

2. DEL
ETIK OG BIBELBRUG
FORSKELLIGE MODELLER

INDLEDNING – FRA BIBELEN TIL NUTIDIG KRISTEN ETIK

Det grundlæggende spørgsmål i undersøgelsens 2. del er: Hvordan og med hvilken begrundelse kan vi trække bibelmaterialet ind i etikken? Er de etiske udsagn i Ny Testamente kun af historisk interesse? Kan de overhovedet være bindende for nutidens kristne? Og hvis de er bindende, hvordan kan vi så anvende dem i dag?

Disse spørgsmål besvares på mange forskellige måder, og det kan være svært at danne sig et overblik. Et nyttigt forsøg på at kategorisere materialet er blevet gjort af E. LeRoy Long Jr.¹ Han opdeler i:

- a. *Præskriptive* tilgange, der sætter fokus på enkelte bibelske „bud“.
- b. Tilgange, der fremhæver *principper eller idealer*; Bibelens etiske lære søges sammenfattet i en enkelt eller nogle få grundlæggende principper eller idealer.
- c. Tilgange, der betoner *indikativet* (hvad Bibelen siger om, hvem Gud er, og hvordan Gud handler) og tager dette som udgangspunkt for en anbefaling af, hvordan den kristne bedst kan *svare* på Guds handling i den givne situation (jf. *imperativet*).

I nogle indflydelsesrige artikler har J.M. Gustafson foretaget inddelinger, der på mange måder svarer til dette. Således sondres i en artikel fra 1965 mellem to grundlæggende tilgange:² 1. Bibelen kan betragtes enten som „revealed *morality*“ (jf. a og b ovenfor), eller 2. som „revealed *reality*“ (jf. c ovenfor). I en artikel fra 1970 foretages en yderligere præcisering, idet der opregnes fire forskellige tilgange, hvoraf de tre første kan ses som forskellige udfoldelser af „revealed *morality*“-tolkningen:³ a. Bibelen som kilde til moralske love; b. Bibelen som kilde til idealer og principper; c. Bibelen som fortilfælde for handlinger (den analoge model); d. Bibelen som afgørende meningshorisont eller som symbolsk univers.

I det følgende gives en præsentation og vurdering af en række forskellige opfattelser af forholdet mellem Bibel og etik. Min inddeling svarer

1. E. LeRoy Long Jr., „The Use of the Bible in Christian Ethics“. En tilsvarende opdeling hos C.E. Curran, „The role and function of Scriptures in moral theology“.

2. J.M. Gustafson, „Christian Ethics“.

3. J.M. Gustafson, „The Place of Scripture in Christian Ethics“. Se også A. Verhey, *The Great Reversal*, s. 154-155.

på mange måder til den, som kan findes hos E. LeRoy Long og J.M. Gustafson, men den er mere detaljeret, da jeg i højere grad ønsker at tilgodese nyttestamentlige forskeres bidrag til drøftelsen. Enhver skematisering rummer faren for, at man overser nuancerne. Derfor skal man også være opmærksom på, at tilgangene ofte overlapper hinanden. Med disse forbehold taget i betragtning vil jeg inddele opfattelserne (eller „modellerne“) i 4 hovedgrupper:

1. Bibelens etiske udsagn er ikke forpligtende eller kun af historisk interesse.
2. Bibelens etiske udsagn er forpligtende.
3. Bibelen giver grundlæggende kriterier, perspektiver og handlingsmønstre.
4. Bibelen giver kendskab til det primære subjekt for etikken: Guds handling.

1. BIBELENS ETISKE UDSAGN ER IKKE FORPLIGTENDE

Interimsetik

Mens den liberale teologi i det 19. årh. betragtede Gudsriget som noget, der kunne realiseres i en indre-verdslig udvikling, skete der omkring århundredeskiftet et nybrud i forskningen. De to forskere J. Weiss og A. Schweitzer understregede Gudsrigets apokalyptiske karakter. Opfattelsen betegnes ofte som „konsekvent eskatologi“. Denne opfattelse fik vigtige følger for synet på etikken, idet den har karakter af „interimsetik“, dvs. nutiden er kun mellemtid (interim) og forberedelsestid til Gudsriget.⁴

Således hævdede J. Weiss, at Gudsriget hverken er en immanent, evolutionær størrelse, en moralsk opgave eller en etisk mulighed for mennesket, men derimod Guds indgriben i denne verden. Jesu etik er undtagelseslove. Den er opfordringer fra en person, der allerede står med den ene fod i den nye verden. A. Schweitzer var endnu mere radikal og konsekvent. Jesu eskatologi ses som afslutningen på al kultur og alle værdier.

4. J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*; A. Schweitzer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis*, s. 18-19.

Da katastrofen snart indtræffer, drejer det sig om at bryde alle broer og lade de døde begrave deres døde (jf. Matt 8,22).

Interimsetikkens påstand er altså følgende: I lyset af verdens nært forestående undergang var Jesus ikke interesseret i, om samfundets ordninger bestod eller ej. Hans afstandtagen fra vold og hans liv uden ejendom, hjem og familie var ikke udtryk for en stillingtagen til sociale værdier, der har almen gyldighed. Det betyder, at Jesu etik er uden interesse på alle de punkter, hvor sociale etikken møder problemer af en vis varighed.

Også i nyere forskning findes repræsentanter for interimsetikken. Efter J.T. Sanders' mening kan Ny Testamente slet ikke bruges til at behandle nutidige sociale forhold.⁵ Begrundelsen er, at Ny Testaments etiske lære er stærkt påvirket af det eskatologiske håb (Jesus og evangelierne) eller begrænset til en ekklesiologisk orientering (især Johannes-evangeliet). Kun få steder dukker en kærlighedsetik op, der er anvendelig på alle situationer.

I forlængelse af den „konsekvente eskatologi“ har mange nytestamentlige forskere gennem årene hævdet, at den urkristne etik først blev mulig, da den eskatologiske nærforventning blev svækket.⁶ Etikken bliver en slags kompensation for en udeblivelse af Kristi genkomst.⁷ Efter den opfattelse er der ikke nogen organisk sammenhæng mellem eskatologi og etik.

I de senere år har den „konsekvente eskatologi“ fået ny opmærksomhed.⁸ T. Engberg-Pedersen påpeger således, at det etiske stof i Ny Testamente hører uløseligt sammen med apokalyptikken. Mens vi i dag ikke

5. J.T. Sanders, *Ethics in the New Testament*, s. 129-130.

6. Et konkret eksempel er forståelsen af udsagnene om ejendomsfællesskabet i ApG 2,41-47; 4,31-37. Mange argumenterer for, at disse udsagn ikke kan være bindende for os, men var et udslag af, at de første kristne befandt sig i en særlig (apokalyptisk præget) situation. For en kritisk stillingtagen hertil se J. Nissen, *Poverty and Mission*, s. 88-89.

7. Dibelius mener således, at en stor del af det etiske materiale i den nytestamentlige brevlitteratur ikke har nogen specifik kristen oprindelse, men er overtaget dels fra jødisk visdomslitteratur, dels fra hellenistisk populærfilosofi. Overtagelsen sker først efter udeblivelsen af Kristi genkomst. M. Dibelius, *Zum Urchristentum*, s. 18. Dette synspunkt kritiseres med rette af bl.a. W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, s. 173-174; V.P. Furnish, *The Moral Teaching of Paul*, s. 19-22.

8. I dansk sammenhæng kan nævnes P. Bilde, der understreger betydningen af Schweitzers indsats, som „man i de forløbne 100 år stort set ikke (har) bestilt andet end at fortrænge, ‘glemme’ eller omtolke“ (P. Bilde, *En religion bliver til*, s. 171). Se også den til dansk oversatte bog af B.D. Ehrman, *Jesus. En apokalyptisk profet* (med forord af T. Engberg-Pedersen).

kan overtage det apokalyptiske, kan vi til gengæld lade os inspirere af det etiske stof, specielt Bjergprædikenen. I den forbindelse nævnes også, at egentlig er hverken fjendekærligheden eller den gyldne regel specifikke kristne tanker. Begge dele har paralleller både i antikken og i ikke-europæiske kulturer.⁹

Weiss og Schweitzer kritiserer med rette liberalteologiens tanker om en syntese mellem evangelium og kultur. Til gengæld bliver Ny Testaments fremmedhed understreget så kraftigt, at det bliver umuligt at „oversætte“ Jesu budskab til andre tider. En nutidig relevant etik må ifølge denne model knytte til ved andre forestillinger end Gudsriget.

Det er interimsetikkens fortjeneste, at den insisterer på eskatologiens betydning for Jesu etik. Imidlertid er det stadig et omdiskuteret spørgsmål, i hvor høj grad Jesu forkyndelse og etik er betinget af eskatologien.¹⁰ Det drøftes, hvorvidt hans forkyndelse fokuserede udelukkende på det *kommende* Gudsrige – som Schweitzer hævdede – eller var mere optaget af dets *nutidige* gennembrud i hans egen person, hans liv og virke – som C.H. Dodd hævdede,¹¹ eller om det var en paradoks kombination af det fremtidige og det nutidige, der udmærkede hans virke – som de fleste i dag hævder.¹²

En afgørende indvending mod interimsetikken er, at der i Jesu forkyndelse ses en sammenhæng mellem skabelsestro og eskatologi. Det er særlig tydeligt i Matt 6,25-34.¹³ At forstå Jesus som undergangsprofet eller katastrofe-etiker er med andre ord ikke dækkende for hans virke. Den egentlige motivation for Jesu etik er ikke den nært forestående verdensende, men derimod troen på Guds nærhed i Jesus.¹⁴ Det er denne nærhed

9. T. Engberg-Pedersen, „Jesus år 2000“. Om apokalyptikken som forståelsesramme for den historiske Jesus se også hans artikel, „Gevinst og risiko i jagten på den historiske Jesus“.

10. Vedrørende forholdet mellem eskatologi og etik se også 3. del, 1.

11. C.H. Dodd, *The Parable of the Kingdom*.

12. For en mere udførlig præsentation og kritik af interimsetikken se J.I.H. McDonald, *Biblical Interpretation and Christian Ethics*, s. 75-95. Han kalder sin egen forståelse en performativ tilgang til eskatologien. „We term this new view „performative“ – that is, in his words and actions Jesus enacted or gave reality to the imagined world of eschatology in such a way that his hearers encountered and began to participate in the new world of the future“; J.I.H. McDonald, *The Crucible of Christian Morality*, s. 106.

13. J. Nissen, „Herrens Ordsprog og leveregler“.

14. Allerede H. Windisch, *Der Sinn der Bergpredigt*, og A.N. Wilder, *Eschatology and Ethics*, pegede på, at ikke alle former for Jesu lære kan siges at have eskatologiske rødder.

og ikke troen på verdens ende, der danner grundlaget for budet om næste- og fjendekærlighed (Matt 5,38-48; Luk 6,27-36).¹⁵

Eksistential etik og situationsetik

Den *eksistentiale etik* er en anden model, der forholder sig kritisk til nutidig brug af Ny Testaments etiske udsagn. Særlig kendt er R. Bultmann, der i sin teologi forener forskellige interesser. Fremhævelsen af den konsekvente eskatologi viser slægtskab med Weiss og Schweitzer. Men modsat dem lægger Bultmann stor vægt på formidlingen af evangeliet til nutidens mennesker (jf. liberalteologien). Under inspiration af Heidegger udvikler han en eksistential tolkning. Det apokalyptiske i Jesu forkyndelse ses som tidsbundet. Bultmann vil eliminere alle tidsbundne, mytiske „objektiverende“ udsagn i Ny Testamente og udlægge frelsesbudskabet i dets almengyldige betydning for menneskets eksistens.

Bultmanns etik kan karakteriseres som en *radikal lydighedsetik*.¹⁶ Kerne i denne eskatologiske etik er budskabet om Gudsriget og spørgsmålet om at gøre Guds vilje. De to mødes i afgørelsens nu. Jesu etik er en radikaliseret af den jødiske lydighedsetik. I sin bog om Jesus fra 1926 fremhæver Bultmann, at Jesus ikke kræver en lydighed mod en ydre formel autoritet. Derimod ses loven som udtryk for Guds vilje, der kræver *hele* mennesket, dets inderste vilje og dets indsigt. Kriterierne for afgørelsen udspringer af selve situationen. Her er der ingen plads for normerne. Grundlæggende kræves der kun én ting, nemlig kærlighed.¹⁷

Eksistential etik bliver dermed en individualistisk afgørelsesetik. Herudfra er det ikke muligt at tale om en forpligtende kristen etik. Jesu etik kan ikke systematiseres, ja Jesus lærer overhovedet ingen etik.¹⁸

Bultmanns eksistentiale interpretation har haft stor indflydelse på både eksegeter og systematikere. Blandt eksegeterne kan nævnes W. Marxsen, der lægger vægt på betydningen af at „eksistere (leve) eskatologisk“. Ifølge Marxsen er det karakteristisk for den ældste tradition, at det

15. Se W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, s. 34. E. Grässer, „Interimsethik“, mener derimod, at mange nytestamentlere har misforstået Schweitzers anliggende.

16. Fremhævelsen af lydigheden er karakteristisk for den dialektiske teologi; således også K. Barth.

17. Bultmann advarer mod at se det som en forringelse af etikken. „Zunächst gilt es zu sehen, dass die *Forderung der Liebe* nicht *weniger*, sondern *mehr* von Menschen verlangt als das Gesetz“; R. Bultmann, „Jesus und Paulus“, s. 216. Se også H.E. Tödt, *Rudolf Bultmanns Ethik der Existenztheologie*, s. 55.

18. R. Bultmann, *Jesus*, s. 77-78: „Es ist deshalb von vornherein verfehlt, ihn (dvs. Jesus) nach konkreten ethischen Problemen zu fragen“.

nærliggende spørgsmål om handlingen trænges tilbage. I stedet kommer den handlende person i centrum. Det drejer sig ikke i første række om, *hvad* der skal gøres, men om *hvem* der gør det. Man kan hverken tale om en „kristelig“ handling, om „kristelig“ politik eller „kristelig“ opdragelse, men altid kun om kristne, der handler, er politisk aktive, opdrager osv.¹⁹ I lighed med Bultmann hævder Marxsen, at den etiske fordring hos Paulus *ikke får et nyt indhold*, og hans etiske holdning adskiller sig kun fra omverdenen ved, at den bærer lydighedens karakter.²⁰

Blandt systematikerne kan nævnes J. Sløk, der afviser, at kristendommen overhovedet kan beskrives i lov-kategorier. I stedet understreges dens begivenhedskarakter.²¹ Karakteristisk er en understregning af begreber som ansvar, pligt og skyld. Disse begreber er fundamentale og absolute, og de binder mennesket til dets konkrethed og historie.

Nært beslægtet med den eksistentiale etik er *situationsetikken*. Betegnelsen er især blevet knyttet til J. Fletchers navn.²² Fletcher har to hovedsynspunkter: 1. Kun én ting er altid universel og god, nemlig kærligheden. Principperne har ganske vist deres berettigelse, men de har ingen veto-ret; de kan kun rådgive. Ethvert princip kan opgives og tilsidesættes, hvis budet om at elske sin næste kan opfyldes på en bedre måde. 2. Kærlighed og retfærdighed er det samme.

For kærlighedens skyld kan man derfor i en given situation overtræde de ti bud og naturretten,²³ som Jesus f.eks. har vist, da han tillod disciplene og sig selv at overtræde sabbatten. Kærligheden er den normative „konstante“ faktor, mens situationerne udtrykker „variablerne“.

Ligesom eksistensteologien forkaster situationsetikken tanken om, at der findes faste etiske normer, som har gyldighed i forskellige situationer og til forskellige tider. Det er oplevelsen af og vurderingen af den aktuelle etiske udfordring, der afgør, hvad man skal sige og gøre. Den

19. W. Marxsen, „*Christliche“ und christliche Ethik*, s. 119.

20. W. Marxsen, „*Christliche“ und christliche Ethik*, s. 190.

21. Se bl.a. J. Sløk, *Kristen moral før og nu*.

22. J. Fletcher, *Situation Ethics*. Om situationsetikken som begreb se i øvrigt J.F. Childress, „*Situation Ethics*“, der sondrer mellem 4 forskellige tilgange.

23. Om de ti bud hedder det således: „But situation ethics has good reason to hold it as a *duty* in some situations to break them (dvs. budene), *any or all of them*. We would be better advised and better off to drop the legalist's love of law, and accept only the law of love“; J. Fletcher, *Situation Ethics*, s. 74.

eneste forpligtende norm er kærlighedsbudet, men dette bud giver *ikke* en indholdsbestemmelse af, hvad der skal gøres. Mennesket må selv finde ud af, hvad kærligheden kræver i den bestemte situation. Guds vilje i etiske og sociale sammenhænge lader sig derfor ikke sætte på papiret og konkretisere i normer med tanke på at kunne tjene som vejledning i andre situationer. Det, som er ret og forkert, afgøres i hvert enkelt tilfælde.

I en undersøgelse af situationsetikkens bibelske grundlag giver O. Sidney Barr flg. sammenfatning af denne etiske model²⁴:

- a. Personer er vigtigere end ting.²⁵
- b. Kærligheden er det afgørende kriterium for de etiske valg.
- c. Hvad kærligheden kræver, afhænger af den givne situation.
- d. Den „nye moral“, situationsetikken, er bibelsk. Bag den står Jesu egen autoritet.

Situationsetikken har både positive og negative sider. Dens styrke er, at den forhindrer, at loven bliver identisk med Guds vilje. Desuden tager den hensyn til etiske grænsetilfælde, og endelig er den en påmindelse om samvittighedens betydning.

Dertil kommer, at den bibelske etik i vid udstrækning har karakter af situationsetik. Teksterne er præget af den situation, hvori de er blevet til.²⁶ Situationsetikken understreger nødvendigheden af at analysere situationen. Retningslinjer fra den bibelske tradition må suppleres med situationsanalyse, før man kan finde frem til handling; jf. Paulus' tale om det etiske skøn i Rom 12,2. Kærligheden har brug for erkendelsen (fornuften) for i en given situation at kunne fastslå, hvad der er det bedste.²⁷

Men det betyder ikke, at kristen etik kan reduceres til situationsetik. Det er heller ikke muligt at sammenfatte Ny Testaments etiske materiale blot gennem et abstrakt kærlighedsbegreb, som det sker i situationsetikken. Selv om kærligheden er centrum for alle enkeltformaninger, er

24. O. Sidney Barr, *The Christian New Morality*, s. 4-5.

25. Ifølge Sidney Barr er love ganske vist vigtige, da de strukturerer fællesskabet, men de kan også ødelægge det, som er vigtigere end love, nemlig mennesker.

26. J. Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 203.

27. Jf. J. Wibering, *Handeln aus Glauben*, s. 152-153.

det alligevel tydeligt, at denne kærlighed implicerer bestemte indholdsmæssige kriterier for handling.²⁸

Situationsetikkens svaghed er, at den gør den kristne etik til en formal størrelse. Kærlighedsbudet bidrager med et „at“ (du skal elske), men ikke med noget „hvad“. Jeg har i anden sammenhæng argumenteret for, at kærlighedsbudet i Ny Testamente også har materialetisk fylde (fjendekærlighed, omsorg for den svage part), der tvinger til at gå i en bestemt retning.²⁹

I situationsetikken bliver vore handlinger let dirigeret af øjeblikkets stemninger eller af de ideer, som til enhver tid præger det miljø, vi tilhører. I praksis er det op til den enkelte at afgøre, hvad der er Guds vilje. Det kan blive en stor belastning for den vågne samvittighed. Situationsetikken har et udpræget individualetisk præg.³⁰

Situationsetikken peger på *erfaringens betydning* for den etiske erkendelse. Men erfaringen kan tillægges for stor vægt. Nogle mener, at situationsetikkens opgør med lovetikken og dens betoning af kærlighedens krav i den givne situation er en skjult subjektiv rationalisering af det, man finder på at gøre i et givet øjeblik. Den kristne situationsetiker forsvarer sig dog med, at friheden skal forstås som frihed til ansvar og tjeneste. Den „nye moral“ vil ikke afskaffe alle love, men plædere for deres fleksibilitet.³¹

Ontologisk og skabelsesteologisk forankring af etikken

Ifølge denne model formidles normen gennem den metafysiske natur. Den *katolske naturretsfilosofi* ser naturen som det, der er fælles for alle mennesker.³² Naturen er derfor kilden til forpligtende værdinormer og handlingslove. Naturrettens basis er en objektiv orden, som foreligger fra skabelsen af, og som kan afledes af selve skaberværket.

28. Ny Testamente bidrager altså med konkrete kriterier af indholdsmæssig art; jf. W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, s. 20. Se også F. Hahns kritik af situationsetikken; F. Hahn, „Neutestamentliche Grundlagen einer christlichen Ethik“, s. 39.

29. J. Nissen, *Budskab og konsekvens*.

30. Jf. T. Austad, *Skapt til å tjene*, s. 33-34; H. van Oyen, „Die Goldene Regel und die Situationsethik“, s. 115.

31. Jf. O. Sidney Barr, *The Christian New Morality*, s. 12-13.

32. Se bl.a. fremstillingen hos A.K. Ruf, *Moraltheologie*, s. 120-132.

En almindelig indvending mod naturretten er, at den opererer med et uhistorisk og statisk syn på virkeligheden. Moderne katolsk teologi søger at tilbagevise indvendingen ved at sondre mellem naturretten og historiens foranderlighed.³³

Inden for de sidste årtier har der i katolsk moralteologi været en indgående drøftelse af spørgsmålet, om der findes en særlig kristen etik. To „skoler“ har markeret sig. Den ene skole taler om en „autonom etik“, den anden om en „tros-etik“ (eller „frelses-etik“). De to retninger er uenige om, i hvor høj grad åbenbaringen føjer noget nyt til det naturgivne.³⁴

K.E. Løgstrups skabelsteologi er beslægtet med katolsk naturretstænkning. Udgangspunktet hos Løgstrup er fænomenologisk. De suveræne livsytringer er suveræne, idet de *forud for* og eventuelt på trods af vores „foretagsomhed“ sætter sig igennem og på den måde bærer vort samvær med andre mennesker. Eksempler på disse præ-moralske livsytringer er: tillid, barmhjertighed, oprigtighed og talens åbenhed, og det bibelske eksempel, der ofte fremdrages, er den barmhjertige samaritaner (Luk 10,25-37).³⁵

Løgstrup er afvisende over for en specifik kristen materialetik. Grunden finder han i radikaliteten i Jesu forkyndelse og den etiske fordring. Der går ikke nogen direkte linje fra Jesu forkyndelse til den konkrete handling i lydighed mod fordringen, og der gives heller ikke i Jesu for-

-
33. Naturrettens „primære“ normer og bud er uforanderlige; de gælder alle mennesker uanset tidsperiode og sociale forhold. De „sekundære“ normer er derimod foranderlige. Se redegørelsen hos T. Aukrust, *Mennesket i samfunnet I*, s. 44-52. Aukrust behandler også naturrettens placering i evangelisk teologi (s. 52-70).
34. For en nærmere oversigt og drøftelse af uenigheden se bl.a. W.C. Spohn, *What are they saying about scripture and ethics?*, s. 38-55; G. Dillmann, *Das Eigentliche der Ethik Jesu*, spec. s. 13-23. En række katolske nytestamentlere har bidraget til debatten; se f.eks. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments I*, s. 17-27; G. Dautzenberg, „Neutestamentliche Ethik und autonome Moral“; H. Halter, *Taufe und Ethos*.
35. Bemærk her en karakteristisk forskel mellem K.E. Løgstrup og N.H. Søb (jf. 2. del, 2). For Søb rummer lignelsen en særlig kristen fordring. Han henviser til, at den nedbryder alle nationale og religiøse skranker for næstekærligheden. For Løgstrup er lignelsen et historisk eksempel på den del af Jesu forkyndelse, der ikke beror på hans eskatologiske budskab, men hvor han giver mund og mæle til den universelle fordring om kærlighed til næsten, som enhver er stillet ind under.

kyndelse nogen nærmere retningslinjer for, hvordan vi skal tage vare på den andens liv. Karakteristisk er følgende citat fra „Den etiske fordring“: „Der er ingen anvisning i den, ingen forskrifter, ingen moral, ingen kasuistik, intet der tager ansvaret fra mennesket ved på forhånd at løse de konflikter, fordringen stiller det i. Alle hans ord taler om den ene fordring, men ikke med eet ord bryder han dens tavshed“.³⁶

Intentionen i både den katolske naturretfilosofi og den løgstrupske skabelsesteologi er at understrege en fælles menneskelig human etik. Som argument for en sådan naturlov kan henvises til, at Bibelen selv ikke gør krav på at være den eneste kilde til etik. En række tekster og litterære genrer forudsætter eksistensen af en almenmenneskelig etik. Det gælder således visdomstraditionen, den gyldne regel (Matt 7,12; Luk 6,31) og en række passager i Paulus' breve, f.eks. Rom 2,14-15 (loven indskrevet i hedningernes hjerte) og Fil 4,8 (om at stræbe efter alt, hvad der er sandt, ædelt, ret, rent, elskeligt og godt).

En ontologisk funderet etik har både stærke og svage sider. Styrken er især dialogen med den sækulare etik. Vigtig er også Løgstrups forståelse af, at Jesus sprængte det etiske system i datidens jødedom, hvor man var vævet ind i kasuistiske regler.

Det er imidlertid problematisk at karakterisere formaningen som „tavs“. I hvert fald gælder det ikke den nytestamentlige forkyndelse. Hverken i evangelierne eller i brevene kan formaningen udelukkende forstås som spontane situationsfordringer til den enkelte. Vi finder her konkrete eksempler på, hvad vi kan kalde den kristne livsstil, og – fremfor alt – de er ikke kun rettet til bestemte enkeltpersoner, men til hele menigheden. Den etiske fordring er således ikke tavs. Det overlades ikke til den enkelte at finde ud af, hvad der kræves af ham eller hende.³⁷

Den „ontologiske“ model nedtoner betydningen af Jesu radikale krav, f.eks. budet om at elske sin fjende og kravet om at tage sit kors op

36. K.E. Løgstrup, *Den etiske fordring*, s. 126.

37. Jf. også T. Aukrust, *Mennesket i samfundet I*, s. 106-107. Problematisk er også Løgstrups forståelse af eskatologien. Gudsriget spiller ingen rolle i hans teologi. I lighed med Bultmann indsnævrer Løgstrup eskatologien til individual-eskatologi. Endelig skal det bemærkes, at Løgstrup deler den traditionelt liberalteologiske tanke om modsætningen mellem den historiske Jesus og opstandelsens Kristus. Se K.E. Løgstrup, *Kunst og etik*, s. 217-28.

og følge Jesus.³⁸ I denne form for tænkning bliver Skriften let reduceret til moralsk opmærksomhedsskaber.³⁹ Tanken er, at man forudsætter den naturlige moralske lov og menneskets evne til at skelne mellem rigtigt og forkert (jf. Rom 2,14). Hvad Kristus bringer, er *ikke* en ny viden om, hvad det vil sige at være menneskelig og handle derefter, men snarere en *ny motivation*, så vi kan leve vort moralske liv med glæde og spontanitet.

2. BIBELENS ETISKE UDSAGN ER FORPLIGTENDE

Opfattelsen af Bibelen som „revealed morality“ findes især blandt konservative og evangelikale teologer. Men den er ikke begrænset hertil. Mange kristne deler opfattelsen mere eller mindre bevidst, bl.a. fordi de er opvokset i en sådan tradition. Og i mange kirkesamfund har man traditionelt gjort brug af denne opfattelse; f.eks. når man fokuserede på De ti Bud eller Jesu forbud mod skilsmisse.

Biblicistisk etik

Ved biblicistisk etik forstås den opfattelse, at Bibelen er den eneste norm for udformningen af en kristen etik.⁴⁰ Det betyder, at alle spørgsmål om nutidig kristen etik skal løses ved hjælp af bibeltekster, og at anden etisk indsigt og erfaring er irrelevant.

Biblicismen mener derfor, at Guds vilje og intet som helst andet skal være rettesnor for den etiske handling, og man kan finde denne vilje uforfalsket i Bibelen. Mennesket kan finde målestokken for sin handling ved at analysere Bibelen. Her møder vi entydige handlingsnormer, som uden videre kan oversættes til vor tid, uden at man behøver at tage

38. Jf. Spohns kritiske bemærkninger til den katolske naturretstænkning; W.C. Spohn, *What are they saying about scripture and ethics?*, s. 47-48. Lignende kritiske bemærkninger kan stilles til Løgstrups skabelsteologi.

39. Se til dette udtryk V. Mortensen, „Ledestjerner og vandbærere“, s. 53. W.C. Spohn, *What are they saying about scripture and ethics?*, karakteriserer på tilsvarende måde denne models anliggende som „Scripture as Moral Reminder“ (s. 38-55).

40. Til den her fremlagte karakteristik af biblicismen se også G. Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden*, s. 69; A.K. Ruf, *Moraltheologie*, s. 62-68.

hensyn til den historiske afstand mellem tekstens oprindelse og nutidens situation.⁴¹

Normerne bliver givet *umiddelbart* af Gud (i dekalogen eller Bjergprædikenen) eller *middelbart* gennem apostlene. Da åbenbaringen er afsluttet med den sidste apostels død, kan man ikke ud over dette tidspunkt forvente åbenbarede etiske normer. De etiske forpligtelser, vi finder i Bibelen, gælder som indiskutable normer. Den biblicistiske model kender ingen anden formidlingsinstans end de her nævnte.⁴²

Der er afgørende svagheder ved den biblicistiske model. Følgende punkter skal nævnes:

For det første sonderer modellen ikke mellem Guds ord og menneskers svar. Bibelen rummer ganske vist Guds ord, men det, der står i Bibelen, er også præget af menneskers svar. Det betyder, at de etiske normer i Bibelen ikke kan tilkendes ubetinget åbenbaringskarakter. De kan også være udtryk for menighedens tids- og stedbetingede svar – eller sagt på en anden måde – de konsekvenser, de første kristne drog af budskabet.

For det andet er modellen alt for lovpræget. Den overser de lovkritiske træk hos både Jesus og Paulus.⁴³ Biblicismen fører let til en legalistisk forståelse af etikken, hvor det drejer sig om at finde det rigtige bibelord for at støtte eller afvise en bestemt handling. Bibelbrugen bliver dermed vilkårlig, og det bliver vanskeligt at argumentere i etiske spørgsmål, som ikke direkte er omtalt i Bibelen.⁴⁴ Ud fra denne model bliver det et stort problem, hvad man skal stille op med de problemer, der ikke er omtalt i Bibelen, f.eks. abort, biologisk krig, atomvåben og AIDS. Hos en del bib-

41. Karakteristisk for denne argumentationsform er flg. citat fra D. Clowney, „The Use of the Bible in Ethics“, s. 221: „When our circumstances match the key circumstances of a scriptural paradigm, then any instructions God gives there bind us as firmly as they bound their first recipients“.

42. Skriftens eget udsagn skal tages helt bogstaveligt. K. Bockmühl, *Glauben und Handeln*, s. 32-33, henviser således til Matt 5,18 og Matt 5,19. Begge vers skal tages for fuldt pålydende. Et andet eksempel på en biblicistisk orienteret teolog er A. Valen-Sendstad, *Kristen etik*, s. 35: „Den kristne etik bygger på trods af de skiftende etiske situationer og ydre forhold på en *fast og ikke-skiftende* norm for livet, givet af Gud i åbenbaringen. Denne Guds lov skifter ikke med situationen (Matt. 5,18). Den er *altid* rettesnor og handlingsnorm“. Jf. også følgende citat: „Denne ny-åbenbaring og ny-tolkning, som Gud giver af sin lov ved sine profeter, i Kristus og ved apostlene (Bibelen), er det eneste kilde- og normgrundlag for den kristne etik“ (s. 51; hans kursiveringer).

43. Se hertil bl.a. J. Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 52-59.

44. Jf. G. Heiene & S.O. Thorbjørnsen, *Fellesskap og ansvar*, s. 62.

licister ser vi da også en tendens til at begrænse kristen etik til den personlige sfære.⁴⁵

For det tredje har den en a-historisk forståelse af Bibelen, og det fører i sin konsekvens til, at skriftsteder bruges for at legitimere bestemte standpunkter i etiske spørgsmål. Bibelen bliver „bevistekst“. Det bliver til en selektiv læsning af Bibelen.

For det fjerde kommer hverken den bibelske etiks egenart eller den etiske bedømmelse i nutiden til sin ret. Bibelen læses som lovbog,⁴⁶ og nutidens kundskab og erfaringer tages ikke alvorligt (f.eks. i spørgsmålet om skilsmisse og homoseksualitet; jf. 1. del, kap. 5 og 6). Den biblicistiske model har store problemer med forskelligheden af etiske udsagn i Bibelen.

Kasuistisk etik

Kasuistikken er nært beslægtet med biblicistisk etik. I denne model forsøger man at opstille normer for alle tænkelige situationer. Derved kan man opbygge et moralsystem, så samvittigheden har noget at rette sig efter i vanskelige og komplekse situationer.

Ifølge kasuistikken er det således muligt at opstille regler, der gælder altid og er alment gyldige. Derfor undersøger man en række enkelttilfælde i lyset af almene moralske principper. Formålet er at finde frem til bindende, detaljerede handlingsforskrifter, som kan tildeles normativ status. Spørgsmålene er: Hvis jeg kommer i en bestemt situation, hvad er da tilladt at gøre? Hvad er rigtigt under de foreliggende omstændigheder?⁴⁷

Fire forhold bør bemærkes vedrørende den kasuistiske etik. For det første er det dens intention at måle teorien på praksis. Dette er for så vidt positivt, idet en videnskabs resultater må efterprøves på praksis. Men det, der er korrekt i en situation, har karakter af en enkelterkendelse. En-

45. Bl.a. påpeget af C.F. Sleeper, *The Bible and the Moral Life*, s. 18.

46. Om biblicismens legalistiske præg bemærker A. Verhey (*The Great Reversal*, s. 177): „Of course, the New Testament was concerned with concrete questions of conduct, but with the concrete questions of conduct in the communities they were addressing, not for all times and places. To inquire of Scripture at the „moral-rule“ level is to treat Scripture as something it is not and did not intend to be, a moral code“.

47. I. Asheim, „Innlednings- og grundlagsspørgsmål“, s. 35, påpeger, at kasuistikken i den kristne tradition er vokset frem i tilknytning til skriftemålet. Her fik man at gøre med de enkelte samvittighedstilfælde, specielt spørgsmålene: Hvad er dødssynd? Hvad er tilgivelig synd?

hver videnskab beskæftiger sig imidlertid med almenerkendelsen. Det er derfor i modstrid med teologien som videnskab, hvis man opfatter dens udtalelser om en enkelt situation som forpligtende overalt.⁴⁸

For det andet forsøger modellen at udarbejde den kristne etiks specifikke karakter. Etikken må have mod til at tale *konkret*. Imidlertid må der sondres mellem kasuistik og konkretisering (se også om „ægteskab og skilsmisse“ i 1. del, kap. 6). I modsat fald opløses etikken i små og store adfærdsregler.

For det tredje er kasuistikens metode deduktion: Dens forudsætning er guddommeligt forpligtende sætninger. Men den etiske erkendelse kan ikke nøjes med en rendyrket deduktion. *Erfaringen* (induktion) er også et vigtigt erkendelsesmiddel.

For det fjerde fører kasuistikken – ligesom biblicismen – til en lovreligion. I den sammenhæng overser man Jesu opgør med jødisk kasuistik. Jesu opgør ses særlig tydeligt i forbindelse med lignelsen om den barmhjertige samaritaner (Luk 10,25-37).⁴⁹ Den kristne *frihed* er et grundlæggende kendetegn ved nytestamentlig etik (Gal 5-6). Denne kan opstille konkrete adfærdsnormer (jf. 2 Thess 3,6-12), men advarer samtidig mod lovtrældom (2 Kor 3,6).

Skriften som Guds bud

Den barthianske åbenbaringsteologi afviger på nogle vigtige punkter fra biblicisme og kasuistik. Bibelens etiske udsagn opfattes som bindende, men modellen er ikke i samme grad præget af legalismen som de to foregående modeller.

I denne model drejer det sig om en teologisk etik i streng forstand.⁵⁰ I stedet for spørgsmålet, hvordan mennesket handler ret, træder spørgsmålet, hvad Gud ønsker af os, altså spørgsmålet om Guds vilje.⁵¹

48. Jf. A.K. Ruf, *Moraltheologie*, s. 140.

49. Den lovkyndige spørger legalistisk. Hans spørgsmål „Hvem er min næste?“ (Luk 10,29) er et spørgsmål om, hvor langt hans forpligtelse rækker. Hvornår kan han med god samvittighed sige: ‘Hertil og ikke længere?’ Imidlertid ændrer Jesus selve spørgeretningen, jf. Luk 10,36. Se også J. Nissen, „Guds kærligheds ansigt“, s. 50-52.

50. Den teologiske dimension kommer også til udtryk ved Barths understregning af pagtens rolle. Se bl.a. S. Andersen, *Som dig selv*, s. 185-188.

51. Se også beskrivelsen i J. Wiebering, *Handeln aus Glauben*, s. 28.

Hos K. Barth opfattes Bibelen først og fremmest som Guds bud,⁵² og lydigheden bliver en hoveddyd. Barths opfattelse kan beskrives på følgende måde: „Indholdet af, hvad man faktisk skal gøre, det er temmelig ubestemt. Det afgørende er, at buddet står ved magt. Der kan ikke være tale om at se f.eks. de ti bud eller bjergprædikenen som eksempler på mere generelle menneskelige pligter. Nej, buddene angiver nogle grænser; de er hegn, hvormed Gud vil have livet beskyttet. Hele Skriften er ... en sammenfatning af Guds bud, den oplyser om de holdninger, som skal præge vor lydighed og angiver en retning, som vor gerning skal tage, en retning, som er givet i og med gaven“.⁵³

Barth lægger vægt på budets karakter af „Ereignis“. Indholdet af de ti bud, Bjergprædikenen og de andre ordnings-angivelser i Bibelen angår os ikke blot indirekte, men direkte.⁵⁴ I den forbindelse skal det bemærkes, at Barth sonderer mellem kasuistisk etik og en „praktisk kasuistik“. Kasuistisk etik fikserer Guds bud i en lovtekst og kræver en metode og en teknik for at kunne benytte disse tekster til vejledning af mennesker. Her bliver godt og ondt deduceret fra generelle regler og tekster, og etikeren sætter sig på Guds trone og vælger mellem godt og ondt. Men en slags „praktisk kasuistik“ er nødvendig, når man skal forstå den moralske refleksionsproces. Bibelen giver os *analogier*, men ikke eksempler, regler eller etiske universelle domme.⁵⁵

I dansk sammenhæng repræsenteres åbenbaringsteologien af N.H. Søe.⁵⁶ Forskellene til Løgstrups skabelsteologi er iøjnefaldende. Jesus er ikke en illustration af, hvad vi alle dybest set godt ved, et menneske skal være (Løgstrup), men den guddommelige forkynder af Guds krav til os.

52. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II/2*, slutter betegnende nok med et stort kapitel (mere end 300 sider) om „Guds bud“. Se i øvrigt W.C. Spohn, *What are they saying about scripture and ethics?*, s. 28-37.

53. V. Mortensen, „Ledestjerner og vandbærere“, s. 53.

54. Jf. flg. citat fra K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II*, s. 788: „Sie fordern uns ... auf: nicht nur *wie* Abraham, *wie* Petrus, *wie* der Hauptmann von Kapernaum, *wie* die Israeliten oder *wie* der Gemeinde von Korinth, sondern noch einmal *als* die dort und damals von Gott angeredeten uns zu verhalten, eben das ihnen gegebene Gebot in unsere ganz anderen Zeit und Situation noch einmal das jetzt und hier gerade uns gegebene Gebot sein zu lassen“.

55. Vi står altså i en analog position til den bibelske relation mellem Gud og mennesker. Vi indbydes til at blive „samtidige med“ – ikke „ligedannet“ med – det bibelske menneske. Se også J.M. Gustafson, *Christ and the Moral Life*, s. 46-47.

56. Tydeligst i N.H. Søe, *Kristelig etik*.

Selv om Søe opfatter Skriften som Guds bud, opfatter han den hverken biblicistisk eller kasuistisk. Her befinder Søe sig i et dilemma.⁵⁷ På den ene side hævder han ud fra sin åbenbaringsteologiske skriftforståelse, at de nytestamentlige enkeltnormer har nutidig gyldighed. På den anden side kan han se, at en konsekvent hævvelse af dette fører til urimeligheder. Han fastholder derfor, at den kristne i den konkrete situation – på trods af Bibelens etiske udsagn – selv må skønne, hvad Guds åbenbarede kærlighedsvilje kræver.

I forbindelse med dette dilemma skal man være opmærksom på Åndens rolle. *Helligånden* er nemlig ifølge Søe grunden til, at Ny Testamente er mere end blot et oldtidsskrift. Helligånden er Skriftens kilde. Det betyder ikke, at Søe hylder læren om verbalinspiration i gammel-ortodoks forstand, men der er alligevel tale om en verbalinspirationslære hos ham. Helligånden har også en anden funktion. Den gør, at vi kan læse Skriften som Guds tale; den modvirker altså, at holdningen til Skriften bliver mekanisk.

Den barthianske åbenbaringsteologi udmærker sig ved en stærk understregning af spørgsmålet om Guds vilje. Her fremhæves også, at Guds frelsende handling over for mennesket er forudsætningen for menneskets svar på denne handling. Vigtig er også fremhævelsen af Helligåndens funktion. Det muliggør forståelsen af den nytestamentlige etik som en fællesskabsetik.⁵⁸

Men der er også flere svage punkter ved denne åbenbaringsteologi. Den stærke betoning af etikens teologiske karakter medfører, at der ikke levnes megen plads til overvejelser af etiske problemstillinger, der ligger uden for dogmatikkens område. Dertil kommer, at det moralske subjekt fortøner sig i denne model. Man må endvidere spørge, om tendensen til at forstå etikken som lydighedsetik er holdbar. Efter mit skøn bør vægten snarere lægges på lydhørhed end lydighed.⁵⁹ Endelig bliver det et problem, hvordan en etik, der udelukkende bygger på Kristus-åbenbaringen, forholder sig til en sækular etik.

57. Se hertil S. Andersens præsentation og kritik af Søes position; S. Andersen, „Bibelsk teologi som normativ etik“, s. 242-243.

58. Det fremhæves især af teologer, der er påvirket af Barths teologi, specielt P. Lehmann, *Ethik als Antwort*.

59. J. Nissen, „Autoritet i forkyndelse og handling“. Se i øvrigt Sölles skelnen mellem den „seende“ lydighed og den blinde lydighed i D. Sölle, *Lydighed og fantasi*, s. 29-32.

3. BIBELEN GIVER GRUNDLÆGGENDE KRITERIER, PERSPEKTIVER OG HANDLINGSMØNSTRE

Mens situationsetikken således hævder, at Bibelens konkrete etiske udsagn ikke kan bruges i en nutidig etisk diskussion, hævder biblicismen lige modsat, at Bibelen giver en bindende moral. Der er så store svagheder ved begge modeller, at det er nødvendigt at spørge efter andre indfaldsvinkler. Svaret kan gå i to retninger, der ikke nødvendigvis er alternativer. Som det fremgår af det følgende, vil modellerne i mange tilfælde supplere hinanden.

Kriteriemodellen

Kriteriemodellen er et eksempel på den første hovedform. Her hævdes det, at der findes visse grundlæggende etiske kriterier, normer eller principper i Bibelen, som kan overføres til aktuelle etiske spørgsmål. Der er altså tale om en mellemposition mellem biblicismen og situationsetikken. På den ene side bliver det fremhævet, at der findes flere slags normer i Bibelen end næstekærligheden, f.eks. fred, retfærdighed og respekt for livet. På den anden side bliver disse etiske kriterier ikke blot knyttet til bestemte bibeltekster, men hentes frem ved hjælp af en helhedsforståelse af Bibelens etik.

Dermed bliver kriterierne anvendelige også for andre situationer end dem, der er direkte omtalt i Bibelen, samtidig med at der bliver et vist spillerum for skøn og vurdering af den aktuelle situation. Denne rummelighed er sikkert en af grundene til, at kriteriemodellen er en af de mest almindelige måder, hvorpå Bibelen bruges i etiske spørgsmål. Kærligheden og andre grundlæggende etiske principper såsom frihed, ansvar og retfærdighed tjener som *overordnet* norm i etikken. I tilfælde af en normkonflikt, f.eks. inden for seksualetik, må kærlighedsbudet være det overordnede.⁶⁰

Den nytestamentlige forsker W. Schrage begrunder sin anvendelse af begrebet „kriterier“ med, at det muliggør en kombination af den *dynamisk-historiske frihed* og det *forpligtende* ved Ny Testaments etik.⁶¹ Samtidig gør han gældende, at Ny Testamente ikke kun betoner det nye fundament og ændringen i grundholdning, men også kræver en kristen

60. Et eksempel herpå er G. Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden*.

61. W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, s. 18.

livsstil („Lebensgestaltung“) og en konkret holdning i verden („Weltverhalten“).

Kriteriemodellens fordel er, at den fokuserer på Bibelen som helhed i stedet for enkelte udvalgte vers. Svagheden er dog, at der kan blive noget abstrakt eller svævende over grundnormerne, så det livsnære og konkrete forsvinder. Der er en risiko for, at stoffets relevans prioriteres højest, og at man derved kommer til at overse mangfoldigheden og forskelligheden i det bibelske materiale.⁶²

Etiske „modeller“

Nært beslægtet med kriteriemodellen er to andre tilgange, som kort skal omtales. Den første tilgang er etiske „modeller“. Den anden er etiske perspektiver. Etiske „modeller“ er ligesom kriteriemodellen et forsøg på at finde en mellemvej mellem biblicisme og situationsetik. Modellens ophavsmænd J. Blank vil med dette begreb afvise såvel lov- og præstationsmoralen som den uforpligtende vilkårlighed og ligegyldighed.⁶³

Ifølge Blank er der i de nytestamentlige tekster en række sociologiske forudsætninger, der ikke kan have gyldighed i dag. Det gælder f.eks. slaveriet og holdningen til staten. Imidlertid udtrykker teksterne også forhold, der kan have mere blivende betydning, f.eks. den frihedsforståelse, der formuleres i 1 Kor 9. Det er således nødvendigt at drive „sagkritik“.

Blank hævder, at vi i Ny Testamente finder en ny normforståelse.⁶⁴ Det gælder således Paulus, hvis etiske formaninger har en parænetisk-dialogisk karakter, ja parænesen er en helt ny argumentationstype. Den er ikke autoritær, men bygger på den solidariske broderlighed.

Fordelen ved at bruge etiske „modeller“ som tilgang kan illustreres med Blanks kritiske stillingtagen til H. Merkleins vigtige undersøgelse af *Gudsriget som handlings-princip*.⁶⁵ Vi finder i denne bog en række centrale iagttagelser vedrørende Jesu etik, specielt forholdet mellem eskatologi

62. Om fordele og ulemper ved kriteriemodellen se i øvrigt G. Heiene & S.O. Thorbjørnsen, *Fellesskap og ansvar*, s. 63; T. Deidun, „The Bible and Christian Ethics“, s. 24; C.F. Sleeper, *The Bible and the Moral Life*, s. 19-20.

63. J. Blank, „Zum Problem ‘Ethischer Normen’ im Neuen Testament“, s. 361-362: „Ein ‘Modell’ oder um es in der Sprache des Apostel Paulus und der Kirchenväter zu sagen, ein ‘Typus’ wäre zugleich konkret und abwandlungsfähig ... Wegweisend wäre dann neutestamentliches Ethos als ‘ethisches Modell’“.

64. Se bl.a. J. Blank, „Evangelium und Gesetz“.

65. H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*.

og etik. Men bogen har også nogle svagheder, som ligger antydet i selve titlen.

Man må nemlig spørge, hvorvidt det er rimeligt at karakterisere Gudsriget som et princip, hvorfra man kan aflede („deducere“) etiske udsagn. Strider det ikke mod selve begrebet „Guds rige“? Det er nemlig ikke et alment begreb, men betyder, at Gud vil oprette sit herredømme. Det drejer sig med andre ord om en dynamisk hændelse, en „begivenhed“, Guds handlen. Kun på den måde er det muligt at forstå Gudsherredømmets nutid og dets fremtid som en enhed, og netop derfor er „princip“ et uheldigt begreb, da det oftest forbindes med noget statisk, en „struktur“, og ikke med en hændelse, som mennesker gribes af.⁶⁶

I stedet for at tale om Gudsriget som handlingsprincip foreslår Blank, at man taler om Gudsriget som det, der „muliggør handling“ eller eventuelt „handlingsmotiv“ og „handlingshorisont“. På den måde kan Gudsrigets soteriologiske karakter også tilgodeses. Taler man derimod om „etiske principper“ (jf. Kants kategoriske imperativ), tænkes ofte på noget, som står til menneskets rådighed, og Gudsrigets karakter af nåde og gave kommer ikke til sin ret.⁶⁷

Mens norm-etikken ligesom lov-etikken vil finde „skal“-sætninger, vil model-etikken understrege muliggørelsen af menneskelige handlinger. Det er også grunden til, at vi finder eksempler på, at model-etikken kan kombineres med narrative synspunkter.⁶⁸ Vi kan ganske vist ikke helt undvære norm-etikken. Den har en aflastningsfunktion, men norm-etikken må relativeres og suppleres.

Fordelen ved at tale om etiske „modeller“ er, at man tilgodeser troens historiske karakter. Samtidig hermed er det muligt at regne med Guds viljes uforanderlighed, uden at man ender i noget a-historisk. Endelig kan man også derved tage hensyn til situationen, uden at det fører til den rene situationsetik. Imidlertid er der også en del svagheder ved model-etikken. Det gælder bl.a. uklarheder ved selve begrebet „model“.⁶⁹

66. Dermed skal ikke afvises, at Gudsriget også kan have en lokal eller stedlig karakter. Se hertil H. Moxnes, „Jesu galilæiske kontekst“, s. 128-130.

67. J. Blank, Anmeldelse af „Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip“.

68. Således bl.a. D. Mieth, „Die Bedeutung der menschlichen Lebenserfahrung“.

69. Begrebet kendes vel især fra arkitekturen, hvor man først bygger en model, før man bygger huset. Anvendt på de bibelske tekster virker begrebet for håndfast. Når ordet bruges om personer („tage model efter nogen“), nærmer vi os betydningen: et „forbillede“.

Etiske perspektiver

Teorien om de „etiske modeller“ har vundet en del udbredelse.⁷⁰ Men den har også stødt på kritik. Det er således blevet påpeget, at det forudsatte norm-begreb bør defineres klarere. P. Hoffmann og V. Eid peger på den dobbelthed, der ligger i selve norm-begrebet. De foreslår, at man erstatter udtrykket „etiske modeller“ med „etiske perspektiver“.⁷¹

Udtrykket „etiske perspektiver“ skal karakterisere den dobbelthed, som er kendetegnende for hele Ny Testamente. Det er en samling skrifter, der udtrykker en erindring om Jesus, som både er *fortolkende* og *forpligtende*; dermed menes en erindring, der forpligter os til at gå i en bestemt retning.

Denne model gør det muligt at inddrage menighederne som norm-skabende størrelser. Idet de første menigheder hele tiden fortolker erindringen om Jesus, konfronteres de med Jesu budskab. Når de udlægger og tyder den forpligtende erindring om ham, er det ikke kun udtryk for en fortsat tilegnelse af hans budskab. Det er også udtryk for, at menighederne tyder og udlægger sig selv, så der på den måde sker en stadig fornyelse af menighederne. De får en ny selvforståelse.⁷²

Skal man bruge et billede, kan man sige, at de etiske perspektiver i Bibelen fungerer som et kompas. Dette kompas peger ganske vist i den rigtige retning, men det fritager ikke os fra at undersøge „terrænet“. Og til denne undersøgelse af terrænet er det nødvendigt at inddrage alle de hjælpemidler, der står til rådighed.

Analogimodellen

Analogimodellen er et forsøg på at bevare noget af det konkrete præg i den bibelske etik: Man finder analogier mellem Bibelen og vores situation, sådan at bibelske tekster kan tale ind i dagsaktuelle spørgsmål. Her ses Skriften som forbillede for handling. Man kan med andre ord finde frem til Guds vilje i den aktuelle situation ved at sammenligne med Guds vilje i tilsvarende bibelske situationer.

70. Se også drøftelsen hos R. Dillmann, *Das Eigentliche der Ethik Jesu*, s. 39-41.

71. P. Hoffmann & V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*. Begrebet „perspektiv“ må foretrækkes frem for „model“, fordi det ikke lader sig gøre bare systematisk at katalogisere tekster og traditioner; de må tværtimod hele tiden på ny udvikles, formuleres og kritisk omformuleres.

72. P. Hoffmann & V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, s. 23.

Modellen kendes også fra Ny Testamente selv: Hebræerbrevet er præget af analogisk tænkning, idet historien om Israel i ørkenen ses som et paradigme for de kristnes nuværende situation (jf. også 1 Kor 10,1-13).

Som eksempel på en nutidig brug af modellen kan nævnes 1 Kor 8-10, der handler om afgudsofferkød; man har draget en analogi med nutidige problemer omkring f.eks. brugen af alkohol. Andre forslag er biotik og kristnes holdning til yoga.⁷³

Analogier bruges også inden for befrielsesteologien. Befrielse fra økonomisk og social undertrykkelse i den tredje verden bliver forstået som en analogi til frelseshistoriske begivenheder som udgangen af Ægypten. Befrielsesteologer spørger, hvordan vi kan hente inspiration fra fortællinger i Bibelen ved at se sammenhængen mellem Israels folk (evt. menighedens kamp) og kampen for retfærdighed i vort samfund.

Der er både fordele og ulemper ved analogimodellen.⁷⁴ Fordelen er, at den forsøger at tage Bibelens konkrete tekster alvorligt. Her påpeges ved konkrete teksteksempler, hvordan etiske spørgsmål er blevet besvaret inden for rammen af bibelske fortællinger.

Men der er også flere ulemper. For det første er det svært at se, hvordan analogier mellem bibelske situationer og vores situation kan kontrolleres. Denne usikkerhed kan åbne op for en ret vilkårlig omgang med bibeltekster. For det andet må man spørge, hvad man skal gøre, når der ikke er en bibelsk analogi. Er kristne i sådanne tilfælde uden vejledning, så de ikke ved, hvordan de skal forholde sig til helt nye udfordringer? For det tredje regner analogimodellen tilsyneladende ikke med den handlenes autonomi og frihed.⁷⁵

Det afgørende spørgsmål er forståelsen af begrebet „analogi“.⁷⁶ Hvor når er to situationer analoge eller tilnærmelsesvis analoge? Kan man

73. Se hertil J. Nissen, *Første Korinterbrev fortolket*, s. 145.

74. Se bl.a. G. Heiene & S.O. Thorbjørnsen, *Fellesskap og ansvar*, s. 63-64.

75. Jf. P. Nelson, *Narrative and Morality*, s. 105 (især til Barths brug af analogimodellen).

76. Som påpeget af W.C. Spohn, *Go and Do Likewise*, er den analogiske forestillings-evne af afgørende betydning for den måde, hvorpå vi erkender. „Broadly taken, analogy can be understood as the most fundamental way in which we learn. We begin to grasp what is unfamiliar by moving from what is familiar. If new experiences bore no resemblance whatsoever to familiar ones, they would be unintelligible. There would be no bridges from the actually known to what is not yet clear. Even to recognize how the new experience is different (unlike), we have to have some sense of how it is similar to familiar experiences (like)“ (s. 54).

overhovedet parallelisere to situationer, der efter deres natur er meget konkrete og bundne til en specifik historisk tildragelse? Disse spørgsmål vil blive drøftet i forbindelse med „korrelationsproblemet“, 2. del, 6.

Efterfølgelseetik

En af de mest betydningsfulde etiske modeller er efterfølgelsen. Af mange anses den for kernen i den kristne etik.⁷⁷

Der forekommer to forskellige traditioner og to forskellige billedbrug. Den ene taler om *discipelskab* og lægger vægt på ordet discipel samt verbet „følge“. Billedet har med rummet at gøre: Israelitterne „følger“ skystøtten eller en profet; en rabbi eller Jesus følges af sine disciple i forskellige dele af Palæstina.

Den anden tradition taler om *efterligning*. Billedsproget er mere strukturelt eller måske mystisk. Det viser en indre eller formel parallelitet i karakter eller sigte, der viser sig i en adfærd, der svarer hertil.

Det er vigtigt at være opmærksom på, at udtrykket „efterfølge“ aldrig forekommer i brevene. Begrebet er stærkt knyttet til den historiske Jesus. Det viser sig således, at efterfølgelsen i evangelierne er enestående i frelseshistorisk henseende. Efterfølgelsen er bogstavelig. Der er tale om en fysisk-rumlige forestilling. Det drejer sig om et radikalt brud. I brevene er efterfølgelsen sakramentalt formidlet. Det sker først og fremmest i dåben; jf. Rom 6,3-5 med billedet: dø og opstå *sammen med* Kristus. Der tales om „imitatio Christi“. I protestantisk teologi har man understreget det passive element så meget, at det aktive moment, som ligger i at efterligne er gået tabt. E. Larsson betoner, at der hos Paulus lægges vægt på ikke blot død og opstandelse, men også Jesu liv og den impuls, der udgår herfra. Men tanken er ikke efterligning i betydningen kopiere. Der refereres ikke til de ydre livsvilkår, men til selve livsholdningen: tjenende kærlighed, offervillighed, villighed til at tilgive etc.⁷⁸

Der er en lang kirkelig tradition for, at man har koncentreret opmærksomheden om den ydre form i Jesu livsførelse; det svarer til tiggermunke-idealet (afkald på hjem og ejendom, liv i cølibat osv.). Selv om der er værdifulde elementer i tiggermunketraditionen, betones selvfornæg-

77. Litteraturen til emnet er omfattende. For udførligere henvisninger se bl.a. A. Schulz, *Nachfolge und Nachahmen*; R. Thysmann, „L'ethique de l'imitation du Christ dans le Nouveau Testament“; O. Merk, „Nachahmung Christi“; H-W. Kuhn, „Nachfolge nach Ostern“; H.D. Betz, *Nachfolge und Nachahmen Jesu Christi im Neuen Testament*; J.-F. Collange, *De Jesus à Paul*, s. 187-204.

78. E. Larsson, „Jesus – förebild på nytt?“; se endvidere E. Larsson, *Christus als Vorbild*.

telsen her på en anden måde end i Ny Testamente. Det er baggrunden for protestanternes kritik af imitatio-idealet.

I den forbindelse er det tankevækkende, at der ikke i Ny Testamente selv findes en almen tanke om, at man skal leve på samme måde som Jesus selv. To eksempler kan illustrere dette.⁷⁹ For det første var Jesus iflg. traditionen ugift, men når Paulus i 1 Kor 7 argumenterer for cølibatet, henviser han ikke til Jesu eksempel – ikke engang som et blandt flere argumenter. For det andet havde Jesus tidligere arbejdet som tømrer, men heller ikke dette inddrager Paulus i 1 Kor 9, når han skal forklare, hvorfor han tjener til livets opretholdelse ved at være teltmager.

Det eneste område, hvor tanken om efterligning holder helt (men her gælder det til gengæld alle nytestamentlige tekster) er i spørgsmålet om *korsets sociale betydning*, dvs. i relation til magt og fjendskab: Tjeneste træder i stedet for herredømme, tilgivelse i stedet for fjendskab. Kun her har vi i Ny Testamente opfordringen til at „ligne Jesus“.⁸⁰ Der er således forskel på en slavisk efterligning og en kreativ efterfølgelse. Vi kan ikke løse etiske problemer ved at sige: Hvad ville Jesus have gjort? Vore valg er ikke de samme som hans. Hver ny situation er enestående og kræver et særligt svar; jf. i øvrigt den efterfølgende model, „Etik som svar på Guds handlen“.

Grundlæggende for efterfølgelsen er det eskatologiske perspektiv. I Kristi forbillede foreligger kristenlivets norm i form af et virkeliggjort livsmønster, ikke bare som regler og principper. Normen har altså fået en *personal* udformning.⁸¹

Bruddet med lovtænkningen og fremhævelsen af den personale dimension spiller også en vigtig rolle hos Bonhoeffer i hans tolkning af Bjergprædikenen: „Kaldet til efterfølgelse er altså at bindes til Jesu Kristi person alene, idet hans nåde, som kalder os, har gennembrudt enhver trældom under loven ... En idé om Kristus, et læresystem, en almindelig religiøs erkendelse af nåde, eller syndsforladelse nødvendiggør ikke efterfølgelse, ja udelukker den ligefrem; den er fjendtlig over for efterfølgelsen ... En kristendom uden den levende Kristus er og bliver nødvendigvis en kristendom uden efterfølgelse“.⁸²

79. Jf. J.H. Yoder, *The Politics of Jesus*, s. 134.

80. Det drejer sig ikke om at kopiere Jesus. En sådan forståelse af nogle tekster fra brevlitteraturen (1 Pet 2,21 og 1 Kor 11,1) er misvisende. Kristi enestående rolle (forløsningen) antastes ikke. Jf. J.G. Davies, *Christian, Politics and Violent Revolution*, s. 52 og s. 144.

81. Jf. I. Asheim, *Mer enn normer*, s. 146.

82. D. Bonhoeffer, *Efterfølgelse*, s. 33-34.

På den ene side afspejler den nytestamentlige brevlitteratur altså bevidstheden om, at man i en ny situation ikke blot kan gentage første generations erfaringer. På den anden side må man spørge⁸³: Hvis det er den sakramentalt-etiske efterfølgelse, der gælder i kirkens tid, hvad bliver der så af evangeliernes beretninger om Jesus og hans efterfølgere? Har de nu kun historisk interesse? Svaret er, at urkirken ikke kun har traderet disse beretninger blot for at vise, hvordan det engang var. Der er en saglig kontinuitet. Beretningen om hans liv, hans forkyndelse, handlinger og holdning i skiftende situationer gav inspiration, motiv og mønster til de døbtes levevis.

Interessant er også et kort rids af efterfølgelsens historie. I efterapostolsk tid begynder en udvikling, der forstærkes i middelalderen: Forsælgelsen bliver det dominerende træk. I modsætning hertil knytter Luther efterfølgelsesteologien sammen med skabelsesteologien (kaldstanken). Med hensyn til en nutidig forståelse påpeger E. Larsson, at en for snæver sammenkædning af kaldstanke og efterfølgelse kan spærre for radikaliteten i Ny Testamente. Det kan føre til, at man slet ikke overvejer andre muligheder end det dagligdags og rutineprægede. I evangeliernes Jesusbillede ligger der en impuls til en opfindsom omsorg for medmennesket, der sprænger hverdagslivets rammer. I et selvcentreret materialistisk samfund, der er indrettet mod selvrealisering, bør tanken om Kristi efterfølgelse kunne blive en modkraft – et vidnesbyrd om muligheden af en anden livsstil.⁸⁴

Inden for Ny Testamente har efterfølgelsen en central betydning for etikken.⁸⁵ Derfor kan man med rette spørge, om ikke efterfølgelsen bør stå i centrum af enhver etik, der skal kaldes kristen. Er det ikke Jesusfortællingen, der skal give kristen narrativ etik struktur og sammenhæng?⁸⁶

Oftentimes er Jesus blevet lanceret som forbillede (især i liberal og pietistisk tradition). Men efterfølgelsen har dimensioner, der går langt ud over en

83. Jf. E. Larsson, „Jesus – förebild på nytt?“, s. 106.

84. E. Larsson, „Jesus – förebild på nytt?“, s. 110: „Efterföljden kan bli något av en motkraft, kärnan till en motkultur, i konkurrenssamhällden av skilda slag“.

85. Inden for systematisk teologi er efterfølgelsen derimod kun svagt betonet. En af undtagelserne er J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*. Et andet eksempel er R. Strunk, *Nachfolge Christi*.

86. Jf. I. Asheim, *Mer enn normer*, s. 144.

moralistisk brug af Jesus som etisk forbillede. Et stærkt etisk motiv ligger i Jesu grænseoverskridende holdning og solidaritet med de udstødte og nødlidende. Betydningen for etikken ligger i, at Jesus levendegør en ny livsholdning og en helhedsindstilling til tilværelsen, som får konsekvenser for forholdet til medmennesket. Det fremgår ikke mindst af Bjergprædikenens antiteser, særlig tydeligt i den sidste, Matt 5,43-47. Bjergprædikenen gælder ikke kun for det enkelte menneske, men for discipelfællesskabet, dvs. Guds folk på dets vandring i verden.⁸⁷ Flere forskere fremhæver med rette, at Bjergprædikenen er efterfølgelsesetik.⁸⁸ Den kan opfattes som et „kommunitaristisk livsprogram for kirken“.⁸⁹

Den tidligere nævnte sondring mellem tiden før påske (bogstavelig efterfølgelse) og tiden efter påske (sakramental ombøjning) er af *hermeneutisk* betydning. Her peges på en hermeneutisk proces, der allerede begynder i Ny Testamente selv. Et eksempel på dette er evangelisten Lukas' „program“ eller vision: „Jesus-efterfølgelse som de rige og ansete kristnes solidariske fællesskab med nødlidende og foragtede kristne“.⁹⁰ På grund af ændrede socialhistoriske strukturer i menigheden udformer Lukas dette program i modsætning til Logia-kildens menighedspraksis.⁹¹ Kan det ikke være et eksempel på, hvordan traderede sandheder ikke forbliver døde museums-fossiler, men er levende sandheder?⁹²

Det skal dog ikke skygge for den omstændighed, at der er en svaghed ved efterfølgelsestemaet. Begrebet anvendes ofte bredt. Det bruges på mange forskellige måder: En række centrale spørgsmål må yderligere afklares, bl.a.:⁹³ Gælder det kirken som helhed, en bestemt orden eller kristne som enkeltpersoner? Er efterfølgelsen en modstandskategori eller tjener den institutionen? Betyder den en ydre (politisk) praksis eller en indre ny-bestemmelse (omvendelse) af den enkeltes forhold til Gud?

87. Jf. G. Heiene & S.O. Thorbjørnsen, *Felleskap og ansvar*, s. 58.

88. Se foruden D. Bonhoeffer, *Efterfølgelse*, også bidragene til J. Moltmann (udg.), *Bergpredigt und Nachfolge*.

89. Jf. J. Ådna, „Å vandre livets vei“, s. 188. Ådna udfolder i denne artikel G. Lohfinks idé om kirken som et „kontrastsamfund“. Se også 3. del, 2.

90. L. Schottroff & W. Stegemann, *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*, s. 89.

91. H. Frankemölle, „Die Jesusbewegung als Basisgemeinde?“, s. 41-42.

92. Se i øvrigt kapitlet om „fattige og rige“ (1. del, kap. 1). Et andet eksempel er underholdsretten; se hertil 3. del, 3.

93. Jf. K. Füssel, „Ewiges Leben kann man nicht erben“.

4. BIBELEN GIVER KENDSKAB TIL ETIKKENS PRIMÆRE SUBJEKT

I forsøget på at bygge bro mellem Bibelen og nutidig etik har man som regel lagt vægt på Bibelens „etiske tekster“, dvs. tekster, som har en formanende karakter (påbud, forbud, anvisninger); men det fører ofte til en lov-etik. I de seneste årtier er der imidlertid flere og flere teologer, som understreger betydningen af at bygge på et større tekst-„repertoire“. Man har bl.a. fokuseret på fortællende tekster og bekendelsesagtige formuleringer. I det følgende skal vi se eksempler på denne form for etisk argumentation.

Etik som svar på Guds handlen

Ud fra centrum i det bibelske frelsesbudskab har profeter, apostle og disciple truffet etiske afgørelser i en given situation. Sådanne afgørelser kan være til orienteringshjælp for nutidens kristne – også i de tilfælde, hvor vi i dag vil træffe en anden afgørelse ud fra det samme budskabs centrum.⁹⁴ Som eksempel kan nævnes slaveriet.

Efter denne opfattelse er det afgørende altså ikke, at man udforsker de „praktiske anvisninger“, men „Guds vilje“ i de bibelske tekster. F.eks. gælder det ikke om i Gammel Testamente at finde frem til en tidløs lovkodeks (de ti bud), men om at bestemme det, som udgør centrum, for derigennem at forstå Guds vilje. Centrum i Gammel Testaments budskab er ikke Abrahams tro, men befrielsen fra slaveriet i Ægypten og Sinajpagten. Israels tro er et *svar* på dette budskab. I Ny Testamente udgøres centrum af Jesu liv, død og opstandelse. De første kristnes tro er på samme måde et svar på dette budskab.

Dette svar må nødvendigvis føre til ansvarlighed over for medmennesket. Centrum i Ny Testamente er *Jesu pro-eksistens* i liv og død. Denne pro-eksistente holdning viser sig ved hans særlige omsorg for alle de svage og udstødte. I det øjeblik den kristne svarer på denne pro-eksistente holdning, må det føre til en tilsvarende holdning over for alle dem, der er ladt i stikken.

Man har længe ment, at opgaven bestod i, hvordan man bedst kunne oversætte de etiske anvisninger fra Bibelen til i dag. Men det er ikke pro-

94. Således W. Schweitzer i flere artikler, bl.a. „Glaube und Ethos im Neuen und Alten Testament“. Se i øvrigt P. Vallery, *L'identité de la moral chrétienne*, s. 73-101.

blemet. Det drejer sig derimod om at vide, hvordan vi enten bekræfter eller fornægter Ny Testaments tro på den korsfæstede og opstandne Herre. Budskabet er ikke lov, men evangelium, og derfor kan man kun trække konsekvenser i troen.⁹⁵

Den kristne etik består altså ikke i umiddelbart at oversætte de bibelske anvisninger til vor tid. Derimod består opgaven i at *udtrykke den samme enhed mellem tro og handling* som dengang ved på én gang at fordybe sig i budskabets centrum og i verden. Dette betyder villighed til at indgå i dialog med videnskaber og med nutidens erfaringer i øvrigt.

Styrken ved denne model er ikke mindst dens betoning af sammenhængen mellem tro og kærlighed (praksis). Modellen forsøger desuden at tage højde både for Bibelens historiske karakter og for nødvendigheden af at formidle bibelsk trosvidnesbyrd til nutiden. Svagheden er vanskeligheden ved at bestemme, hvilke etiske anvisninger der har mere tidshistorisk karakter, og hvilke der er af mere principiel betydning.

Modellens betydning ligger i, at den etiske handling altid må have svarkarakter.⁹⁶ Etik er svar på Jesu Kristi befriende budskab. I den forstand er den taknemlighedens etik.⁹⁷ Budskabet har også i dag konsekvenser, men ikke nødvendigvis de samme konsekvenser som på Jesu tid eller på Paulus' tid. Hvilke konsekvenser der kan komme på tale, afhænger af situationen. I stedet for konsekvens bør man måske tale om „implikationer“.⁹⁸ Så længe en bestemt handling kun ses som troens konsekvens, kan der opstå den misforståelse, at tro og handling er to fra hinanden adskilte ting. Så kunne man forestille sig en tro, der bliver uden konsekvenser. Allerede på nytestamentlig tid opstod en sådan misforståelse, og det er formodentlig baggrunden for Jakobsbrevets polemik mod en tro uden gerninger i Jak 2,13-26.

95. W. Schweitzer, „Glaube und Ethos“, s. 139; J. Vallery, *L'identité de la moral chrétienne*, s. 97.

96. Det fremhæves også af R. Schnackenburg: Kristen etik er et svar („Antwort“) på Guds „Weisung“; dette svar fører til ansvarlighed („Verantwortung“). „Die Antwort auf Gott gibt eine Verantwortung auf, die keine menschliche Ethik erreichen kann“ (R. Schnackenburg, „Die neutestamentliche Sittenlehre in ihrer Eigenart“, s. 48).

97. Jf. J. Lochmann, *Wegweisung der Freiheit*, s. 28-29. På tilsvarende måde pointerer B. Graakjær Hjort i en analyse af etikens fundering hos henholdsvis Paulus og E. Brunner, at etikken må have karakter af „a consecutive ethic of gratitude“ (B. Graakjær Hjort, *The Irreversible Sequence*, s. 185-189).

98. Jf. J. Wiebering, *Handeln aus Glauben*, s. 41.

Evangeliet som kald til befrielse (befrielsesteologi og feministisk teologi)

Der er en række ligheder mellem den foregående model og to nyere indfaldsvinkler: befrielsesteologi og feministisk teologi. Udgangspunktet for *befrielsesteologien* er Jesu forkyndelse af Gudsriget. Som eksempel kan nævnes E. Dussel, der argumenterer for, at en kristen etik vokser frem af en fælles refleksion inden for den kristne menighed.⁹⁹ Kristen etik er eskatologisk. Gudsriget begynder allerede nu i den kristne menighed. Dens opgave er at virkeliggøre en kærlighed og en retfærdighed, som foregriber det kommende Gudsrige. Samtidig er Gudsriget et ideal, der endnu ikke er virkeliggjort helt i tiden.

Denne Gudsrigesetik er iflg. Dussel en ansats for en radikal kritik af den herskende sociale moral, som accepterer sociale kløfter og undertrykkelse af fattige. Gudsrigestanken tegner i kontrast hertil et ideelt fællesskab, hvor de undertryktes krav om retfærdighed indfries. Dussel er kritisk over for den tanke, at der skulle være en naturlig (universel) lov. Der findes et moralprincip, som er absolut, dvs. gyldigt til alle tider og på alle steder. Det er princippet om befrielsen af de fattige.

Et andet eksempel er J. Bonino Miguez, der hævder, at en kristen retfærdighedstanke må stemme overens med Guds retfærdighed, som i flere henseender adskiller sig fra liberale retfærdighedsprincipper. Ud fra dette perspektiv indebærer retfærdighed frem for alt, at man værner om de fattiges ret. De fattige og undertrykte har et kundskabsteoretisk fortrin. Det betyder, at deres perspektiv bør præge indholdet af den kristne etik.¹⁰⁰

I lighed med befrielsesteologerne mener også mange *feministiske teologer*, at teologiens udgangspunkt er det kontekstuelle.¹⁰¹ D.L. Carmody hævder således, at kvinders erfaringer giver en særlig forståelse af, hvad retfærdighed indebærer. På samme måde som mange befrielsesteologer er hun af den opfattelse, at de fattige og undertrykte har et kundskabsteoretisk fortrin. Det er først ud fra de underordnedes perspektiv, retfærdighedens indhold kan klargøres. Samme kundskabsteoretiske privile-

99. E. Dussel, *Ethik der Gemeinschaft*.

100. J. Bonino Miguez, *Toward a Christian Political Ethics*, s. 90ff. Se også min redegørelse i J. Nissen, „Den sociale hermeneutik“, s. 275-276.

101. Om de forskellige tilgange inden for feministisk eksegese se min artikel, „Den sociale hermeneutik“, s. 278-286. Desuden henvises til kapitlet om „kvinde og mand“, 1. del, kap. 4.

gium har kvinder, når det drejer sig om, hvad en ligestilling af kønnene indebærer.¹⁰²

Befrielsesteologien og store dele af feministisk teologi kritiserer altså traditionel vesterlandsk teologi for at være universalistisk og abstrakt, idet den tager for lidt hensyn til menneskers konkrete erfaringer.

Det første, der kan siges om teologien, er ikke, at den er universel, men konkret. Udgangspunkt er troens mysterium, Guds inkarnation, der viser sig på mangfoldig vis, både i skaberværket og i Israels historie, men mest radikalt i og med Jesus af Nazaret. Konkretheden og det kontekstuelle udelukker ikke det universelle. Det er tværtimod det mest konkrete, Guds handling i Jesu død og opstandelse, der åbner blikket for det universelle, for lidelsen og undertrykkelsen og for længslen efter befrielse verden over.¹⁰³

Men der er også flere kritiske indvendinger mod befrielsesteologiens metode. For det første har man hævdet, at befrielsesteologien bruger Bibelen som retorisk arsenal for sin kamp. Fremgangsmåden illustrerer den hermeneutiske cirkelstruktur, som forståelsen følger. Al brug af Bibelen starter med en interesse, hvormed man udspørger teksten. Alt afhænger nu af, om man vil lade sig sige imod, virkelig er åben for korrektion eller modifikation; i modsat fald bliver ordet degraderet til staffage for en allerede etableret fordom.¹⁰⁴

En anden indvending er, at befrielsesteologien truer teologiens universalitet. Der er en fare for, at man absolutiserer egne erfaringer. Det vil sige, at man i lighed med eksistensteologien risikerer at ende i en situationsetik, hvor det er ens egen situation, der afgør, hvad man hører i de bibelske tekster. Forskellen er blot, at befrielsesteologien lægger afgørende vægt på de kollektive erfaringer, mens eksistensteologien bygger på de individuelle erfaringer.

Det skal medgives, at der findes former for befrielsesteologi, der læser Bibelen på denne måde, så Bibelen bruges til at sanktionere ens egen praksis. Hvis man gør det, bliver de fattige og undertrykte det eneste legitime udgangspunkt for befrielsesteologi. Alle andre former er på forhånd udelukket.

102. D.L. Carmody, *Virtuous Woman*, s. 11f.; 27ff.; 147ff. – Se også G. Bexell & C. H. Grenholm, *Teologisk etik*, s. 251.

103. J. Nissen, „Den sociale hermeneutik“, s. 277.

104. Jf. V. Mortensen, „Ledestjerner og vandbærere“, s. 57.

Men hvis det sker, forrådes befrielsesteologiens eget anliggende. Helhedsperspektivet i befrielsen går tabt. De fleste teologer i den tredje verden betoner da også, at målet ikke er en ukritisk tilpasning til situationen.¹⁰⁵ Skal man undgå en ny fundamentalisme, er det nødvendigt med en profetisk-kritisk holdning til den kontekst, hvori man befinder sig, og til ens egne forudsætninger.¹⁰⁶

Problemet er, hvordan en kontekstuel etik skal udformes, uden at den bliver så eksklusiv, så det bliver svært at føre en dialog med personer, der ikke deler ens egne præmisser.¹⁰⁷ Imidlertid fremhæver adskillige fortalere for feministisk befrielsesteologi, at feministisk eksegese må ses i et helhedsperspektiv.¹⁰⁸

Narrativ etik

Den fortællingsbaserede etik findes i flere forskellige udgaver.¹⁰⁹ I det følgende rettes opmærksomheden primært mod den fortællingsform, som har et socialkritisk potentiale. I denne sammenhæng er Jesu lignelser af særlig interesse.¹¹⁰

Lignelserne afspejler ofte et sammenstød mellem den traditionelle logik og en ny logik. For det meste fremkalder de en chockvirkning. De rummer en provokation, et paradoks, en overraskelseseffekt (se f.eks.

105. Se i øvrigt C. Rowland & M. Corner, *Liberating Exegesis*. Vedrørende befrielsesteologiens brug af analogimodellen se også 2. del, 6.

106. Om forskellen mellem den apologetiske og den kritiske, feministiske befrielsestermeneutik se også J. Nissen, „Den sociale hermeneutik“, s. 280-282.

107. G. Bexell & C.-H. Grenholm, *Teologisk etik*, s. 252-253, mener, at både befrielsesteologi og feministisk teologi risikerer at ende i en dobbelt eksklusivitet: 1. Forankring i kristologi, dvs. ikke tilgængelig for dem, der ikke deler den kristne tro. 2. Kundskabsteoretisk privilegium til de fattige og/eller kvinderne. Det vanskeliggør dialogen med folk med et andet socialt perspektiv (befrielsesteologi) eller et andet køn (feministisk teologi). Imidlertid bør det bemærkes, at feministiske befrielsesteologer som L. Schottroff og E.S. Fiorenza netop taler om en befrielse for alle; se også J. Nissen, „Den sociale hermeneutik“, s. 281-282.

108. F.eks. pointerer L. Schottroff, at alle bibelske tekster må undersøges med henblik på spørgsmålet om kvindelige jøders og mandlige jøders, slavinders og slavers, fattiges og riges, kvinders og mænds befrielse fra undertrykkelse. L. Schottroff, „Wie berechtigt ist die feministische Kritik an Paulus?“, s. 98.

109. På dansk foreligger bl.a. S. Bjerg, *Fortælling og etik*. Bjerg sonder mellem livsmoral og reglemoral (livet og reglerne). Det første kommer før det andet. Bag den reglemoralske region ligger det, som kan kaldes livet selv. Det er det suveræne strømmende liv, som vi kender fra Jesu forkyndelse (s. 40-41).

110. Det følgende er især inspireret af E. Schillebeeckx, *Das Evangelium erzählen*, s. 40-47.

Matt 20,1-16 og Luk 15,11-32).¹¹¹ Lignelserne bevæger sig omkring en „forargelsens“ kerne, et paradoks, noget usædvanligt. Tingene stilles på hovedet. Formålet er at tvinge tilhørerne til at betragte deres eget liv, deres handling ud fra en ny synsvinkel.

Lignelserne peger ikke hen på en anden „oververdslig“ verden, men på nye muligheder *i* denne verden. De er en mulighed for at se livet og verden på en anden måde end den sædvanlige. Bortset fra tre tilfælde (Luk 12,16-21; Luk 16,19-31; Luk 18,9-14) er alle lignelser „verdslige“, dvs. Gud nævnes ikke direkte. Og dog gælder det, at enhver, der hører dem, ved, at gennem disse historier konfronteres vedkommende med Guds frelseshandling i Jesus. Sådan handler Gud. Det kan man se af Jesu egen handling.

Men forudsætningen for at se den nye verden midt i den gamle, er, at man er villig til at „spille med“. Lignelsen forbliver åben, så længe tilhørerne ikke *afgør* sig for eller imod den nye livsmulighed, dvs. for eller imod Jesus af Nazaret. Tilhørerne og læserne præsenteres for to former for liv. Vil de acceptere „nådens og barmhjertighedens logik“ og lade den radikale vendt op og ned på tilværelsen præge deres eget liv?¹¹² Jesus og hans verden kommer „til orde“ i lignelserne; de *åbner op for en ny verden*, en verden hvor alene kærligheden og nåden bor, en verden hvor menneskets lidelseshistorie udsættes for kritik og et krav om ændringer.

Det er ikke sådan, at Jesus kun *fortæller* lignelser. Han *er* også selv en lignelse. Der er en nøje overensstemmelse mellem det, han fortæller, og det, han i øvrigt siger og gør. Jesu eget liv er derfor lige så chokerende som lignelserne. Han handler anderledes end ventet (f.eks. Mark 2,1-3,6), og det fører til kravet om hans død. I omsorgen for syndere, toldere, lamme, blinde og andre udstødte, dvs. i omsorgen for mennesker og deres lidelseshistorie, er Jesus selv en levende Gudsrigheslignelse. *Sådan* er Guds omsorg for mennesker. I Jesu historie fortælles Guds egen historie. Det er Gud selv, der i Jesu historie åbner op for en ny verden, en ny erfaring af virkeligheden og en anden livspraksis.

Idet de første kristne menigheder genfortæller Jesu lignelser, udtrykker de, hvordan Jesu historie fremkalder et svar i menighederne. Jesu historie får nyt liv i menighedernes eget liv. Disse fællesskaber bliver til „fortælle- og måltidsfællesskaber“, der er sammensat af mennesker, der har ladet sig påvirke af Jesu egen historie.

111. Se også min analyse af Matt 20,1-16 i J. Nissen, *Arbejdets ansigter*, s. 47-67.

112. Om lignelserne som subversiv erindring se også R. Herzog II, *The Parables as Subversive Speech*.

Denne forbindelse mellem fortælling og fællesskab er vigtig. Etikken er en fællesskabsetik. Det er Jesushistorien, der former og in-formerer menighederne efter påske. Menighedernes social-etiske opgave i tiden efter påske er da at danne fællesskaber, der fortæller og genfortæller Jesushistorien – og lever denne historie ud i praksis.¹¹³

Ikke enhver fortælling har i sig selv den egenskab at pege på nye livsmuligheder. Jesushistorien er en fortælling med et *socialkritisk sigte*. For at fortællingen kan accepteres, må den have en „farlig“, „befriende“ intention.¹¹⁴ D. Mieth påpeger, at det vigtige ved fortællingen er, at den ikke udgør et afsluttet system, men netop er anti-systematisk. Fortællingens særlige betydning er, at den *bryder den legalistiske struktur*.¹¹⁵ Lignelsen om den barmhjertige samaritaner i Luk 10,25-37 er et godt eksempel.

I de senere år er fortællingens betydning for etikken med rette blevet understreget. Tidligere tillagde man den græske abstrakte filosofi for stor rolle. Nu kommer den hebraiske og jødisk-kristne dynamiske historiefortælling mere til sin ret. I. Asheim anvender i denne forbindelse det interessante begreb *livsvejsetik*.¹¹⁶

Ved formidlingen af teksterne ind i en nutidig erfaringsverden spiller fortællingen en særlig rolle. Mellem bibelsk fortælling og nutidserfaring er der en dobbelt bevægelse:¹¹⁷ en bevægelse fra fortælling til erfaring og en bevægelse den modsatte vej. Bibelteksten tolker menneskets livssituation, og samtidig bliver tilhørerens livssituation trukket ind i den bibelske grundfortælling gennem enkeltfortællingen. Tilhøreren får en kontekst til at tolke sit eget liv indenfor, samtidig med at livets erfaringer muliggør tolkning af bibelfortællingen.

Fortællingens styrke er, at den skaber sprog og billeder. Den rummer identifikationsmuligheder og handlingsmønstre, som gælder, også efter at fortællingen er fortalt. Svagheden ved fortællingen er, at den måske for hurtigt kommer om ved det fjerne og fremmede i tekstens virkelig-

113. Jf. S. Hauerwas, *A Community of Character*, s. 36-37.

114. Det drejer sig altså ikke om fortællingen som sådan, men om den fortælletradition, der er forbundet med undertrykkelse og lidelse, og som bliver fødestedet for forandring. Se hertil J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*.

115. D. Mieth, *Moral und Erfahrung*, s. 77. Se også præsentationen af de etiske „modeller“ i 2. del, 3.

116. I. Asheim, *Mer enn normer*, s. 131-141.

117. Jf. S.D. Mogstad, „Fortelling, identitet og erfaring“.

hedsbillede, så disse træk for ukritisk bliver tillagt en nutidig spejlfunktion.¹¹⁸

Et vigtigt og et vanskeligt punkt er spørgsmålet om kriterier: Hvad er en god, og hvad er en dårlig fortælling? Den fortællende etik kan ikke stå alene.¹¹⁹ W. Meeks understreger med rette, at den moralske formning af et fællesskab ikke kan nøjes med fortællingen. Man må også inddrage ritual og liturgi, som har narrative komponenter, men de kan ikke uden videre indordnes under det narrative.¹²⁰ Dermed er vi fremme ved den næste model.

Formningen af den moralske identitet

De fleste forsøg på at besvare Bibelens betydning for nutidig etisk handling begynder med spørgsmålet „Hvad skal jeg (vi) gøre?“. Imidlertid har et stigende antal teologer i de senere år påpeget, at der forud for dette spørgsmål går et andet og mere grundlæggende spørgsmål: „Hvem er jeg (vi)?“¹²¹ Vi må derfor stille spørgsmålet: „Hvilken betydning har vores selvopfattelse for vore handlinger – og omvendt?“ De bibelske tekster har ikke kun betydning for handlingen; de har også en *karakterdannende* funktion. Vi ser tingene på en bestemt måde, fordi vi er præget af Bibelen og vores tro.¹²²

I de senere år har man genopdaget den såkaldte dydsetik. Nutidige dydsetikere understreger ofte det sociale miljøes betydning for den moralske udvikling. I tilknytning til filosofen A. MacIntyre¹²³ har teologer fremhævet betydningen af det kristne fællesskab: Det er i kirken som fællesskab, at den enkelte kan udvikle gode karakteregenskaber. Kirkens opgave er ikke i første række at formulere etiske principper og anvisninger for, hvordan den enkelte skal håndtere moralske dilemmaer, men i stedet at være et fællesskab, hvor den enkelte gennem beretninger i den kristne tradition kan udvikles som moralsk subjekt.

118. Se også de kritiske bemærkninger til den narrative eksegese hos L. Fatum, „Kritik“, s. 123-128.

119. Jf. P. Nelson, *Narrative and Morality*, s. 149: „Narrative is necessary but insufficient for Christian ethics“.

120. W. Meeks, „Understanding Early Christian Ethics“, s. 6.

121. Jf. B.C. Birch & L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, s. 167-168.

122. B.C. Birch & L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, s. 89: „... our ‘being’ shapes our ‘seeing’ and the way we see things gives us a particular outlook and orientation toward life“.

123. A. MacIntyre, *After Virtue*.

Et fremtrædende navn er S. Hauerwas, der i lighed med MacIntyre mener, at den enkelte må betragtes inden for rammerne af et bestemt socialt fællesskab og en bestemt historie.¹²⁴ Det enkelte menneske udvikler nemlig sin karakter i fællesskab med andre. Hvilket socialt fællesskab individet tilhører, og hvilken tradition det er en del af, er helt afgørende for, hvad slags menneske det bliver.

For et kristent menneske er kirken derfor stedet for den etiske refleksion. Kirken er et fællesskab, der præges af fred og forventningen om det kommende Gudsrige. Inden for dette fællesskab udvikler den kristne sine egenskaber. Menigheden er den ramme, inden for hvilken dyder som tro, håb og kærlighed kan udvikles.¹²⁵

Et menneske forstår, hvad der kendetegner et godt liv ud fra de beretninger, som udgør den tradition, det tilhører. Beretningerne om Jesus er det centrale. Jesus ses som den, der tydeligst viser, hvilke egenskaber der er gode. Mennesket er kaldet til at blive „ligesom“ ham – ikke at „være“ ham. Et godt liv er et liv i efterfølgelse. At leve i Jesu efterfølgelse er således ikke at udføre bestemte handlinger, men at udvikle sådanne egenskaber, som pointeres i beretningerne om Jesus.¹²⁶

Bibelen former med andre ord vores moralske identitet. Bibelske fortællinger, symboler, billeder, paradigmer og tro præger os.¹²⁷

Som eksempel på, hvordan forskellige tekster kan forme de kristnes identitet kan nævnes evangeliernes beretninger om *Jesu identifikation med de udstødte*. Selv om disse beretninger ikke rummer en eksplicit undervisning, former de det liv, kirken er kaldet til:¹²⁸ at være inklusiv, accepterende og fornyende.

Et andet eksempel er lignelsen om *den barmhjertige samaritaner* (Luk 10,25-37). Billedet af samaritaneren kan – hvis det internaliseres hos til-

124. S. Hauerwas, *A Community of Character*.

125. S. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, s. 102-106.

126. S. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, s. 74-76.

127. Jf. også R.B. Hays, „Scripture-Shaped Community“, s. 50: „Narrative texts in the New Testament are fundamental resources for normative ethics. The character and values of our communities are most decisively determined by the stories that we tell and remember“.

128. A. Verhey, *The Great Reversal*, s. 178-179, påpeger, hvordan Jesu forkyndelse af Gudsriget indebærer en kritik af den jødiske „halaka“. I begyndelsen af den kristne moralske tradition lægges vægten på „haggada-en“, fortællingen og dermed også på identitet, perspektiv, dispositioner og intentioner. Lovregler og ydre bud bliver kritiseret.

høreren – fremkalde et alment perspektiv, hvor hele menneskeheden opfattes som én familie. Billedet kan også fremkalde en specifik intention om at være med til at nedbryde de barrierer, som faktisk adskiller „jøde“ og „samaritaner“, mand og kvinde, træl og fri (jf. Gal 3,28). Andre vigtige fortællinger er lignelsen om den fortabte søn, Jesu synagogeprædiken og lidelseshistorien.

Særlig opmærksomhed samler sig om *nadveren*.¹²⁹ Idet den kristne deltager i nadveren, er der ikke blot tale om en fromhedshandling, men også om en handling, der har betydning – eller burde have betydning (jf. 1 Kor 11,17-34) – for hans eller hendes etiske liv.¹³⁰

I øvrigt skal det bemærkes, at Bibelen som kanon former de kristne menigheders liv på en måde, der er forskellig fra og langt mere omfattende end de professionelle (akademiske) fortolkeres.¹³¹

I. Asheim har foreslået, at man i stedet for dydsetik bruger ordet *holdningsetik*. „Holdning“ er nemlig et udadrettet begreb. Det er holdning *til noget*: en opgave, et arbejdsfællesskab, medmennesker.¹³²

Denne forståelse af holdningsetik svarer til de nytestamentlige dyder (medfølelse, godhed, ydmyghed, kærlighed, overbærenhed osv.), der først og fremmest er orienteret mod fællesskabet. Det fællesskabsorienterede perspektiv viser sig også ved, at de kaldes „Åndens frugter“; de vokser naturligt frem i det fællesskab, Ånden giver (Gal 5,22). Vi har altså at gøre med en *menighedsetik*. Men det er ikke ensbetydende med, at denne etik kun er begrænset til menighedens fællesskab. Etikens udgangspunkt er Kristusfællesskabet, men den skal udvides til alle mennesker. I den forstand må fællesskabet være åbent udadtil (1 Thess 3,12; Gal 6,10; jf. Luk 10,25-37).¹³³

129. Nyere litteratur fremhæver ofte *sammenhængen mellem liturgi og etik*, se bl.a. T. F. Best & M. Robra (udg.), *Ecclesiology and Ethics*; D. Forrester, *The True Church and Morality*, s. 45-61. „In worship we receive a new identity, we are formed morally. By encountering God we learn how to be disciples“ (s. 56). Se desuden W.C. Spohn, *Go and Do Likewise*, kap. 8: „Identity and the Lord’s Supper“, s. 163-184.

130. B.C. Birch & L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, taler i den forbindelse om, at nadveren skaber „devotional, aesthetic, or moral experiences shaping the way we look at life“ (s. 109).

131. Jf. S.E. Fowl and L.G. Jones, *Reading in Communion*, s. 37. Forfatterne gør gældende, at den akademiske eksegesi opfatter teksten som interessant, men kommentarerne til teksten har samme status som kommentarerne til et værk af Shakespeare.

132. I. Asheim, *Mer enn normer*, s. 120.

133. I. Asheim, *Mer enn normer*, s. 129. Se også J. Nissen, „Fjendekærlighed og broderkærlighed“.

Et enkelt eksempel kan tjene til illustration af denne fællesskabsdimension. Ofte opfattes „ydmyghed“ som en dyd, der gælder det enkelte menneske, men K. Wengst understreger med rette, at der er tale om en fællesskabskategori, der skal sætte sit præg på menigheden som sådan, og at den afgørende formende „faktor“ er Kristusbegivenheden, jf. sammenhængen mellem formaningen i Fil 2,1-5 og Kristushymnen i Fil 2,6-11.¹³⁴

Bibelens formning af den moralske identitet er en betydningsfuld etisk model. Her understreges det, at man ikke skal begrænse antallet af etiske kilder i Bibelen. Kristen etik begynder ikke med lovregler, men med en fortælling om Guds handling over for hele den skabte verden og over for mennesker. Måske er den vigtigste impuls fra studiet af Ny Testamente at knytte talen om den moralske handling til *målet*: Hvem skal vi blive? At opstille en *vision* for menneskeligt liv og dets værdi er et brud med en ensidig rationel etik, men måske er det den mest påtrængende opgave i dag.¹³⁵

Undertiden siger man, at opgaven er at *fortælle* Guds historie. En endnu vigtigere opgave er dog at *leve* Guds historie.¹³⁶ Den kristne etik er en fællesskabsetik.¹³⁷ Og der er tale om en livsform, som bygger på en vision, der får sine konturer fra Kristi liv, død og opstandelse.

Det er blevet anført, at dydsetikken i denne form fører til en indsnævring af den kristne etik.¹³⁸ Kirken bliver den kontekst, inden for hvilken etikken formes og udvikles. Det kan føre til en partikulær (kontekstbunden) etik, der truer den kristne etiks universalitet.¹³⁹ Imidlertid er der som nævnt ikke tale om en snæver menighedsetik.¹⁴⁰ Det fællesskabsori-

134. K. Wengst, *Demut – Solidarität der Gedemütigten*, s. 88-95.

135. Jf. H. Moxnes, „Eskatologisk eksistens“, s. 13.

136. S. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, s. 44.

137. Kirken var for de første kristne „a community of being and doing“, B.C. Birch & L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, s. 128.

138. En anden traditionel (luthersk) indvending er, at dydslæren identificeres med gerningsretfærdigheden. Indvendingen tilbagevises af S. Bjerg, *Fortælling og etik*, s. 109. Han gør gældende, at dydslæren skal hjælpe os til at indøve „det gode liv“ i vore handlinger og holdninger (s. 112).

139. Se kritikken af S. Hauerwas hos G. Bexell & C.-H. Grenholm, *Teologisk etik*, s. 239-246.

140. Se også S. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, s. 99-100. Det, der gør kirken til kirke, er dens manifestation af fredsriget i verden. – For en yderligere drøftelse af denne problemstilling se afsnittet „Etik for kristne – etik for alle“, 3. del, 2.

enterede perspektiv i holdningsetikken (ikke dydsetikken) holder kirken åben mod verden.¹⁴¹

Paradigmatiske handlingsmønstre

Til sidst skal nævnes to nært beslægtede tilgange, der begge har store ligheder med tidligere omtalte modeller, især efterfølgelsesetikken og formningen af den moralske identitet. Den første tilgang kan karakteriseres som „paradigmatiske handlingsmønstre“, den anden som „Jesu egen grundholdning“. Forskellen mellem de to modeller ligger først og fremmest i, at mens den første primært bygger på Kristusbilledet i den nytestamentlige brevlitteratur, lægger den anden særlig vægt på evangeliernes fortælling om Jesus.

Både nytestamentlige eksegeter og systematiske teologer bruger paradigme-begrebet. Blandt de systematiske teologer kan nævnes J. Gustafson, der gør gældende, at paradigmerne ikke giver noget tidløst ideal eller nogen universel leveregel, men in-formerer og in-fluerer et fællesskabs medlemmer.¹⁴² I denne sammenhæng betyder informerer ikke blot, at man giver nogle oplysninger videre til andre, men også at man medvirker til at forme livet. En anden systematisk teolog, G. Bexell, understreger, at kristen etik først og fremmest er Kristusetik. Det er *Kristusmønstrets etik*.¹⁴³

Også adskillige bibelforskere understreger betydningen af Kristus som paradigme eller „forbillede“. H. Schürmann taler om Jesu pro-eksistens i liv og død. Det ses både i evangelierne og hos Paulus. I brevlitteraturen er ikke kun Jesu holdning og handling, men også hans ord for-

141. For en drøftelse af forholdet mellem dydsetikken og en mere rationelt baseret etik kan der henvises til indlæg i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 1997. Heri retter A. Rasmussen som repræsentant for dydsetikken en kritik mod svensk teologisk etik i almindelighed og G. Bexell i særdeleshed. A. Rasmussen, „Människan i allmänhet finns inte“, s. 58-69. Se også svaret fra G. Bexell, „Universalism och partikularism i etiken“, s. 70-78.

142. Gustafson definerer paradigmer på flg. måde: „Paradigms are basic models of a vision of life and of the practice of life, from which follow certain consistent attitudes, outlooks (or „on-looks“), rules or norms of behavior and specific actions“; J.M. Gustafson, „The Relation of the Gospels to the Moral Life“ s. 111.

143. Jf. G. Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden*, s. 129: „Genom kristusgemenskapen erfares de höga idealen inte bara som en idealistisk och världsfrämmande moral utan som en realistisk möjlighet just genom att moralen erfares inte bara som krav utan också som gåva och möjlighet“.

pligtende. Begge dele er handlingsmodeller, der har paradigmatiske betydning.¹⁴⁴ Et andet eksempel er B. Gerhardsson, der fremhæver Jesus som forbillede. Både evangeliernes og Paulus' Kristusbillede er præget af „Kristus-attityden“ eller Jesu „livshållning“.¹⁴⁵ Det drejer sig her ikke om en ren fornuftsetik, og der er heller ikke tale om blot en handlingsetik. Men det drejer sig om en prægning af menneskers holdning og handling. Kristusholdningen giver ikke noget forspring til de intellektuelle.

Kristushymnen i Fil 2,6-11 er et eksempel på et paradigmatiske handlingsmønster. Med hensyn til forholdet mellem hymnen og nutidens læsere gør S. Fowl gældende, at den temporale forskel ikke blot er modernitetens problem. Den vigtigste diskontinuitet ligger ikke i det historiske, men i det etiske og det teologiske. Den vigtigste forskel mellem Skriften og vor situation er med andre ord ikke den historiske afstand, men vores manglende evne og vilje til at legemliggøre tekstens budskab.¹⁴⁶ Målet – både i det 1. årh. og i dag – er at lade Kristushymnen forme menighedens liv.¹⁴⁷

Det grundlæggende perspektiv: Jesu egen holdning

Som tidligere nævnt har det været almindeligt at tolke etikken ud fra Jesu forkyndelse eller teologiske lære. Men lige så vigtig er Jesu egen praksis. Her – i Jesu grundholdning – bliver forkyndelsen konkretiseret.¹⁴⁸ Et afgørende spørgsmål for etikken er, hvordan man kan leve efter Guds vilje. Svaret er: Kun i Jesus selv kan vi se, hvad det betyder at leve efter Guds vilje. Gennem sit eget liv viser Jesus, hvad det vil sige at være et sandt og virkeligt menneske. Derfor må vi spørge: Hvad er de grundlæggende træk i Jesu etiske holdning? I tilknytning til H. Frankemölle skal der her peges på fire forhold:¹⁴⁹

144. H. Schürmann, *Studien zur neutestamentlichen Ethik*, s. 54-77.

145. B. Gerhardsson, „Med hela ditt hjärta“. *Om Bibelns ethos*, f.eks. s. 55-62; s. 74.

146. S.E. Fowl & L.G. Jones, *Reading in Communion*, s. 63: „We read and perform Scripture in the hope that our own lives will be transformed in the likeness of Christ. Such transformation takes place in and through the formation of communities of disciples“. Se også S.E. Fowl, *The Story of Christ in the Ethics of Paul*.

147. Se i øvrigt J. Nissen, „Poesiens betydning for identitetsdannelsen“.

148. Dette synspunkt ligger til grund for fremstillingen i min bog *Budskab og konsekvens*, især første del.

149. H. Frankemölle, *Jesus – Anspruch und Deutungen*, s. 151-154. I min bog *Budskab og konsekvens* har jeg på tilsvarende vis argumenteret for, at Gudsriget sætter sit præg på Jesu liv i to henseender: Det er grænsesprængende og fællesskabsoprettende. Sammenhængen mellem de to træk er vigtig – både i et historisk og i et aktuelt perspektiv.

For det første er Jesu forkyndelse og egen praksis en *konkretisering af Gudsrigets etik*. Vi ser her, hvordan Jesus helbreder syge, uddriver onde ånder og i sit fællesskab inddrager mennesker, der er udstødte af religiøse og sociale grunde.

For det andet karakteriseres Jesu liv af en *åben holdning*. Hos ham er der ingen modsætning mellem Guds vilje og medmenneskets befrielse. Tværtimod er Guds vilje netop hjælp til det undertrykte og fremmedgjorte menneske (f.eks. Luk 17,11-13; Matt 25,31-46). Jesus vender sig til mennesker uden forbehold og uden forhåndsbetinger. Han kræver ingen trosbekendelse og ingen syndsbeholdelse for at hjælpe syge, syndere, hedninger osv.

For det tredje er det kendetegnende, at Jesus gennem sin praksis overvinder ensomhed og stifter *nyt fællesskab*. Det fremgår måske tydeligst af måltidsfællesskabet med toldere og syndere. Jesus giver mennesker nye livsmuligheder og skænker dem en leveværdig fremtid. Dermed gives nyt håb til mennesker, der befinder sig i en håbløs situation.

For det fjerde præges Jesu etik af *radikalitet og mod til konflikter*. For menneskets skyld sætter Jesus sig ud over den rituelle korrekthed (Matt 9,9-13; 11,19). Mennesket er målestok for den religiøse orden (Mark 2,27). Traditioner, institutioner og dogmer bliver målt på, om de er til hjælp for mennesker. Jesus var villig til at gå ind i en konflikt omkring loven. I sidste instans førte denne konflikt til hans død.

Sammenfattende kan man sige, at Jesu grundholdning præges af ønsket om at virkeliggøre Guds vilje til gavn for mennesker. Målet er, at mennesket igen kan blive et *helt menneske*, der er befriet *fra* fremmedgørelsen i forhold til sig selv (synd, sygdom, dæmoner), befriet *fra* religionens fremmedgørelse (jf. lovkritikken), befriet *fra* den uretfærdige, samfundsmæssige orden – og befriet *til* virkeliggørelse af det sandt menneskelige. Og endelig befriet til at hjælpe andre mennesker til den samme befrielse.

5. EN FLERDIMENSIONAL TOLKNINGSMODEL

I det foregående har jeg præsenteret en række forskellige modeller. Ingen af disse er i sig selv tilstrækkelige. Det er derfor ikke nogen god idé at binde sig til kun én bestemt bibelbrug i etikken. Det forskelligartede mate-

riale i Bibelen kræver, at flere metoder inddrages i det hermeneutiske arbejde.¹⁵⁰ Bibelen er egentlig ikke en enkelt bog, men snarere en samling af bøger, der består af mange uensartede dele – handlingsnormer, metaforer, poesi, lignelser, fortællinger af forskellig slags osv. Hvis man skal respektere denne mangfoldighed, er det nødvendigt med en flerdimensional tolkningsmodel.

I en instruktiv artikel taler J. Gustafson om „the great variety model“.¹⁵¹ Dette udtryk er et forsøg på at tage hensyn til den store mangfoldighed af etiske værdier, normer og principper, som udtrykkes i Bibelen gennem mange forskellige litterære former (fra love til visioner og fra lignelser til allegorier). Dertil kommer, at de bibelske tekster tager sigte på ganske specifikke historiske situationer.

Som følge heraf må man ikke reducere formerne for etisk og moralsk undervisning til en enkelt form eller etiske temaer i Bibelen til et enkelt tema. Bibelen „informerer“ den handlende og „belyser“ situationen, men den er ikke i sig selv tilstrækkelig til at træffe en etisk afgørelse.¹⁵²

Også J.-O. Henriksen understreger det ønskelige i en metodisk mangfoldighed i mødet med de tekster, der har etisk relevans. I denne sammenhæng er det et vigtigt spørgsmål, hvordan vi kan undgå vilkårlig bibelbrug. Vi har alle bestemte forudsætninger og interesser i arbejdet med de bibelske tekster. Hvordan kan vi undgå anklagen for at være eklektiske i mødet med teksterne? „Ved å være åpen for et mangfold av tekster og metoder sikrer vi oss mot en for snever tilnærming til stoffet, som er urimelig styrt av våre egne interesser og forutsetninger“.¹⁵³

Pluraliteten i bibelsk etik har også betydning i en anden henseende. Den kan nemlig opfattes som normativ for en nutidig etik.¹⁵⁴ Mellem si-

150. Jf. W.C. Spohn, *What are they saying about scripture and ethics?*, s. 20.

151. Jf. J.M. Gustafson, „The Place of Scripture in Christian Ethics“. Om mangfoldigheden af former for etisk materiale se endvidere C.F. Sleeper, *The Bible and the Moral Life*, s. 25-105; R.F. Collins, *Christian Morality*, s. 10.

152. Se også A. Verhey, *The Great Reversal*, s. 154-155.

153. J.-O. Henriksen, „Om å arbeide med moraltradisjoner i Bibelen“, s. 227. Det er altså en måde at sikre sig, at bibelteksterne kommer tilstrækkeligt til orde. „Nettopp fordi tekstene selv formidler en „sak“, og ikke kan forstås som et „speil“ av våre egne oppfatninger og preferanser, setter de også grenser for hva som fremstår som sakssvarende, relevant og velbegrunnet tekstforståelse. Det er på denne bakgrunnen vi kan se en viss grad av pluralitet som et gode“ (s. 227).

154. Jf. G. Bexell, „Theological Interpretation of Biblical Texts on Moral Issues“, s. 8: „This plurality within a common framework and the impossibility to express this ethics in one theological or ethical theory is a significant quality and should be normative for today’s ethics“.

tuationen dengang og i dag er der en vis lighed. Begge situationer er præget af pluralismen. Det er her vigtigt at være opmærksom på, hvordan nyttestamentlig etik var en etik i krydsfeltet mellem en række strømninger. J.I.H. McDonald gør opmærksom på, at de første kristne menigheder er en slags smeltedigel („crucible“), hvor etisk materiale og traditioner kommer fra en række forskellige kilder (jødiske og hellenistiske traditioner mv.) og bliver sammensmeltet til en ny og specifik etisk livsanskuelse. Den kristne etik bliver altså til i mødet med samtidens kulturelle udfordringer. Der er tale om en livlig vekselvirkning, lutring og transformation, indtil et nyt produkt fremstår, der er blevet testet ligesom gennem ild.¹⁵⁵

Også i dag står den kristne etik i et krydsfelt mellem mange forskellige strømninger. Den centrale opgave er at formulere en kristen (forpligtende) etik i vor tids pluralistiske samfund. Situation og kontekst rejser indtrængende spørgsmål. Mange elementer i debatten kommer fra den herskende kultur, og det må prøves og vurderes, om de kan indgå i en kristen etik. En del af disse elementer vil være brugbare – for kristne har ikke et monopol på etikken. Men de specifikke og væsentligste elementer kommer først og fremmest fra Bibel og tradition.¹⁵⁶

Den kristne etik må være „polyfonisk“ (se også 3. del, 3), men det indebærer ikke, at alt er lige acceptabelt. Det er her nødvendigt at spørge: Hvor går grænserne for den etiske mangfoldighed?¹⁵⁷ Hvor meget forskellighed kan tolereres? I et eventuelt sammenstød mellem de to etiske grundnormer, kærlighed og frihed, er det kærligheden, som trækker det længste strå. („Alt er tilladt, men ikke alt gavner“; jf. 1. Kor 10,23). Der må skelnes mellem pluralisme og pluralitet.

Nødvendigheden af at arbejde med flere tolkningsmodeller er ikke ensbetydende med, at alle de modeller, der er præsenteret i det foregående, er lige anvendelige. Nogle må tillægges større vægt end andre. Det gælder de modeller, som er nævnt i 3. og 4. afsnit. Af særlig betydning er

155. J.I.H. McDonald, *The Crucible of Christian Morality*, s. 1. W. Meeks gør på lignende måde opmærksom på, at vi for at forstå de første kristnes etik ikke blot kan pege på „paralleller“ og „indflydelse“ fra omgivelserne. „What was Christian about the ethos and ethics of those early communities we will discover not by abstraction, but by confronting their involvement in the culture of their time and place, and seeking to trace the new patterns they made of old forms, to hear the new songs they composed from old melodies“; W. Meeks, *The Moral World of the First Christians*, s. 97.

156. Jf. J.I.H. McDonald, *The Crucible of Christian Morality*, s. 208-209.

157. Se hertil J. Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 161-163, med konkrete eksempler fra den nyttestamentlige brevlitteratur.

her „etiske perspektiver“, „efterfølgelsesetik“ samt „formningen af den moralske identitet“.

6. BIBELN OG ANDRE ETISKE „KILDER“

Et grundlæggende spørgsmål i forbindelse med de enkelte modeller handler om relationen mellem Bibelen og andre kilder til etisk erkendelse. Er Bibelen primær kilde, og hvad betyder det i så fald? Hvordan er samspillet mellem de forskellige kilder? Disse og andre spørgsmål vil blive taget op i dette afsnit. Først dog et par bemærkninger vedrørende terminologien.

Norm og kilde

Inden for reformatorskristendom gælder „Skriften alene“ som teologiens norm („norma normata“). Betyder dette, at Bibelen må anses som den eneste *norm* i kristen etik? Mange viger tilbage for at svare bekræftende, fordi den etiske virkelighed ikke kan indfanges blot ved henvisninger til det bibelske materiale.

Dette problem søges undertiden løst ved at indføre en sondring mellem begreberne „norm“ og „kilde“. G. Heiene foreslår således, at man ved „norm“ forstår den afgørende *kritiske instans*, mens „kilde“ defineres som materiale og stof for etikken. En sådan sondring giver plads til, at man helt naturligt kan integrere materiale, som hentes fra den menneskelige virkelighed, hvad enten det drejer sig om menneskelige erfaringer, filosofiske opfattelser eller historiske traditioner.¹⁵⁸

I samme retning går I. Asheim, idet han taler om etik som skrift-*anvendelse* (jf. afsnittet „Hermeneutik og etik“ i bogens indledning). Etikens *emner* hentes fra den aktuelle livsvirkelighed. På denne måde kan Asheim fastholde, at tanken om Skriftens eksklusivitet i normativ sammenhæng ikke udelukker det etiske skøn.¹⁵⁹ Etikens stof er altså den aktuelle livsvirkelighed. Bibelteksten skal tilvejebringe en normativ fortolkningsramme til hjælp for livsorientering i dag.¹⁶⁰

158. G. Heiene, „Etikk og bibelbruk“, s. 5-6. Talen om Bibelen som norm må iflg. Heiene ikke forveksles med biblicismen, som mener, at forskellige bibeltekster kan overføres direkte til vor tid. Det fører let til, at Bibelen bliver „bevis-tekst“.

159. I. Asheim, „Bibelsk forankret etikk – eller en ny subjektivisme?“, s. 28.

160. I. Asheim, *Mer enn normer*, s. 70.

Sondringen mellem „norm“ og „kilde“ er efter min opfattelse en forenklet løsning på et kompliceret problem. Udgangspunktet er en bibelsk åbenbaringsetik, som ikke tager tilstrækkeligt hensyn til forskelligheden i det bibelske materiale. Dertil kommer, at man heller ikke i tilstrækkelig grad kan tage hensyn til den nødvendige dialog mellem Bibelen og andre kilder til teologisk erkendelse.

Forholdet mellem Bibel, tradition, fornuft og erfaring

Ofte regnes med fire kilder til teologisk og etisk erkendelse: Bibel, tradition, fornuft og erfaring. Det komplicerede samspil mellem disse størrelser skal i det følgende kort belyses dels i relation til de konkrete emner fra 1. del, dels i relation til de etiske modeller i 2. del.

I bogens 1. del er der eksempler på, hvordan de fire etiske kilder vurderes forskelligt i arbejdet med konkrete emner. Det gælder således emnet „vold – ikke-vold/fjendekærlighed“. Den pacifistiske linje har en tydelig forankring i de nytestamentlige tekster. Ikke desto mindre kan tilhængere af teorien om retfærdig krig hente massiv støtte i den kirkelige tradition og fornuften. Erfaringen er på dette punkt en mere tvetydig størrelse.

Et andet eksempel er emnet „homoseksualitet“. De bibelske tekster udtrykker et forbud, og også traditionen har i århundreder anset homoseksuel samliv for uacceptabelt. Til gengæld taler fornuft (moderne videnskab: homoseksualitet som noget „givet“ og ikke valgt) og især nutidig erfaring i modsat retning.

Et tredje eksempel er emnet „ægteskab – skilsmisse“. Spørgsmålet er, om skilsmisse kan accepteres under visse betingelser. Bibelteksterne er mere nuancerede, end de ofte gøres til. Dog er hovedsynspunktet klart, nemlig ægteskabets uopløselighed. Det har også spillet en væsentlig rolle i den kirkelige tradition, specielt inden for katolicismen. Nutidig erfaring peger derimod på muligheden af skilsmisse. Lægger man hovedvægten på Ny Testaments centrale værdier (kærlighedsbudet som det overordnede) og kæder dem sammen med nutidserfaringen, er det muligt at acceptere skilsmisse og nyt ægteskab.¹⁶¹

Forskellen mellem de etiske modeller i bogens 2. del skyldes i høj grad en forskellig vægtlægning på etikens kilder. Følgende eksempler illustrerer dette:

161. Jf. drøftelsen hos G. Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden*, s. 204-237.

a. *Forholdet mellem Bibel og erfaring* vurderes meget forskelligt i henholdsvis situationsetik og biblicisme. *Situationsetikken* tillægger erfaringen en central rolle for den etiske erkendelse. Det gælder for så vidt også befrielsesteologi og feministisk teologi. Men hvor situationsetikken fremhæver det enkelte menneskes erfaringer, er de to andre strømninger i højere grad udtryk for kollektiv erfaringsteologi.

I situationsetikken er der en tilbøjelighed til at overbetone erfaringen. Der er en risiko for, at vore handlinger i for høj grad dirigeres af øjeblikkets stemninger eller de ideer, som til enhver tid præger det miljø, vi tilhører. En anden kritisk bemærkning går ud på, at situationsetikkens betoning af kærlighedens krav i den foreliggende situation er en skjult subjektiv rationalisering af det, man finder på at gøre i et givet øjeblik. Den kristne situationsetiker forsvarer sig med, at friheden skal forstås som frihed til ansvar og tjeneste. Den „nye moral“ vil ikke afskaffe alle lovene, men plædere for deres fleksibilitet.

I *biblicismen* tilkendes de etiske normer i Bibelen ubetinget åbenbaringskarakter. Det betyder, at der her er en udtalt tendens til enten at underbetone eller helt desavouere erfaringen som etisk kilde. Desuden fører biblicismen let til en legalistisk indsnævring af etikken, idet det drejer sig om at finde det rigtige bibelord for at støtte eller afvise en bestemt handling.¹⁶² Bibelbrugen bliver dermed vilkårlig, og det bliver vanskeligt at argumentere i etiske spørgsmål, som ikke er direkte omtalt i Bibelen. Ud fra denne model bliver det et stort problem, hvad man skal stille op med de problemer, der ikke er omtalt i Bibelen.¹⁶³

b. *Forholdet mellem Bibel og fornuft* er et andet eksempel på forskellige vurderinger. I den ontologiske og skabelsteologiske tilgang har for-

162. Valen-Sendstad sonderer mellem de tilfælde, hvor Bibelen taler i klartekst, og såkaldte „åbne områder“. „Med Guds åbenbarede vilje (loven) forstår vi det, Bibelen forkynder i klar og umisforståelig tekst (dvs. dekalogen og fortolkningen og udlægningen af den i NT). De forhold, som ikke er omtalt i Bibelen (som f.eks. de fleste af artiklerne i menneskerettighedserklæringen), er det overladt til den enkelte kristne at bearbejde og bedømme kritisk med *fornuften* i lydighed mod sin samvittighed og troen. At et moralsk spørgsmål er underlagt fornuften betyder, at der inden for den kristne tænkning på det moralske plan er *åbne områder*, hvor den enkelte er givet ansvar og mulighed for at aflede et handlingsmønster (ikke nye normer, dekaloger) efter bedste overbevisning, uden at have et direkte ord fra Gud om forholdet“ (A. Valen-Sendstad, *Kristen etik*, s. 60).

163. Se også Sleepers kritik af modellen; C.F. Sleeper, *The Bible and the Moral Life*, s. 16-18.

nuften en central funktion. Til gengæld spiller Bibelen en relativ ringe rolle. Omvendt er de modeller, der ser Bibelens etiske udsagn som bindende, i reglen skeptiske over for fornuftens betydning¹⁶⁴; det gælder f.eks. den barthianske model „Skriften som Guds bud“.

c. *Forholdet mellem Bibel og tradition* opfattes ligeledes på forskellig måde. Ethiske modeller med et legalistisk præg (spec. kasuistisk etik) ser positivt på dette forhold. Omvendt lægges der i nogle nyere modeller stor vægt på, at Bibelen har en traditionskritisk rolle (således befrielsesteologi og feministisk teologi).¹⁶⁵

Disse overvejelser viser, at relationen mellem Bibelen og de forskellige kilder til teologisk erkendelse er udtryk for en dynamisk proces, hvor resultatet ikke er givet på forhånd. Bibelen er en primær og nødvendig kilde til erkendelse, men den må stå i stadig *dialog* med andre kilder til indsigt. Bibelen selv forudgriber denne dialogiske proces.¹⁶⁶ Kanon er med andre ord ikke lukket, men åben over for den Gud, som virker i historien.

Nye etiske spørgsmål – teksternes „mer“-potentiale

Denne opfattelse af forholdet mellem Bibel, tradition, fornuft og erfaring kan have betydning for holdningen til nye etiske spørgsmål, dvs. emner som ikke berøres i de bibelske tekster: abort, AIDS, miljøspørgsmål, bioteknologi, ny våbenteologi osv. Umiddelbart vil man måske mene, at Bibelen ikke kan have nogen normativ funktion i sådanne sam-

164. En tilhænger af den bibelske åbenbaringsetik, I. Asheim, siger derimod, at Bibelen selv ikke udelukker fornufts- og erfaringsargumentation. I Bibelen selv er der to argumentationslinjer: én med udgangspunkt i den specielle åbenbaring, en anden med udgangspunkt i erfaring og fornuft, jf. Rom 1-3. I. Asheim, *Mer enn normer*, s. 226.

165. Om den feministiske eksegesi se J. Nissen, „Den sociale hermeneutik“, s. 281-282. Således sondrer L.M. Russell mellem Tradition og traditioner, dvs. mellem det evigtgyldige og det situationsbetingede. Traditionen udtrykker det grundlæggende: Guds handling i Kristus. Traditionerne refererer til overleveringsprocessen. R. Ruether sondrer på tilsvarende vis mellem den profetisk-messianske tradition og den patriarkalske tradition. Vedrørende befrielsesteologi se bl.a. H.-E. Nordin, *Bibeln i kristen etik*, s. 171.

166. Jf. B.C. Birch & L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, s. 150. Forfatterne henviser i den forbindelse til et citat af J. Gustafson: „An authority can be unique without being exclusive. The Bible has such a status ... Thus for Christian ethics, its authority is inescapable without being absolute“ (J. Gustafson, „Introduction“ i H.R. Niebuhr, *The Responsible Self*, New York 1963, s. 22).

menhænge. To overvejelser vedrørende karakteren af de bibelske tekster peger dog på, at de kan have betydning også i nye situationer. Den ene overvejelse handler om tolkning af tekster, den anden om teksters betydningspotentiale.

Ved tolkningen af bibeltekster er det rimeligt at sondre mellem *oprindelsestolkning* (eller *da-tolkning*) og *nu-tolkning*.¹⁶⁷ Formålet med oprindelsestolkningen er at klargøre tekstens oprindelige indhold. Nu-tolkningen har karakter af en intentionstolkning, dvs. man forsøger at lade tekstens anliggende, dens intention, komme til orde på en ny måde. Denne tolkning udsiger altså på en ny måde, hvad tekstens oprindelige mening må formodes at indebære i den nye situation, vi befinder os i.¹⁶⁸ I en aktuel sammenhæng kan en bibeltekst komme til at sige noget nyt (men ikke hvad som helst nyt) i forhold til „den oprindelige mening“. Hvis det skal undgås, at bibeltolkningen ender i en udtalt subjektivisme, må den oprindelige mening – i den grad den er tilgængelig – være en kontrolinstans over for nu-tolkningen.¹⁶⁹

Det, der kommer „ud af“ de bibelske tekster, beror i høj grad på det, adressaterne er „inde i“. I den forstand rummer teksterne et „*mer*“-*potentiale*.¹⁷⁰ Den samme tekst kan få en forskellig accent på grund af forskellen i adressaternes miljø. Men det, der kommer ud af teksten, er noget, der virkelig findes i teksten. Idet teksten sættes ind i et nyt miljø, kommer dette „noget“ så at sige op til overfladen. I nogle tilfælde kan vi opleve, hvordan ordet i teksten siger mere end det, som umiddelbart kunne virkeliggøres i det miljø, hvori teksten oprindeligt blev til (det oprindelige miljø). I en ny situation kan dette „mere“ komme frem af teksten, så den taler stærkere, end den gjorde i begyndelsen.¹⁷¹ På den måde kan tekster

167. Se hertil G. Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden*, s. 41-45.

168. Der er forskel på en nu-tolkning og en omtolkning, idet sidstnævnte betyder, at tekstens budskab gennem tolkningsprocessen forandres. En variant af omtolkningen er „tilpasnings“-tolkningen, der har til formål at få tekstens budskab til at stemme overens med nutidens vurderinger.

169. Nyere litterære tekstopfattelser sætter spørgsmålstegn ved tanken om én (oprindelig) mening – flere betydninger. Imidlertid mener jeg, at det her er nødvendigt at fastholde den traditionelle historisk-kritiske opfattelse. Se også J. Nissen, „Tekst og kontekst“, s. 290-292.

170. Jf. G. Wingren, *Växling och kontinuitet*, s. 130-131.

171. Som eksempel kan nævnes forholdet mellem slave og fri i Gal 3,28. I det oprindelige miljø kunne budskabet om fuld ligestilling i Kristus ikke virkeliggøres. Det skete først langt senere i historien; jf. slavefrigørelsen. Men da spillede den oprindelige vision også en vigtig rolle. Vedrørende Gal 3,28 se også afsnittet om forholdet mellem kvinde og mand, 1. del, kap. 4.

have et nærmest udtømmeligt betydningspotentiale: Når de får lov at kaste lys over nye forhold, udfolder de nye betydningsnuancer.

Som eksempel kan nævnes 1 Mos 1,27; 1 Mos 2,7 samt Sl 8,6-7.¹⁷² Det er tekster med et betydningspotentiale, som vil kunne aktualiseres i ny betydningsfylde i mødet med vor tids indsigt i menneskenaturens egenart, sammenhængen mellem mennesket og den øvrige natur og menneskets plads i universet, formidlet ved naturvidenskab og genteknologi. Også de økologiske problemer har fået os til at se nye perspektiver ved de bibelske tekster.

Selv om de nye etiske problemområder ikke er omtalt i Bibelen, kan man argumentere for, at Bibelen giver et vurderingsgrundlag af stor betydning gennem sit menneskesyn og sin virkelighedsforståelse.¹⁷³ Der er nogle centrale etiske grundprincipper og retningslinjer: respekt for menneskets liv og værd, ærbødighed for hele Guds skabelse, værn om de svage og forsvarsløse (jf. også kriteriemodellen).¹⁷⁴ Disse principper må anvendes på de nye problemer, hvis teknologien ikke skal få frit spillerum og styre udviklingen i retning af et inhumant samfund.

Bibel og nutidserfaring – korrelationsproblemet

Et afgørende spørgsmål er, hvordan man skal forstå korrelationen mellem på den ene side fortolkeren (den fortolkende menighed) og på den anden side teksten. Det er indlysende, at fortolkeren kan gøre brug af en „komfortabel“ læsning af historien, som blot bekræfter hans eller hendes forudforståelse uden at gribe forstyrrende ind i tankegangen. Det afgørende er, at man er villig til at se tekstens fremmedhed og anderledeshed.

Korrelationsproblemet er særligt påtrængende i forbindelse med *analogi-modellen*. Drøftelsen af de konkrete etiske emner viser, at vi som fortolkere ofte ender i en „komfortabel korrelation“. Som eksempel kan nævnes brugen af Rom 13,1-7 i luthersk sammenhæng. Også emnet „fattige og rige“ rejser spørgsmålet om korrelationens karakter. F.eks. har vi set, at der mellem nutidens fattige i den tredje verden og de fattige i Bibelen er tale om en genkendelighed, som mangler i de riges tilfælde. Omvendt er der faren for at bruge Bibelen som „bevistekst“.

172. Jf. I. Asheim, *Mer enn normer*, s. 67.

173. Jf. G. Heiene & S.O. Thorbjørnsen, *Fellesskap og ansvar*, s. 65-66.

174. Et eksempel på brugen af etiske grundprincipper og retningslinjer er afsnittene „Mere end gener – om genetik og menneskesyn“ og „Transplantation, dødkriterium og menneskesyn“ i J. Nissen, *For menneskets skyld*, s. 53-70 og s. 71-88.

Både feministisk eksegese og befrielsesteologi arbejder med dette problem. Inden for feministteologien er det således et spørgsmål, hvad man stiller op med de patriarkalske tekster. En mulighed er at kassere dem (og eventuelt hele Bibelen) som i den post-kristne feminisme. En anden mulighed er at forsøge sig med en bogstavelig tolkning, men her kommer man i den konflikt, at andre bibelske tekster tilsyneladende ligestiller kønnene. En tredje mulighed er en befrielsesteologisk læsning.¹⁷⁵

Inden for befrielsesteologien er det nærliggende at se en analogi mellem f.eks. Exodusberetningerne og ens egne erfaringer. Det kan føre til en ukritisk bibelbrug. Problemet diskuteres af C. Boff i hans kontekstuelle model.¹⁷⁶ Han nævner her to former for korrespondance. Den første kaldes „korrespondance mellem begreber“. Denne tilgang forudsætter, at nutidens menigheder lever i en verden, der ligner eller næsten er identisk med den verden, Jesus levede i. Derfor kan den kristne menighed i dag forholde sig til nutidens politiske kontekst på nøjagtig samme måde, som Jesus forholdt sig til sin politiske kontekst. Efter denne metode bliver evangeliefortællingen reproduceret (kopieret) i en nutidig kontekst. Skematisk ser modellen således ud:

$$\frac{\text{Jesus}}{\text{hans politiske kontekst}} = \frac{\text{den kristne menighed}}{\text{dens politiske kontekst}}$$

Den anden opfattelse karakteriseres som „korrespondance mellem relationer“ og bliver skematisk opstillet på flg. måde:

$$\frac{\text{Bibelen}}{\text{dens kontekst}} \quad \text{os} \quad \frac{\text{os}}{\text{vores kontekst}}$$

Her går man ud fra, at vores tilgang til Jesus formidles gennem Bibelen. I overensstemmelse med moderne bibelvidenskab mener Boff, at de første menigheder ikke fortolkede Jesu ord og gerninger ved bare at gentage dem ord for ord, men ved at se dem i lyset af „kreativ troskab“. En kontekstuel model vil ifølge Boff søge at se Jesus i en dynamisk relation til

175. Nogle vigtige metodiske iagttagelser over de forskellige muligheder findes hos W.M. Swartley, *Slavery, Sabbath, War, and Women*.

176. C. Boff, *Theology and Praxis*. Se endvidere C. Rowland & M. Corner, *Liberating Exegesis*, s. 54-65.

hans egen kontekst, og den vil lægge vægt på, at menighedens teologiske forståelse af teksten tager skyldigt hensyn til denne dynamik. Den vil også sætte den teologiske refleksion over teksten i relation til dens egen kontekst. Her er der både en distance til teksten og en identifikation med dynamikken i teksten.¹⁷⁷

Risikoen i den forenkede korrelationsmodel er, at man finder et „passende“ svar på de spørgsmål, vi stiller i dag.¹⁷⁸ Bibelen bliver reduceret til en problemløser. Når en tekst udspørges med henblik på at løse et bestemt problem, indskrænkes dens potentiale.

For at undgå den forenkede model er det nødvendigt med en gensidig *kritisk* korrelation mellem tekst og nutidserfaring. E. Schillebeeckx peger således på, at vore erfaringer har en hermeneutisk, kritisk, produktiv kraft over for den kristne tradition. Og omvendt har også Bibelen (og den kristne tradition) en oprindelig, kritisk og fornyende virkning over for vore almenmenneskelige erfaringer.¹⁷⁹

Den forenkede model nøjes med at sammenligne fortidens situationer med nutidens. Imidlertid er det nødvendigt at gå grundigere til værks og forsøge at identificere de erfaringer, problemer og erkendelser, der ligger til grund for Bibelens tekster og til grund for nutidens erfaringer. Skal forenklingen undgås, må korrelationsdidaktikken derfor udvikles til en kontekstdidaktik.¹⁸⁰

Korrelationen eller „korrespondancen mellem relationer“ står centralt i ethvert fortolkningsarbejde. En rigtig forståelse af korrelationen accepterer afstanden mellem tekst og fortolker; den skelner mellem de to verdener, så de begge behandles med respekt for deres særpræg, men den indbefatter også fortolkerens delagtighed i tekstens dynamik. Omvendt vil en forenklet forståelse af relationen indebære, at teksten uden omtanke bliver „korrelat“ til den moderne situation. Derved bliver teksten moralsk korrumpet; det sker f.eks., når den bruges til at understøtte fordomme, fremme racisme eller sexism, retfærdiggøre vold og krig eller stimulere menneskers grådighed og magt(misbrug).¹⁸¹

177. Jf. også J.I.H. McDonald, *Biblical Interpretation and Christian Ethics*, s. 217: „Thus there is a *distancing* of ourselves from the text in order to see the dialectic within it, and also an *identification* with the dynamics of the text ...“ (min kursivering).

178. Om forholdet mellem spørgsmål og svar (korrelationsdidaktikken) se J. Nissen, „Mødet mellem Bibelen og nutidens mennesker“, s. 41-46.

179. E. Schillebeeckx, „Erfahrung und Glaube“, s. 94.

180. Jf. H.K. Berg, *Grundriss der Bibeldidaktik*, s. 127-139.

181. Jf. J.I.H. McDonald, *Biblical Interpretation and Christian Ethics*, s. 244.

Nutidens kristne må derfor være opmærksomme på muligheden af en Bibellæsning, der legitimerer en korrump praksis i stedet for at omstøde den. Hvis det skal undgås, må vi lære at læse Bibelen „imod os“ snare end „for os“. ¹⁸² Sagt på en anden måde: Vor læsning af teksten må give plads til, at teksten „læser os“. Vi må være indstillet på, at det ikke kun er os, der stiller spørgsmål til Bibelen, men at vi selv bliver udfordret af Bibelen.

Ny-læsning i stedet for ny-skrivning af Bibelen

I denne vekselvirkning mellem tekst og menighed er spørgsmålet, hvor autoriteten skal placeres – i teksten selv eller i menigheden. Grundlæggende er der to forskellige tilgange: en „indforståethedens (tillidens) hermeneutik“ og en „mistankens hermeneutik“. ¹⁸³ Mange fortolkere vil formodentlig sige, at deres holdning til Bibelen er hverken fuldstændig positiv eller fuldstændig negativ. Men i praksis viser det sig vanskeligt både at vise tillid og at vise mistanke på samme tid.

Nogle tilhængere af „mistankens hermeneutik“ har derfor argumenteret for en nyskrivning af Bibelen, nemlig en version af Bibelen som ikke mere udtrykker kønsdiskrimination, racisme eller andre former for diskrimination. Ideen er blevet fremført af nogle feministiske teologer og nogle befrielsesteologer. ¹⁸⁴ Umiddelbart synes den at kunne hente støtte i Bibelen selv. Forskningen viser nemlig, at der foregår en proces med nyskrivning inden for Bibelen selv. Vi ser således, hvordan Jesus-overleveringen blev ny-formuleret flere gange. Ja, et helt skrift (Markusevangeli- et) blev ny-formuleret for at tjene kristne menigheders behov i andre geografiske og kulturelle situationer, jf. Luk 1,1-4.

Formålet med at ny-skrive eller ny-formulere de bibelske tekster var at lade traditionerne møde nye situationer og nye udfordringer. Men på et vist tidspunkt besluttede den kristne kirke at afslutte denne proces ved at vælge en kanon af bøger, der blev anset for normative. Efter den tid er opgaven *ikke revision, men ny-læsning og ny-fortolkning*. ¹⁸⁵

Ikke alt i Bibelen kan accepteres. F.eks. må man afvise dødsstraf for homoseksualitet, mandlig dominans og undertrykkelse af kvinden samt hellig krig, men det betyder ikke, at de pågældende tekster skal skæres

182. Jf. S.E. Fowl & L.G. Jones, *Reading in Communion*, s. 41-42.

183. Jf. F. Watson, „Introduction. The Open Text“, s. 10.

184. Se således debatten i F.J. Verstraelen, „*Rewriting the Bible*“. Debatten skyldes et forslag fra en afrikansk teolog om at skabe en ny version af Bibelen.

185. Se F.J. Verstraelen, i „*Re-Writing the Bible*“, s. 269.

væk. Tekstens „fremmedhed“ må respekteres. Vi må søge at forstå den ud fra de sociale og politiske forhold. Der er altså ikke behov for udarbejdelse af en ny Bibelversion. Opgaven er i stedet at forstå den bibelske tradition ud fra dens egen situation og så fortolke den i relation til nutidens samfund. Kanon er med andre ord lukket, men de bibelske tekster er åbne for en aldrig afsluttet ny-læsning.