi utslag i at forskjellene mellom det gamle og det nye testamentet blir oversett, og at noe som er talt i bestemte situasjoner gis en allment forpliktende betydning. Se Modalsli og Engedal, *Evangelisk Tro*, 30.

## 6.1.2 Carsons første argument: Bibelens selv-attestasjon

Hovedargumentet til Carson er at Bibelen underviser sin egen feilfrihet. Han hevder det er vanskelig å trekke andre konklusjoner i møte med hva Bibelen sier om sin egen autoritet, og skriver at «[t]he Scripture's self-attesting truth-claims are extremely pervasive».<sup>338</sup> Carson henviser samtidig til Wayne A. Grudem's tekst *Scripture's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture*, i samme bok. Grudem går i sitt bidrag igjennom svært mange skriftsteder i det gamle og det nye testamentet og skriver i sin konklusjon:

«[N]owhere in the Old Testament or in the New Testament does any writer give any hint of a tendency to distrust or consider slightly unreliable any other part of Scripture. Hundreds of texts encourage God's people to trust Scripture completely, but no text encourages any doubt or even slight mistrust of Scripture.»<sup>339</sup>

### 6.1.2.1 Skriftbevis i argumentasjonssammenheng

I og med at Carsons hovedargument er Bibelens selv-attestasjon, er det verdt å teste hans påstand, og dermed også hans hovedargument ved å undersøke om hans tolkning virker rimelig ut ifra bibeltekstene. Samtidig kan det være greit å nevne allerede her at det kan være kontroversielt å føre skriftbevis i en diskusjon om Bibelen. Pannenberg vektla, som vi kunne se i hans presentasjon, at Bibelens sannhetspåstander må testes ved å trekke inn annen kunnskap og erfaring. Med andre ord sier han at det ikke er tilstrekkelig å diskutere bibelvers, men at andre faktorer må trekkes inn i diskusjonen.

Pannenberg har rett i at en diskusjon om Bibelen involverer mange spørsmål. Derfor fremtrer det også unødvendig i drøftingen av Carsons argument å forsøke å ta for seg alt relevant bibelmateriale som kan trekkes inn i en lære om Bibelen, noe som også ville blitt alt for omfattende for denne avhandlingen. Likevel er det nødvendig å se nærmere på noen bibeltekster dersom vi skal teste hans påstand, men vi bør altså gjøre en større avgrensning.

---

<sup>338</sup> Carson, «Recent Developments in the Doctrine of Scripture», 23.

<sup>339</sup> Grudem, «Scripture's Self-Attestation», 58–59.

Dette vil være i tråd med Carsons egen tenkning, siden han var opptatt av at eksegesi skulle fungere som en kontrollfaktor for systematisk teologi. I tillegg gir han oss en god mulighet til å velge tekstmateriale, siden vi så at han ved en anledning henviser til Jesu tilnærming til Skriften.

### 6.1.2.2 Jesu tilnærming til Skriften

Jesu holdning til de gammeltestamentlige skriftene, slik den fremstilles i Bibelen, kan være relevant å trekke inn i en diskusjon om skriftsyn av flere grunner. For det første kan man argumentere for at Jesu syn uansett vil være av primær interesse – uavhengig om det skulle korresponderer med andre oppfatninger i Bibelen eller ikke. Dessuten kan hans syn på Skriften potensielt kaste noe lys over kanonspørsmålet, selv om man ikke anser at den jødiske kanoniseringsprosessen formelt var ferdig på hans tid.

Jeg har valgt å analysere noen utvalgte vers som jeg mener kan være representative for Jesu *generelle* holdning til Skriften, slik den fremstilles i evangeliene, ved å ta utgangspunkt i uttalelser Jesus synes å komme oftere med om de gammeltestamentlige skriftene. Det vil gis noe plass til analysen siden det er Carson hovedargument som undersøkes. Analysen kan sies å gjøres på hans premisser, ved at jeg tar utgangspunkt i teksten slik den foreligger, og ved å anvende den mest oppdaterte rekonstruksjonen vi har av de greske tekstene når jeg undersøker ord og uttrykk.<sup>340</sup>

#### 6.1.2.2.1 Ikke oppheve, men oppfylle

Med referanse til de gammeltestamentlige skriftene, taler Jesus flere steder om det som på norsk kan oversettes med *å oppheve* eller *oppfylle* Skriften.<sup>341</sup> I Bergprekenen setter han disse to begrepene opp imot hverandre, og jeg har derfor valgt å la analysen ta utgangspunkt i de versene han gjør det i følgende uttalelse i Matteus 5,17-19:

---

<sup>340</sup> Den greske teksten jeg anvender er den 28. utgaven av Nestle-Aland: *Novum Testamentum Graece: Nestle-Aland*.

<sup>341</sup> Ved i hvert fall tre tilfeller taler Jesus om å oppheve Skriften (Matt 5,17-19, Matt 15,6/Mark 7,13, Joh 10,35), og ved ti ulike anledninger snakker han om å oppfylle den (Matt 5,17; 13,14; 26,54; 26,56/Mark 14,49, Luk 4,21; 21,22; 24,44-45, Joh 13,18; 15,25; 17,12).

(17) Tro ikke at jeg er kommet for å oppheve loven eller profetene! Jeg er ikke kommet for å oppheve, men for å oppfylle. (18) Sannelig, jeg sier dere: Før himmel og jord forgår, skal ikke den minste bokstav eller en eneste prikk i loven forgå – før alt er skjedd. (19) Den som opphever et eneste av disse minste budene og lærer menneskene å gjøre dette, skal regnes som den minste i himmelriket. Men den som holder dem og lærer andre å gjøre det samme, skal regnes som stor i himmelriket.<sup>342</sup>

#### 6.1.2.2.2 Oppheve

Jesu utsagn er en direkte referanse til jødernes hellige skrifter.<sup>343</sup> Ordet for å oppheve (καταλύω) i vers 17 bærer betydningen å annullere, gjøre ugyldig eller sette ut av kraft.<sup>344</sup> Ordet bør sees i sammenheng med det påfølgende verset (vers 18), der Jesus innleder med en alvorlig erklæring når han trekker inn begrepet sannelig eller amen (ἀμήν).<sup>345</sup> Deretter kommer erklæringen som bokstavelig kan oversettes: «Før himmelen eller jorden skal forgå, skal slettes ikke en jota eller en del av en bokstav forgå fra loven, før alt dette har hendt».<sup>346</sup> Jesus er absolutt i språkbruken når han sier at lovens bokstaver til og med står fastere enn himmelen og jorden. Dette kan tolkes som en henvisning til skapelsesberetningen: Bare Guds eget ord kan stå mer fast enn den verden han skapte ved sitt ord (Gen 1). Den grammatiske konstruksjonen som anvendes i uttrykket «slettes ikke forgå» (οὐ μὴ παρέλθῃ) er konjunktiv med dobbel nektelse. Dette er den sterkeste form for nektelse som det greske språket besitter, og utelukker til og med selve idéen som en mulighet.<sup>347</sup> Vers 19 indikerer at man opphever ved å gjøre bud ugyldig.

Det synes ikke urimelig å tolke Jesu uttalelser i retning av at versene tillegger budene i loven og profetene en autoritet som om det var Guds eget ord. Med tanke på hvorvidt han faktisk

---

<sup>342</sup> *Bibelen*.

<sup>343</sup> Bauer, «A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature», s.v. νόμος.

<sup>344</sup> *Ibid.*, s.v. καταλύω.

<sup>345</sup> *Ibid.*, s.v. ἀμήν.

<sup>346</sup> (Min oversettelse) “ἕως ἄν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου ἕως ἄν πάντα γένηται” (Matt 5,18b)

<sup>347</sup> Wallace, *Greek Grammar*, 468.

gjør det, er det interessant at han har en slående parallell uttalelse om sine egne ord i Matteus 24,35, også uttrykt ved konjunktiv med dobbel nektelse: «Himmelen og jorden skal forgå, men mine ord vil slettes ikke forgå.»<sup>348</sup> Jesu ord kan således sammenlignes med skrifter i Det gamle testamentet.

At Jesus tillegger gammeltestamentlige skrifter en høy status finner støtte i de to andre tilfellene der Jesus snakker om å oppheve. I Markus 7/Matteus 15 skiller Jesus mellom Guds bud (τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ) og menneskers tradisjoner (τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων) (Mark 7,8), ved å kritisere fariseerne og de skriftlærde for å gjøre Guds ord ugyldig (ἀκυροῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) (Mark 7,13) på grunn av deres muntlige tradisjon som ble bestemmende for bud i Moseloven.<sup>349</sup> I Johannes 10 forsvarer Jesus seg selv mot anklager om gudsbespottelse ved å henvise til Salmene og påpeke at Skriften ikke kan settes ut av kraft (οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή) (Joh 10,35). At Jesus anvender Skriften som forsvar mot gudsbespottelse, synes å antyde at Skriften er forenelig med Guds vilje, og dermed kan det være en forklaring på hvorfor den ikke kan oppheves. Begrepet *Skriften* (γραφή) i dette verset er ensbetydende med *hellige skrifter*, og begrepet anvendes uten unntak som referanse til skriftene i Det gamle testamentet.<sup>350</sup> Jesus sikter altså til bestemte tekster eller samling av tekster som ikke kan oppheves.

#### 6.1.2.2.3 Oppfylle

Jesus setter det å *oppheve* opp imot det å *oppfylle* i Matteus 5,17. I de fleste tilfellene der Jesus taler om å oppfylle (πληρώω og ἓν gang ἀναπληρώω) i relasjon til gammeltestamentlige skrifter, er det i sammenheng med oppfyllelse av profetord.<sup>351</sup> I Lukas 24,44 sier for eksempel Jesus til apostlene: «det var nødvendig at alt ble oppfylt av det som

---

<sup>348</sup> (Min oversettelse) “ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσιν.” (Matt 24,35)

<sup>349</sup> Jesus sikter her til det fjerde budet i Moseloven om å hedre sin far og sin mor. Den muntlige tradisjonen var opprinnelig ment å sikre at Moseloven ble overholdt. (Se «overlevering» under ordforklaringer i Bibelen 2011)

<sup>350</sup> Bauer, «A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature», s.v. γραφή.

<sup>351</sup> Ibid., s.v. πληρώω, ἀναπληρώω.

er skrevet i loven til Moses og profetene og salmene om meg». <sup>352</sup> Jesus henviser her til det som virker som en tidlig samling av gammeltestamentlige skrifter eller *Tanak* som tredelingen av Moseloven, Profetene og Salmene synes å referere til. Spørsmålet er hva som var grunnen til at profetiene *måtte* oppfylles. Var det forutbestemt? Hva vil det i så fall innebære om statusen til profetiene i denne versjonen av *Tanak*? En annen mulighet er å tolke utsagnet slik at Jesus selv *mener* at det er nødvendig at profetiene må oppfylles. Det kan samsvare med Matteus 5,17 der han taler om at han er kommet *for å oppfylle* gammeltestamentlige skrifter. Spørsmålet blir da hvorfor han er interessert i dette, og én mulighet er å se hans uttalelser om å oppfylle i sammenheng med tanken i det gamle testamentet om at dersom et profetord ikke gikk i oppfyllelse, var ikke ordet til profeten fra Gud:

Det kan hende at du sier i ditt hjerte: «Hvordan vet vi at et ord ikke kommer fra Herren?» Hvis profeten taler i Herrens navn, men det han forkynner, ikke skjer og ordet ikke går i oppfyllelse, da er dette et ord som ikke kommer fra Herren. Profeten har talt det egenrådig. Du skal ikke være redd for ham! (Deut 18,21-22)<sup>353</sup>

I lys av denne tanken i Det gamle testamentet vil Jesu oppfyllelse av de gammeltestamentlige skriftene fungere som en bekreftelse eller stadfestelse av at budskapet er fra Herren. Dette kan også synes å sammenfalle med Paulus' uttalelse i Romerne 15,8: «Kristus ble en tjener for de omskårne for å vise at Gud taler sant, og for å stadfeste løftene til fedrene [...]». Jesu oppfyllelse av profetier vil dermed tolkes som en dobbel bekreftelse, ved at oppfyllelsen både stadfester at Gud taler sant, men dermed også løftene til det jødiske folk. Det er derfor mulig å tolke de fleste av Jesu uttalelser om å oppfylle dithen at han er interessert i å gi en slags *bekreftelse* til skrifter i Det gamle testamentet.

---

<sup>352</sup> (Min oversettelse) “δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ” (Luk 24,44b)

<sup>353</sup> Et tilsvarende syn uttrykkes i Jer 28,9



Jesu uttalelse i Matteus 5,17 kan også tolkes slik som de andre tilfellene, og dermed som at han *ikke* ønsker å ta bort gyldigheten til loven og profetene, men at han *ønsker* å *bekreft*e deres gyldighet. I motsetning til de andre tilfellene, finnes det imidlertid ingen direkte henvisning til profetier i dette verset. Det er derfor mulig, avhengig av hvordan man tolker konteksten, at Jesus i dette bestemte verset taler om (1) å fylle opp eller fullføre det som mangler, eller (2) å la loven og profetene komme til fullt uttrykk ved å få frem deres egentlige mening.<sup>354</sup> De to andre mulighetene synes å avhenge av hvorvidt man vil tolke Jesu ord i Bergprekenen: «Dere har hørt det er sagt [...] Men jeg sier dere» (Matt 5) som *tillegg* eller *nytolkning* av de gammeltestamentlige skriftene. Den nytestamentlige forskeren I. H. Marshall går inn for det siste alternativet. I sin kommentar av Bergprekenen skriver han at loven fortsatt har gyldighet for Jesu jødiske publikum, men at det er Jesu tolkning som blir stående. Noen bud, hevder Marshall, løftes opp til et høyere nivå, mens andre blir gjort overflødige på tross av at de fortsatt har gyldighet.<sup>355</sup> Vi kan altså merke oss at det ikke er helt klart hva Jesus mener i dette bestemte verset, men at han fortsatt betoner tekstenes gyldighet.

#### **6.1.2.2.4 Analysens rekkevidde og begrensninger**

Basert på min analyse av Jesu uttalelser i evangeliene, med utgangspunkt i Matteus 5,17-19 der jeg undersøkte hans uttalelser om å oppheve eller oppfylle Skriften, ser jeg ikke grunn til å trekke i tvil Carsons påstand om at hans bibelsyn har støtte fra Bibelens selv-attestasjon. Hans skriftsyn kan fremstå rimelig i lys av Jesu kategoriske avvisning av å *oppheve*, samt at han kan tolkes dithen at han på en eller annen måte *ønsker* å *bekreft*e tekstene ved å oppfylle dem. Hvorvidt Carsons syn kan finne støtte fra det resterende innholdet i Bibelen, eller om andre skriftsyn også kan være forenelige med Jesu tilnærming, er ikke undersøkt.

---

<sup>354</sup> Bauer, «A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature», πλήρωω.

<sup>355</sup> Marshall, *A Concise New Testament Theology*, 34–35.

### 6.1.2.3 Er argumentet informativt?

Carsons hovedargument er Bibelens selv-attestasjon, men det synes å være grunn til å spørre om det er legitimt å *kun* basere seg på materialet i Bibelen. Forutsetter han ikke da først Bibelens pålitelighet, og dermed sin egen konklusjon? I så fall er ikke hans argument informativt, fordi han forutsetter det han i utgangspunktet ønsket å bevise. Dermed vil ikke argumentasjonen være særlig overbevisende hos dem som tenker annerledes.<sup>356</sup>

Nå kan man kanskje si at Bibelen kan godtas som Guds eget ord i tro, uten bevis. Fordi Bibelen er Guds ord, må den være feilfri, kan man for eksempel argumentere. Pannenberg kritiserer imidlertid slike forutsetninger når han påpeker at Bibelen ikke er den eneste boken i historien som påberopes et guddommelig budskap. Han mener at sannheten derfor må testes mot annen kunnskap og erfaring. Her kan kanskje Carson svare med at Bibelen utgjør et mangfold av *vitnesbyrd*. Bibelen er jo ikke bare én bok, men er skrevet av forskjellige forfattere. Carson kan da påpeke at forfatterne gjensidig bekrefter hverandres tekster. På bakgrunn av disse vitnesbyrdene, ikke minst Jesu vitnesbyrd eller mer presist; det synet han fremstilles med i Bibelen, har vi grunn til å anta at *hele* Bibelen er pålitelig.

Nå betyr likevel ikke dette at han argumenterer ut ifra noe annet enn Bibelen, som er den bestemte samlingen av vitnesbyrd han tar utgangspunkt i. Spørsmålet blir da hvorfor han lener seg til denne bestemte samlingen, noe som leder oss over til spørsmålet om kanon.

### 6.1.2.4 Spørsmålet om kanon

Carson tar utgangspunkt i den bibelske kanon når han argumenterer ifra Bibelens selv-attestasjon. Men hvordan begrunner han dette utgangspunktet eller selve kanon? Carson kan nok si at Det gamle testamentet får støtte fra Det nye testamentet, og blant annet trekke Jesu tilnærming inn. Men hvordan begrunner Carson Det nye testamentet som begrunner Det gamle testamentet? Carson vil nok her svare at også nytestamentlige tekster

---

<sup>356</sup> Moreland og Craig gir et tilsvarende eksempel i sin bok på hvordan det å hevde at «hvis Bibelen er Guds ord, så er det Guds ord», raskt kan diskvalifiseres fra å være et godt argument fordi det ikke er informativt. Se Moreland og Craig, *Philosophical Foundations*, 29.

delvis bekrefter hverandre. Dette gjør Grudem et poeng av når han skriver at i hvert eneste av de 50 tilfellene hvor begrepet Skriften anvendes, er det med referanse til Det gamle testamentet, men samtidig regnes i hvert fall i to tilfeller nytestamentlige tekster blant dem.<sup>357</sup> For eksempel ramser Paulus opp et utsagn av Jesus blant Skriften (1.Tim 5,18). I tillegg nevner Peter brevene til Paulus sammen med skriftene (2.Pet 3,16). Samtidig vedgår også Grudem at ikke alle skriftene i Det nye testamentet kan bekreftes som kanoniske ved kun å henvise til Det nye testamentet.<sup>358</sup> Dermed innrømmer han også at det ikke kan være tilstrekkelig å henvise til Bibelens vitnesbyrd alene i en diskusjon om Bibelen, i hvert fall ikke med tanke på kanonspørsmålet. Det innebærer at andre faktorer må trekkes inn i diskusjonen. Dette gjør den lutherske teologen Ted Peters et poeng ut av når han skriver om avgrensning av kanon. Ifølge ham er det ikke mulig å sette et absolutt skille mellom Bibel og tradisjon, fordi spørsmålet om kanon ikke er helt uavhengig av tradisjonen.<sup>359</sup>

Dette leder oss over til Carsons andre argument, som går ut på at hans skriftsyn tilhører den sentrale tradisjonen til kirken.

### 6.1.3 Carsons andre argument: Vitnesbyrdet fra kirkehistorien

Carson andre hovedargument er altså at hans bibelsyn har støtte fra kirkehistorien, selv om han understreket at det ikke er et bevis på hans syn. Ved å henvise til kirkehistorien, kan vi si at Carson henviser til *vitnesbyrdet* fra kirkens representanter gjennom historien. Det Carson hevder, er at vitnesbyrdet bekrefter at et feilfrihetssyn tilhører den sentrale tradisjonen til kirken. Samtidig har vi sett at Carson er i behov av å henvise til kirkens tradisjon dersom han skal kunne begrunne sitt syn på kanon, noe som er avgjørende for hans bibelsyn. Carson må derfor gi kirkens tradisjon en viss tyngde, og vi vil derfor også ta et sideblikk på kanonspørsmålet i diskusjonen om dette argumentet.<sup>360</sup> Ved å henvise til vitnesbyrdet fra

---

<sup>357</sup> Grudem, «Scripture's Self-Attestation», 39 + n. 46.

<sup>358</sup> Ibid., 45.

<sup>359</sup> Peters, *God The World's Future*, 58.

<sup>360</sup> Et sideblikk på kanonspørsmålet er også aktuelt fordi Archer tar til orde for å ta utgangspunkt i Bibelens endelige kanon form, og lese den som én koherent bok.

kirkehistorien, vil ikke Carson *bare* lene seg til Bibelen, men inkluderer flere oppfatninger om den. Dette leder oss over til hvordan vi bør tenke om *vitnesbyrd*.

### 6.1.3.1 Er vitnesbyrd pålitelige?

Er vitnesbyrd en troverdig kilde til kunnskap? Det å innhente kunnskap gjennom vitnesbyrd, er å innhente kunnskap basert på hva *andre* sier, for eksempel gjennom ordinære utsagn i dagliglivet, bøker, TV og andre medier.<sup>361</sup> Det vil også være en måte å inkludere andres erfaringer på, for eksempel når vi leser om forskningseksperimenter. Spørsmålet er hvorfor vitnesbyrd er pålitelige. Fra et *externalist* perspektiv, som vektlegger erfaring av virkeligheten som begrunnelse for oppfatninger - slik vi i teorikapittelet så McGrath ta til orde for i sin vitenskapelige teologi - kan man si at et vitnesbyrd kan ansees som troverdig dersom det kommer fra en pålitelig kilde.<sup>362</sup> Fra et *internalist* perspektiv, som for eksempel sterke koherentisme, vil derimot et slikt svar ikke være tilfredsstillende fordi begrunnelsesteorien sier at *bare* egne oppfatninger kan begrunne andre oppfatninger.<sup>363</sup> Men, som filosofen Matthias Steup påpeker, om vi tenker over all kunnskapen vi innhenter fra vitnesbyrd, så har vi kanskje nok bevis for å rettferdiggjøre vitnesbyrd som kilde til kunnskap, eller i hvert fall tilstrekkelig grunnlag for å postulere det.<sup>364</sup>

Steup har etter min mening et godt poeng. I teorikapittelet argumenterte jeg for *både* ekstern og intern begrunnelse, og dermed gis det anledning til at vitnesbyrd kan spille en rolle i begrunnelse. Det er nok slik, som den skotske filosofen Thomas Reid påpekte, at det først er når vi har grunn til å tenke annerledes at vi velger å ikke akseptere et vitnesbyrd.<sup>365</sup> Dersom man ikke åpner opp for vitnesbyrd som nødvendig kilde til kunnskap, må man nesten innta metaposisjonen skeptisisme, men i teorikapittelet så vi det problematiske ved å innta en slik posisjon. Vi kommer altså ikke utenom vitnesbyrd, noe som innebærer en risiko

---

<sup>361</sup> Steup, «Epistemology», paragr. 4.5.

<sup>362</sup> Ibid.

<sup>363</sup> Ibid.; Moreland og Craig, *Philosophical Foundations*, 122.

<sup>364</sup> Steup, «Epistemology», paragr. 4.5.

<sup>365</sup> Ibid.

for å ta feil når en innhenter kunnskap gjennom dem, fordi vitnesbyrdenes troverdighet avhenger om de kommer fra en pålitelig kilde.

### 6.1.3.2 Den sentrale tradisjonen til kirken

Carson henviser altså først til det bibelske vitnesbyrdet, og deretter til vitnesbyrdet fra kirkehistorien som argument for at hans bibelsyn befinner seg innenfor den sentrale tradisjonen til kirken.

Nå har nok Carson rett i at det finnes noe som kan karakteriseres som en mer sentral tradisjon til kirken, i hvert fall om en tenker generell konsensus. Teologen Alister McGrath, som vi allerede har møtt i teorikapitlet, uttrykker eksplisitt i *Christian Theology* at det er mulig å tale om en generell kristen konsensus når det gjelder Bibelens autoritet, basert på dens guddommelige inspirasjon, noe som han sier kan sees av et høyt antall konfesjonelle dokumenter hos de store kirkesamfunnene.<sup>366</sup>

Det ligger i selve betegnelsen *generell konsensus* at den sentrale tradisjonen vil kunne inneholde flere syn på Bibelen med nyanseforskjeller. Siden Carson hevder at hans syn befinner seg blant dem, blir spørsmålet om fremtredende representanter i kirkehistorien har hevdet et tilsvarende syn.

#### 6.1.3.2.1 Når oppstod feilfrihetssynet?

Nå så vi at Archer hevder i sin bok at synet på Bibelens feilfrihet ikke var fullt utviklet før de kalvinistiske Princeton teologene Hodge og Warfield. Carson derimot avviser at dette synet er så sterkt påvirket av dem. McGrath på den annen side, gir imidlertid støtte til Archers påstand. Han skriver at synet på *inerrancy* kan spores tilbake til Amerika på midten av 1800 tallet, og gir litt senere en beskrivelse av Hodge og Warfields verbalinspirasjonsteori, som var en reaksjon på personalinspirasjonsteorier som reduserte Bibelen til en rent menneskelige bok. McGrath argumenterer for at synet på feilfrihet er kommet senere ved blant annet å

---

<sup>366</sup> McGrath, *Christian Theology*, 136.

peke på hvordan Calvin åpnet opp for at skapelsesberetningen kunne tolkes slik at Gud hadde tilpasset åpenbaringen til mottakerne.<sup>367</sup>

Spørsmålet er om de snakker forbi hverandre. Carson er åpen for at det finnes uttalelser i Bibelen om den naturlige verden som bør tolkes billedlig. Han mener at det *alltid* var spørsmålet om billedlig tolkning av uttalelser om den naturlige verden, og ikke om hvorvidt Bibelen tar feil, som var problemstillingen frem til det 17. århundret. Dermed vil han også kunne være enig med Calvin i at skapelsesberetningen bør tolkes billedlig, og et feilfrihetssyn behøver derfor ikke å innebære at man for eksempel hevder at skapelsesberetningen bør tolkes slik at Gud skapte verden på seks 24-timers dager. Samtidig kan nok Archer ha rett i at Hodge og Warfield har satt sitt preg på hvordan Bibelen er forstått av dem som hevder feilfrihet. Det nye synes imidlertid å være utformingen av teorier om Skriftens inspirasjon i forsvar for Bibelens feilfrihet, og ikke tanken om at Bibelen er feilfri.

På 1600 og 1700 tallet fantes det også svært utviklede læresetninger om Bibelens verbalinspirasjon, blant både lutheranere og reformerte, som utelukket enhver mulighet for feil.<sup>368</sup> Kirkehistorikeren Jaroslav Pelikan skriver at disse læresetningene må sees i lys av deres funksjon når det gjelder å forsvare reformatorenes prinsipp om *sola Scriptura*. Det er historisk misvisende når dette oversees, siden det her er tale om kontinuitet med både Calvin og Luther.<sup>369</sup>

Dette leder oss over til spørsmålet om hvordan inspirasjonen skal forstås. Pannenberg sporer gammelprotestantismens syn på verbalinspirasjon tilbake til Origenes, og hevder at

---

<sup>367</sup> Ibid., 136–137.

<sup>368</sup> Pelikan, *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, 4:208, 343–347. For eksempel hevdet den lutherske dogmatikeren Quenstedt at Skriften “is the infallible truth, free from any error; or, to say the same thing in another way, in canonical Sacred Scripture there is no lie, no falsehood, not even the tiniest of errors [nullus vel minimus error], either in content or in words. Rather, each and every thing contained in it is altogether true, be it dogmatic or moral or historical, chronological, topographical, or onomastic. It is neither possible nor permissible to attribute to the amanuenses of the Holy Spirit any ignorance, lack of thought, or forgetfulness, or any lapse of memory, in recording Holy Writ.” (s. 343-344)

<sup>369</sup> Ibid., 4:347.

troen på skriftinspirasjon heller var en konsekvens enn basis hos kirkefedrene. Nå kan Pannenberg godt ha rett i at kirkefedrene, i fremstillinger der de ønsket å legitimere den kristne troen, ikke argumenterte ut fra skriftinspirasjon som forutsetning, men ut ifra Jesu oppfyllelse av profetier. Spørsmålet er derimot om ikke denne form for argumentasjon bør forstås som apologetisk. Gjennom å vise til Jesu oppfyllelse av Skriftene, kunne de argumentere for Skriftens inspirasjon som de trodde på.

Det finnes uttalelser blant de apostoliske fedre, tidligere enn Origenes, som synes å bekrefte en slik tro. Her betones også Bibelens pålitelighet. I Klemens første brev, som regnes for å være det tidligste kristne dokumentet etter Det nye testamentet (96 e.Kr) finner vi denne uttalelsen: «You have studied Holy Scripture, which contains the truth and is inspired by the Holy Spirit. You realize that there is nothing wrong or misleading written in it» (1.Klem 45,2-3).<sup>370</sup> I det samme brevet skiver han at apostlene hadde mottatt presis kunnskap om fremtiden (1.Klem 44,1-2) og at Paulus hadde skrevet til dem (korinterne) under Åndens ledelse (1.Klem 47,1-3).<sup>371</sup> Et tilsvarende syn er fremtredende hos *Ireneus* (130-202 e.Kr), som blant annet kommer til uttrykk når han skriver at «[t]he apostles, being disciples of the truth<sup>372</sup>, are apart from every lie» (Haer 3.5.1).<sup>373</sup> Slike uttalelser synes å indikerer at det allerede svært tidlig i kirkehistorien fantes et sterkt syn på inspirasjonen og på Skriften som pålitelig.

#### **6.1.3.2.2 Hele Skriften er innblåst av Gud**

Dette leder oss tilbake til synet på inspirasjon i Bibelen. Carson vil hevde at det klassiske synet i kirkehistorien, som er beskrevet overfor, er i tråd med Bibelen selv, og da kommer vi til det eneste skriftstedet som taler om inspirasjon, nemlig 2.Timoteus 3,16-17: «Hver bok i Skriften er innblåst av Gud og nyttig til opplæring, tilrettevisning, veiledning og oppdragelse i

---

<sup>370</sup> Richardson, «The Letter of the Church of Rome to the Church of Corinth, Commonly Called Clement's First Letter», 64.

<sup>371</sup> *Ibid.*, 63, 65.

<sup>372</sup> Sikter til Jesus som sannheten.

<sup>373</sup> Richardson, «Selections from the Work against Heresies by Irenaeus, Bishop of Lyons», 376.

rettferd, så det mennesket som tilhører Gud, kan være fullt utrustet til all god gjerning.» Spørsmålet er om Skriftens inspirasjon (θεόπνευστος som betyr *innblåst av Gud*) bør tolkes dithen at det betyr feilfrihet.<sup>374</sup> Kan ikke Skriften vise seg nyttig uavhengig av om historiske fremstillinger er sanne, og at inspirasjonen dermed kan forstås som evnen til å tale meningsfullt inn i nye tider, noenlunde slik Archer mener?

Nå er det ikke sikkert at Skriftens inspirasjon bør reduseres til kun å være et spørsmål om sannhet. Men i lys av tidlig kristen forståelse, kan man kanskje si at det i hvert fall er rimelig å tro at inspirasjonen *også* innebærer at tekstene er pålitelige. Nå kan man spørre om det ikke har funnet sted en utvikling i synet på inspirasjon allerede hos andre generasjons kristne. For eksempel kan man merke i nevnte Klemens brev, at han beveger seg noe vekk fra Paulus og hans vektlegging av rettferdiggjørelse ved tro, og i stedet gjør det etiske perspektivet til en hovedsak, på tross av at han i tonen kan høres ut som Paulus.<sup>375</sup> Problemet med en slik innvending, er at det tilsier en svært rask, fremfor mer gradvis utvikling av synet på inspirasjonen som ville vært mer naturlig. Dessuten finner man et tilsvarende høyt syn på Skriftenes inspirasjon i jødisk litteratur.

Den jødiske historikeren *Josefus* (37-100 e.Kr) skriver at det bare var profetene, som fikk sin kunnskap gjennom Guds inspirasjon (επινοια som betyr «result of a thought process»<sup>376</sup>), som hadde privilegiet å skrive jødernes historie. Deres skrifter var en klar og nøyaktig nedtegnelse av de historiske hendelsene, og var derfor ikke i konflikt med hverandre. Alle jøder betrakter disse Skriftene som Guds ord, og kan være villige til å dø for dem, og ingen vil driste seg til hverken å legge noe til eller trekke noe fra, sier Josefus. Blant disse skriftene, ramser han opp alle skriftene i Det gamle testamentet, men ekskluderer de senere historiske

---

<sup>374</sup> Sjøvik, «Hvordan bør vi tolke Bibelen?», 9.

<sup>375</sup> Richardson, «The Letter of the Church of Rome to the Church of Corinth, Commonly Called Clement's First Letter», 38–39.

<sup>376</sup> Grudem, «Scripture's Self-Attestation», 37; Bauer, «A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature», s.v. επινοια.



skriftene (de deuterokanoniske), fordi han skriver at de ikke ble ansett like troverdige siden den ubrutte rekken av profeter tok slutt.<sup>377</sup>

Josefus utviser her et meget høyt syn på de gammeltestamentlige skriftene, samt kan sies å gi en forklaring på hvorfor de deuterokanoniske skriftene heller ikke regnes blant de *hellige skriftene* i Det nye testamentet. Dermed finnes det to adskilte kilder, både en jødisk og en kristen fra slutten av det første århundret, som utviser et sterkt syn på Skriftens inspirasjon og pålitelighet. Dermed synes det plausibelt at det legges noe tilsvarende i uttalelsen i 2.Timoteus 3,16 om at hele Skriften er inspirert. Dette viser at Carson kan påberope seg betydelig støtte fra kirkehistorien for et feilfrihetssyn helt tilbake til nytestamentlig tid.

### 6.1.3.3 Syn på kanon

Bibelsyn og syn på kanon er nært knyttet opp imot hverandre. Carson er opptatt av at teologiens database bør være Bibelens 66 bøker, og det er denne samlingen bøker han argumenterer ut ifra med sitt hovedargument. Men som vi har sett, vil han ikke være i stand til tilstrekkelig å begrunne en kanon som inkluderer alle de nytestamentlige skriftene uten å henvise til kirkens tradisjon. Spørsmålet er om dette lar seg gjøre.

Kirkehistorikeren Oscar Skarsaune hevder, at «[o]m noen prosess i oldtiden kan sies å ha vært rimelig "demokratisk", [...] er det avgrensningen av Det nye testamente.»<sup>378</sup> Denne diskusjonen om kanon var utelukkende en diskusjon om «ekthet», skriver han, altså om de nytestamentlige skriftene faktisk var apostoliske.<sup>379</sup> Den bibelske kanon ble ikke bestemt på noe kirkemøte eller av noen kirkelig autoritet før i middelalderen. Skarsaune fremhever at avgrensningen av Det nye testamentet hovedsakelig var ferdig omkring 150-200 e.Kr, altså lenge før det fantes noen kirkelig sentralmyndighet. Han skriver at selv om spørsmålet om kanon ble diskutert på lokale kirkemøter i det fjerde århundre, var deres vedtak aldri forpliktende for hele kirken. Det fremkommer av det faktum at først i middelalderen ble alle

---

<sup>377</sup> Skarsaune, *Den ukjente Jesus*, 120–121; Grudem, «Scripture's Self-Attestation», 36–37.

<sup>378</sup> Skarsaune, *Den ukjente Jesus*, 127.

<sup>379</sup> *Ibid.*, 127–130.

de 27 skriftene i Det nye testamentet akseptert av *hele* den gresk-ortodokse kirken, blant annet på grunn av uenighet om Johannes åpenbaring.<sup>380</sup>

Først på kirkemøtet i Trent i perioden 1545-1563 e.Kr ble kanon definitivt bestemt av den katolske kirke. Ifølge kirkehistorikeren Pelikan ble dette gjort med en tydelig brodd mot reformatorenes henvisning til *sola Scriptura*.<sup>381</sup> Der ble det siste skillet mellom de deuterokanoniske skriftene og Det gamle testamentet visket ut, samt at det ble avvist at Skriften er eneste kilde til åpenbaring, slik at kirkens tradisjonen formelt ble likestilt med Bibelen.<sup>382</sup>

Kirkehistorien vitner altså om en generell enighet omkring avgrensningen av Det nye testamentet, og dermed kan nok Carson henviser til kirkens sentrale tradisjon som ytterligere begrunnelse for de bøkene han tar utgangspunkt i når han argumenterer med Bibelens selv-attestasjon. Uenighet om kanon gjelder først og fremst om skriftene i Det gamle testamentet, men den diskusjonen handler om det bør inkluderes *flere* bøker. Siden Carson legger hovedvekten på Bibelens selv-attestasjon, vil han nok motsette seg å inkludere deuterokanoniske skrifter i Det gamle testamentet fordi dette ikke gjøres i Det nye testamentet.<sup>383</sup> Josefus uttalelse om at bøkene ikke ble ansett like pålitelige fordi den ubrutte rekken av profeter tok slutt, vil kanskje kunne fungere som en forklaring.<sup>384</sup>

Carson begrunner altså sitt skriftsyn ut ifra Bibelen og det han omtaler som den sentrale tradisjonen til kirken. Fra og med opplysningstiden har imidlertid Bibelens status møtt

---

<sup>380</sup> Ibid., 126–127.

<sup>381</sup> Pelikan, *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, 4:274–276.

<sup>382</sup> McGrath, *Christian Theology*, 123, 140–141.

<sup>383</sup> Det utelukker ikke at det finnes referanser til innholdet i de deuterokanoniske skriftene eller andre tekster. For eksempel siterer Paulus dikteren Epimenides fra Kreta (Tit 1,12-13) og Judas siterer fra Enoks bok (Jud 14-15), men det gir ikke grunn til å hevde at Paulus eller Judas mente at disse skrifter burde inkluderes blant Skriften. Se Archer Jr., *New International Encyclopedia of Bible Difficulties*, 430.

<sup>384</sup> Josefus' påstand om at den ubrutte rekken profeter tok slutt antydes også i de deuterokanoniske skriftene, for eksempel 1.Makk 9,27 som taler om en trengselstid i Israel som ikke hadde vært så stor «fra den dag da det ikke lenger fremstod noen profeter blant dem» (Bibel 2011. Hentet fra [www.bibel.no/Nettbibelen](http://www.bibel.no/Nettbibelen)). Jøder regner i dag Malaki som den siste profeten, men de deuterokanoniske skriftene forteller også om profeter i sin samtid (f.eks 2.Makk 15.14).

betydelig sterkere kritikk, blant annet på grunn av økt interesse for kritisk studie av Bibelen.<sup>385</sup> Dette leder oss over til Carsons neste to argumenter, som er at Bibelen fremstår tilstrekkelig enhetlig og historisk troverdig til at man kan ha grunn til å fastholde det han hevder er det klassiske synet på Bibelen.

#### 6.1.4. Carsons tredje argument: Bibelen er koherent

Carson bruker mye plass på å forsvare Bibelens enhet. Han er opptatt av dette, fordi hele hans skriftsyn, og hvordan han ønsker å tolke Bibelen, avhenger av Bibelens er koherent. Dersom det finnes uoverkommelige selvmotsigelser i Bibelen, kan ikke *hele* Bibelen være sann, i hvert fall ikke om en samtidig skal holde fast ved «the basic laws of logic» - slik Carson ønsker.<sup>386</sup>

Carson er primært opptatt av å *forsvare* Bibelens koherens. Nå er påstanden om Skriftens koherens gjerne også brukt som argument *for* dens feilfrihet. Her kan både Thomas Ball Barratt, som brakte pinsevekkelsen til Norge, og den amerikanske pentekostale teologen John R. Higgins nevnes. På tross av at Bibelens 66 bøker er skrevet av mer enn 40 forfattere over en periode på 1500 år, på ulike steder og på 3 språk, så er Bibelen forbløffende enhetlig, skriver Higgins.<sup>387</sup> Barratt er kanskje enda mer offensiv når han vil forklare harmonien han mener finnes mellom de bibelske tekstene: «Hvordan kan dette forklares? Det er bare ett svar! Det må ha vært én Ånd, én tanke, ett mål som har inspirert dem alle!»<sup>388</sup> Uttalelsene antyder en mirakuløs enhet i Bibelen. Slik sett kan man si at Skriftens ufeilbarlighet står og faller på sin egen koherens. Hvorvidt Bibelen faktisk er koherent, er det derimot større uenighet enn Barratt og Higgins synes å innrømme. Dette er også grunnen til at Carson vier et helt kapittel til å forsøke å vise at det ikke er usannsynlig at Bibelen inneholder en dyp underliggende enhet. Han argumenterer da blant annet for at det må tas hensyn til ulike stilarter og til konteksten måtte tas hensyn til.

---

<sup>385</sup> McGrath, *Christian Theology*, 135–136.

<sup>386</sup> Carson, «Unity and Diversity in the New Testament», 80.

<sup>387</sup> Higgins, «God's Inspired Word», 84–85.

<sup>388</sup> Barratt, «Jesus - verdens midtpunkt», 68.

Nå nevner ikke Archer og Pannenberg mange innvendinger mot Bibelens enhet i sine verk. Pannenberg har én sterk innvending: Dersom Gud åpenbarte seg direkte, som for eksempel ved at Bibelen er Guds ord i *direkte* forstand, så vil det innebære konkurranse mellom de ulike åpenbaringshendelsene. Mot denne innvendingen har Carson imidlertid det, som etter min mening fremstår som et godt svar. Han illustrerer den progressive åpenbaringen vi ser i Bibelen med et organisk bilde, som botanikerens beskrivelse av hvordan et tre utvikler seg, der noen deler av frøet tas med videre i treet.

Spørsmålet er derimot om *alle* tilsynelatende selvmotsigelser i Bibelen lar seg forklare. Angående dette må det tas i betraktning at Carson utviser en viss romslighet overfor tilsynelatende konflikter, noe vi så da han harmoniserte synoptikernes parallellfortellinger, en fremgangsmåte som synes nødvendig om man skal lykkes i å forsvare Bibelens enhet. Dersom dette tillates, kan det være at det faktisk er vanskelig å finne *uoverkommelige* selvmotsigelser i Bibelen, muligens fordi det ikke finnes klare nok eksempler på dette. Det avhenger av øynene som ser. Spørsmålet om senere redigering kan gi en eventuell forklaring på fravær av tydelige selvmotsigelser, kan også nevnes. Det synes derfor vanskelig å konkludere uten å gå nærmere inn på flere tekster, men det er grunn til å anta at diskusjonen om Bibelens enhet ikke vil løse seg med det første.<sup>389</sup> Dette innebærer at det er vanskelig å henvise til koherens som et tydelig og overbevisende argument, men det er et syn som fremtrer mulig å forsvare, slik vi ser Carson gjør.

### 6.1.5 Carsons fjerde argument: Bibelens historiske troverdighet

Carsons hevder at Bibelen har vist seg historisk troverdig i testbare forhold. Dette vil alle de tre figurantene være enig i, men det avgjørende spørsmålet er *i hvilken grad* Bibelen er historisk troverdig. Her støter vi kanskje på hovedinnvendingene mot Carsons posisjon, nemlig hvordan han forholder seg til forskning og innsikter fra historisk-kritisk skriftforskning. Hvilke resultater er det som bekrefter hans syn? Dette går ikke Carson

---

<sup>389</sup> Dersom en ønsker å se hvordan en representant for et feilfrihetssyn svarer på flere konkrete innvendinger mot Bibelens koherens, se Archer Jr., *New International Encyclopedia of Bible Difficulties*.

nærmere inn på. Det fremtrer derfor ikke som om det er avgjørende for Carson at forskning kan bekrefte Bibelens pålitelighet, og spørsmålet er da hvordan dette kan fungere som et argument *for* hans bibelsyn.<sup>390</sup>

Fordi Pannenberg legger betydelig større vekt på resultater fra blant annet historieforskning, har jeg valgt å drøfte spørsmålet om relasjonen mellom teologi og vitenskap i diskusjonen av hans bibelsyn. Samtidig illustrerer dette punktet hvordan Carson egentlig i stor grad forutsetter Bibelens pålitelighet, som er det han argumenterer for.

### 6.1.6 Foreløpig konklusjon

I drøftingen av Carsons posisjon, har vi sett at Carson går inn for en systematisk tolkning av Bibelen, i lys av synet på Bibelen som *Guds eget ord og pålitelig i alt*. Carson begrunner sitt skriftsyn ut ifra Bibelens eget vitnesbyrd, og fikk støtte av min analyse av Jesu tilnærming til de gammeltestamentlige skriftene med utgangspunkt i Matteus 5,17-19.

Carsons andre hovedargument er å henvise til kirkehistorien, og han får også støtte for sin påstand om at et feilfrihetssyn er blitt hevdet helt tilbake til oldkirken. Vi så også at Carson var i stand til å forsvare Bibelens koherens. Henvisningen til historieforskning for å begrunne sin antakelse om Bibelens pålitelighet ble derimot problematisert. Det ble påpekt at dette illustrerer den største svakheten ved Carsons argumentasjon, nemlig at han i stor grad forutsetter det han argumenterer for. Posisjonen fremtrer etter min mening konsistent, men klarer i liten grad klarer å inkludere annen ekstern erfaring utenfor bibelteksten.<sup>391</sup> Bibelens selv-attestasjon og koherens synes å være det eneste avgjørende. Henvisningen til kirkehistorien fungerer i grunnen bare som et støtte-argument for hans påstand om at et feilfrihetssyn kan spores helt tilbake til Bibelen, samt at Bibelens 66 bøker bør være

---

<sup>390</sup> Det er mulig at dette har å gjøre med hvem som er Carsons målgruppe, og at Bibelen historiske troverdighet derfor tas for gitt.

<sup>391</sup> En av bidragsyterne i *Scripture and Truth* nevner vel og merke at erfaring kan fungere som en *bekreftelse*, gjennom at Bibelen kan fremtre "self-evident" på grunn av Åndens indre vitnesbyrd, som han ikke vil adskille fra teksten. Se Helm, «Faith, Evidence, and the Scriptures», 312–313. Dette argumentet vil forøvrig bli diskutert under Archer. Spørsmålet er om en slik indre erfaring av bibelteksten egentlig styrker posisjonen, for den største innvendingen mot posisjonen er ikke at den er ubegrunnet, men at den kun er basert på Bibelen.

normative for teologien. Dette innebærer at Carson posisjon i stor grad vil bli stående som en *tros-posisjon*, basert på det bibelske vitnesbyrdet. Spørsmålet er om ikke dette gjør ham immun mot kritikk utenfra, dersom man ikke argumenterer ut ifra Bibelen. I denne avhandlingen har jeg tatt til orde for både *intern* og *ekstern* begrunnelse. Vi har nå sett en posisjon som legger mindre vekt på å trekke inn annen ekstern kunnskap og erfaring i sin begrunnelse, og vil nå gå videre til Pannenberg som er mer opptatt av dette.

## 6.2 Drøfting av Pannenbergs skriftsyn

Pannenbergs syn på hvordan man skal arbeide med systematisk teologisk er på flere måter radikalt annerledes enn Carsons. Der Carson mener at systematisk teologi bør forutsette Bibelens feilfrihet og avgrenses til å sammenfatte det bibelske innholdet, mener Pannenberg at sannhetsspørsmålet bør stå åpent, mens man forsøker å integrere mest mulig kunnskap og erfaring utenfra. Dette kommer tydelig til uttrykk i hans introduksjon til trebindsverket i systematisk teologi, der han slår fast at vi må akseptere at vi ikke kan kreve noen endelig garanti på at vi eier sannheten. Det å henvise til autoritet vil være å ødelegge argumentasjonen, mener han. Teologen bør derfor la sannhetsspørsmålet stå åpent, mens han koherent formulerer den kristne læren og slik å demonstrere hvordan Bibelens Gud kan være både skaper av virkeligheten og herre over den.<sup>392</sup> På denne måten kan vi si at Pannenberg prøver å unngå det som var min hovedinnvending mot Carsons posisjon, nemlig at den i mindre grad klarer å inkludere ekstern erfaring utenfor bibelteksten i sin begrunnelse.

Drøftingen av Pannenbergs skriftsyn vil følge det samme mønsteret som drøftingen av synet til Carson. Basert på presentasjonen, vil jeg begynne med å rekonstruere Pannenbergs svar på spørsmålet om hvordan Bibelen bør tolkes, samt presisere viktige begreper hos ham. Deretter vil hans skriftsyn drøftes med utgangspunkt i hans positive argumenter.<sup>393</sup>

### 6.2.1 Menneskelige vitnesbyrd som kilde til gudserkjennelse

Pannenberg gir ingen definisjon på sitt skriftsyn, men det fremkommer likevel relativt tydelig hvordan han tenker om Bibelen. Med henvisning til innsikter fra historisk-kritisk skriftforskning, argumenterer Pannenberg imot et syn på Bibelen som verbalinspirert av Gud. Samtidig poengterer Pannenberg at kristendommen står og faller med at Gud faktisk har handlet i historien. Bibelen er derfor betydningsfull som historisk kildemateriale, eller

---

<sup>392</sup> Pannenberg, *An Introduction to Systematic Theology*, 16–19.

<sup>393</sup> I likhet med drøftingen av Carsons syn, vil poenger og argumenter være hentet fra figurantenes presentasjoner om ikke annet er oppgitt.

som menneskers vitnesbyrd om handlinger Gud har gjort i historien frem til og med Kristus. For Pannenberg gjør dette Bibelen til vår viktigste kilde til gudserkjennelse.

### 6.2.1.1 Pannenbergs åpenbaringsteori

Dette henger sammen med Pannenbergs åpenbaringsteori, som går ut på at Gud gir seg selv til kjenne gjennom sine historiske handlinger. Hver enkelt handling eller hendelse som Gud bevirker, bør karakteriseres som indirekte åpenbaring, og formidler ingen tilstrekkelig erkjennelse av Gud. Isolert sett er åpenbaringshendelsene kun ufullstendige bidrag i Guds selvåpenbaring, som ved historiens slutt vil være komplett, og da vil alle mennesker erkjenne Gud. Men fordi Jesus har foregrepet historiens slutt gjennom sin oppstandelse, har vi allerede nå en eskatologisk åpenbaring gjennom Kristus. Det betyr at Guds selvåpenbaring er definitiv, noe som innebærer at ingen ny gudserkjennelse vil komme gjennom nye åpenbaringshendelser. Gud kan fortsatt være virksom i historien etter Kristus, men det vil ikke gi noen fundamental ny åpenbaring av Gud, men bare manifestere Han som allerede er åpenbart gjennom Jesus.<sup>394</sup>

Pannenberg mener at den eskatologiske åpenbaringen gjennom Kristus ikke behøver noen inspirert tolkning. De historiske fakta som vitner om Gud står åpent for den som har øyne til å se, men ikke løsrevet fra sin overleveringshistoriske kontekst.<sup>395</sup> Grunnen er at menneskers historie er knyttet opp til deres forståelse av hendelser som berører dem. Historie er også historie om overlevering av historie.<sup>396</sup> Fordi Bibelen er det historiske kildematerialet som forteller om åpenbaringshendelsene, vil Bibelen også uttrykke den historiske forståelsen av hendelsene, og dermed den overleveringshistoriske konteksten. Det medfører at Guds åpenbaringshandlinger ikke kan løsrives fra den forståelsen vi finner i Bibelen, og dermed blir gudserkjennelsen vi finner i Bibelen viktig. Siden Guds historiske selvåpenbaring også er

---

<sup>394</sup> Pannenberg, «Dogmatic Theses on the Doctrine of Revelation», 142–144.

<sup>395</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie*, 1:272–273 + n. 161.

<sup>396</sup> Pannenberg, «Dogmatic Theses on the Doctrine of Revelation», 152–153.



definitiv gjennom Jesus, innebærer det at vi heller ikke kan komme frem til noen annen gudserkjennelse enn den som formidles gjennom Bibelen.

I lys av dette forstår vi hvorfor Pannenberg omtaler det bibelske vitnesbyrdet for *Guds autoriserte ord* (Gott autorisierten Wortes), som han oppsummerte funksjonen til med de tre ordene profeti, bud og beretning.<sup>397</sup> For Pannenberg ligger inspirasjonen i *hendelsene* som de bibelske forfatterne forteller om. Bibelen er på ingen måte Guds eget ord. For Pannenberg er Bibelen kun menneskers ord. Han gir den likevel en slags funksjon som Guds ord. Men det bør presiseres at han legger noe annet i begrepet Guds ord enn de to andre figurantene, som på en måte identifiserer uttrykket med Guds egen stemme. I både Carsons og Archers tilfelle kan derfor *inkarnasjonen* illustrere tenkningen, på tross av at de tenker svært ulikt om hva begrepet Guds ord innebærer. Distinksjonen mellom Guds og menneskers ord kan derimot være klargjørende for å presisere Panneborgs skriftsyn. Fordi Pannenberg kategorisk avviser at Bibelen er åpenbaring, vil ikke inkarnasjonen være en særlig treffende beskrivelse på hans skriftsyn. Bibelens ord er altså ikke mer enn menneskers ord og formuleringer. Deres vitnesbyrd må ikke forveksles med de virkelige og objektive handlingene Gud har gjort i historien. De faktiske hendelsene det derimot fortelles om, er Guds åpenbaring, som munner ut i den eskatologiske åpenbaringen i Kristus.

### 6.2.1.2 Systematisk rekonstruksjon som tolkningsmetode

På tross av at Bibelen er vår viktigste kilde til gudserkjennelse, betyr ikke det, ifølge Pannenberg, at teologens oppgave er å videreføre all erkjennelse eller alle synspunkter i Bibelen. Teologen må avgjøre hva som er sant og hva som er den blivende kjerne i den kristne tradisjonen.<sup>398</sup> Panneborgs skriftsyn og syn på koherens som sannhetskriterium, gjør at han mener at vi bør tolke Bibelen ved systematisk å rekonstruere innholdet, samtidig som annen kunnskap og erfaring tas hensyn til. Teologien må både kunne spore sine røtter

---

<sup>397</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie*, 1:274.

<sup>398</sup> Pannenberg, *An Introduction to Systematic Theology*, 7–8.

tilbake til Bibelen, og være koherent.<sup>399</sup> Pannenberg's egen fremgangsmåte illustrerer tilnærmingen. Selv om han presiserer bibelske begreper ved å ivareta mest mulig av det bibelske materialet, kan han likevel ikke inkludere alt. Derfor blir for eksempel forestillingen om det virksomme guddommelige skaperordet utelatt i hans presisering av begrepet Guds ord.

Jeg har nå rekonstruert Pannenberg's syn på Bibelen som et menneskelig vitnesbyrd, med en slags funksjon som Guds ord ved å være vår viktigste kilde til gudserkjennelse. Han mener Bibelen bør tolkes ved systematisk å rekonstruere innholdet ut ifra koherenskriteriet. Pannenberg begrunner sitt syn på Bibelen gjennom sin åpenbaringsteori, og ved å henvise til annen forskning, nærmere bestemt historisk-kritisk forskning. Dette vil være de to første argumentene som drøftes. I tillegg argumenterer Pannenberg for at koherens er vårt endelige kriterium på sannhet. Dermed kan vi anta at han selv mener at hans skriftsyn er mest koherent. Det blir derfor i realiteten hans hovedargument, men vil her bli behandlet som hans tredje argument.

### **6.2.2 Pannenberg's første argument: Åpenbaring som historie**

Pannenberg's første argument er hans åpenbaringsteori, som han mener best ivaretar de ulike forestillingene om både åpenbaring og Guds ord i bibelmaterialet. Han hevder at vår forståelse av begrepet Guds ord, og dermed også Bibelen, må sees i lys av hvordan Gud åpenbarer seg selv i historien.

Pannenberg avviser at det finnes bibelsk belegg for at begrepet Guds ord skal forstås som åpenbaring. Troen på de bibelske skrifternes inspirasjon, forstått som åpenbaring, argumenterer han for først kom med Origenes. Denne påstanden ble derimot problematisert i drøftingen av Carson, i lys av både jødiske og kristne tekster fra slutten av det første århundret. Her ble det sannsynliggjort at inspirasjonstanken vi finner i disse tekstene faktisk

---

<sup>399</sup> Dette fremgår også av hans fire negative kriterier for å teste om en hypoteser om innholdet i kristen tro. Se Sjøvik, «Kirke, åpenbaring og sannhet», 69.

er tilstede i Bibelen, noe som svekker Pannenberg's påstand om fravær av bibelsk belegg. Carsons henvisning til de bibelske skriftenes selv-attestasjon kan sies å svekke påstanden ytterligere. Pannenberg diskuterer derimot ikke Skriftens uttalelser om seg selv. Carson kritiserer derfor dem som går inn for bestemte åpenbaringsmodeller, for vilkårlighet, siden de ikke effektivt tar tak i Bibelens påstander om seg selv.<sup>400</sup>

Spørsmålet er da om det egentlig er en reell konflikt mellom et syn på at Gud åpenbarer seg gjennom historien og tanken om inspirerte skrifter med åpenbaringsstatus dersom det kan argumenteres for at tanken faktisk finnes i Bibelen. Carson legger også vekt på en historisk åpenbaring, samtidig som han anser Bibelen som den inspirerte forklaringen.<sup>401</sup> For ham har Bibelen åpenbaringsstatus i den forstand at den kan sies å avdekke fakta om Gud og andre forhold, fordi Gud taler sant.

### 6.2.2.1 Proposisjonell åpenbaring

Det essensielle spørsmålet her er om åpenbaring kan være proposisjonell. Det avviser Pannenberg med henvisning til *indirektheten* av Guds åpenbaringshandlinger. Han mener de forskjellige forestillingene i Bibelen om Guds ord ikke har Gud selv som direkte innhold. For ham må det være identitet mellom åpenbaringsens subjekt og innhold, altså mellom den som åpenbarer og det som åpenbares, og derfor kan vi ikke skille Guds selvåpenbaring fra Gud selv.<sup>402</sup> Dermed avviser han samtidig tanken om proposisjonell åpenbaring.<sup>403</sup>

Spørsmålet er om vi bør forutsette identitet mellom Gud og åpenbaring, en tanke som Pannenberg selv hevder først for alvor slo igjennom i teologien i kjølevannet av den tyske idealismen.<sup>404</sup> Dersom en slik forståelse skulle kreves, virker det ikke da mer rimelig å si at personen Jesus er Guds åpenbaring, mer på linje med Barths tenkning? Tanken om Guds ord

---

<sup>400</sup> Carson, «Recent Developments in the Doctrine of Scripture», 30.

<sup>401</sup> Carson, «Unity and Diversity in the New Testament», 83.

<sup>402</sup> Se også McGrath, *Christian Theology*, 288.

<sup>403</sup> Dette gjør han også eksplisitt. Se Pannenberg, *Systematische Theologie*, 1:296 + n. 45.

<sup>404</sup> Det er mulig at denne forutsetningen hos Pannenberg bør sees i sammenheng med hans syn på sannhet og koherens, der han også har hentet impulser fra Reschers og Puntels teorier. Se Pannenberg, *An Introduction to Systematic Theology*, 6; Pannenberg, *Systematische Theologie*, bd. 1, kap. 1.3 og 1.5.

som proposisjonell åpenbaring må ikke innebære identitet mellom åpenbaringsens subjekt og innhold. I tråd med korrespondansetenkning, som er den klassiske teorien for sannhet, kan man si at åpenbaringen formidler sannhet om Gud. Guds ord om Gud kan da fungere som åpenbaring ved at ordene er sanne eller pålitelige fordi de på en eller annen måte korresponderer med hvordan Gud er. Åpenbaring vil da være indirekte av natur, i den forstand at ordene eller innholdet ikke er identisk med Gud selv. Det vil da ikke være noe problem å si at åpenbaring kan være proposisjonell. Samtidig unngår man det som kunne ha blitt en problematisk konsekvens, nemlig at Gud ellers ville blitt gjort språkavhengig, siden vi har grunn til å tro at han overgår det vi formidler med våre ord.

### 6.2.2.2 Komplementære åpenbaringsmodeller

Alister McGrath lister i *Christian Theology* opp fire ulike forståelser av åpenbaring som har satt sitt preg på kirkehistorien:

1. Åpenbaring som lære eller proposisjonell åpenbaring
2. Åpenbaring som nærværet av Guds egen person
3. Åpenbaring som erfaring hos mennesker
4. Åpenbaring som historie, i tråd med Pannenberg's tenkning<sup>405</sup>

McGrath understreker at ulike åpenbaringsmodeller godt kan fungerer gjensidig komplementære, og derfor med fordel bør forstås som ulike dimensjoner eller aspekter ved hvordan Gud åpenbarer seg.<sup>406</sup> En åpenbaring av Gud må ikke innebære at han åpenbarer seg fullstendig, understreker han, og begrunner dette med at vi alltid kan si at det finnes mer til Gud.<sup>407</sup> Det å hevde at det er et reelt kognitivt element i læresetninger slik det legges opp til i tanken om proposisjonell åpenbaring, må ikke utelukke andre åpenbaringsmodeller.<sup>408</sup> En åpenbaring av Gud innebærer samtidig mer enn bare kunnskap om Gud, skriver McGrath,

---

<sup>405</sup> McGrath, *Christian Theology*, 153–158.

<sup>406</sup> *Ibid.*, 154.

<sup>407</sup> *Ibid.*, 153.

<sup>408</sup> *Ibid.*, 155.

og illustrer det ved å peke på forskjellen mellom å ha kunnskap om en person og å kjenne vedkommende. Åpenbaring innebærer både informasjon og relasjonell kjennskap til Gud, skriver han.<sup>409</sup>

### 6.2.2.3 Kan delvis åpenbaring være pålitelig?

Etter min mening har McGrath flere gode poenger som kan sies å fungerer avvæpnende mot det å sette ulike åpenbaringsteorier opp mot hverandre. Et viktig spørsmål er likevel om delvis åpenbaring kan være troverdig. Dette hevdet Martin Luther, som mente at selv om Guds selvåpenbaring bare er delvis, er den like fullt pålitelig og tilstrekkelig. Dette var et viktig element i hans betoning av korsets teologi.<sup>410</sup>

Spørsmålet om delvis åpenbaring kan være sann eller pålitelig har først og fremst å gjøre med om sannhet kan nås gradvis, eller om man må ha den fulle oversikten for å nå frem til sannheten, slik Rescher på sett og vis legger opp til med tanken om ideal koherens, som vi var inne på i teorikapittelet. Men når det gjelder proposisjonell åpenbaring, kan den uansett sies å komme i en egen kategori, siden vi har grunn til å tro at Gud har den fulle oversikten, og dermed kan formidle sannhet. Carson argumenterer på en slik måte når han sier at vi har grunnlag for å hevde at det Gud åpenbarer gjennom Bibelen er sant, fordi Gud både er allvitende og uten synd. Dette betyr ikke at teologien må være fullkommen, noe Carson forøvrig også understreker. Illustrasjonen med at vi har fått utdelt noen puslespillbiter vi skal prøve å sette sammen, fikk frem dette poenget. Tanken om proposisjonell åpenbaring gjennom Bibelen vil dermed ikke stå i motsetning til metaposisjonen perspektivpluralisme, som betoner at vi som mennesker ikke har den fulle oversikten.

Drøftingen av Pannenberg's første argument, som er hans åpenbaringsteori, har vist at det ikke behøver å være konflikt mellom ulike åpenbaringsmodeller. Det fremstår for meg som om proposisjonell åpenbaring, og ikke bare historisk åpenbaring, kan begrunnes ut ifra

---

<sup>409</sup> Ibid., 153.

<sup>410</sup> Ibid.

Bibelen. En komplementær tilnærming kan være å hevde både proposisjonell åpenbaring, og at delvis åpenbaring kan være pålitelig. Spørsmålet er om ikke en slik tilnærming vil være bedre.

Jeg vil nå gå over til Pannenberg's andre argument, som er henvisningen til annen vitenskap, nærmere bestemt historisk-kritisk skriftforskning.

### 6.2.3 Pannenberg's andre argument: Historisk-kritisk skriftforskning

Pannenberg's andre argument, er henvisningen til innsikter fra andre vitenskapelige disipliner, og da først og fremst historisk-kritisk skriftforskning, som han hevder har ødelagt grunnlaget for en forståelse av Bibelen som verbalinspirert. Det er nok vanskelig å komme utenom at et syn på Bibelen som menneskers feilbarlige vitnesbyrd fremtrer mer forenelig med generell historieforskning enn for eksempel Carsons feilfrihetssyn. Samtidig reiser de andre to figurantene sterke innvendinger mot særlig historisk-kritisk skriftforskning. Carson påpeker blant annet at alt for mye avhenger av forskerens egne subjektive vurderinger.

Nå vil nok Pannenberg anerkjenne at det finnes et subjektivt element i all vitenskapelig forskning, i og med at han mener at moderne forskning stadig er underveis og provisorisk.<sup>411</sup> Dermed bør man heller ikke tillegge ham et syn på vitenskapen som strengt objektiv. Spørsmålet er da hvordan Pannenberg tar hensyn til dette *usikkerhetsmomentet* i vitenskapelig forskning. Saken er med andre ord hvordan teologien skal forholde seg til annen vitenskap. I lys av figurantenes tekster synes dette spørsmål å spille avgjørende rolle i diskusjonen om Bibelen og hvordan den skal tolkes. Spørsmålet vil derfor bli drøftet i lys av ulike modeller for hvordan teologi og vitenskap kan integreres.

#### 6.2.3.1 Hvordan integrere teologi og vitenskap?

I *Philosophical Foundations For A Christian Worldview* presenterer Moreland og Craig seks forskjellige modeller for hvordan man kan integrere vitenskap og teologi:

---

<sup>411</sup> Pannenberg, *An Introduction to Systematic Theology*, 18.

1. Vitenskap og teologi undersøker to forskjellige områder som ikke overlapper.
2. Vitenskap og teologi er to komplementære tilnærminger til den samme virkeligheten, men fra ulike perspektiver.
3. Vitenskapen kan fylle ut detaljer i teologien.
4. Teologi bidrar med å begrunne det metafysiske og epistemologiske fundamentet for vitenskap.
5. Vitenskap bør setter grenser for teologisk virksomhet.
6. Vitenskap og teologi innebærer forklaringer som kan fungere gjensidig bekreftende eller konkurrerende.<sup>412</sup>

Det er verdt å merke seg at de ulike modellene ikke behøver å fungere gjensidig utelukkende. Det er for eksempel lett å tenke ut mange tilfeller der modell 1, 2 eller 3 kan foretrekkes. Modell 4, at teologien kan være med å begrunne vitenskapens forutsetninger, bør heller ikke å være særlig kontroversielt fra et teologisk ståsted. Flere vitenskapelige forutsetninger kan nemlig begrunnes av teologien fordi de passer godt innenfor et kristent verdensbilde. Det at sannhet finnes, påliteligheten til våre kognitive evner, kjennskap til den ytre verden og muligheten for å bruke språk til å forklare den, er noen eksempler.<sup>413</sup>

Modell 5 og 6 er mest relevante å diskutere i denne drøftingen, fordi disse vil være mest aktuelle å anvende der teologiske oppfatninger kommer i direkte konflikt med annen forskning. Hva gjør for eksempel teologen når bibelske historieskildringer ikke samstemmer med historieforskning eller arkeologiske funn? Når Pannenberg hevder at historisk-kritisk skriftforskning har ødelagt muligheten for et syn på Bibelen som verbalinspirert, sier han også at vitenskapen bør begrense teologien på dette området. Spørsmålet er i hvilken grad det bør åpnes opp for det

---

<sup>412</sup> Moreland og Craig, *Philosophical Foundations*, 350–352.

<sup>413</sup> *Ibid.*, 348.

### 6.2.3.1.1 *Weak scientism*

Moreland og Craig skriver at det å akseptere modell 5, altså en sterk fastholdelse av denne modellen, kan være uttrykk for *weak scientism*.<sup>414</sup> Det er en posisjon som verdsetter vitenskapelig kunnskap over all annen kunnskap, samt hevder at det nesten ikke finnes noen områder som vitenskapelig forskning ikke kan kaste lys over.<sup>415</sup> Problemet til denne posisjonen er imidlertid at den ikke evner å forsvare de filosofiske premissene den hviler på.<sup>416</sup> Her så vi imidlertid at teologien kan være med å begrunne vitenskapens forutsetninger i tråd med modell 4. Moreland og Craig understreker at det finnes kunnskap vi holder for sann, og som kan begrunnes, utenfor og uavhengig av vitenskapen. Antagelser som at *rød er en farge, i dette øyeblikket tenker jeg på vitenskap* eller moralske oppfatninger; er kunnskap vi kan ha grunn til å tro vil stå sterkere enn mange vitenskapsteorier i dag – og som dermed demonstrerer at posisjonen *weak scientism* er inadekvat.<sup>417</sup> Modell 5 er derfor problematisk av filosofiske og teologiske grunner.<sup>418</sup>

Pannenberg mener at all vår kunnskap og erfaring må tas hensyn til når vi forsøker å komme frem til det mest koherente synet, og verdsetter derfor også annen kunnskap enn den vi finner i Bibelen. Samtidig tar Pannenberg til orde for at sannhetsspørsmålet bør stå åpent i teologien. Man kan derfor lure på hvordan eventuelle teologiske påstander kan stå seg imot vitenskapelig innsikt som taler imot dem. Dersom teologien er avhengig av å lytte til vitenskapen og vente på dens støtte, kan det som ved første øyekast fremtrer som en dialog, i praksis ende opp som en monolog. Men da nærmer man seg tankegangen som uttrykkes i *weak scientism*.<sup>419</sup> Spørsmålet blir derfor hvordan Pannenberg mener at integrering bør foregå.

---

<sup>414</sup> Ibid., 351.

<sup>415</sup> Ibid., 347.

<sup>416</sup> Ibid., 347–348.

<sup>417</sup> Ibid., 349–350.

<sup>418</sup> Ibid., 351.

<sup>419</sup> Ibid., 347.



### 6.2.3.1.2 Metodologisk naturalisme

Utfordringen med tanke på integrering av forskningsresultater er at forskning generelt drives med *metodologisk naturalisme* som forutsetning, og dermed er bundet til å søke naturalistiske svar.<sup>420</sup> En transcendent Gud, som *ikke* er en del av naturen, vil dermed utelukkes som svaralternativ i forskningen. I historieforskningen har for eksempel metodologisk naturalisme som forutsetning kommet til uttrykk i bruken av Ernst Troeltschs analogiprinsipp, som sier at fortiden ikke er mye annerledes enn nåtiden. For Troeltsch innebar dette at alle *ikke-analoge* hendelser må avvises, for eksempel mirakler, med det resultat at en møter mange av Bibelens fortellinger med en skeptisk holdning.<sup>421</sup>

Nå sier Pannenberg at resultater fra andre vitenskapelige disipliner ikke kan integreres i teologien uten kritisk refleksjon rundt det metodologiske rammeverket til disiplinene.<sup>422</sup> Eksempelet med Troeltsch ble derfor gitt for å utdype hva Pannenberg mener. Pannenberg har nemlig vært en høyrøstet kritiker av denne anvendelsen av analogi-prinsippet. Ifølge Pannenberg er grunnen til at myter og legender kan avvises, ikke at de *ikke* er analoge, men at de *er* analoge med tilsvarende former for forestillinger som i dag ikke lenger kan ansees som troverdige.<sup>423</sup> Panneborgs formulering av analogi-prinsippet innebærer dermed at det er mulig å drive historieforskning samtidig som en er åpen for muligheten for mirakler eller unike historiske hendelser, slik som Jesu oppstandelse. Dette kan sies å kaste viktig lys over hvordan Pannenberg tenker om forholdet mellom teologi og vitenskap. Pannenberg vil altså ikke ukritisk svelge forskningsresultater fra metoder som i seg selv er problematiske for teologien. Men hvordan vil Pannenberg forholde seg til resultater som er problematiske for hans teologi, men som spinger ut ifra metoder som synes uproblematiske? Sagt med andre ord: Har teologien mulighet til å si nei til annen vitenskap? Her har vi god grunn til å anta at Pannenberg mener at det avhenger av om forskningsresultatene er tilstrekkelige koherente.

---

<sup>420</sup> Ibid., 352.

<sup>421</sup> Ibid., 571.

<sup>422</sup> Pannenberg, *An Introduction to Systematic Theology*, 19.

<sup>423</sup> Moreland og Craig, *Philosophical Foundations*, 571–572.

Dette kriteriet synes å ha mye til felles med modell 6, og det leder oss over til denne modellen, også omtalt som *teistisk vitenskap*.

### 6.2.3.1.3 Teistisk vitenskap

Modell 6 er den modellen som i størst grad tillater at vitenskap og teologi kommer i direkte berøring med hverandre. Moreland og Craig forklarer modellen ut ifra den grunnleggende idéen at kristne burde involvere all kunnskap, inkludert teologisk kunnskap og begrunnede teologiske oppfatninger, når de engasjerer seg i enhver intellektuell aktivitet, inkludert vitenskap.<sup>424</sup> Mot teistisk vitenskap kan det innvendes at den bryter for mye med den komplementære modellen (modell 2), samt at modellen kan misbrukes som en «god-of-the-gaps» strategi som hindrer fruktbar forskning.<sup>425</sup>

I teorikapittelet så vi på fordelene ved å kunne tilnærme oss en virkelighet som kan studeres på ulike nivåer i tråd med kritisk realisme. Det bør derfor understrekes at den komplementære modellen har flere fordeler. Samtidig innebærer det syn at virkeligheten har flere lag, at en vil motsette seg enhver form for reduksjonisme, og dette er en innvending mot at vitenskap alltid må anta metodologisk naturalisme. En slik antakelse kan nemlig fungere reduksjonistisk i tilfeller der det er et legitimt spørsmål om Gud har gjort et mirakel ved å være den *primære årsaken* til hendelsen.

Moreland og Craig skriver at det er rom for den komplementære modellen i tilfeller der Gud handler gjennom naturlige midler eller *sekundære årsaker*, men at også her må Gud et eller annet sted i prosessen ha handlet som den primære årsaken, fordi det ellers vil oppstå en uendelig regress med årsaker. Til forskjell fra hendelser som forårsakes av andre hendelser, så vil det i tilfeller med såkalt *agent causation* være agenten selv, og ikke forhold i agenten, som forårsaker hendelsen. Dermed vil det oppstå et gap mellom gjeldende forhold før og etter agenten handlet. Derfor vil det i tilfeller der Gud handler, være behov for å anvende

---

<sup>424</sup> Ibid., 352, 354.

<sup>425</sup> Ibid., 352, 366.

eller supplere med den teistiske modellen.<sup>426</sup> Dette kan illustreres med hvordan en person tar et valg og rekker opp hånden under en avstemming. Selv om det kan gis en beskrivelse av hvordan den fysiske prosessen fungerer når armen løftes, vil ikke en fysisk forklaring gi en fullgod forklaring på hvorfor armen ble løftet. De fysiske betingelsene i øyeblikket før valget ble tatt, kan ikke tilstrekkelig redegjøre for de fysiske forholdene rett etter, fordi det oppstod et gap da agenten handlet.<sup>427</sup>

Pannenberg's bruk av koherenskriteriet har mye til felles med teistisk vitenskap. Påstander i Bibelen kan i tråd med en slik modell gjøres om til hypoteser som kan testes. Det er i grunnen en slik fremgangsmåte Pannenberg tar til orde for når han hevder at overleveringshistoriene i Bibelen bør historisk rekonstrueres, basert på en historisk-kritisk metode. Vi kan dermed si at Pannenberg er åpen for teistisk vitenskap, men ikke på en slik måte at teologien overkjører annen vitenskap.

### 6.2.3.2 Vitenskap og bibeltolkning

Nå påpeker Moreland og Craig at det også innenfor et feilfrihetssyn kan gis rom for at vitenskapelig innsikt kan begrense teologien. For eksempel kan vitenskapen avgjøre hvilken tolkning av en bibeltekst som er best, gitt at eksegesen gir rom for flere tolkninger og ingen av dem vil innebære konflikt med resten av Bibelen i tråd med skriftsynet. Som eksempel nevner de spørsmålet om bibelske fremstillinger av at jorden har fire hjørner, bør tolkes bokstavelig eller billedlig.<sup>428</sup> Ikke engang et feilfrihetssyn må derfor tolkes som særlig skeptisk til vitenskap. Samtidig viser eksempelet at systematisk teologi ikke kan avgrenses til å sammenfatte det bibelske innholdet uten å inkorporere eksterne data.

Nå synes det ikke først og fremst å være naturvitenskapelige funn om kosmologi som taler imot et syn på Bibelen som *verbalinspirert*. Vår diskusjon om vitenskap handler i første rekke om resultatene fra historisk-kritisk skriftforskning. Det er denne forskningen Pannenberg

---

<sup>426</sup> Ibid., 361–362.

<sup>427</sup> Ibid., 359, 362.

<sup>428</sup> Ibid., 351–352.

henviser til i sin argumentasjon, og som også både Carson og Archer argumenterer imot å ha en for sterk tillit til. Spørsmålet er dermed hvordan resultatene fra denne forskningen bør tolkes.

### 6.2.3.3 Hvordan tolke resultater fra historieforskningen?

Nå vil kanskje Pannenberg kunne innvende mot alternative syn at de viser tegn til inkonsistens ved å akseptere noen forskningsresultater, og ikke andre. Carson kan for eksempel anklages for å være selektiv i hvilke forskningsresultater han aksepterer, siden han faktisk henviser til resultater fra historieforskning som argument for Bibelens pålitelighet, samtidig som han bevisst overser resultater fra den samme vitenskapsgren som taler imot hans syn. Carson kan imidlertid svare at han mener at Bibelen er et mer troverdig historisk dokument i tråd med hans syn på Bibelens status som åpenbaring. Innvendingen vil nok derfor heller lettere ramme et *intensjonssyn*, fordi dette synet kan gi ulikt rom for at vitenskapen kan begrense teologien, avhengig av om det er et liv- og lærespørsmål eller for eksempel uviktige historiespørsmål som berøres av forskningen. Samtidig kan det synes vanskelig å vurdere hvem som er mest konsistent i sin teologi, når for eksempel Pannenberg på den ene siden kan forsvare Jesu oppstandelse, men på den andre siden avviser jomfrufødselen – som begge kjennetegnes av å være unike historiske hendelser.<sup>429</sup> Her vil han sikkert henviser til sitt koherenskriterium, men fremtrer han dermed mer konsekvent i sin vurdering enn andre som gjør vurderinger ut ifra et konservativt skriftsyn?

Det er liten tvil om at historisk-kritisk skriftforskning favoriserer Pannebergs syn at Bibelen ikke er feilfri. Men spørsmålet for eksempel Carson kan stille, er *hvor mye* av de bibelske historiefremstillingene som må bekreftes før det kan være rimelig å anta at Bibelen er feilfri i historiske spørsmål. I og med at forskning er underveis, vil den aldri fullt ut kunne bekrefte Bibelens troverdighet. Dersom dette kreves, har en i realiteten utelukket muligheten for en feilfri Bibel og dermed låst sitt standpunkt i diskusjonen. Spørsmålet synes ikke uberettiget,

---

<sup>429</sup> Sanders, «The Strange Legacy of Theologian Wolfhart Pannenberg.»

siden de tre figurantene nok vil være enige i at Bibelen allerede har en del støtte fra historieforskning. I tillegg kan det henvises til en rekke tilfeller der historikere har hevdet at Bibelen tar feil, før ytterligere forskning har bekreftet at Bibelen likevel hadde rett.<sup>430</sup>

#### 6.2.3.4 Spørsmål om metode

Spørsmålet om Bibelens historiske troverdighet avhenger i stor grad av metodologisk tilnærming. For det første er det et spørsmål i hvilken grad forskning fungerer reduksjonistisk når Bibelen behandles som vanlig litteratur ved å anta metodologiske naturalisme. Archer hevder for eksempel at historisk-kritisk skriftforskning fra et modernistisk ståsted er undertrykkende, og at metoden derfor må tilpasses et kristent verdensbilde. I tillegg kan utfordringen fra *minimalisme* trekkes frem. Dette er et syn som sier at fordi de bibelske tekstene ikke kan karakteriseres som objektiv historie, må innholdet ha ekstrabibelsk støtte før de historiske påstandene kan antas å være sanne.<sup>431</sup> Dateringen av *Daniel* illustrerer disse problemstillingene. Hovedgrunnene til at boken ikke lenger dateres til det 6. århundre, men det 2. århundre før Kristus, er at man anser at boken er et resultat av «prophecy after the fact» på grunn av meget treffsikre profetier, samt at man tror at boken inneholder flere historiske feil; der den alvorligste er at mederen Darius ikke kan bekreftes å være en historisk person.<sup>432</sup>

De konservative gammeltestamentlige forskerne Longman III og Dillard skriver at et betydelig mindre omfang av historie vil kunne rekonstrueres ut ifra det bibelske materialet dersom alt må bekreftes av eksterne kilder. Direkte historiske bevis forekommer ikke særlig ofte, og er i mange tilfeller ikke realistisk å finne.<sup>433</sup> Om man i tillegg sier at andre arkeologiske funn bør vektlegges mest i rekonstruksjonen av antikk historie, reduseres Bibelens historiske verdi ytterligere. Det aktualiserer imidlertid spørsmålet hvorfor andre arkeologiske funn, som også må tolkes, bør gis fortrinn. Longman III og Dillard skriver at

---

<sup>430</sup> For flere eksempler på dette, se Andersen, *Våg å tenke - våg å tro!*, 160–173.

<sup>431</sup> Longman III og Dillard, *An Introduction to the Old Testament*, 21.

<sup>432</sup> *Ibid.*, 373–384.

<sup>433</sup> *Ibid.*, 21.

dersom det ikke er snakk om tekstmateriale, som gjør at de arkeologiske funnene eventuelt vil falle i samme kategori som bibeltekstene, kan man argumentere for at funnene i realiteten er mer subjektive siden funnene er *stumme*, og derfor er mer avhengig av forskeren som tolker funnene.<sup>434</sup> Den bibelske forskeren Gleason Archer Jr., som forsvarer et feilfrihetssyn, stiller også spørsmålet om hvorfor bibeltekstenes historiske troverdighet skal trekkes i tvil på grunn av arkeologiske funn. Han skriver at vi ikke må glemme at Bibelen selv er et arkeologisk dokument, som skiller seg ut blant andre antikke dokumenter nettopp fordi så mye av innholdet er blitt bekreftet av andre kilder.<sup>435</sup>

Hvordan man ser på den historiske troverdigheten til Bibelen har altså mye å gjøre med hvordan man i utgangspunktet forholder seg til tekstenes troverdighet. Jeg går nå videre for å drøfte Pannenbergs tredje argument.

#### **6.2.4 Pannenbergs tredje argument: Det mest koherente synet**

Det er grunn til å si at koherens er Pannenbergs hovedargument, siden han gjør sine vurderinger, inkludert tolkning av Bibelen, basert på dette kriteriet. Det gjør at vi bør undersøke om hans skriftsyn er koherent. Pannenberg anser Bibelen å ha en slags funksjon som Gud ord, men hevder likevel at den kun er et menneskelig vitnesbyrd. Dermed kan han også overse noe av det bibelske materialet i teologien, slik vi har sett ham gjøre. Spørsmålet er i hvilken grad skriftsynet åpner opp for dette.

Professor i systematisk teologi ved Det teologiske Menighetsfakultet, Atle Ottesen Søyvik, går inn på denne problemstillingen i teksten *Kirke, åpenbaring og sannhet*, og spør hvor fritt man ut ifra Pannenbergs teori kan tolke Bibelen annerledes enn det en «umiddelbar tolkning» tilsier.<sup>436</sup> Søyvik påpeker at Pannenberg svarer uklart på dette, og hans forslag til løsning på Pannenbergs problem, er at den mest koherente tolkningen, som på samme tid sannsynliggjør at Gud har åpenbart seg definitivt gjennom Jesus, bør ansees som den mest

---

<sup>434</sup> Ibid., 21–24.

<sup>435</sup> Archer Jr., *New International Encyclopedia of Bible Difficulties*, 16–17.

<sup>436</sup> Søyvik, «Kirke, åpenbaring og sannhet», 69–70.

troverdige.<sup>437</sup> Dette ekstra kriteriet er nødvendig dersom tolkningen i det hele tatt kan regnes for å være kristen, for ellers forsvinner selve åpenbaringsfundamentet til kristendommen, påpeker han.<sup>438</sup> Begrunnelsen for minimumskriteriet er at en eller annen versjon av kristendommen må vise seg mer koherent enn alle andre livsyn.<sup>439</sup>

Søvik kan sies å belyse fleksibiliteten som ligger i Pannenberg's skriftsyn. Synet synes i prinsippet ikke å forplikte en på særlig mer av innholdet i Bibelen enn at en må holde fast ved at Gud har oppreist Jesus fra døden og er derfor sterkere enn den. Dermed kan en for eksempel si at det er mer opp til oss å finne ut av hvordan det er best å leve.<sup>440</sup>

Dette demonstrerer at det er vanskelig å la Bibelen beholde en reell autoritativ funksjon som *Guds autoriserte ord*, når den kun tolkes som menneskers vitnesbyrd. Pannenberg ville nok hatt vanskeligheter med å akseptere at så mye av bibelmaterialet kan tilsidesettes, slik minimumskriteriet synes å åpne opp for.<sup>441</sup> Det kan i så fall indikere at kritikere av Pannenberg har rett i at hans skriftsyn ikke er «robust or traditional enough to stabilize his other positions».<sup>442</sup>

#### 6.2.4.1 Pannenberg's teologiske program

Søvik's løsning synes imidlertid konsistent med Pannenberg's teologiske program, der sannhetsspørsmålet står åpent og avgjøres basert på koherens. Denne tilnærmingen til Bibelen bør undersøkes med tanke på koherens i forhold til hans åpenbaringsteori. I den anledning kan det være relevant å trekke frem vår analyse av Jesu tilnærming til Skriften, siden Pannenberg hevder at Gud har åpenbart seg definitivt gjennom Jesus. Vi kan da

---

<sup>437</sup> Ibid., 69, 73–74.

<sup>438</sup> Ibid., 74.

<sup>439</sup> Ibid.

<sup>440</sup> Søvik, «Hvordan bør vi tolke Bibelen?», 11.

<sup>441</sup> Pannenberg hevder for eksempel at de kirker som anerkjenner homofilt samliv som ekteskap, vil bryte så mye med Bibelens autoritet at de opphøre å være «the one, holy, catholic, and apostolic church». Se Pannenberg, «Revelation and Homosexual Experience.»

<sup>442</sup> Sanders, «The Strange Legacy of Theologian Wolfhart Pannenberg.»

sammenligne Jesu tilnærming med Pannenberg, og se om hans tolkning av Bibelen er konsistent med statusen han har gitt Jesus.

I min analyse så vi at Jesus trakk et tydelig skille mellom jødernes tradisjon og deres skrifter. Det burde fremtre merkelig for Pannenberg, siden han forstår alle de bibelske skriftene som overleveringshistorie. I tillegg så vi at Jesus utelukket selve idéen om å oppheve, eller gjøre ugyldig en bokstavstrek eller jota i Skriften før eventuelt himmelen og jorden forgår. Pannebergs skriftsyn åpner derimot opp for å se vekk i fra deler av det bibelske materialet, men det fremtrer ikke særlig forenelig med Jesu kategoriske uttalelser i Bibelen *mot* det å sette Skriften ut av kraft. I tillegg kan han tolkes å ha hatt et ønske om å bekrefte skriftene gjennom å oppfylle profetiene i dem.

Jesus synes å henvise direkte til Guds eget ord, som Gud ifølge skapelsesberetningen skapte verden ved. Jesus uttalte seg også på tilsvarende måte om sine egne ord. Det impliserer at hans eget ord kan sammenlignes med Skriftens. I lys av synet på Jesus som Gud inkarnert, indikerer denne tilnærmingen at Skriften på en eller annen måte bør behandles som Guds autoritative ord.

Pannenberg's tilnærming kommer derimot i konflikt med dette synet på Skriften, når han avviser at autoritet kan fungere som argument i teologien. En slik oppfatning synes ekstra vanskelig å forsvare om man i tillegg tar i betraktning Bibelens fremstilling av Jesus som en som krever autoritet og ivaretagelse av hans ord.<sup>443</sup> Dette synes å gjøre Pannenberg's fremgangsmåte inkohærent med hans åpenbaringsteori, i hvert fall om en tar utgangspunkt i bibelmaterialet, som er vår beste historiske kilde til Jesus. Jesu uttalelser kan i tillegg attesteres en rekke steder i alle de fire evangeliene. Analysen representerer derfor en utfordring for Pannenberg's posisjon, og vi vil nå se på hvordan Pannenberg kan svare på utfordringen.

---

<sup>443</sup> Se f. eks. Matt 7,21-29



#### **6.2.4.2 Hvordan forholde seg til Jesu uttalelser om Skriften?**

En mulig innvending Pannenbergs kan reise mot analysen overfor, er at den feiltolker Jesu uttalelser i evangeliene. For eksempel kan man spørre om de er gitt i bestemte situasjoner i møte med jøder som hadde slike oppfatninger om Skriften, og at man derfor ikke bør trekke noen generelle konklusjoner. En potensiell utfordring for en slik forståelse, er at evangeliene forteller at Jesus siterte Skriften i møte med djevelen (Matt 4/ Luk 4). Dersom han virkelig gjorde det, er det vanskelig å forklare at Jesus ikke mente at i hvert fall noen uttalelser i Skriften virkelig skal ha en status som Guds autoritative ord. Hvorfor skulle han ellers sitere Skriften i møte med djevelen? Om historien derimot ikke er sann, viser den at evangelistene har ønsket å fremstille Jesus med dette skriftsynet. Det demonstrerer at forestillingen faktisk finnes i det bibelske materialet, og at forfatterne har ønsket å formidle at Jesus hadde dette synet.

Dette leder oss over til en annen mulig innvending mot analysen, nemlig, som berørt overfor, at Jesus egentlig ikke har kommet med disse uttalelsene, men at de bibelske forfatterne har lagt ordene i Jesu munn, for eksempel fordi de har vært interessert i å vise at Jesu oppfylte profetiene i Det gamle testamentet. Spørsmålet er hvordan et slikt syn eventuelt kan begrunnes, siden det ikke er usannsynlig at Jesus har kommet med uttalelsene vi finner i evangeliene.

##### ***6.2.4.2.1 Memoreringsteknikker i den jødiske kulturen***

Den jødiske kulturen var bevisst på sin tradisjon, og nøye med den muntlige overleveringen av loven. Mye vekt ble derfor lagt på å lære utenat med ulike memoreringsteknikker, og gutter i tiårsalderen kunne ramse opp hele Toraen. I synagogen underviste lærerne blant annet ved å formulerte korte oppsummeringer av budskapet som tilhørerne skulle lære utenat, samt ved å lære bort bestemte handlinger, slik at undervisningen kunne videreføres. Det er derfor sannsynlig at Jesus underviste disiplene på en tilsvarende måte, og at disiplene

dermed hadde Jesu ord og handlinger friskt i minne. Kirken kunne derfor også anerkjenne at de talte og handlet i hans sted, ut ifra fullmakten Jesus gav dem.<sup>444</sup>

#### 6.2.4.2.2 Bør Bibelen få en høyere status?

Det problematiske ved å prøve å undergrave gyldigheten til Jesu uttalelser er at vi ikke har anledning til å gå bak bibelteksten for å finne noen annen historisk Jesus. Dette understreker den lutherske teologen Ted Peters, som forøvrig i flere henseende har hentet impulser fra Pannenberg. Han påpeker at den Jesus som den moderne teologen rekonstruerer, ofte ligner bemerkelsesverdig mye på teologen selv - og dermed blir en oppfinnelse. Vi må derfor akseptere at Bibelen er alt vi har, skriver Peters, som i sin teologi også gir den bibelske kanon en mer eksplisitt autoritativ status enn det som kommer til uttrykk hos Pannenberg.<sup>445</sup> Peters avviser derfor at vi kan klippe i Bibelen for å finne frem til en «abbreviated Bible».<sup>446</sup>

Spørsmålet er da om en sterkere anerkjennelse av Bibelen som det autoritative Guds ord, nødvendigvis må innebære at alt som står i Bibelen må en høy status eller tolkes som sant. Dette avviser derimot Peters.<sup>447</sup> Hans løsning er å hente fra Luther tanken om at evangeliet om Jesus er det normative teologiske prinsippet, tilsvarende hvordan Pannenberg tenker om en definitiv åpenbaring gjennom Jesus. Dette kaller Peters for *kanon i kanon*, som for ham betyr at evangeliet om Kristus finnes i «the spirit of the whole» og ikke bare i noen av delene.<sup>448</sup> Dette gir anledning til å tenke at Bibelen er sann med tanke på helheten av budskapet som formidles, men ikke at alle delene må være sanne. Peters kritiserer derfor konservative protestanter for å begå en logiske feilslutning, når de tror at kvaliteten til hele Bibelen tilhører alle delene, Dette illustrere han ved å peke på at man ikke kan si at en høy bygning må ha høye rom.<sup>449</sup>

---

<sup>444</sup> Hartmann, «Nyttestamentlig isagogik», 24–25; Qwarnström, «Nyttestamentlig tidshistoria», 235.

<sup>445</sup> Peters, *God The World's Future*, 65–67.

<sup>446</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>447</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>448</sup> *Ibid.*, 61–63.

<sup>449</sup> *Ibid.*, 64.

Både Carson og Archer vil nok være enig i at Jesus på en eller annen måte bør være teologiens normative teologiske prinsipp. Skillet Peters derimot trekker mellom del og helhet, fremstår imidlertid etter min mening problematisk i møte med bibelmaterialet. Det er mulig at Peters har 2.Timoteus 3,16 i tankene som taler om at hele Skriften er inspirert. Dette verset refererer imidlertid ikke til Skriften som helhet, men derimot hver enkelt del (individual scripture passage), og verset kan dermed mer presist oversettes med «ethvert skriftavsnitt er innblåst av Gud» (πᾶσα γραφή θεόπνευστος).<sup>450</sup> Det samme er tilfelle når Jesus taler om at Skriften ikke kan settes ut av kraft (Joh 10,35). Jesus henviser i denne historien til en bestemt uttalelse i Salmene, og logikken i hans resonement er derfor; *dersom en uttalelse tilhører Skriften, så kan det ikke settes ut av kraft*. De enkelte delene er altså betegnende på helheten.<sup>451</sup> Det betyr samtidig at Jesus ikke *bare* bekrefter de enkelte avsnittene i skriftene han siterer fra. Et skille mellom del og helhet blir dermed kunstig og upresist med tanke på bibelmaterialet. Det å ta til orde for at *hele* Bibelen er sann er kanskje det vanskeligste å begrunne ut i fra bibeltekstene i og med at det berører spørsmålet om kanon, slik vi så i drøftingen av Carson.

#### 6.2.4.2.3 Omfang av ekstern erfaring

Nå gir Pannenberg uttrykk for at han deler Carsons oppfatning om at dersom noe er Guds eget ord, må det også være feilfritt. I presentasjonen så vi han si at bare om menneskers ord er sanne og treffende, kan de karakteriseres som guddommelig inspirert eller kalles Guds ord. Pannenberg synes dermed å måtte underslå Jesu uttalelser om Skriften i Bibelen ved å henvise til *omfanget* av ekstern erfaring, i tråd med sitt koherenskriterium, for å unngå at hans posisjon er inkoherent. Han kan da inkorporere de resultatene fra historisk-kritisk forskning som strider imot at Bibelen er feilfri, og si at på grunn av dem kan ikke Bibelen være Guds eget ord. På en måte kan man si at det er dette Pannenberg egentlig gjør, når han argumenterer imot verbalinspirasjon med henvisning til historisk-kritisk skriftforskning.

---

<sup>450</sup> Bauer, «A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature», s.v. πᾶσα og γραφή.

<sup>451</sup> Ibid., s.v. γραφή. «The sg. as designation of Scripture as a whole»

Skriftsynet avhenger dermed av historieforskning, og dermed må Jesu uttalelser tolkes annerledes og autoritetskravet bortfaller.

#### 6.2.4.3 Ulike tradisjoner og opplysningstidens modernisme

I den forbindelse kan Archers forholdsvis sterke kritikk av historisk-kritisk skriftforskning henvises til. Ifølge ham virker jo denne form for forskning undertrykkende på bibelteksten om den ikke tilpasses den kristnes verdensbilde. For ham er denne forskningen kron-eksempelet på opplysningstidens modernisme og troen på objektivitet, noe han kritiserer både liberale og konservative for. Archer understreker at vi står i ulike tradisjoner, og at ingen metoder derfor er helt nøytrale.

Kjernen i Archers kritikk er at vi ser virkeligheten fra ulike perspektiver, og gjør våre vurderinger preget av det felleskapet vi står i. Denne tanken er helt i tråd med metaposisjonen perspektivpluralisme. Spørsmålet er imidlertid hvor langt man kan strekke tradisjonsargumentet før man får relativismens selvreferanseproblem. Pannenberg kan innvende at sannhetsspørsmålet er det viktigste, og at vi fortsatt må være interessert i å lete etter sannheten siden alle tradisjoner ikke kan være like gode. Nå må det imidlertid sies at det fremgår av Archers uttalelser at det spesielt er opplysningstidens modernistiske tenkning han vil kritisere.

Denne kritikken utdypes og presiseres av Alister McGrath i *The science of God*, som påpeker at opplysningstiden hevdet en universell og kompetent menneskelig rasjonalitet. Dette beskriver McGrath som en kraftfull visjon, der det ikke lenger ble nødvendig å henvise til Guds autoritet, kirke eller tradisjon.<sup>452</sup> Det er også her MacIntyres tanker om konkurrerende «tradition-mediated rationalities» blir aktuelle, og som Archer henviser til i sin bok. Opplysningstidens modernisme er kun én tradisjon blant flere.<sup>453</sup> I den forbindelse kritiserer også McGrath Pannenberg for ikke å gjøre godt nok rede for tradisjonen han står i, altså det

---

<sup>452</sup> McGrath, *The Science of God*, 90, 105.

<sup>453</sup> *Ibid.*, 90–91, 109–111.

det intellektuelle rammeverket han ser og tolker verden gjennom. McGrath gir Pannenberg rett i at den naturlige verden er en offentlig og observerbar størrelse, men i mindre grad enn hva Pannenberg gir uttrykk for.<sup>454</sup>

Pannenbergs åpenbaringsteori forutsetter at gudserkjennelse kan formidles gjennom åpenbaringshendelsene, som er historiske fakta, eller som McGrath treffende uttrykker det med å si at historien *er* eller har evne til å bli åpenbaring.<sup>455</sup> Dette mener McGrath demonstrerer en karakteristisk modernistisk tilnærming, som ikke tar innover seg i hvilken grad opplysningstidens prosjekt har spilt fallit.<sup>456</sup> Med henvisning til teologen Alan Richardson understreker McGrath at historien selv ikke kan formidle rammeverket den bør tolkes gjennom. Fortiden kan ikke gjentas eller erkjennes direkte. Selv om åpenbaringshendelsene er virkelig historie, vil deres betydning bare kunne forstås riktig fra et *tros-perspektiv*. Den kristne lære er således i essens den kristne tolkningen av historien.<sup>457</sup>

McGrath påpeker altså en svakhet ved Pannenbergs åpenbaringsteori siden historien ikke står tilstrekkelig åpen for oss å tolke. Den objektive åpenbaringen i historien blir på en måte utilgjengelig, siden vi hverken kommer bak teksten eller kan observere historien direkte. Dette indikerer behovet for en mer inspirert tolkning, eller spesiell åpenbaring gjennom Bibelen, samt at det kan være grunn til å anta at Pannenberg legger for sterk vekt på resultater fra historieforskning i sin teologi.

### 6.2.5 Foreløpig konklusjon

I drøftingen av Pannenberg har vi sett hvordan han mener at vi bør tolke Bibelen ved systematisk å rekonstruere innholdet ut ifra koherenskriteriet. Pannenberg ser på Bibelen som et menneskelig vitnesbyrd, med en slags funksjon som Guds ord, fordi den er vår viktigste kilde til gudserkjennelse ved å fortelle om Guds åpenbaringshandlinger.

---

<sup>454</sup> Ibid., 90.

<sup>455</sup> McGrath, *Christian Theology*, 157.

<sup>456</sup> McGrath, *The Science of God*, 217–218.

<sup>457</sup> Ibid., 218.

Pannenberg's første argument er hans åpenbaringsteori. Drøftingen av denne teorien viste imidlertid at det kan være fordeler med en mer komplementær tilnærming til åpenbaringsspørsmålet, som også kan begrunnes ut ifra bibelmaterialet.

Pannenberg's andre argument er henvisning til annen vitenskap, spesielt historisk-kritisk skriftforskning. Hvordan teologien bør forholde seg til annen vitenskap, har avgjørende betydning i spørsmålet om hvordan vi bør tolke Bibelen. Ulike modeller for integrering ble diskutert. Vitenskapens utfordring når det gjelder å begrunne sine egne forutsetninger, samt at den arbeider under forutsetningen av metodologisk naturalisme, innebærer at det vil finnes behov for å supplere med den teistiske vitenskapsmodellen. Det er derfor ikke gitt at vitenskapen bør begrense teologien. Blant figurantene har Pannenberg's skriftsyn mest støtte av historisk-kritisk forskning. Men en potensiell svakhet ved å trekke en konklusjon basert på denne forskningen, er at den historiske troverdigheten til Bibelen i stor grad avhenger av hvordan man i utgangspunktet forholder seg til tekstenes troverdighet.

Pannenberg's tredje argument er at hans skriftsyn er mest koherent. Påstanden ble testet og flere svakheter ved hans oppfatning ble belyst. Spørsmålet er om hans skriftsyn står sterkt nok til at hans øvrige mer teologisk konservative synspunkter lar seg forsvare. Det er vanskelig å la Bibelen beholde en reell autoritativ funksjon når den kun tolkes som menneskers ord om Gud. Videre kan det hevdes at Pannenberg's tolkning er inkoherent med hans åpenbaringsteori, dersom man tar utgangspunkt i Jesu uttalelser i Bibelen. Disse er det ikke usannsynlig at Jesus har gitt. Pannenberg's skriftsyn synes slik sett å være inkonsistent og ha dårlig sammenknytning med bibelmaterialet. Derfor må Pannenberg henviser til *omfang* for å unngå at hans syn blir inkoherent, og det er i grunnen dette han gjør med sin henvisning til historisk-kritisk skriftforskning. Henvisningen til historisk-kritisk skriftforskning synes imidlertid ikke å være et uproblematisk trekk. I tillegg kan Pannenberg også kritiseres for ikke å tydeliggjøre den tradisjonen han står, og klargjøre det intellektuelle rammeverket han tolker den naturlige verden gjennom. Historien er kanskje ikke så åpen for tolkning som Pannenberg antyder. Det kan tyde på et litt for optimistisk syn på historieforskning, samt indikere behovet for en mer inspirert tolkning gjennom Bibelen.

Selv om Pannenberg klarer å inkludere et større omfang av erfaring i sin begrunnelse, når han henviser til historisk-kritisk forskning, blir spørsmålet om ikke dette gjør hans posisjon

inkoherent. Dette leder oss over til Archer som vektlegger sterkt at vi står i ulike konkurrerende tradisjoner, og som hevder at Bibelen er inspirert av Gud.

## 6.3 Drøfting av Archers skriftsyn

Archer har en annen innfallsvinkel til spørsmålet om hvordan vi bør tolke Bibelen enn både Pannenberg og Carson. Han ønsker å ta utgangspunkt i egen tradisjon, og tar derfor til orde for en pentekostal hermeneutikk, og distanserer seg bevisst fra både liberale og konservative protestanter som han mener arbeider ut ifra en utpreget modernistisk tenkemåte. Han henter derfor atskillige impulser fra post-moderne tenkning, og hans hermeneutikk har plukket opp flere momenter fra den franske filosofen Paul Ricoeurs post-kritiske innfallsvinkel.<sup>458</sup> Archer vektlegger også pentekostal erfaring av Den hellige Ånd i tolkningen. På denne måten kan vi si at han forsøker å unngå kritikken som er reist mot de andre figurantene, ved at han både prøver å trekke inn ekstern erfaring, samt tydeliggjør hvilken tradisjon han står i og hvilken referanseramme han tolker den naturlige verden gjennom.

Drøftingen av Archer vil følge det samme oppsettet som drøftingene av de andre figurantene. Med utgangspunkt i presentasjonen, vil jeg først rekonstruere hans svar på avhandlingens problemstilling og presisere viktige begreper. Deretter vil jeg drøfte skriftsynet ved å diskutere hans positive argumenter.<sup>459</sup>

### 6.3.1 «A presently inspired story»

Archer er åpen om at pentekostale har et lignende syn som konservative evangelikale på Bibelen som Guds eget ord. I presentasjonen så vi at han omtaler Bibelen som åpenbaring, autoritativ og et pålitelig vitnesbyrd om Gud. I likhet med Carsons skriftsyn vil inkarnasjonen være en passende illustrasjon på Archers syn. Forskjellen Archer mener at det er mellom et evangelikalt feilfrihetssyn og et utpreget pentekostalt, kan oppsummeres i hans uttalelse om at klassiske protestanter leser Bibelen som «a past inspired revelatory document, but the

---

<sup>458</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic*, 10, 215, 265–266.

<sup>459</sup> Poenger og argumenter i drøftingen av Archers posisjon vil, i likhet med de andre drøftingene, være hentet fra figurantenes presentasjonene der ikke annet er oppgitt.



pentecostals read the Bible as a presently inspired story».<sup>460</sup> Archer er opptatt av at Bibelen har evnen til å tale meningsfullt som Guds ord i dag. For ham er Bibelen en fortelling eller en *meta-narrativ* der leseren kan møte Gud i dialog med teksten.

### 6.3.1.1 Mening og sannhet

I en rekonstruksjon av Archers skriftsyn er det nødvendig å presisere hva det sier om Bibelen og sannhet. Her uttrykker imidlertid Archer seg uklart, og han definerer heller ikke hvilke sannhetsbegrep han opererer med. I sin kritikk av konservative evangelikale avviser han bestemt at det er mulig å finne ahistoriske eller tidløse prinsipper i Bibelen.<sup>461</sup> Likevel hevder han at Bibelen gir «historically revealed permanent truth claims», samt at Bibelens fremforhandlede mening i spørsmål om liv og lære må kunne fungere på tvers av forskjellige kulturer.<sup>462</sup>

Det er vanskelig å se hvordan disse uttalelsene kan forenes. Archer er opptatt av at sannhet om virkeligheten må knyttes til erfaring eller det å være *levbar*.<sup>463</sup> Hans vektlegging av praksis kan derfor indikerer et pragmatisk syn på sannhet. Han sier samtidig at det må være noe realisme i lesningen, og sitatet over indikerer at han faktisk mener at påstander kan være sanne. Siden han også konkret nevner sannhetspåstander om liv og lære, er det mulig at skriftsynet til Archer heller i retning av et *infallibility* syn (intensjonssyn) fremfor et *inerrancy* syn (feilfrihetssyn), som han jo argumenterer imot. Han etterlater et generelt inntrykk av å være mindre opptatt av Bibelens historiske troverdighet, siden han blant annet sier at man kan sette parentes rundt historiske uklarheter, samt antyder at Bibelen kan inneholde selvmotsigelser.<sup>464</sup> Han fremmer heller ikke noe krav om at de bibelske fortellingene må være historiske for å være sanne. Det bør nok først og fremst sees i sammenheng med at han mener at fokuset bør ligge i nåtiden og ikke i fortiden.

---

<sup>460</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic*, 94.

<sup>461</sup> *Ibid.*, 205.

<sup>462</sup> *Ibid.*, 259.

<sup>463</sup> *Ibid.*, 258.

<sup>464</sup> *Ibid.*, 251.

Konsekvensen av det synes å være at Bibelens historier ikke må ha skjedd for å være sanne, siden de fortsatt kan være meningsfulle. Hans bemerkning om at tidlige pentekostale forvekslet den antikke sjangeren med historieoverlevering når de leste fortellingen om Guds sønner i Genesis 6, illustrerer det.

Archer skriver likevel aldri eksplisitt at han tror at Bibelen inneholder historiske feil. Bemerkningen over om den antikke sjangeren er tvetydig. Det samme er tilfelle med hans kritikk av den modernistiske epistemologiske overbevisningen om at bare det som er historisk, vitenskapelig og objektivt verifiserbart kan være sant og dermed meningsfullt.<sup>465</sup> Denne uttalelsen bør nok tolkes som kritikk av opplysningstidens modernisme, som han åpenbart ønsker å kritisere, og dermed ikke som en avvisning av objektiv sannhet og uttrykk for relativisme. En velvillig tolkning av Archer sier derfor at han er perspektiv pluralist, og at det dermed først og fremst er *epistemologiske* spørsmål han er opptatt av. Her vil han nok også ønske å plassere seg selv, siden han tar til orde for at pentekostale bør plassere seg mellom modernistisk objektivisme og postmodernistisk relativistisk pluralisme.

### **6.3.1.2 Narrativ innfallsvinkel, og samtalen mellom Bibelen, Ånden og felleskapet**

I tråd med sitt skriftsyn tar Archer til orde for at Bibelen bør tolkes ut ifra en narrativ innfallsvinkel. Dette gir anledning til å lese Bibelen som et koherent hele, noe Archer anser som positivt siden pentekostale ønsker å holde fast ved Bibelen i sin endelige kanoniske form.

Tolkningen av Bibelen mener Archer bør foregå gjennom en samtale mellom det pentekostale felleskapet, Den Hellige Ånd og bibelteksten. I denne samtalen kan Bibelens mening både oppdages og skapes. Archer mener hovedvekten bør plasseres på felleskapet, fremfor den individuelle bibeltolkeren. I tillegg bør felleskapet være pentekostalt, siden Archer mener at denne tradisjonen er den beste representasjonen for kristendommen i verden i dag. Derfor bør også den pentekostale fortellingen være hovedfilteret som Bibelen

---

<sup>465</sup> Ibid., 201.

tolkes gjennom. Åndens rolle er å lede felleskapet. Før ny mening eventuelt tas opp i den pentekostale tradisjonen, mener Archer at det er nødvendig at den testes. Teologiske begrensninger vil da være viktigere enn metodologiske.

Jeg har nå presisert Archers syn på Bibelen som Guds autoritative ord, forstått som en inspirert meta-narrativ. Det pentekostale felleskapet og Ånden må være med i tolkningsprosessen for å finne eller skape tekstens mening. Vi vil nå gå over for å se på de positive argumentene Archer gir. Hans første hovedargument er at Bibelen fra et pentekostalt perspektiv er selv-verifiserende ved at den kan erfares som Guds eget ord. Hans andre hovedargument er at alle tekster av natur er noe ubestemt, og teksten derfor kan få ny mening ved at Ånden og felleskapet fullfører kommunikasjonsprosessen.

### 6.3.2 Archers første argument: Pentekostal erfaring

Archers hovedargument er at Bibelen fra et pentekostalt ståsted er selv-bekreftende (self-authenticating).<sup>466</sup> I lys av det øvrige han skriver, tolker jeg dette som at Bibelen kan bekreftes som Guds eget ord gjennom pentekostal erfaring.

Nå er det også fra konservative evangelikale blitt hevdet at erfaring kan fungere som en bekreftelse på Bibelen, gjennom at den kan fremtre «self-evident» på grunn av Åndens indre vitnesbyrd. Carson henviser blant annet til Paul Helm som tar opp dette temaet i teksten *Faith, Evidence, and the Scriptures*, som er et av bidragene i tobindsverket der Carson er medredaktør.<sup>467</sup> Dette argumentet sier ikke at Bibelen er selv-innlysende *a priori*, men at Bibelen er selv-bekreftende *a posteriori*. Helm forklarer dette ved å si at Bibelens påstander om seg selv (Bibelens selv-attestasjon) er funnet å være holdbare gjennom erfaring.<sup>468</sup> Nå vil derimot ikke Helm skille Åndens vitnesbyrd fra Bibelen selv som et ekstra bevis, men knytter

---

<sup>466</sup> Ibid., 10.

<sup>467</sup> Carson, «Recent Developments in the Doctrine of Scripture», 44; Helm, «Faith, Evidence, and the Scriptures.»

<sup>468</sup> Helm, «Faith, Evidence, and the Scriptures», 310, 314.

det opp mot Bibelens evne til å tale meningsfullt.<sup>469</sup> På den måten vil han ikke gjøre seg avhengig av noen karismatisk erfaring, men kan likevel forklare hvorfor det for eksempel er en forskjell mellom å anta at Bibelen er Guds eget ord, og ikke Koranen, som han kan si ikke er funnet holdbar på samme måte.

### 6.3.2.1 Feuerbachs kritikk av henvisning til universelle religiøse følelser

En rekke innvendinger kan reises mot å begrunne sitt skriftsyn ut ifra religiøs erfaring. Den tyske filosofen Ludwig Feuerbachs kritikk av erfaringsbasert teologi blir fort aktuell. Han påpekte at det å henvise til menneskers religiøse følelser ikke er noe annet enn erfaring av seg selv.<sup>470</sup> Utfordringen er at det er lettere å forutsette at det finnes universelle religiøse erfaringer enn det å faktisk bekrefte dem empirisk. Den lutherske teologen George Lindbeck avviser at det finnes slike følelser, og omtaler dem som «false universal».<sup>471</sup>

Nå rammer først og fremst denne kritikken erfaringsbaserte teologier som Schleiermachers, som mente at menneskelig erfaring skulle være selve *utgangspunktet* for teologien, og ikke teologier som Barths som påberoper seg en guddommelig inngripen eller tiltale utenfra.<sup>472</sup> Som pentekostal er det trolig at Archer vil si at Åndens vitnesbyrd er en *ekstra* eller *ekstern* erfaring. Den hellig Ånd kan dermed gi unike bekreftelser på at det er *Gud selv* som taler gjennom Bibelen, og slike erfaringer må dermed ikke være universelle. Et eventuelt Åndens indre vitnesbyrd kan i så fall være selv-verifiserende for den som faktisk har det.<sup>473</sup>

### 6.3.2.2 Vitnesbyrd om Åndens indre vitnesbyrd?

Nå vil det ikke være mulig utenfra verken å bekrefte eller avkrefte påstander om et autentisk indre vitnesbyrd fra Den hellige ånd som bekrefter Bibelen som Guds eget ord. Om derimot Åndens vitnesbyrd må tolkes av vedkommende - noe som ikke virker helt usannsynlig - vil

---

<sup>469</sup> Ibid., 312.

<sup>470</sup> McGrath, *Christian Theology*, 150–151, 157.

<sup>471</sup> Ibid., 149, 157.

<sup>472</sup> Ibid., 150–151, 156–157.

<sup>473</sup> William Lane Craig argumenterer på en tilsvarende måte for at vi på grunn av Åndens vitnesbyrd virkelig kan vite at kristendommen er sann. Se Craig, *Reasonable Faith*, 47–49.

derimot kritikken fra Feuerbach også kunne ramme henvisninger til pentekostal erfaring.<sup>474</sup> Det betyr likevel ikke at slike påståtte erfaringer kan avvises uten videre, uavhengig av i hvilken grad erfaringen tolkes. Påstandene vil stå som vitnesbyrd om erfaring, og dermed kan erfaringen karakteriseres som en ekstern begrunnelse, selv om det nok utenfra kan være vanskelig å avgjøre hvem som har rett – i hvert fall om mennesker med motstridende bibelsyn påberoper seg slike erfaringer.

I den anledning kan en stille seg spørsmålet om slike påstander om Åndens vitnesbyrd bør sees i sammenheng med den generelle kristne konsensusen frem til i dag om at Bibelens autoritet kommer fra dens guddommelige inspirasjon, som vi var inne på i drøftingen av Carsons skriftsyn. Martin Luther hevdet for eksempel at de bibelske skriftene på en måte har utpekt seg selv. Han resonerte med at like «lite som mennesker har bestemt at solen skal være sol har vi bestemt hva som er Guds ord».<sup>475</sup> Spørsmålet er likevel om ikke konsensusen omkring Bibelen er for vag til å kunne slå fast om Bibelen er selv-bekreftende på denne måten.

### 6.3.2.3 Spørsmålet om subjektivisme

Pannenberg er svært kritisk til at personlig erfaring og tro nå synes å erstatte tidligere kirkelige autoritetskrav som en garanti på sannhet. Dette karakteriserer han som subjektivisme. Hele hans teologiske program er på en måte en kritikk av og et alternativ til det han mener er å trekke teologien vekk fra den offentlige arenaen og diskusjonen om sannhet, og redusere teologien til en utlegning av innholdet i troen til et felleskap.<sup>476</sup>

Archer imøtegår imidlertid denne kritikken. Han mener at bak anklager om subjektivisme ligger opplysningstidens modernistisk syn som vil sette logikk og fornuft over personlig erfaring, og som uberettiget påberoper seg et nøytralt ståsted.<sup>477</sup> Archer er, som vi har sett,

---

<sup>474</sup> McGrath, *Christian Theology*, 151.

<sup>475</sup> Modalsli og Engedal, *Evangelisk Tro*, 19.

<sup>476</sup> Pannenberg, *An Introduction to Systematic Theology*, 16.

<sup>477</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic*, 98.

svært opptatt av at vi ikke kommer utenom at vi står i ulike felleskap eller tradisjoner. Opplysningstidens modernisme er også en tradisjon.

Ulike tradisjoner kan ifølge Archer bedømmes etter hvor gode beskrivelser de gir av virkeligheten. Her mener tydeligvis Archer at den pentekostale tradisjonen kommer best ut blant samtlige tradisjoner. «The truthfulness of Scripture was discovered relationally, personally and experientially more so than 'scientifically'», skriver Archer.<sup>478</sup> Det pentekostale verdensbildet, eller erfaring av at Gud fremdeles handler mirakuløst i verden, mener Archer derfor er en anomali til et modernistisk vitenskapelig verdensbilde. Det pentekostale synet er overbevisende på grunn av dets «'scripturally' appealing message and its selfauthenticating and community validating religious experiences.<sup>479</sup> Archer hevder at selv om *sosial deprivasjon* bidro med å legge forholdene til rette, så er det *overnaturlige* elementet den avgjørende faktoren som har forårsaket den pentekostale bevegelsens enorme vekst.<sup>480</sup> Archer sier at pentekostale er opptatt av at erfaring må *korrespondere* med tilsvarende erfaring beskrevet i Bibelen, slik som er tilfelle med åndsdåpen. Dermed vil en også kunne si at overnaturlige hendelser som beskrives i Bibelen *sannsynliggjøres*, og at pentekostal erfaring, av for eksempel helbredelser, dermed gir indirekte støtte til Bibelens historiske troverdighet på disse områdene ved siden av å innebære kritikk av vitenskap som gir motsatte konklusjoner basert på forskning som antar metodologisk naturalisme.<sup>481</sup>

---

<sup>478</sup> Ibid., 97.

<sup>479</sup> Ibid., 38.

<sup>480</sup> Ibid., 38, 44. Fra omkring 1980 har pentekostale (klassiske og neo-pentekostale) vært den største tradisjonen innenfor protestantismen. I 1995 estimerte *World Christian Encyclopedia* at de talte 217 millioner på verdensbasis. Se Synan, *The Holiness-Pentecostal Tradition*, 286–287. Dersom den karismatiske bevegelsen innenfor de tradisjonelle kirkesamfunnene medregnes, vil antallet imidlertid være langt høyere. Anslag i dag på pinsekarismatiske kristne varierer mellom 370 og 600 millioner. Se Gilje, «Svak vekst i Norge – eksplosjon i sør - Vårt Land.»

<sup>481</sup> Nå kan man kanskje spørre om det faktisk forekommer for eksempel helbredelser som kan testes i pentekostale sammenhenger. En som har forsket på dette, er Candy Brown. Hun konkluderer i sin bok med at det virkelig skjer ting, men tar samtidig ikke stilling til hvorfor, noe som kanskje også illustrerer hvordan forskning begrenses når den forutsetter metodologisk naturalisme. Se Brown, *Testing Prayer*, 231–233.

Nå er det ikke slik at det bare er pentekostale som trekker inn personlig erfaring i en tolkning av Bibelen. Dette gjør nemlig alle, skriver den pentekostale teologen Gordon Anderson, som Archer forøvrig kritiserer. Leseren hindres, eller assisteres, etter i hvilken grad han har opplevd noe likt eller ulikt det Bibelen forteller om. Dette vil være til ulempe for de som ikke har samme erfaring, men til fordel for dem som har lignende erfaring. De som derimot tror at de ikke inkluderer egen erfaring i tolkningen av Bibelen, bør ta en ny kikk på hvordan eget liv og erfaring faktisk informerer deres tolkning av Bibelen, skriver Anderson.<sup>482</sup>

#### 6.3.2.4 Er forfatteren eller teksten inspirert?

Pannenberg er, i likhet med pentekostale, åpen for at Gud handler mirakuløst i verden. Samtidig avviser han at Bibelen bør tolkes som Guds eget ord. Pannenberg indikerer i sin åpenbaringsteori, at om man ser på Bibelens tilblivelsesprosess, vil man se at det er *personen* som er inspirert, noe som blant annet innebærer muligheten for at forfatteren tolket opplevelsen feil. Selv troverdige profetier mener Pannenberg bør tolkes som *indirekte* fra Gud. Han sier at inspirasjonsopplevelser kan dermed ikke begrunne sannheten i påstander. Dersom informasjonen ikke kom gjennom språklyder, må opplevelsen uansett tolkes gjennom menneskelig språk og i lys av erfaring, skriver han.<sup>483</sup>

Mot dem som hevder at forfatteren, til forskjell fra Bibelens tekst, er inspirert, så vi Carson påpeke at det eneste skriftstedet som taler om inspirasjon, sier at det er *Skriften* som er inspirert (2.tim 3,16). Hvorvidt resultatet er Guds eget ord, kan ikke avgjøres basert på en studie av prosessen, skriver Grudem, som påpeker at en slik metodologisk tilnærming er upresis.<sup>484</sup> Eksempelet, som tidligere ble gitt, på at en beskrivelse av den fysiske prosessen som foregår når en arm løftes under en avstemming, ikke kan gjøre tilstrekkelig rede for *agent causation*, forklarer hvorfor.

---

<sup>482</sup> Anderson, «Pentecostal Hermeneutics. Part Two.»

<sup>483</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie*, 1:257.

<sup>484</sup> Grudem, «Scripture's Self-Attestation», 39–40.

#### 6.3.2.4.1 Problemet med å kreve forklaring på hvordan Gud handler

Nå kan Pannenberg trekke frem sitt argument om at skriftsynet ender opp som et autoritetskrav som ikke er bevist. Det avhenger derimot av hva han mener. Dersom han krever bevis for *hvordan* Gud handler, synes han å stille et urimelig krav. Man må ikke kunne forklare hvordan Gud gjør et mirakel eller hvordan Gud reiste Jesus opp fra de døde, for å avgjøre om han gjorde det. Spørsmålet er om det finnes grunn til å tro at han har gjort det.

En kristen vil vanligvis tenke at Gud har skapt både verden og mennesker. Om man imidlertid må forstå akkurat hvordan Gud har skapt verden og mennesker, for i det hele tatt å kunne tro at Gud står bak skaperverket, synes holdningen problematisk. Det man da gjør er å be om en forklaring på forklaringen, noe som ikke er en fruktbar tilnærming, og vil resultere i en uendelig kjede med forklaringer. Et slikt krav vil dessuten ramme Pannenburgs egen teori, bare et ledd lenger bak i rekken av forklaringer.<sup>485</sup>

#### 6.3.2.5 Taler Gud?

Nå sier Pannenberg at den gamle forestillingen om at Gud taler er blitt satt sammen med et moderne syn på personlig kommunikasjon, og at man dermed tenker Guds ord betyr at Gud faktisk snakker. Pannenberg mener at uttrykket Guds ord bør tolkes annerledes, og at det derfor er en misforståelse å tenke at hvis Den Hellige Ånds ledelse er kilden til innsikten, så vil det være det samme som om Gud kommuniserer verbalt.

På dette punkt tenker Archer svært ulikt. Han skriver at pentekostale er overbevist om at Den Hellige Ånd til og med *fortsatt* taler i dag. Dette begrunner han blant annet ved å si at

---

<sup>485</sup> Dermed er det heller ingen hensikt å utforme detaljerte teorier om verbalinspirasjon for å forklare at Bibelen er Guds eget ord. Den pentekostale teologen John R. Higgins prøver for eksempel å forklare Bibelens inspirasjon med å si at « [t]he Bible indicates that God's guidance began from the point of conception (Jer. 1:5). The Holy Spirit led the writers along not only while they wrote, but also through all their experience and development so that even their vocabulary was prepared to write the truth in the way the Holy Spirit wanted it to be recorded.» Higgins, «God's Inspired Word», n. 97. Spørsmålet er om ikke dette demonstrerer at Archer har noe rett i at en fundamentalistisk forståelse av Bibelen har hatt en viss innflytelse på pentekostal tenkning. Carson og Grudem legger derimot ingen vekt på hvordan Bibelens inspirasjon foregikk. Begrunnelsen for Bibelens inspirasjon synes ikke å ligge ikke i en bestemt forståelse av nedtegnelsesprosessen. Se Austad, «Bibelen og teologien», 169.



Gud kan kommunisere til oss fordi vi er skapt i hans bilde. Overbevisningen om at Ånden fortsatt taler, bør nok sees i sammenheng med pentekostal eller karismatisk erfaring med nådegavene vi leser om i 1. Korinterbrev 12 og 14, noe vi vil se på nå.

#### *6.3.2.5.1 Tungetale som tegn*

I *They Speak with Other Tongues* gjengir John Sherrill et vitnesbyrd fra sin venn Jacob Rabinowitz som kan kaste lys over pinsekarismatikeres overbevisning om at Ånden fortsatt taler. Dette vitnesbyrde gjorde et sterkt inntrykk på Sherrill i en prosess der han gikk fra å være en mer skeptisk journalist, til selv å erfare det å tale i tunger.

Sherrill forteller at Jacob Rabinowitz, en jøde som stod i en rabbinerslekt med hele 17 generasjoner rabbinere, opplevde det personlig vanskelig etter å ha konvertert til kristendommen fordi han følte at han hadde forrådt sin gamle arv. I Juli 1960 gikk han på et typisk pentekostalt vekkellesmøte til First Assembly of God Church i Pasadena i Texas. Folk med problemer ble invitert frem for å motta forbønn. Jacob gikk frem, men svarte ikke på møtelederens spørsmål om hva saken gjaldt.<sup>486</sup> Slik rapporterer Sherrill hendelsen:

“That’s all right,” the revival leader said. “God knows what your need are better than you know yourself.” And turning to the congregation, he requested prayer “in the Spirit” for Jacob.

Several men at once left their seats and came to stand around the kneeling rabbi. Some stood beside, some behind him; a few laid their hands on his head and shoulders, others simply bowed their heads. Then they began to pray, speaking simultaneously, some in English, others in tongues.

Suddenly Jacob raised his head and turned to look behind him. His cheeks were flushed and tear-wet.

“That was beautiful,” he said. “Which one of you is Jewish?”

No one answered.

---

<sup>486</sup> Sherrill, *They Speak with Other Tongues*, 117–118.

“Which one of you knows me? You’ll forgive me: I don’t recognize you...”

Still no answer.

Now the whole church became silent. “It came from right here, behind me,” said Jacob.

“Just exactly where you’re standing,” he said to one of the men. “Are you Jewish?”

“Me?” the man smiled. “My name’s John Gruver. I’m Irish.”

“That’s the voice! That’s the voice!” said the rabbi, excited now.

“But you... you do speak Hebrew?”

“Not a word of it,” said Gruver.

Jacob stood up. “That’s where you’re wrong,” he said. “Because you were speaking Hebrew just now...”<sup>487</sup>

Mannen snakket visstnok flytende hebraisk til Jacob. I tillegg ble Jacobs fars navn nevnt, selv om ingen på stedet kjente hans familie.<sup>488</sup> Det følgende skal ha blitt sagt:

I have dreamed a dream that you will go into the big populated places and there you will preach. The ones who have not heard will understand you because you, Jacob, son of Rabbi Ezekiel, come in the fullness of the blessing of the Gospel of Jesus Christ.<sup>489</sup>

For Jacob var det opplagt at det var Gud som talte til ham. Erfaringen avsluttet også hans indre konflikt ved at han ikke lenger så på seg selv som en konvertert jøde, men «a Completed Jew».<sup>490</sup>

Vitnesbyrd er ikke unikt i karismatiske sammenhenger. Dersom de kan ansees troverdige, synes det vanskelig å bortforklare at Den hellige ånd på en mer direkte måte er i stand til og faktisk kommuniserer personlig til mennesker. Slike vitnesbyrd tilsier at Gud ikke

---

<sup>487</sup> Ibid., 118–119.

<sup>488</sup> Ibid., 119.

<sup>489</sup> Ibid.

<sup>490</sup> Ibid., 117–119.

nødvendigvis bare inspirerer budskap som må tolkes, men at han også gir *meningsfulle språklige konstruksjoner*. Dermed synes det som at åpenbaring være proposisjonell. I tillegg kan vitnesbyrdet tolkes som en relasjonell erfaring av en personlig Gud som taler og har omsorg for oss. Det at pentekostale forstår begrepet Guds ord som at Gud taler, fremtrer dermed ikke særlig merkelig i lys av vitnesbyrd om en slik pentekostal erfaring, som også er tilsvarende det som skjedde på pinsedag (Apg 2). Hva ville Pannenberg ha sagt til det, om han hadde hørt Jacobs vitnesbyrd?

### 6.3.2.6 Bibelen i lys av den pentekostale fortellingen

Archer anvender pentekostal erfaring som en begrunnelse for sitt pentekostale syn på Bibelen. Det gjør han ved å henvise til erfaringen som begrunnelse for at den pentekostale tradisjonen er den beste kristne tradisjonen, og at Bibelen derfor bør tolkes i det pentekostale felleskapet og i lys av den pentekostale fortellingen.<sup>491</sup>

Spørsmålet er imidlertid hvor gyldig en slik form for argumentasjonen er. Selv om den pentekostale tradisjonen skulle være «best», betyr ikke det nødvendigvis at de pentekostale har mest rett i alle teologiske spørsmål. Dessuten tenker ikke alle pentekostale likt om Bibelen. Det synes dermed vanskelig å kunne begrunne et skriftsyn ut ifra egen tradisjon.

Nå identifiserer Archer den pentekostale tradisjonen med den pentekostale fortellingen, som han mener Bibelen bør tolkes gjennom. Fortellingen sier at pinsevekkelsen er en ny og stor utgytelse av Den hellige ånd (sen-regnet), tilsvarende som på pinsedag (det tidlige regnet), som innebærer en gjenopprettelse nytestamentlig kristendom; det vil si av nådegavene i kirken og dermed *det hele evangeliet* (the full gospel) om Jesus.<sup>492</sup> Folk i hellighetsbevegelsen hadde bedt og lengtet etter denne vekkelsen, og da pinsevekkelsen brøt ut i Azusa Street i 1906, ble dette tolket som Guds svar. Tegn og under, slik som helbredelser, tungetale og profetier var beviset.

---

<sup>491</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic*, 133–134.

<sup>492</sup> Se punkt 5.1.4.1 og 5.1.4.2

### 6.3.2.6.1 Mirakler og gjenoppretningsmotivet

Nå kan man stille spørsmålet om mirakler, som lett kan tolkes i ulike retninger, kan bekrefte den pentekostale fortellingen, og dermed den pentekostale tradisjonen, på en særegen måte. Bemerkelsesverdig nok synes det som om Pannenbergs åpenbaringsteori, som sier at tegn og under fungerer som uttrykk for Guds vilje, kan gi støtte til en slik tolkning. For Pannenberg er det viktig at Guds handlinger i historien må sees i lys av sin kontekst. Men dersom konteksten til de tidlige pentekostale bør tas hensyn til, vil altså miraklene fungere bekræftende på den pentekostale fortellingen. Med tanke på den tankegang denne fortellingen formidler, bør det nevnes at pentekostale opprinnelig var overbevist om at pinsevekkelsen skulle være til velsignelse for alle kirkesamfunn.<sup>493</sup> Dette fremkommer også i Archers sitat av den pentekostale forkynneren Myland: «[T]he first Pentecost *started* the Church, the second Pentecost, *unites and perfects* the Church unto the coming of the Lord».<sup>494</sup> Den karismatiske bevegelsen, som står i direkte kontinuitet med den pentekostale bevegelsen, kan i så måte tolkes av pentekostale som en ytterligere bekræftelse på den pentekostale fortellingen.<sup>495</sup>

Dette innebærer samtidig en utfordring å sette likhetstegn mellom pentekostal tradisjon, og den pentekostale fortellingen slik Archer gjør, i og med at fortellingen kan omfavnes av flere enn pentekostale.<sup>496</sup> Grunnen synes å være at det er *gjenoppretningsmotivet*, eller det å vende tilbake til apostolisk tro og nytestamentlig kristendom, som er det sentrale i fortellingen. Dette motivet er jo ikke unikt for pentekostal tenkning, men noe de har felles med protestantisk kristenhet i særdeleshet. Det innebærer et syn på Bibelen som normativ for teologien - og da vil også tanken om Bibelens selv-attestasjon få fornyet betydning.<sup>497</sup>

---

<sup>493</sup> Hegertun, «Menigheten i lys av den tredje trosartikkel - elementer i en pentekostal ekklesiologi», 166–168.

<sup>494</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic*, 147.

<sup>495</sup> Mer om den karismatiske bevegelsens begynnelse og utvikling, se Synan, *The Holiness-Pentecostal Tradition*, kap. 10–14.

<sup>496</sup> Jeg mener også at det kan argumenteres for at pentekostal tradisjon er betydelig mer enn bare denne fortellingen.

<sup>497</sup> Det bør neppe ansees overaskende at det er en sammenheng mellom gjenoppretningsmotivet og Bibelens selv-attestasjon, siden motivet ligger implisitt i reformatorenes anvendelse av begrepet *sola Scriptura*.

Ironisk nok kan det synes som om Archer står i fare for å bevege seg vekk ifra gjenopprettingsmotivet. Hvordan kan gjenopprettingsmotivet forenes med et fokus på ny mening som kan opptas i en tradisjon i utvikling, på bekostning av å lete etter forfatterens opprinnelige intensjon? Spørsmålet er om ikke Archers pentekostale hermeneutikk dermed bryter med den pentekostale tradisjonen han ønsker å ta utgangspunkt i.

Nå ble det i drøftingen av Pannenberg påpekt at historien ikke fremtrer så åpen for oss å tolke som han synes å hevde i sin åpenbaringsteori. Det bør dermed i en vurdering av den pentekostale fortellingen, tas hensyn til at det vil være større usikkerhet når det gjelder spørsmålet om fortellingen gir en riktig tolkning av mirakler og pinsevekkelsens betydning. Samtidig har vi sett at pentekostal erfaring kan være med å bidra med å sannsynliggjøre overnaturlige hendelser som det fortelles om i Bibelen. I tillegg kan slik erfaring anvendes som kritikk av forskningsresultater ut ifra metodologisk naturalisme som forutsetning.

Vi vil nå gå over til Archers andre hovedargument, nemlig at alle tekster er noe ubestemt, som gjør Bibelen kan få ny mening i dag.

### **6.3.3 Archers andre argument: Teksters ubestemthet**

Archers andre hovedargument er at alle tekster av natur er noe ubestemt (underdeterminate). Mening ligger latent i teksten. Teksten setter begrensninger på mulige tolkninger, men det er samtidig rom for flere. Archer avviser derfor at man bør lete etter forfatterens intensjon. Ånden og felleskapet må være med i samtalen, og slik kan Bibelen få ny mening.

#### **6.3.3.1 Tillatelse for ideologisk lesning?**

I presentasjonen så vi Archers kritikk av Gordon Anderson, som representerer majoriteten av pentekostale akademikere, og som er opptatt av å lete etter forfatterens intensjon.

Anderson har imidlertid også reist en del innvendinger mot pentekostale akademikere som tar til orde for en *pentekostal* hermeneutikk. Anderson mener selve betegnelsen fremtrer problematisk ved at den sender signaler om at det på en eller annen måte kan gis tillatelse til å presse en fremmed ideologi på Bibelen og dermed forandre den opprinnelige meningen til teksten. Det påpeker han er karakteristisk for de som er ukomfortable med teksten og derfor tilpasser tekstens mening etter sine egne meninger, og nevner feministisk teologi som

eksempel.<sup>498</sup> Pentekostal hermeneutikk betyr først og fremst at perspektivet eller horisonten til bibeltolkeren er pentekostal, påpeker han, og gir samtidig den nye hermeneutikken rett i at det er en avstand mellom teksten og leseren på grunn av tidssprang, kulturforskjeller, endringer i språk og lignende. Man vil derfor på en måte aldri vil være helt i stand til å trenge inn i sinnet til forfatteren. Anderson mener imidlertid problemene oppstår når man av den grunn begynner å argumentere for at teksten ikke har noen opprinnelig mening vi kan være i nærheten av å gripe, og at tekstens mening derfor ikke er noen annen enn det den betyr for leseren. Det er en betydningsfull forskjell mellom å ta med sine fordommer i tolkningen, der man er klar over at de eksisterer - men likevel forsøker å underordne dem teksten, i forhold til det å ukritisk la sine fordommer dominere tolkningen av teksten, skriver han.<sup>499</sup>

### 6.3.3.2 Åndens rolle i tolkningen

Anderson har et poeng i sin kritikk av ideologisk lesning, men vi har også sett at Archer ønsker at teksten skal komme til orde. For ham er det imidlertid et vesentlig anliggende at *fordi* forskere ofte kommer frem til ulike konklusjoner på tross av at de anvender den samme tolkningsmetoden, så vil det være behov for åndelig dømmekraft. Det mener han viser at det er behov for å trekke inn det pentekostale felleskapet og Den hellige ånd i tolkningen.

Tidligere rektor ved *Høyskolen for Ledelse og Teologi* Kai Tore Bakke har imidlertid påpekt at Archer ikke helt lykkes med å trekke inn Ånden som en selvstendig faktor, siden det pentekostale felleskapet som erfarer Ånden også bidrar med å gi mening til teksten.<sup>500</sup> Her kan man kanskje også spørre Archer om ikke det ville være tilstrekkelig at Ånden gir mening eller kaster lys over tolkningen? Det berører spørsmålet om hvorfor det tolkende felleskapet bør være pentekostalt. Anderson mener at de som snakker om behovet for en pentekostal hermeneutikk har mye de behøver å forklare, og spør seg om ikke deres vektlegging av

---

<sup>498</sup> Anderson, «Pentecostal Hermeneutics. Part One.»

<sup>499</sup> Ibid.

<sup>500</sup> Bakke, «Tekstintern og tekstekstern hermeneutikk som basis for en vurdering av Åge Åleskjærs nye reformasjon», d. 1.

Ånden fører med seg et syn som innebærer at pentekostale har en spesiell innsikt andre ikke har. Hevder de at teksten på en måte er ubegripelig før Ånden kaster lys over den?

Påberoper pentekostale seg en mystisk forståelse av teksten andre ikke har tilgjengelig?<sup>501</sup>

Anderson mener at det heller er snakk om at Ånden påvirker leserens *inntrykk* av teksten. Til og med ikke-kristne forstår meningen som formidles gjennom påstander i Bibelen. Ånden kan derimot gjøre teksten personlig, og derfor vil det være en forskjell mellom en kristen og en ikke-kristen som leser om at Jesus stod opp fra de døde. Sistnevnte kan mener at det er dårskap.<sup>502</sup> Anderson skriver at den nye hermeneutikken kan være hjelpsom med tanke på å undersøke leserens respons og forstå hvilken innvirkning teksten har på leseren, så lenge det ikke går så langt at tekstens egentlige mening oppheves.<sup>503</sup>

Nå er Archer imidlertid også opptatt av at Ånden har mer å si i dag, og dermed sier *mer* enn bare Bibelen, «even though the Spirit will echo and cite Scripture».<sup>504</sup> Spørsmålet er om ikke Archer her blander inn profetier eller Åndens tiltale, i form av Åndens gaver eller ledelse (1.Kor 12). Dersom han ikke vil la seg begrense av tekstens opprinnelige mening, synes han å stå i fare for å løfte opp en ny mening, tilskrevet Bibelen, på en slik måte at den får status som *ny* åpenbaring eller *ny* erkjennelse av Gud. Den pentekostale teologen William Atkinson påpeker derfor at Åndens eksegese ikke må bli «'cut free' from careful grammatico-historical exegesis [...]».<sup>505</sup>

### 6.3.3.3 Narrativ eller historisk tilnærming?

Nå begrunner Archer at bibelteksten kan få ny mening blant annet ved å påpeke at den primære sjangeren i Bibelen er fortelling, samt at Bibelen som helhet kan forstås som en meta-narrativ. I en fortelling inviteres leseren med for å skape mening, for eksempel ved å

---

<sup>501</sup> Anderson, «Pentecostal Hermeneutics. Part One.»

<sup>502</sup> Anderson, «Pentecostal Hermeneutics. Part Two.»

<sup>503</sup> Ibid.

<sup>504</sup> Archer, *A Pentecostal Hermeneutic*, 199.

<sup>505</sup> Atkinson, «Pentecostal Hermeneutics - Worth a Second Look?», 9.

fylle hull, og dermed vil en narrativ innfallsvinkel som åpner opp for dette være den beste tolkningen av Bibelen.

En slik innfallsvinkel møter imidlertid motstand fra Pannenberg. Han påpeker at det bibelske materialet først og fremst er *overleveringshistorie*. Det kan by på problemer for Archer, siden han dermed synes å legge opp til å ville blande fiksjon og virkelighet. Pannenberg mener at begrepet «story» vil gjøre interessen for det historiske innholdet i Bibelen sekundært.

Dersom man ved et slikt trekk tror at man kan unngå historisk-kritisk skriftforskning, overser man at kristendommen står og faller med realiteten i Guds historiske handlinger. Teologien har derfor ikke råd til å gi bort begrepet *historie* (Geschichte).<sup>506</sup>

#### 6.3.3.4 Universelt og transkulturelt

Nå uttrykker Archer riktignok at han ikke er helt avvisende til historiske undersøkelser. Hovedgrunnen til at han tar til orde for en pentekostal hermeneutikk synes å være et ønske om at bibeltekstene ikke skal omgjøres til museumsbiter, og dermed bli irrelevante. Han mener Bibelen har evnen til å tale meningsfullt inn i nye sosiale sammenhenger, som er annerledes enn den opprinnelige konteksten, og dermed fungerer transkulturelt.

Et spørsmålet som imidlertid synes berettiget å stille Archer om dette, er om ikke det å si at Bibelen fungerer transkulturelt egentlig er synonymt med å hevde at budskapet er universelt. Et universelt budskap vil være sant i alle kulturer og kan dermed fungere transkulturelt. Pannenberg hevder at bare de ord som er sanne og treffende ved å gi rett betydning til saker og hendelser, kan få status som guddommelig inspirert.<sup>507</sup> I sammenheng med dette skriver Anderson, som mener at Bibelen som Guds ord har et universelt budskap til alle mennesker, at man bør anta at det Gud har gjort, vil han også fortsette å gjøre. Bevisbyrden mener han derfor ligger hos dem som hevder at Gud ikke lenger handler på samme måte i og gjennom kirken slik det fortelles om i Apostlenes gjerninger.<sup>508</sup> I

---

<sup>506</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie*, 1:254.

<sup>507</sup> *Ibid.*, 1:277.

<sup>508</sup> Anderson, «Pentecostal Hermeneutics. Part Two.»



teorikapittelet så vi McGrath si at den enkleste forklaringen på hvorfor teorier fungerer er at de på en eller annen måte har avdekket hvordan virkeligheten er. Dermed kan altså budskap som er transkulturelle like gjerne tolkes som sanne eller universelle.

### 6.3.3.5 Archers selvreferanseproblem

Archer hevder at Bibelen, i likhet med alle tekster, av natur er noe ubestemte og at leseren derfor må være med i prosessen av å skape mening. Dermed kan Bibelen få ny mening når mennesker leser på ulike steder og til forskjellige tider. Dette synes Carson er svært problematisk, fordi man ved å gå bort ifra at man tolker en objektiv tekst, binder Bibelens autoritet og sannhet i diskusjonen. Han mener at bør man lete etter forfatterens intensjon, som man antar er uttrykt i teksten. En for sterk vektlegging av at mennesker tolker Bibelen forskjellig til ulike tider vil ha «a painful sting in its tail», siden alle mennesker er forskjellige, hevder han, for dermed vil også selve idéen om objektiv sannhet være borte for alltid.<sup>509</sup>

Carson berører spørsmålet om sannhet. Dersom et stykke språk, som for eksempel en tekst, ikke bærer forfatterens mening, så vil ikke engang forfatteren selv stå i en privilegert posisjon til å tolke sin egne verk. Siden mening skapes av leserne, innebærer det at det for eksempel vil finnes en luthersk, katolsk, pentekostal og vitenskapelig Bibel, avhengig av hvilken referanseramme man velger.<sup>510</sup> Dermed vil det heller ikke være noen hensikt i å utvikle en dikotomi mellom en vitenskapelig og uvitenskapelig lesning, forstått som sann eller falsk.<sup>511</sup> Problemet er imidlertid at en slik postmodernistisk forståelse av tekster lett blir selv-refuterende. Moreland og Craig skriver at de som forfekter slike synspunkter selv synes å anta at deres egne uttalelser om for eksempel dikotomien mellom modernisme og postmodernisme, og hvordan språk fungerer, er sanne. De skriver tekster og protesterer

---

<sup>509</sup> Carson, «Recent Developments in the Doctrine of Scripture», 39–40.

<sup>510</sup> Moreland og Craig, *Philosophical Foundations*, 147.

<sup>511</sup> *Ibid.*; Bakke, «Tekstintern og tekstekstern hermeneutikk som basis for en vurdering av Åge Åleskjærs nye reformasjon», d. 1.

dersom folk misforstår deres intenderte mening. Dermed blir deres posisjon selvrefuterende.<sup>512</sup>

Det fremstår dermed som at en tekst som er ment å kommunisere, faktisk har en bestemt mening. Dette betyr at bibeltekstene også formidler bestemte meninger.

### 6.3.4 Foreløpig konklusjon

I drøftingen av Archer er hans syn på Bibelen presisert som en inspirert meta-narrativ og som det autoritative Guds ord. Han mener at Bibelen bør tolkes gjennom en samtale mellom det pentekostale felleskapet og Ånden, der mening både oppdages og skapes.

Archers hovedargument er at synet på Bibelen kan bekreftes gjennom pentekostal erfaring. Drøftingen av argumentet viste at pentekostal erfaring kan bidra med å sannsynliggjøre overnaturlige hendelser som beskrives i Bibelen, samt fungere som kritikk av forskningsresultater som antar metodologisk naturalisme. Det ble påpekt at erfaring kan være til hinder eller assistere i en tolkning av Bibelen. Vi så også at tungetale på forståelige språk kan fungere som et argument for at Guds ord betyr at Gud faktisk taler, og dermed også for proposisjonell åpenbaring. Samtidig vil det være vanskelig å begrunne sitt skriftsyn ut ifra hvilken tradisjon som er «best». Den pentekostale fortellingen og gjenopprettingsmotivet kan få støtte fra Pannenbergs åpenbaringsteori om miraklers betydning, men det ble poengtert at det vil være usikkerhet knyttet til en slik tolkning. Det ble påpekt at Archer synes å bevege seg vekk fra eget tradisjon og gjenopprettingsmotivet i vektleggingen av ny mening som kan tas opp i en tradisjon i utvikling på bekostning forfatterens opprinnelige intensjon.

Det andre hovedargumentet til Archer er at alle tekster av natur er noe ubestemt, og at Bibelen derfor kan få ny mening. Dette argumentet ble imidlertid kritisert for å være selvrefuterende. Fordi Bibelen også i stor grad er overleveringshistorie som kristendommen står

---

<sup>512</sup> Moreland og Craig, *Philosophical Foundations*, 150–151.

og faller med, samt det problematiske ved å akseptere ideologisk lesning, synes Archers tolkningsmetode problematisk. Innledningsvis i drøftingen ble det påpekt at Archer er uklar om forholdet mellom mening og sannhet. Selvreferanseproblemet når det gjelder hans siste argument synes å relatere til det. Archers skriftsyn, slik det nå foreligger, synes svært vanskelig å fastholde.

## 6.4 Oppsummering, vurdering og egne betraktninger

### 6.4.1 Oppsummering av drøftingene

I drøftingen av Carsons skriftsyn som går ut på at Bibelen er Gud eget ord, forstått som pålitelig i alt, ble det konkludert med at selve posisjonen er koherent, men at den i mindre grad klarer å inkludere annen ekstern erfaring, utenfor bibeltekstene, i begrunnelsen. I lys av kirkehistorien og min analyse av Jesu tilnærming med utgangspunkt i Matteus 5,17, er det sannsynlig at et feilfrihetssyn kan spores helt tilbake til Det nye testamentet. Carson lykkes i å forsvare muligheten for at Bibelen er enhetlig, noe som er en forutsetning for hans skriftsyn, men Carson lykkes ikke på en troverdig måte å overbevise om at Bibelen er tilstrekkelig historisk troverdig til å at man *må* anta at den er feilfri. Carson forutsetter i stor grad hele Bibelens pålitelighet, som er det han argumenterer for. Han lener seg dermed først og fremst til én samling av vitnesbyrd – Bibelen – og hva den forteller om seg selv.

Pannenberg ser på Bibelen som et menneskelig vitnesbyrd, men med en slags funksjon som Guds ord ved å fortelle om Guds åpenbaringshandlinger. I drøftingen så vi at posisjonen er, eller står i fare for å være, inkoherent. Pannenberg begrunner skriftsynet med sin åpenbaringsteori, men drøftingen av ulike åpenbaringsmodeller viste imidlertid at en komplementær tilnærming kan være fordelaktig. Pannenbergs andre argument var henvisning til vitenskap, nærmere bestemt historisk-kritisk skriftforskning. Vitenskapens utfordring når det gjelder å begrunne egne forutsetninger og forutsetningen av metodologisk naturalisme, innebærer at det er nødvendig å supplere med den teistiske vitenskapsmodellen der Gud handler. Spørsmålet om Bibelens historiske troverdighet avhenger i stor grad av metodologisk tilnærming, altså av hvordan man i utgangspunktet forholder seg til tekstenes historiske troverdighet. Det kan dermed være vanskelig å konkludere basert på denne forskningen.

Pannenbergs tredje argument er at hans posisjon er mest koherent. Pannenberg klarer å inkludere et større omfang av eksterne data i sin begrunnelse når han henviser til historisk-kritisk skriftforskning, men posisjonen har dårlig sammenknytning med det bibelske materialet. Jesu uttalelser om Skriften i Bibelen, som det ikke er usannsynlig at han har gitt, gjør at Pannenbergs tolkning og åpenbaringsteori står i fare for å være inkoherent. Pannenberg redegjør heller ikke tilstrekkelig for den tradisjonen han står i, og tolker den

naturlige verden gjennom. Historien synes ikke så åpen for tolkning som Pannenberg antyder.

Diskusjonen om Archers syn på Bibelen som Guds autoritative ord og en inspirert meta-narrativ, som kan få ny mening, konkluderte med at synet, slik det foreligger, er selv-refuterende og svært vanskelig å fastholde. Archer begrunner at Bibelen er Guds ord ved å henvise til pentekostal erfaring. Det ble vist at slik erfaring både kan sannsynliggjøre overnaturlige hendelser som beskrives i Bibelen ved å korrespondere med dem, samt fungere som kritikk av forskning som har metodologisk naturalisme som forutsetning. Tungetale på forståelige språk kan anvendes som argument for at Gud faktisk kommuniserer direkte og at Guds ord kan forstås som at Gud taler. Det indikerer at åpenbaring kan være proposisjonell. Den pentekostale fortellingen og gjenopprettingsmotivet kan få støtte fra Panneborgs åpenbaringsteori om miraklers betydning, men det ble poengtert at det vil være usikkerhet knyttet til en slik tolkning. Det ble også reist spørsmål om ikke Archers pentekostale hermeneutikk bryter med den pentekostale tradisjonen og gjenopprettingsmotivet i vektleggingen av ny mening. Dette argumenterte Archer for i sitt andre argument, at alle tekster av natur er noe ubestemte, noe som muliggjør at Bibelen kan få ny mening i dag. Dette er imidlertid problematisk å hevde fordi ens egen posisjon raskt blir selv-refuterende. Dessuten er Bibelens fortellinger i stor grad overleveringshistorie som kristen tro avhenger av.

#### **6.4.2 Min vurdering av hvilket skriftsyn som er mest velbegrunnet**

Drøftingen av de tre bibelsynene har avdekket svakheter ved alle posisjonenes begrunnelser. Hvilket skriftsyn er mest velbegrunnet, og hvordan kan det eventuelt begrunnes bedre?

Basert på drøftingen av de tre figurantenes positive argumenter, mener jeg at Carsons syn er best. Jeg tror dette synet også har et *potensiale* til å kunne begrunnes bedre. Flere poenger som er fremkommet i drøftingen kan, slik jeg ser det, inkorporeres og gi synet en sterk ekstern og intern begrunnelse. Jeg vil her utdype hva jeg mener ved å gi min vurdering, og antyde mitt forslag til en sterkere begrunnelse for et feilfrihetssyn.

### 6.4.3 Min vurdering og forslag til bedre begrunnelse

Diskusjonen om Carsons begrunnelse synes å bekrefte tre av hans fire argumenter: Bibelens selv-attestasjon, et feilfrihetssyn i kirkehistorien som kan spores tilbake til nytestamentlig tid, samt at det synes mulig å forsvare at Bibelen er enhetlig. Dette gjør et feilfrihetssyn koherent. Historisk troverdighet virker imidlertid vanskeligere å anvende som et *positivt* argument for at Bibelen er feilfri.

Pannenberg's syn kan påberope seg mer støtte fra historieforskning, men de tre «godkjente» argumentene overfor taler imot hans skriftsyn. Dessuten viste drøftingen av Pannenberg at en komplementær tilnærming til åpenbaringsspørsmålet synes å være bedre. Det vil være et ekstra poeng man kan ta med seg i en begrunnelse for Bibelens feilfrihet. Dermed kan Pannenberg også sies å miste et av sine argumenter, og sitter i praksis kun igjen med henvisningen til historieforskning.

Pannenberg's henvisning til historieforskning berører spørsmålet om hvordan teologien bør forholde seg til vitenskapen. Diskusjonen viste imidlertid at det ingen er automatikk i at vitenskapen bør begrense teologien. Teologien har derfor anledning til å avvise en del av historisk-kritisk skriftforskning med henvisning til Bibelens åpenbaringsstatus. Det gjør en heller ikke til en absolutist. I diskusjonen om ulike åpenbaringsmodeller så vi at tanken om proposisjonell åpenbaring gjennom Bibelen ikke står i motsetning til metaposisjonen perspektivpluralisme, som betoner at vi som mennesker ikke har den fulle oversikten – men som vi som kristne imidlertid antar at Gud har. Et kritisk realist syn kan i tillegg trekkes inn som argument mot en naiv tro på vitenskap, slik opplysningstidens modernisme har og som gjenspeiler holdningen i *weak scientism*. Her kan vi si at vi står i en annen tradisjon og tolker virkeligheten fra et bedre perspektiv.

Pannenberg's tredje argument er at hans syn er mest koherent. Nå viste det seg riktignok at Jesu tilnærming til Skriften, slik den fremstilles i vårt eneste tilgjengelige historiske kildemateriale, utgjør en alvorlig risiko for at hans posisjon faktisk er inkohørent. På dette punkt synes historieforskning å være et argument *mot* Pannenberg's posisjon, siden det er sannsynlig at Jesus kan være sitert noenlunde riktig.

For å unngå inkoherens må Pannenberg henviser til *omfang* ved å trekke inn *mer* vitenskapelig innsikt. Nå handler imidlertid spørsmålet om vitenskap i fremste rekke om resultater fra historisk-kritisk forskning, og som vi så, er det i tillegg et avgjørende spørsmål hvordan man metodologisk møter bibeltekstene. Det gjør det vanskeligere å konkludere basert på resultater fra denne forskningen, og om en gjør det bør en også tydeliggjøre det intellektuelle rammeverket en tolker virkeligheten gjennom. En innvending mot på denne måten å henviser til omfang, er at man kun søker etter det største systemet. I teorikapitlet ble imidlertid et problematisk aspekt ved dette belyst: Er større system vil naturlig nok ha flere tilknytningspunkter, og derfor bli mer koherent ene og alene på grunn av sin størrelse. Dermed vil ikke størrelse være en adekvat begrunnelse for at man har det mest koherente synet. Et feilfrihetssyn er både mer konsistent og har bedre sammenknytning med bibelmaterialet, som Pannenberg anser som vår viktigste kilde til gudserkjennelse. Spørsmålet er derfor om ikke et feilfrihetssyn i prinsippet også kan påberope seg en mer koherent syn enn han.

Pannenberg hevder Gud har åpenbart seg definitivt gjennom Jesus. Men dette er et godt poeng man kan anvende i sin argumentasjon: Gud har åpenbart seg definitivt gjennom Jesus, og Jesus har gitt oss en bekreftelse på at Skriften er Guds eget ord.

Dette berører spørsmålet om vitnesbyrd kan inngå i begrunnelser. Vi har imidlertid sett at man nesten må innta posisjonen *skeptisisme* dersom en ikke kan akseptere vitnesbyrd. Om det er noen vi kan stole på burde det være Jesus. I og med at det også er historisk sannsynlig at disiplene har klart å videreformidle Jesu holdning noenlunde troverdig, har teologien et pålitelig vitnesbyrd de kan ta utgangspunkt i. Det å hevde at autoritet ikke kan være argument i teologisk sammenheng, synes merkelig i lys av at man tror på en Gud som er alle menneskers skaper og herre. Dessuten er det upresist å si at en ikke bør henviser til autoriteter, siden vi til stadighet henviser til andres verk og forskningsresultater som vi antar er pålitelige, og dermed er man også i en posisjon der man faktisk henviser til vitnesbyrd fra mennesker vi antar har kompetanse – hvilket i prinsippet er å henviser til autoriteter. Dersom teologien ikke kan henviser til Bibelen som autoritet, kan man spørre om ikke holdningen er den samme som vi finner i *weak scientism*.

Etter min mening hadde Carson flere gode motargumenter mot andre syn, men den største svakheten med hans begrunnelse er at han ikke klarer å inkorporere andre eksterne data som positive argumenter i sin argumentasjon. Dermed lener han seg nesten utelukkende til Bibelen. Her synes jeg imidlertid at pinsekarismatisk erfaring kan henvises til. Pentekostal erfaring synes å kunne sannsynliggjøre bibelske beretninger om overnaturlige hendelser ved å *korrespondere* med dem, samt være en *anomali* til historisk kritisk forskning som drives med metodologisk naturalisme som forutsetning – og dermed innebære en kraftig kritikk av slik forskning på Bibelen. I lys av vitnesbyrd om tungetale på forståelige språk vil innvendinger mot at Guds ord ikke kan bety at Gud taler, synes noe pussig. Pentekostal erfaring av en personlig Gud som taler og har omsorg for oss, kan derimot faktisk indikere at Gud også er interessert i å formidle sin vilje og hensikter tydelig nok til oss gjennom spesiell åpenbaring gjennom Bibelen, noe vi synes å være i behov av som begrensede mennesker. I tillegg kan den pentekostale fortellingen, i tråd med Pannenbergs åpenbaringsteori, tolke tegn og under i pentekostale sammenhenger som et uttrykk for Guds vilje om å gjenopprette nytestamentlig kristendom, og at vi som kristne dermed bør vende tilbake til Bibelen og fastholde dens autoritet. Pentekostal erfaring synes derfor å gi sterk støtte til Bibelens autoritet.

En klassisk pentekostal tilnærming kan derfor sies å være svært forenelig med et evangelikalt feilfrihetssyn. Archer synes imidlertid å svekke sin egen posisjon ved å bevege seg vekk i fra det sentrale i egen pentekostal tradisjon i vektleggingen av ny mening på bekostning av forfatterens intensjon. Det å hevde dette viste seg i tillegg å være selv-refuterende, samt bidra til å undergrave kristendommens avhengighet av virkelige historiske hendelser. Opprinnelig synes det å ha vært troen på at de bibelske hendelsene faktisk fant sted, som motiverte pentekostale til å søke å se at Gud skal gjøre det samme igjen. Pannenbergs syn at Gud fortsatt kan være virksom i historien etter Kristus, men at det ikke vil innebære noen ny åpenbaring av Gud, men derimot manifesterer han som allerede er åpenbart - synes å kunne gi rom for *både* pentekostal erfaring av at Ånden taler og et konservativt evangelikalt feilfrihetssyn, siden gjenoppretningsmotivet ivaretas.

Det at Bibelen fungerer transkulturelt kan også tolkes bekræftende på at Bibelen er Guds ord, ved at det er sant og universelt, og derfor er «virkekraftig». McGraths innvending mot



antirealister, at den enkleste forklaringen på hvorfor teorier fungerer, er at de avdekker hvordan virkeligheten er, kan trekkes inn som argument. En kombinert *pentekostal og evangelikal begrunnelse*, med *delvis støtte fra Pannenbergs åpenbaringsteori*, er derfor mitt forslag til en begrunnelse for et feilfrihetssyn.

Jeg vil jeg imidlertid også tillegge, fra mitt eget pentekostale perspektiv, at jeg tror Archer kan påberope seg noe støtte fra pentekostal erfaring om at Ånden i bestemte situasjoner, til enkeltpersoner eller til felleskapet, kan anvende skriften på andre måter enn opprinnelig tenkt. Det må likevel ikke bety at den opprinnelige meningen tilsidesettes, eller at man bør bygge lære på slik lesing. Tanken om en definitiv åpenbaring gjennom Kristus, og det pentekostale mottoet «frem til urkirken», innebærer at eksegesen bør fungere som et fast referansepunkt som teologien og pentekostal erfaring må testes mot.

## Kapittel 7 – Konklusjon

I denne avhandlingen har jeg drøftet tre skriftsyn, representert ved D. A. Carson, Wolfhart Pannenberg og Kenneth J. Archer. Min innfallsvinkel har vært et norsk pentekostalt perspektiv, og figurantene ble valgt ut ifra det. Det jeg har ønsket å undersøke i min avhandling, er hvordan vi bør tenke *teologisk* om Bibelen, med særlig fokus på sannhetsspørsmålet. Problemstillingen min var derfor:

- Hvordan bør Bibelen tolkes?

Det ble understreket i innledningskapittelet at denne problemstillingen er for vid til å kunne gi et tilstrekkelig velbegrunnet svar. Spørsmålet jeg derfor egentlig satte meg fôre å besvare var hvilket av figurantenes skriftsyn som er mest velbegrunnet. Fordi de drøfter hvordan Bibelen bør tolkes, har jeg også drøftet dette spørsmålet avgrenset til deres materiale.

Den første figuranten, Carson, står for et konservativt evangelikalt feilfrihetssyn som går ut på at Bibelen er Gud eget ord og pålitelig i alt. Drøftingen viste at hans posisjon er koherent, men i liten grad inkorporerer eksterne data i sin begrunnelse.

Den andre figuranten, Pannenberg, som har et syn som øver innflytelse på teologien ved Det teologiske Menighetsfakultet, hevder at Bibelen kun er et menneskelig vitnesbyrd, men med en slags funksjon som Guds ord ved å fortelle om Guds åpenbaringshandlinger. Pannenberg legger stor vekt på å trekke inn ekstern erfaring og kunnskap i sin begrunnelse, men drøftingen viste at dette gjør at hans posisjon enten er, eller står i fare for å være, inkoherent.

Den siste figuranten, Archer, tar til orde for en distinkt pentekostal hermeneutikk, og ser på Bibelen som Guds autoritative ord, forstått som en inspirert meta-narrativ, som kan få ny mening i dag. Archer trekker inn pentekostal erfaring i sin argumentasjon for at Bibelen er Guds ord, og drøftingen viste at slik erfaring kan bidra med å sannsynliggjøre overnaturlige hendelser som beskrives i Bibelen. Drøftingen av hans syn viste imidlertid at posisjonen kan kritiseres for å være selv-refuterende, og det ble derfor konkludert at synet er vanskelig å fastholde slik det nå foreligger.

I min vurdering poengterte jeg at drøftingen av figurantenes skriftsyn har avdekket svakheter ved alle posisjonenes begrunnelser, men argumenterte samtidig for, basert på drøftingene av deres hovedargumenter, at Carsons syn er mest velbegrunnet. Han syn synes å ha potensiale til å kunne bli bedre begrunnet ved at flere av poengene som kom frem i drøftingene inkluderes, noe som ville gi ham en sterkere ekstern og intern begrunnelse. Jeg har derfor kommet med et forslag om hvordan en kombinert pentekostal og evangelikal begrunnelse, som både henviser til pentekostal erfaring og tar utgangspunkt i Bibelens selvattestasjon, samt trekker inn poenger fra Pannenbergs åpenbaringsteori om miraklers betydning og en definitiv åpenbaring gjennom Kristus, kanskje kan være en bedre begrunnelse for Carsons skriftsyn.

## Bibliografi

- Andersen, Øyvind G., og Øyvind Årdal. «Pinsebevegelsen.» I *Kristne kirker og trossamfunn*, redigert av Peder Borgen og Brynjar Haraldsø, 245–57. Trondheim: Tapir, 1993.
- Andersen, Øyvind Gaarder. *Våg å tenke - våg å tro! Trosforsvar*. 2. utg. Brumunddal: Global Misjon, 2011.
- Anderson, Gordon L. «Pentecostal Hermeneutics. Part One.» *Assemblies of God*. Åpnet 16. september 2014.  
<http://agchurches.org/Sitefiles/Default/RSS/IValue/Resources/Holy%20Spirit/Articles/PentecostalHermeneuticsPt1.pdf>.
- . «Pentecostal Hermeneutics. Part Two.» *Assemblies of God*. Åpnet 16. september 2014.  
<http://agchurches.org/Sitefiles/Default/RSS/IValue/Resources/Holy%20Spirit/Articles/PentecostalHermeneuticsPt2.pdf>.
- Archer Jr., Gleason L. *New International Encyclopedia of Bible Difficulties*. Reprint edition. Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2001.
- Archer, Kenneth J. *A Pentecostal Hermeneutic: Spirit, Scripture and Community*. Cleveland, Tenn.: CPT Press, 2009.
- Atkinson, William. «Pentecostal Hermeneutics - Worth a Second Look?» *The foundation for pentecostal scholarship*. Åpnet 16. september 2014.  
<http://www.tffps.org/docs/Pentecostal%20Hermeneutics.pdf>.
- Austad, Torleiv. «Skriftens autoritet.» I *Bibelen og teologien: Bidrag til skriftsynet*, redigert av Torleiv Austad, 160–85. Oslo: Luther, 1982.
- Bakke, Kai Tore. «Tekstintern og tekstekstern hermeneutikk som basis for en vurdering av Åge Åleskjærs nye reformasjon.» *Baptist. Tidsskrift for baptistisk historie, teologi og praksis* 14, nr. 2 (2007): 1–6.
- Barratt, T. B. «Jesus - verdens midtpunkt.» I *Barratts utvalgte verker*, redigert av Oddvar Nilsen, 21–148. Skjetten: REX Forlag, 2005.
- Bauer, Walter. «A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature.» Redigert av Frederick William Danker. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- Bibelen*. Oslo: Bibelselskapet, 2011.
- Brown, Candy Gunther. *Testing Prayer: Science and Healing*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2012.
- Candlish, Stewart, og Nic Damnjanovic. «The Identity Theory of Truth.» I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, redigert av Edward N. Zalta, Spring 2011 Edition., 2011.  
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/ruth-identity/>.
- Carson, D. A. «Recent Developments in the Doctrine of Scripture.» I *Hermeneutics, Authority, and Canon*, redigert av D. A. Carson og John D. Woodbridge, Reprint edition., 2:1–48. Eugene, OR: Wipf & Stock Pub, 2005.
- . «Redaction Criticism: On the Legitimacy and Illegitimacy of a Literary Tool.» I *Scripture and Truth*, redigert av D. A. Carson og John D. Woodbridge, New edition., 1:115–42. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 1992.
- . «Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology.» I *Scripture and Truth*, redigert av D. A. Carson og John D. Woodbridge, New edition., 1:61–96. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 1992.

- Carson, D. A., og John D. Woodbridge, red. *Scripture and Truth*. New edition. Bd. 1. 2 bd. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 1992.
- Cartledge, Mark J. *Practical Theology: Charismatic and Empirical Perspective*. Carlisle, U.K.: Paternoster, 2003.
- Craig, William Lane. «Propositional Truth: Who Needs It?» *Philosophia Christi* 15, nr. 2 (2013): 355–64.
- . *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*. 3. utg. Wheaton, Ill: Crossway, 2008.
- David, Marian. «The Correspondence Theory of Truth.» I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, redigert av Edward N. Zalta, Fall 2013 Edition., 2013. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/ruth-correspondence/>.
- Gilje, Caroline Teinum. «Svak vekst i Norge – eksplosjon i sør - Vårt Land.» *Vårt land*, 7. februar 2015. <http://www.vl.no/2.616/svak-vekst-i-norge-eksplosjon-i-s%C3%B8r-1.315376>.
- Gravem, Peder. *Krl - et fag for alle?* Vallset: Oplandske Bokforlag, 2004.
- Grudem, Wayne A. «Scripture's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture.» I *Scripture and Truth*, redigert av D. A. Carson og John D. Woodbridge, New edition., 1:15–60. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 1992.
- Hartmann, Lars. «Nyttestamentlig isagogik.» I *En bok om nya testamente*, redigert av Birger Gerhardsson. Malmö: Liber Förlag, 1982.
- Hegertun, Terje. «Menigheten i lys av den tredje trosartikkel - elementer i en pentekostal ekklesiologi.» I *Pentekostale perspektiver*, redigert av Knut-Willy Sæther og Karl Inge Tangen, 165–86. Kyrkjefag Profil 23. Bergen: Fagbokforlaget, 2015.
- Helm, Paul. «Faith, Evidence, and the Scriptures.» I *Scripture and Truth*, redigert av D. A. Carson og John D. Woodbridge, New edition., 1:299–320. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 1992.
- Henriksen, Jan-Olav. «Gud i historien - Wolfhart Pannenberg (1928–2014) in memoriam.» *Teologisk Tidsskrift* 4, nr. 1 (2015): 86–99.
- Hey, Sam. «Contemporary Developments in Pentecostal Hermeneutics.» *Pentecostal Charismatic Bible Colleges Journal* 5, nr. 2 (1. august 2001). <http://webjournals.ac.edu.au/ojs/index.php/PCBC/article/view/8909/8906>.
- Higgins, John R. «God's Inspired Word.» I *Systematic Theology*, redigert av Stanley Horton, Revised edition., 61–116. Springfield, Missouri: Gospel Publishing House, 1994.
- Hookway, Christopher. «Pragmatism.» I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, redigert av Edward N. Zalta, Winter 2013 Edition., 2013. <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/pragmatism/>.
- Kirkham, Richard L. *Theories of Truth: A Critical Introduction*. Cambridge, Mass.: A Bradford Book, 1992.
- Krogseth, Otto. «Objektivitet og vitenskapelighet i de historiske åndsvitenskapene.» *Ergo: tidsskrift for kultur- og samfunnsspørsmål* 15 (1984): 147–61.
- Longman III, Tremper, og Raymond B. Dillard. *An Introduction to the Old Testament*. 2. utg. Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2006.
- Marshall, I. Howard. *A Concise New Testament Theology*. Downers Grove, Ill. : Nottingham, England: IVP Academic, 2008.
- McGrath, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. 5. utg. Chichester, West Sussex, U.K. ; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.
- . *The Science of God*. London: T. & T. Clark Publishers, 2004.

- Modalsli, Ole, og Leif Gunnar Engedal. *Evangelisk Tro*. Oslo: Luther Forlag, 1980.
- Moreland, J. P., og William Lane Craig. *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*. Downers Grove, Ill: IVP Academic, 2003.
- Novum Testamentum Graece: Nestle-Aland*. 28. utg. Stuttgart: German Bible Society, 2012.
- Olsson, Erik. «Coherentist Theories of Epistemic Justification.» I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, redigert av Edward N. Zalta, Spring 2014 Edition., 2014.  
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/justep-coherence/>.
- Pannenberg, Wolfhart. *An Introduction to Systematic Theology*. Grand Rapids, Mich: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1991.
- Pannenberg, Wolfhart. «Dogmatic Theses on the Doctrine of Revelation.» I *Revelation as History*, redigert av Wolfhart Pannenberg, 125–58. New York: Macmillan, 1968.
- Pannenberg, Wolfhart. «Revelation and Homosexual Experience: What Wolfhart Pannenberg says about this debate in the church.» Oversatt av Markus Bockmuehl. *Christianity Today*, 11. november 1996.  
<http://www.christianitytoday.com/ct/1996/november11/6td035.html>.
- . *Systematische Theologie*. Bd. 1. 3 bd. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*. Bd. 4. 5 bd. Chicago, Ill.: University Of Chicago Press, 1985.
- Peters, Ted. *God - The World's Future: Systematic Theology For A New Era*. 2. utg. Minneapolis: Fortress Press, 2000.
- Qvarnström, Ragnar. «Nyttestamentlig tidshistoria.» I *En bok om nya testamentet*, redigert av Birger Gerhardsson. Malmö: Liber Förlag, 1982.
- Rescher, Nicholas. *Cognitive Pragmatism: The Theory of Knowledge in Pragmatic Perspective*. Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 2001.
- Richardson, Cyril, red. «Selections from the Work against Heresies by Irenaeus, Bishop of Lyons.» I *Early Christian Fathers*, 343–98. New York: Touchstone, 1995.
- , red. «The Letter of the Church of Rome to the Church of Corinth, Commonly Called Clement's First Letter.» I *Early Christian Fathers*, 33–73. New York: Touchstone, 1995.
- Sanders, Fred. «The Strange Legacy of Theologian Wolfhart Pannenberg.» *Christianity Today*, 18. september 2014. <http://www.christianitytoday.com/ct/2014/september-web-only/strange-legacy-theologian-wolfhart-pannenberg.html>.
- Sherrill, John L. *They Speak with Other Tongues*. 3. utg. Grand Rapids, Mich: Chosen Books, 2011.
- Skarsaune, Oskar. *Den ukjente Jesus: Nye kilder til hvem Jesus virkelig var?* Oslo: Avenir Forlag, 2005.
- Steup, Matthias. «Epistemology.» I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, redigert av Edward N. Zalta, Spring 2014 Edition., 2014.  
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/epistemology/>.
- Synan, Vinson. *The Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century*. 2. utg. Grand Rapids, Mich: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1997.
- Søvik, Atle O. «Kirke, åpenbaring og sannhet: Pannenberg og Swinburne om tolkning av åpenbaring.» I *Livstolkning i skole, kultur og kirke. Festskrift til Peder Grødem*, redigert av Jan-Olav Henriksen og Atle O. Søvik, 67–74. Trondheim: Tapir Akademiske Forlag, 2010.

- Søvik, Atle Ottesen. «Hvordan bør vi tolke Bibelen?» *Academia*, 16. juni 2014.  
[http://www.academia.edu/7367227/Hvordan\\_b%C3%B8r\\_vi\\_tolke\\_Bibelen\\_16\\_juni\\_2014](http://www.academia.edu/7367227/Hvordan_b%C3%B8r_vi_tolke_Bibelen_16_juni_2014).
- . *The Problem of Evil and the Power of God*. Leiden, Boston: BRILL, 2011.
- «The General Council of the Assemblies of God: STATEMENT OF FUNDAMENTAL TRUTHS.»  
*Assemblies of God*, 2011.  
[http://agchurches.org/Sitefiles/Default/RSS/AG.org%20TOP/Beliefs/SFT\\_2011.pdf](http://agchurches.org/Sitefiles/Default/RSS/AG.org%20TOP/Beliefs/SFT_2011.pdf).
- Wallace, Daniel B. *Greek Grammar: Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1997.
- Young, James O. «The Coherence Theory of Truth.» I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, redigert av Edward N. Zalta, Summer 2013 edition., 2013.  
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/ruth-coherence/>.