

## EKSEGESE SOM SELVLEGITIMERENDE VIDENSKAB

GEERT HALLBÄCK

### I. Diagnosen

Jeg vil indlede med et citat:

Det historiske arbejde med Det Nye Testamente er i dag næsten overalt i praksis overladt til sig selv uden systematisk styring og uden dogmatiske samtalepartnere. På den måde afsløres det, at det har sin styrke i modstanden og i korrekturen. Uden samarbejdspartnere bliver det sterilt. Så må det enten leve positivistisk af detaljen eller spekulativt af en idé eller helt uhistorisk springe over fortolkningshistorien og udkaste sit eget system ud fra en bestemt metode eller i diskussion med filosofiske og ideologiske strømninger. Det betyder, at det i sidste ende er teologisk rådvildt. Sådanne kriser hører med til livet og må stå igennem. Men man må ikke tilsløre dem. Hvis ingen andre vil, så må dogmatikken kalde eksegese tilbage til sagen.

Det er Käsemann, der har skrevet sådan. Det gør han i bogen *Das neue Testament als Kanon* fra 1970. Det er en antologi, der samler de væsentligste indlæg i kanondiskussionen i den tyske forskning i det 20. årh.; i en afsluttende afhandling analyserer Käsemann de forskellige bidrag kritisk, og den citerede bemærkning stammer fra hans censur af en artikel af Willi Marxen fra 1958: "Das Problem des neutestamentlichen Kanons aus der Sicht des Exegeten".

Uden i nævneværdig grad at samtale med den systematiske teologi, endsige lade sig styre af den, dyrker eksegeterne detaljen eller metoden og forholder sig hellere til humanvidenskabelige end systematisk-teologiske dagsordner. Det lyder ikke ubekendt. Citatets diagnose af eksegese-sens situation synes at være lige så aktuel i dag som dengang i 1970. Men dagens eksegeter vil nok meget have sig frabedt at blive kaldt til orden af dogmatikerne. Det er en situation, Käsemann beklager. Han henviser til den dialektiske teologi, der stræbte efter en ny teologisk kontrakt mellem eksegese og systematik; men han kunne med lige så god ret have henvist til liberalteologiens vision om den store kristne kultursyntese. Liberalteologi og dialektisk teologi kunne man måske kalde for modernismens første og anden fase inden for teologien.

Spørgsmålet er så, hvordan vi skal forholde os til diagnosen. Er den manglende kontrakt en sygdom i teologien, som vi skal forsøge at helbrede? Eller er dens fravær et vilkår, vi skal tage til efterretning – ja, måske hilse velkomment? I har nok allerede en mistanke om, at jeg hælder mere til det sidste end til det første svar. Hvis det er en sygdom, må man i hvert fald konstatere, at den er blevet kronisk, og så må patienten forholde sig til den som et vilkår. Hvorfor det er sådan, vil jeg forsøge at belyse ved hjælp af en klassiker inden for teorien om det postmoderne.

### II. Den postmoderne kondition

Jean-Francois Lyotard udgav i 1979 bogen *La condition postmoderne*, der for alvor satte gang i diskussionen om det postmoderne som et generelt samfunds- og kulturvilkår. Den kom første gang på dansk i 1982 under titlen *Viden og det postmoderne samfund*. Der gemmer sig en pointe både i den franske og i den danske titel. Den franske titel understreger, at Lyotards bog ikke er et postmodernismens evangelium. 'Postmodernisme' (der mest bruges som en kunstnerisk stilbetegnelse) udtrykker en bestemt holdning til det postmoderne, mens 'det postmoderne' på sin side betegner et givet vilkår – den postmoderne kondition. Lyotards bog er en analyse af dette vilkår på marxistisk grundlag. Det postmoderne bliver en samlende betegnelse for de betingelser, hvorunder samfundslivet i en given historisk periode kan praktiseres.

Den danske titel fremhæver til gengæld, at den del af samfundslivet, som bogen beskæftiger sig med, er viden – eller videnskab og uddannelse. Bogen er egentlig en rapport, som regeringen i den canadiske delstat Quebec, havde bestilt – en rapport om udsigtsmulighederne for

universiteter, forskning og uddannelse i de højtudviklede, post-industrielle samfund. Den handler altså ikke om hvad som helst i disse samfund, den handler om videnspraksis – primært om frembringelse af viden.

I første omgang skriver han dog om omsætningen af viden i forhold til den nye informationsteknologi. Vi skal huske, at dette var før internettet; men Lyotard forudsiger en hastighed i distributionen af viden, der risikerer at unddrage vidensomsætningen dens hidtidige nationalpolitiske kontrol og gøre viden til en vare, der alene er underlagt markedets vilkår. I forhold til, hvordan det er gået, virker hans forudsigelser helt troskyldige. Men kernen i hans profeti er jo præcis nok: Viden er blevet en vare på et globalt informationsmarked. Hvad eksegetisk viden angår, må vi nok se i øjnene, at efterspørgselen ikke står mål med produktionen. Der bliver skrevet mere, end der bliver læst. Vi arbejder jo med et udpræget nicheprodukt; men kunderne til vores eksegetiske specialviden er typisk andre eksegeter. Det afspejler imidlertid videnskaberens vilkår i mere generel forstand.

Lyotards bog er især blevet berømt for at lancere slagordet om den store fortællings død. Det er blevet opfattet meget alment, sådan at det går på alle de omfattende forestillingsuniverser om samfundet og menneskelivet og historiens gang. Det må jo være, fordi det har vakt genklang; det kan fungere som en formel, der binder forskellige tidstypiske sensibiliteter sammen. Men Lyotard bruger det nu i et mere begrænset format om videnskaberens legitimering. Han betragter videnskaben som et særligt sprogspil, karakteriseret ved et denotationssprog, mens det politiske sprogspil fx er karakteriseret ved et præskriptivt sprog. I det videnskabelige sprogspil er hvert nyt vidensudsagn at betragte som et 'slag' i spillet; man flytter sin brik eller lægger et nyt kort ned, og der opstår en ny konstellation, som modspillerne må forholde sig til i deres efterfølgende 'slag'.

På den måde fremstiller Lyotard den videnskabelige praksis som en slags konkurrence – en konkurrence om at få sit eget 'slag' anerkendt som en indsats, der er med til at definere spillet. Men hvis der er et spil, må der også være nogle spilleregler. Spillereglerne befinder sig på et andet niveau end spillet, et meta-niveau; de definerer, hvilke 'slag' der er gyldige, og hvilke der ikke kan accepteres. Det er Lyotards billedlige fremstilling af legitimeringen; den videnskabelige praksis må legitimeres i et andet sprog end videnskaberens eget sprog. Det er her den store fortælling kommer ind.

Lyotard kalder den traditionelle, vidoms- og erfaringsbaserede viden for den narrative viden. Den er præ-rationel. Den siger, hvordan tingene er, uden at der kan stilles spørgsmål. Fortællingen må gå sin gang. Den videnskabelige viden er derimod rationel og produktiv; den stiller hele tiden spørgsmål for at få ny viden. Men hvorfor den gør det, kan den ikke selv svare på – for den accepterer ikke svar, der er givet på forhånd. Derfor må den ty til den narrative viden, der kan 'fortælle', hvorfor videnskaben arbejder videnskabeligt. Men Oplysningen gjorde op med den traditionelle fortælling. I stedet måtte den sætte en anden stor, legitimerende fortælling. Lyotard peger på to sådanne legitimeringsfortællinger: Fortællingen om folkets befrielse gennem viden. Det blev den franske fortælling og de store skolars fortælling. Og fortællingen om åndens selvrealisering gennem viden. Det blev den tyske fortælling og det encyklopædiske universitets fortælling.

Men videnskaberne har efterhånden ædt deres egne legitimeringsfortællinger op. Legitimeringsfortællingerne er selv blevet genstand for videnskabelig undersøgelse og har afsløret sig – som 'fortællinger', dvs. udtryk for den narrative viden i modsætning til den videnskabelige viden. Det er selvfølgelig forudsætningen for, at Lyotard (og ligesindede) overhovedet kan foretage den udredning, han er i færd med. Resultatet er, at der ikke længere er nogen, der stoler på de store fortællinger. Dermed har de mistet deres legitimerende funktion, og videnskaberne efterlades uden overordnede spilleregler. I stedet fortsætter spillet i praksis, men sådan, at hvert nyt 'slag' sætter de fungerende spilleregler på spil. Den videnskabelige praksis frembringer ikke kun ny viden, men frembringer hele tiden på ny videnskaberne. Herom handler de små, lokale fortællinger.

### III. De teologiske fags selvstændighed

Nu kunne man så forsøge at overføre disse betragtninger på teologien. Det er min idé med oplægget. Tager man de nødvendige forbehold og modifikationer i ed, er det ikke vanskeligt at se, at liberalteologien legitimerer sig i forhold til befrielsesfortællingen, og at den dialektiske teologi står i gæld til fortællingen om åndens selvrealisering. Nu skal jeg selvfølgelig passe på med fordommene; men man kunne også godt få det indtryk, at den typiske ekseget føler sig bedre tilpas med befrielsesfortællingen, mens dogmatikeren foretrækker åndens selvrealisering. Men hele pointen er jo, at disse store fortællingers tid er forbi. De hørte moderniteten til; men nu lever vi i de små fortællingers postmoderne samfund.

De enkelte teologiske discipliner bliver normalt legitimerede ved henvisning til, at de har et fælles referencepunkt, nemlig kristendommen. Den skal studeres i alle sine aspekter, og det tager de forskellige discipliner sig af. Men enkeltdisciplinernes resultater – deres viden, som Lyotard kalder det for – får deres mening i forhold til teologien som helhed. Det er den store fortælling om teologiens enhed. Det er en 'fortælling' i den forstand, at den ikke er resultatet af videnskabelig erkendelse; det er tværtimod den, der på forhånd definerer, hvad det videnskabelige spil går ud på. Når vi flytter brikkerne i den eksegetiske spil, ændrer vi ikke blot på konstellationen i forhold til vore fagfællers brikker; vi ændrer også på konstellationen i forhold til vore teologiske kollegers fra de andre fag.

En del af frustrationen ved at være teolog er imidlertid, at det gør vi så alligevel ikke. I praksis spiller vi hver vores spil. Hvis vore kolleger overhovedet opdager, at der foregår noget nyt inden for vores fag, finder de det først og fremmest ejendommeligt, for de lærte jo noget andet, da de studerede. Og så tænker de: Dem om det, for vi ved jo nok, hvad det drejer sig om inden for vores eget fag. Det har sin egen dagsorden, sine egne spilleregler, som eksegeterne ikke skal komme og blande sig i. Og omvendt føler vore kolleger utvivlsomt – og utvivlsomt med rette – tilsvarende, at vi eksegeter negligerer deres fag. Når Luther-forskerne er begyndt at diskutere retfærdiggørelse af tro, er det jo ikke, fordi Paulus-forskerne er begyndt at sætte spørgsmålstejn ved, om Paulus nu også skal forstås på den lutherske facon. Det er, fordi der er sket noget nyt med Luther-forskningenovre i Finland. Og når Paulus-forskerne er begyndt at diskutere en ny Paulus-forståelse, så er det jo ikke et afkast af den finske Luther-forskning. Så er det resultatet af en ny erkendelse inden for den eksegetiske videnskab selv.

I praksis spiller de teologiske fag hver deres spil. Og det bliver vanskeligere og vanskeligere at tro på, at de er holdt sammen af en fælles legitimeringsfortælling. Jeg vil godt personligt bekende mig til en længsel eller et begær efter den encyklopædiske teologi, som jeg selv er opdraget med. Men jeg er parat til at indse, at det er nostalgi. Og jeg vil også gerne være illusionssløs. Så derfor tror jeg i dag, at vi må kassere forestillingen om teologiens enhed som en stor fortælling, der er afgået ved døden. De enkelte teologiske fag er i praksis selvlegitimerende, og det gælder ikke mindst eksegesen.

### IV. Eksegesen

En meget klar forskel mellem modernitet og postmodernitet er forholdet til 'projektet' som begreb, dvs. tanken om, at man styrer og indordner sine handlinger i forhold til en fastsat målsætning, at man handler i et samlet udkast mod fremtiden. Projektet er et typisk udtryk for modernitetens holdning til verden. Den skal laves om. Det postmoderne er derimod projektløst. Der er ikke noget postmoderne projekt – eller rettere sagt, der er en masse projekter, som peger i alle mulige forskellige retninger, og vi færdes hjemmevant i dem alle, selv om de ikke lader sig samordne.

Sådan er det også med eksegesen. Den lader sig ikke indordne under et fælles projekt, sådan som tidligere den historisk-kritiske metode var det; den undersøger sit felt, de bibelske skrifter og det omkringliggende litterære landskab, ud fra mange forskellige indfaldsvinkler, som alle må anerkendes som legitime, selv om deres resultater ikke kan samordnes. De leverer hver deres 'slag' i det eksegetiske spil, som både afprøver ny viden og gendefinerer eksegesen forfra hver gang. I den forstand har eksegesen intet andet projekt end eksegesen selv. Det betyder, at de ek-

segetiske resultater stort set kun henvender sig til andre eksegeter. Vi arbejder ikke i et fælles laboratorium, hvorefter vi træder frem for den undrende offentlighed og har løst Bibelens gåde. Vores resultater er slet ikke egnede for offentligheden. For offentligheden kan ikke forstå dem; de er specialiserede, de forudsætter den kontekst, som de øvrige eksegetiske 'slag' i spillet udgør. Ikke alene er eksegesen altså selvlegitimerende; dens resultater er også selvrefererende. Det forhold er ikke specielt for eksegesen; sådan er det med alle de videnskabelige discipliner.

Paradoksalt nok betyder dette her imidlertid, at eksegesen i sig selv bliver mere teologisk. I vores københavnske sammenhæng er det mit indtryk, at dét især er faldet systematikerne for bryttet. Da jeg studerede, var det stadig en formuleret opfattelse, at der bestod en arbejdsdeling mellem de teologiske fag. Eksegesen leverede råvarerne, og dogmatikerne forarbejdede dem til rigtig teologi. Det var der en frihedsbeskyttelse i, for så behøvede eksegeterne ikke bekymre sig for de teologiske konsekvenser af deres arbejde; ligegyldig hvor kritiske og undergravende de eksegetiske resultater var, skulle dogmatikerne nok få dem gjort til anstændig teologi.

I dag insisterer vi på, at vores arbejde med at forstå de bibelske skrifter er lige så fuldgyl-dig teologi, som systematikernes arbejde med traditionen. Det gør jeg i hvert fald. Vi har en rituel tvækamp i København, som bliver opført fx, når der skal forhandles ny studieordning. Systematikerne foreslår at skelne mellem de historiske fag og de aktuelle fag. De er selvfølgelig aktuelle, mens vi henhører under de historiske fag sammen med kirkehistorie. Og så må vi på talerstolen og forklare, at eksegesen ikke er et historisk fag, men et tekst-fag; at historien i så henseende er en hjælpevidenskab ved siden af andre hjælpevidenskaber; at de bibelske tekster er mindst lige så aktuelle som de gamle læredokumenter, systematikerne beskæftiger sig med; og at vi orienterer os bredt i samfund og kultur, mens de – nogle af dem – mere er kirkeligt orienterede. Men at vi nu også er begyndt at hævde, at vi beskæftiger os med systematiske problemstillinger i forhold til Bibelen, har gjort vores dogmatiske kolleger lidt perplekse. De føler nok deres ekspertise trådt for nær. Men det er jo en konsekvens af selvlegitimeringen og selvreferentialiteten. Vi skal ikke stå teologisk til regnskab over for systematikerne; vi frembringer selv teologisk viden. – Men så må vi på den anden side også tillade systematikere og kirkehistorikere at arbejde med det bibelske stof på deres måde!

## V. Den unyttige viden

Hvis det, vi foretager os, hverken har betydning for de andre teologiske discipliner eller for offentligheden, hvorfor skal det så gøres? Ved siden af de selvlegitimerende videnskabers små fortællinger peger Lyotard på, at en helt anden form for legitimering truer med at overtage forskningen og undervisningen. Han kalder det performativitet; det henviser til den instrumentelle opfattelse af videnskaberne som frembringere af viden, der kan omsættes direkte i samfundspraksis. Vi kunne også kalde det for den teknologiske opfattelse. Det er den, der fx kommer til udtryk i den nye universitetslovs formålsbestemmelse, hvorefter universiteterne skal "fremme vækst, velfærd og udvikling". Det er svært at være imod de tre værdier; men man kunne mene, at universitetet aldeles ikke skal fremme noget som helst. For så bliver det et politisk instrument. Og så kan man – med Lyotards terminologi – ikke vide, hvad der er denotativt, og hvad der er præskriptivt. Mistanken om, at det præskriptive optræder forklædt som denotativt, vil være overhængende. Bjørn Lomborg-sagen er et nærmest overtydeligt eksempel på det.

For at frembringe viden, der er til at stole på, skal den viden ikke have andet formål end sig selv. Den skal være unyttig. Om den så alligevel kan bruges til noget, må vi overlade til andres afgørelse – eller til vores, men så spiller vi et andet spil. Jeg ser tre muligheder: 1) I uddannelsen sætter en person sig ind i den foreliggende viden og lærer, hvordan man forarbejder ny viden. Det er en træning, der ikke i sig selv sigter på at frembringe viden, men som skal gøre personen fagligt kompetent. 2) Der kan ske en teknologisk omsætning af viden til praksis. Det forbinder vi jo mest med naturvidenskaberne; men det er vel også det, der sker, når præsten forarbejder sin viden til en prædiken. 3) Den videnskabelige viden kan formidles til offentligheden. Her er vi i en vis forstand i underholdningsbranchen, for formidlingens publikum skal ikke bruge den for-

midlede viden til noget. Ikke til andet end at berige deres liv med unyttig viden. Det synes jeg er en tiltalende tanke.