

“Eyn gutte meher und geschrey”

Mundtlighed og skriftlighed, evangelium og kanon hos Luther

Jesper Høgenhaven

Abstract: This article reviews Luther’s idea that understanding the Bible is an event that involves an existential shift from the old reality of the ‘law’ to the new reality of the ‘gospel’. According to Luther, there is an inner-biblical tension (or dynamics) between these realities. This dynamics reflects the structure of the Christian canon (of the Old and the New Testaments), but it is not identical to this structure. An analysis of some of Luther’s basic statements on biblical interpretation (*Assertio omnium articulorum*, 1520) leads to a more detailed survey of his concept of the gospel as an oral event, something proclaimed and heard, as they are expressed in his prologue to the New Testament and his *Weihnachtspostille* (1522). An examination of Luther’s interpretation of the Eucharistic words in *Vom Abendmahl Christi* (1528) confirms and further illuminates his notion of the inner-biblical dynamics between the old and the new.

1. Introduktion

Luther er livet igennem bibelfortolker eller med en senere tids udtryk ‘bibelsk teolog’. Han blev i 1512 promoveret som doktor i Den Hellige Skrift ved det unge universitet i Wittenberg; og dette embede forblev på mange måder bestemmende for Luthers reformatoriske indsats frem til hans død i 1546: Fortolkning af Bibelen var og blev det centrale og betydningsbærende element i Luthers selvforståelse og gerning. I en vis forstand kan man hævde, at Luther livet igennem videreførte den dybe og inderlige fortrolighed med Bibelen og den indarbejdede praksis med daglig fordybelse og meditation over bibeltekster, som han

tog med sig fra sin klostertid. Således betoner den finske Luther-forsker Tuomo Mannermaa den meditative bibellæsnings vedblivende betydning hos Luther (Mannermaa 2010). Et andet perspektiv, som Mannermaa fremhæver, er, at Luthers bibelforståelse er indholdsmæssigt bestemt. Luthers tolkning af Den Hellige Skrift kan med andre ord ikke meningsfuldt adskilles fra hans syn på Gud som den gavmilde, frelsende Gud, der meddeler sig selv til mennesker for at gøre dem retfærdige og hellige. Derfor kan skriftfortolkningen heller ikke adskilles fra trosbekendelsen eller katekismen eller kirkens tradition (Mannermaa 2010; jf. også Kjeldgaard-Pedersen 1985).

‘Skriften alene’ (*sola scriptura*) bliver ofte brugt som en stikordsagtig overskrift, der skal angive et af de afgørende kendetegn ved den lutherske reformation.¹ Nu er selve dette udtryk faktisk forholdsvis vanskeligt at finde hos Luther, om end det optræder med karakteristisk vægt i nogle centrale sammenhænge. Men spørgsmålet er, hvad der egentlig ligger i den koncentration om bibelteksterne, som overskriften udtrykker; og her er der gennem tiderne givet ret forskellige fortolkninger. Luthers henvisning til skriften er blevet forstået som en insisteren på bibeltekstens ‘bogstavelige mening’ – og dermed i sidste ende som en indvarsling af den bibeleksegese, der forstod sig som historisk og kritisk, og som havde fokus på bibelteksternes historiske referentialitet. Men det er også blevet hævdet, at Luthers skriftforståelse primært skal ses som en opdagelse af sprogets, herunder bibelsprogets fundamentale billedkarakter.

I det følgende vil jeg se nærmere på Luthers syn på skriftfortolkning og skriftforståelse som begivenheder. Nærmere betegnet er det den spænding imellem skriftlighed og mundtlighed og imellem gammelt og nyt, vi møder hos Luther, der skal fremdrages. I omgangen med Bibelens tekster er det for Luther afgørende at fastholde spændingen (eller dynamikken) mellem det gamle og det nye eller – med Luthers mere gængse terminologi – imellem lov og evangelium. Denne dynamik er tydeligt relateret til kanons inddeling i Det Gamle og Det Nye

1 Formuleringen, at skriften alene (*sola scriptura*) er protestantismens eller reformationens “formalprincip” og troen alene (*sola fides*) eller Kristus alene (*solus Christus*) dens “materialprincip”, kan vistnok spores tilbage til Schleiermachers elev, August Twesten (1789-1876). Jf. Gregersen (2010), 265 med note 35. Se også Høgenhaven 2017, 9-10.

Testamente; men den er ikke identisk med denne inddeling. Det er ikke sådan, at Det Gamle Testamente i sin helhed er 'lov', medens Det Nye Testamente er 'evangelium', og forholdet imellem gammelt og nyt udmønter sig i en vedvarende spænding – det gamle og det nye repræsenterer med andre ord ikke stadier i et ligefremt kronologisk forløb. Men at den ifølge Luther rette forståelse og tilegnelse af Bibelens budskab har at gøre med et omslag eller en forandring fra lov til evangelium eller fra den gamle virkelighed til en ny og anderledes situation, er evident. Det er netop dette omslag og den spænding imellem gammelt og nyt, som omslaget udtrykker, der – på sin vis paradoksalt – udgør den virkelige enhed og sammenhæng i Bibelen.

Med afsæt i nogle af Luthers principielle udsagn (fra 1521) om bibelfortolkning og om Bibelen som sin egen fortolker vil jeg pege på de centrale bestemmelser af forholdet imellem mundtlighed og skriftlighed i Bibelen, som man finder i fortalen til Luthers første oversættelse af Det Nye Testamente (også kaldet *Septembertestamentet*) og i indledningen til julepostillen (begge fra 1522). En analyse af udvalgte passager fra Luthers store nadverskrift fra 1528 viser, hvor central den frelseshistoriske bevægelse fra gammelt til nyt er i Luthers bibelforståelse. Afslutningsvis overvejer jeg relevansen af et receptionshistorisk perspektiv i forhold til Luthers bibelfortolkning.

2. Skriften som sin egen fortolker

Nogle markante principielle udsagn hos Luther om fortolkningen af de hellige skrifter findes i *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X novissimam damnatorum*, der stammer fra begyndelsen af 1521.² I sin historiske ramme er Luthers tekst et modsvar til Leo Xs bulle *Exsurge domine* fra juni 1520.³ Indholdsmæssigt kredser striden

2 En kort gennemgang og analyse af nogle af Luthers centrale principielle udsagn om bibelforståelsen har jeg givet i Høgenhaven 2017, 11-19.

3 Den pavelige bulle har fået sit navn efter de første ord i teksten, som indledes med et bibelcitater (Sl 74,22): *Exsurge, Domine, iudica causam tuam, memor esto impropriorum tuorum, eorum quae ab insipiente sunt tota die!* (DO: Rejs dig, Gud, og før din sag! Husk, at tåben spotter dig dagen lang!). Citatet følger Vulgata, der har fornærmelserne i flertal (*impropriorum tuorum*), medens den massoretiske tekst (og LXX) har ental. I det hele taget er der ikke sparet på bi-

om autoritetsspørgsmålet; og det er da også spørgsmålet om myndigheden til at tolke de hellige skrifter, der er i fokus i Luthers modskrift, som tager sit udgangspunkt i sætningen, at de hellige skrifter ikke skal eller må udlægges ved en “egen ånd” (*non esse scripturas sanctas proprio spiritu interpretanda*). Problemet med dette ofte gentagne udsagn er ifølge Luther, at så få reelt forstår, hvad det indebærer. Den påstand bakker Luther op ved at tegne en form for forfaldshistorie op: Gennem kirkens historie og Bibelens fortolkningshistorie sker der et skred med det slutresultat, at bibelteksterne nu kun udlægges ved én “egen ånd” (*proprio spiritu*), nemlig pavens ånd:

Det er af denne grund, at de [fortolkerne] druknede helt i menneskelige kommentarer, efter at have tilsidesat de hellige skrifter; de udforskede ikke de hellige skrifers tanker, men disse menneskers tanker om de hellige skrifter. Det hele måtte ende med, at de overdrog eneretten til at interpretere Den Hellige Skrift til et eneste menneske, nemlig til den romerske pave, en mand, der er omringet af en mur af lutter helt inkompetente sofister (*uni homini, Romano pontifici, non nisi indoctissimis Sophistis circumvallato*), en mand, der tillader sig at foretage udlægninger i kraft af sin magtfulde og ophøjede majestæt uden hensyn til enhver indsigt og dannelse (*de sola potestatis et sublimitatis maiestate, citra omnem intelligentiam et eruditionem*). De bilder os ind, at kirken (dvs. paven) ikke kan tage fejl i trossager (Luther 1994a, 160-161).

For enden af vejen har vi således den aktuelle situation, hvor myndigheden til at tolke skrifterne overlades til paven alene. Luthers billede har sin egen malende virkning: Den romerske kirkes overhoved befinder sig selv i en slags ironisk indespærring eller fangenskab, “omringet af en mur af lutter helt inkompetente sofister”. Her sidder paven med andre ord muret inde bag en vold af uvidenhed eller manglende lærdom netop der, hvor det handler om fortolkning af tekster, og hvor lærdom altså havde været højst nødvendig. Den pavelige og kirkelige myndighed hævder at have ret ud fra magt og herlighed alene (*de sola*

belbrugen i teksten: Vi kommer også omkring ræve, der ødelægger vinbjerget og et vildt dyr, der afgnaver vingården (Jf. Sl 80,14). Teksten fordømmer en række sætninger af Luther, særligt sætninger, der går på kirkens og pavens autoritet.

potestatis et sublimitatis maiestate), som Luther her meget effektivt stiller direkte over for indsigt og dannelse (*intelligentia et eruditio*).

Herefter går Luther over til at påvise, hvordan modstandernes forståelse af sætningen (om skrifterne, der ikke må udlægges *proprio spiritu*) må ende med at ophæve sig selv. Denne sætning må nødvendigvis gælde ikke alene Bibelen, men også en Augustin eller hvem som helst af de øvrige kirkefædre, som Luthers modstandere påberåber sig som autoriteter. Og at tolke skriften ifølge Augustin er netop at tolke *secundum hominem* – hvad der vil sige så meget som *secundum proprium spiritum*. Og hvordan sikres den rette forståelse af autoriteterne, dvs. kirkefædrene? Her får man behov for endnu en autoritet, og denne tankegang fører til nødvendigheden af en uendelig række af autoriteter til at garantere fortolkningen, hvorved det bliver umuligt at læse nogen som helst tekst:

Hvis det ikke skal være tilladt at forstå skriften efter ens egen ånd, ja, så vil det endnu mindre være tilladt at forstå Augustin efter ens egen ånd. Thi hvem vil gøre os sikre på, at du forstår Augustin ret? Så vil der være brug for en anden interpret også for Augustins vedkommende, for at den egne ånd ikke skal vildføre os i hans bøger. Hvis dette må være sådan – ja så må der også for den tredje vedkommende en fjerde interpret til, og for den fjerde en femte – indtil det uendelige. Den fare, der ligger i den “egne ånd”, vil i så fald nødsage os til aldrig mere at lære og læse noget som helst. Netop dette er faktisk sket. Først har man forsømt den hellige Skrifs bogstav og kun knoklet med Augustin, derefter har man også mistet forståelsen for ham og forsømt ham, og alene Thomas Aquineren har regeret, og efter ham er der i en uendelighed fulgt fortolker på fortolker (Luther 1994a, 160-163).

Bemærkelsesværdigt er det her, at Luther ikke alene ved logikkens hjælp fører sine modstanderes position *ad absurdum*. Der er en dybere eller væsentligere forskydning på færde, idet Luther flytter det afgørende skel imellem den legitime og den illegitime fortolkning af skrifterne et andet sted hen end der, hvor hans modstandere ser kontroversen: For Luther drejer striden sig ikke om den kirkelige autoritet på den ene side og den ‘uautoriserede’ enkeltstående fortolker på den anden, men deri-

mod om skriftens ånd over for menneskets ånd eller om skellet imellem Gud og menneske. De hellige skrifter skal, understreger Luther, forstås ved den Ånd, i hvilken de er nedfældede (*scripturas non nisi eo spiritu intelligendas esse, quo scriptae sunt*). Og denne Ånd – Guds Ånd eller Helligånden – findes ingen steder i mere nærværende og levende skikkelse (*praesentius et vivacius*) end i de hellige skrifter selv. Skriften må derfor være den øverste instans i alt:

Man bør i så fald fælde dommen med Skriften som dommer. Dette kan kun ske, når vi har givet Skriften den øverste plads med henblik på alt, man tilkender fædrene. Det vil sige: Det må være Skriften, der ved sig selv er den mest sikre, den lettest tilgængelige, den mest oplagte, der er sin egen udlægger, der beviser, dømmer og oplyser alle ting hos alle (*ut sit per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans*). Sådan er det skrevet i Salme 119,130: “Dine ords klarhed (eller som den hebraiske tekst egentlig siger: åbning eller indgang) oplyser og giver de umyndige forstand”. Ånden tildeler her klart alene Guds ord den oplysende kraft, og Ånden påstår, at forståelsen gives ved ordet, ligesom gennem en indgang eller åbning eller et første princip (som det hedder) (*tamquam per ostium seu apertum seu principium (quod dicunt) primum*), som man bør tage sit udgangspunkt i, når man ønsker at nå frem til lys og forståelse (*ingressurum ad lucem et intellectum*) (Luther 1994a, 164-165).

I denne passage, der er noget af det nærmeste, vi kommer et principielt udsagn hos Luther om ‘skriften alene’ og om skriften som sin egen fortolker, er det tydeligt, hvordan han tilskriver Guds ord en aktiv handlingskarakter (klart udtrykt gennem de aktive participier: *probans, iudicans, illuminans*). Og Luther gør meget effektivt brug af stedet fra Salme 119: Ordene fra Gud er den rette åbning eller indgang (*apertum seu ostium*) til oplysning og indsigt (*lux et intellectus*). I det følgende fortsætter Luther med udlægningen af Salme 119, som han tolker som et kald til at vende opmærksomheden mod Guds ord:

Og hvad gør hele Sl 119 andet end at fordømme forvendtheden i vore bestræbelser og at kalde os tilbage til kilden og at lære os, at

det primært og alene gælder om at beskæftige os med Guds ord. Ånden vil da helt af sig selv komme og uddrive vor egen ånd (*spiritum autem sua sponte venturum et nostrum spiritum expulsurum*), så at vi kan drive teologi uden fare (Luther 1994a, 165).

Et vigtigt træk ved dette udsagn er den begivenhedskarakter, som Luther tilskriver den sande forståelse af skriften, og den aktive handlende rolle, som ånden i skriften har: Ånden kommer af sig selv (*sua sponte*) og driver vores ånd ud.

Når *Assertio omnium articulorum* læses i sin historiske sammenhæng, er det klart, at Luther her trækker på det generelle opgør med skolastikken, som han fra sin udnævnelse til professor (1512) i Wittenberg har været en del af. Luther har selv beskrevet dette opgør, der i høj grad – også – har karakter af en reformbestræbelse med sigte på universitetsstudiets indhold og opbygning. I et brev fra maj 1517 til Johann Lang skriver Luther:

Vores teologi og Skt Augustin gør store fremskridt og regerer ved vores universitet ved Guds hjælp. Aristoteles går mere og mere tilbage og hælder mod snarlig og evig undergang (*inclinatus ad ruinam prope futuram sempiternam*). Det er slående, hvor forelæsninger over sentenserne [dvs. Petrus Lombardus] vækker lede (*fastidiuntur*), og ingen kan håbe på tilhørere, hvis han ikke vil bekende sig til denne teologi, det vil sige Bibelen eller Skt Augustin eller en anden lærer med kirkelig myndighed (*aliumve ecclesiasticae auctoritatis doctorem*) (WA Br 1, 99).⁴

Her fornemmer man tydeligt, hvordan Luther ser sin indsats som en del af et omfattende opgør med middelalderens fortolkningshistorie: De store middelalderlige autoriteter – Aristoteles og Petrus Lombardus – er hastigt på vej ud; Bibelen og kirkefædrene holder deres indtog som de gode og rette kilder, der har den sande kirkelige myndighed bag sig. Den umiddelbare åndshistoriske kontekst er klar nok. Men det giver mening at spørge, om der i et teologisk og bibelhermeneutisk perspek-

⁴ Citatet findes i tysk oversættelse i Grane 1975, 24. Den danske oversættelse her er min egen.

tiv er andet og mere på spil i Luthers henvisning til Bibelen end dette, at han mener i Bibelen (og kirkefædrene) at have fundet en bedre og mere brugbar kilde end i middelalderens autoriteter. Med tanke på det specifikke formål og den retoriske situation, *Assertio omnium articulorum* er skrevet ind i, er det ikke så underligt, at teksten i så høj grad er fokuseret på autoritetsspørgsmålet og bevæger sig inden for overvejende formale kategorier. Det rejser imidlertid en række spørgsmål: Hvad indebærer Luthers tale om skriften som eneste autoritet og sin egen fortolker? Og på hvilket plan hører disse bestemmelser hjemme – er der primært tale om litterære, hermeneutiske, teologiske, politiske eller eksistentielle kategorier?

3. Evangeliet som sejrsmelding og uddeling af frelsens gaver

Luthers grundlæggende tilgang til, hvad det vil sige at forholde sig til Bibelen og forstå dens tale, kommer vi noget nærmere ved at se på hans foretale til septemberudgaven af Det Nye Testamente fra 1522.⁵ Her begynder Luther med at stille “bud og love” (“gesetz und gebot”) over for “evangelium og Guds løfter” (“evangelium und verheissung”). I Det Nye Testamente skal man ikke søge det første men derimod det andet. I første række virker det, som Luther her simpelt hen foretager en skelnen på det litterære niveau: Det Gamle Testamente indeholder Guds love og bud, Det Nye Testamente Guds evangelium og forjættelse. Denne kontrast understreger Luther, idet han udtrykkeligt tager afstand fra den gængse tradition, hvor Det Nye Testaments bøger inddeles analogt med de gammeltestamentlige skrifter (i lovbøger, historiske og profetiske bøger og visdomsbøger):

Derimod må man fastholde, at ligesom Det Gamle Testamente er en bog, hvori Guds lov og bud så vel som deres historie, som har holdt dem eller overtrådt dem, er nedskrevet, således er Det Nye Testamente en bog, hvori evangeliet og Guds forjættelse så vel som deres historie, der tror eller ikke tror derpå, er nedskrevet, således at man er vis på, at der kun er ét evangelium, ganske som der kun

5 Jf. til det følgende Høgenhaven 2017, 19-22.

er ét Nyt Testamente og kun én Gud, der giver løfter (Luther 1980, 127).

Luther afviser altså her den litterære genreinddeling som usaglig i forhold til Det Nye Testaments indhold – som overalt er det samme ene evangelium – og griber her fat i den græske betydning af ‘evangelium’:

Thi evangelium er et græsk ord, der betyder et godt budskab, en glædelig efterretning, gode nyheder, et jubelråd, som man fryder sig ved i sang og tale, som da David slog den store Goliath; da lød et jubelråb, en trøsterig ny tidende til det jødiske folk, om at deres frygtelige fjende var faldet og de selv befriet, så de kunne glæde sig over freden; derfor sang og dansede de og var glade. På samme måde er Guds evangelium og Nye Testamente et glædeligt budskab, et jubelråb, som ved apostlene har lydt over hele verden (“eyn gutte meher und geschrey ynn alle welt erschollen durch die Apostell”) om den rette David, der har stridt imod og overvundet synd, død og djævel og derved gjort alle dem, der er indfanget af synden, plaget af døden og overvundet af Djævelen, retfærdige, levende og salige, uden deres egen fortjeneste; derved har han skaffet dem fred og atter bragt dem hjem til Gud. Derfor lovsynger og takker de Gud og glæder sig i evighed – hvis de da tror det fast og holder ud i troen (Luther 1980, 127-128; WA DB 6, 2-4).

Luther betoner altså det dramatiske og emotionelle moment ved det omslag, som glædesbudskabet drejer sig om, men i lige så høj grad også den faktiske omvæltning – fra fremmedherredømme og vold til glæde og fred (“freud und frid”) i den gammeltestamentlige fortælling. Og fra fremmedherredømmet under synd, død og djævel til en fredstilstand hjemme hos Gud i den nytestamentlige proklamation af Kristi sejr. Det er værd at bemærke, hvordan Luther umiddelbart herefter med afsæt i testamentebegrebet beskriver dette glædesfyldte omslag som en uddeling af Kristi gaver:

Thi ligesom der, når en mand, som har beskikket sit bo, dør, findes et testamente, efter hvilket hans gods skal deles mellem de deri nævnte arvinger, således har også Kristus før sin død bestemt og

befalet, at et sådant evangelium efter hans død skulle bekendtgøres i hele verden, og dermed har han givet alle, som tror det, sin hele ejendom, nemlig sit liv, hvormed han har overvundet døden, sin retfærdighed, hvormed han har udslettet synden, og sin salighed, hvormed han har udslettet den evige fordømmelse (Luther 1980, 128).

Hele Kristi ejendom – liv, retfærdighed, salighed – skal deles ud til dem, der tror; og det virker her, som om udråbelsen eller bekendtgørelsen af dette glædelige budskab og selve uddelingen bliver en og samme foreteelse. Denne kompakte udtryksmåde i Luthers beskrivelse siger noget centralt om hans opfattelse af denne begivenhed, som proklamationen af Kristi sejr er. Bekendtgørelsen viser tilbage til noget, der rent faktisk har fundet sted, men er også selv en begivenhed, hvor modtageren delagtiggøres i det skete og bliver en del af begivenheden. Karakteristisk for Luther er det, at han i denne sammenhæng omtaler evangeliet selv som en aktivt handlende magt:

Thi hvor Kristus ikke er, der er endnu den forbandelse, der faldt på Adam og hans børn, efter at han havde syndet, nemlig at de alle er skyldige i synd og hjemfaldne til døden og til helvede. Imod denne forbandelse velsigner evangeliet nu hele verden, idet det udråber: Enhver, der tror på denne Abrahams sæd, skal være velsignet, det vil sige retfærdiggjort og løst fra synd, død og helvede; han skal blive salig og leve evigt, således som Kristus selv siger, Joh.11: Enhver, som tror på mig skal aldrig dø (Luther 1980, 128-129).

Evangeliet fremstilles her som den magt, der velsigner i modsætning til forbandelsen. Og det er bemærkelsesværdigt, hvordan velsignelsen realiseres gennem den offentlige udråbelse: Proklamationen er selv velsignelsen. For Luther er der på en måde tale om en og samme begivenhed, hvor frelsen eller velsignelsen, omslaget fra det gamle til det nye realiseres og meddeles. Set fra modtagersiden betyder denne forståelse, at der ikke bliver tale om en blot og bar tilegnelse af viden men om en dybere, eksistentiel tilegnelse af budskabets kerne:

Og ganske som det at vide besked med Kristi gerning og levnedsløb (“seyne werck und geschichte wissen”) ikke er det samme som at kende det rette evangelium (“also ist auch das noch nicht das Euangelion wissen”), thi dermed ved du endnu ikke, at han har overvundet synden, døden og djævelen, således er det heller ikke at kende evangeliet, at du ved besked med sådanne lærdomme og bud – men først, når den stemme kommer, som siger dig, at Kristus er din egen med liv, lære, gerninger, død og opstandelse og alt, hvad han er, har, gør og formår (“wenn die stymme kompt, die da sagt, Christus sey deyn eygen mit leben, leren, wercken, sterben, aufferstehen unnd alles was er ist, hat, thutt und vermag”), da kender du evangeliet (Luther 1980, 130; WA DB 6, 8).

Det er væsentligt, at Luther her bruger tidskategorien “noch nicht” (“endnu ikke”): At kende Kristi ydre historie er “endnu ikke” det samme som at kende evangeliet. Tidsligheden peger på det afgørende omslag, vendingen fra gammelt til nyt, fra lov til evangelium, fra fangenskab og fortabthed til frihed og glæde, som en begivenhed i tid; og erkendelsen eller tilegnelsen af evangeliet er erfaringen af netop denne glædelige vending. Vigtigt er det også, at Luther betoner tilegnelsens karakter af vederfarelse, noget, der når eller rammer den erkendende udefra som en “stemme”, der lyder til ham eller hende.⁶ At Luther her griber til auditive kategorier og beskriver den rette erkendelse som en stemme, der lyder til mennesket, er næppe tilfældigt men peger på den mundtlige meddelelse som den primære form for evangeliets videregivelse og modtagelse. Det er også kendetegnende for den auditive meddelelse, at denne netop er knyttet til et bestemt moment i tiden. Ved at bruge disse begreber understreger Luther således den egentlige forståelses begivenhedskarakter.

Hertil svarer Luthers afsluttende karakteristik af evangeliet i fortællingen: Evangeliet er, siger han, “ikke en lovbog, men ene og alene en

6 Udtrykket “når den stemme kommer” (“wenn die stymme kompt”) svarer på en vis måde til Luthers udtryksmåde i *Assertio omnium articulorum*, hvor Ånden kommer “helt af sig selv” (*sua sponte*) og driver vor egen ånd ud. Det er ret tydeligt, at Luthers udtryksmåde låner noget af sit sprog fra mystikken, og at hans perspektiv primært er sjælesørgerisk. Jf. Høgenhaven 2017, 20-21. Til Luthers brug af den mystiske tradition, se Vogelsang 1937, Hamm 2007; jf. Sigurdsson 2011.

prædiken om de velgerninger, som Kristus har vist os og givet os til eje, for at vi må tro” (Luther 1980, 130). Her slår Luther et tema an, som ud over at modstille lov og evangelium også synes at indebære en modstilling af det skriftlige og det mundtlige. Med fortalens bestemmelse af ‘evangelium’ vil Luther således frigøre begrebet fra de formale litterære kategorier og knytte det til det forkyndte og hørte budskab.

4. Evangeliet som mundtligt ord og nøgle til skrifterne

Temaet går igen i Luthers skrift “Eyn kleyn Unterricht, was man ynn den Euangelijs suchen und gewarrten soll”, som indleder hans “julepostille” (udgivet i marts 1522) og kan betragtes som et forarbejde til fortalen til Det Nye Testamente. Også her lægger Luther ud med henvisningen til, at ‘evangelium’ er et indholdsbestemt begreb, ikke en litterær genre. Der er derfor kun ét evangelium, ligesom Kristus er én. Evangeliet er ifølge sit indhold “en historisk skildring, en fortælling, en livshistorie, der handler om Kristus, hvem han er, hvad han har gjort, talt og lidt” (“eyn Chronica, historia, legenda, von Christo, wer der sey, was er than, geredt und erlitten habe”) (WA 10, I/1, 9). At det netop ikke er den formale men den indholdsmæssige bestemmelse, der er vigtig for Luther, fremgår med al tydelighed af den opsummering, der følger lige efter:

Kort sagt, er evangeliet et budskab om Kristus, at han er Guds Søn, som for vores skyld er blevet menneske, er gået i døden, er opstået og er blevet indsat som herre over alle ting (“eyn rede von Christo, das er gottis son und mensch sey fur unss worden, gestorben unnd auferstanden, eyn herr ubir alle ding gesetzt”) (Luther 1522, 1; WA 10, I/1, 9).

Her griber Luther til en formulering, der lægger sig tæt op ad trosbekendelsens sammenfatning af Kristi frelseshistoriske gerning; og igen kan vi bemærke, at han skifter de litterære og skriftligt orienterede bestemmelser ud med det mundtlige begreb “eyn rede”.

Ligesom fortalen understreger også „Eyn kleyn Unterricht“ den uløselige enhed imellem prædikenen eller videregivelsen af evangeliet og den reale begivenhed, at Kristus selv kommer til mennesker:

Når du nu slår op i evangelieteksten og læser eller hører, hvordan Kristus vandrer fra sted til sted, eller nogen bliver båret frem til ham, så skal du være opmærksom på, at han gennem det evangelium eller den forkyndelse netop kommer til dig eller du bringes til ham (“die predigt odder das Euangelium, durch wilchs er tzu dyr kommet odder du tzu yhm bracht wirdist”). For forkyndelsen af evangeliet er ikke andet, end at Kristus kommer til os, eller at vi bringes til ham (Luther 1522, 3; WA 10, I/1, 13).

Luthers betoning af evangeliets mundtlighed og det evangeliske budskabs begivenhedskarakter leder ham her i “Eyn kleyn Unterricht” til direkte at stille evangeliet op over for Den Hellige Skrift, som egentlig er Det Gamle Testamente:

Men se nu, hvilke søde og fromme børn vi er! For at blive fri for at læse i Bibelen og her lære Kristus at kende, regner vi hele Det Gamle Testamente for at være uden værdi. Som om det nu var forældet og ikke mere havde gyldighed. Og så er det dog Det Gamle Testamente, der alene bærer navnet “Den Hellige Skrift”. Evangeliet skal derimod egentlig ikke være skrift, men et mundtligt ord, der kaster lys over Skriften, som Kristus og apostlene gjorde det (“Und Euangeli eygentlich nitt schriff, szondern mundlich wort seyn solt, das die schriff erfur truge, wie Christus und die Apostel than haben”). Derfor har Kristus selv heller intet skrevet, men kun talt. Sin lære har han heller ikke kaldt skrift, men evangelium, det vil sige et godt budskab eller en god forkyndelse (“eyn gutt botschafft odder vorkundigung”), som ikke skal udbredes med pennen, men med munden (Luther 1522, 5; WA 10, I/1, 17).

Luthers opmærksomhed på evangeliets karakter af mundtligt ord er bemærkelsesværdig. Generelt er renæssancen primært optaget af de autentiske litterære kilder til autoritet og tradition. Luthers vinkel er udtryk for en udpræget historisk sans. Men det er ikke historien for

den antikvariske interesses eller kuriositetens skyld, der er på færde: Luthers bestemmelse af forholdet imellem den kristne forkyndelse – i form af bekendelsen til Kristi frelsende gerninger – og skrifterne afspejler den tidlige kristne forståelse af Det Gamle Testamente som ‘skrifterne’, der åbner sig for den rette forståelse i lyset af Kristus-begivenheden. Luthers ærinde er bestemt af hans sans for den frelseshistoriske sammenhæng imellem Det Gamle Testamente og den nye pagt, som han kan læse ud af de nytestamentlige teksters bibelbrug. Luther gør således forståelsen af bibelteksterne til en dynamisk begivenhed, et omslag fra lov til evangelium, hvor det er skriftens ‘ånd’ eller ‘stemme’, der har initiativet. Det er kendetegnende for Luther, at han tager sit afsæt i formale kategorier, litterære genrer (og f.eks. inddrager den græske betydning af ‘evangelium’) men herfra bevæger sig videre til det overordnede teologiske perspektiv.

Herfra falder der også lys over Luthers vurderinger af de enkelte nytestamentlige skrifter, som findes i fortalen til Septembertestamentet fra 1522 men ikke i udgaverne fra 1534 og frem.⁷ Man har talt om, at Luther her foretog en *de facto*-indskrænkning af kanons omfang eller etablerede en mindre kanon inden for rammerne af den større. Det er dog næppe omfanget eller den litterære afgrænsning af en kanonisk skriftsamling, der har Luthers primære interesse. Det ‘kanoniske’ knytter sig netop ikke så meget til det litterære niveau som til det hermeneutiske – det er forståelsen eller tilegnelsen af det bibelske udsagn som evangelium og meddelelse, der gør det kanonisk; eller man kunne sige, at den egentlige kanon for Luther er den vejledning i frelseshistoriens begivenheder, som er sammenfattet i trosbekendelsen.

5. Bibelens “tyderetning”: Fra gammelt til nyt

I *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* (1528) går Luther meget direkte ind på bibelforståelsens betingelser og tematiserer desuden spørgsmålet

7 Afsnittet “Wilchs die rechten und edlisten bücher des neuen testaments sind” udpeger Johannesevangeliet, Paulus’ breve, særlig Romerbrevet og Første Petersbrev, til den rette marv og kerne blandt bøgerne i Det Nye Testamente.

om sprog og virkelighed.⁸ I den del af teksten, hvor Luther gør op med Basel-teologen Johannes Oekolampadius (1482-1531), griber han fat i begrebet *tropus*, den figur, hvor et ord eller begreb får en ny drejning og dermed en ny betydning ud over den gamle. Luther gør nu gældende, at en sådan *tropus* i Bibelen har en bestemt 'tyderetning', og at denne nødvendigvis går fra det gamle til det nye, dvs. fra den gamle betydning til den nye betydning. Et eksempel er betydningsdrejningen fra vinstokken til Kristus som det "sande vintræ":

Nu er talefigurerne i Skriften af den beskaffenhed, at ordene ud fra den gamle eller oprindelige betydning viser hen til den ting, der er et billede på det nye, og efter den nye betydning viser de den nye og rigtige ting eller genstand, ikke omvendt. Det er f.eks. tilfældet i skriftstedet "Jeg er det sande vintræ". Her er "vintræ" blevet en ny talefigur eller et nyt ord, som ikke kan vise tilbage til det gamle vintræ, der er et billede på det nye. Det viser derimod fremad mod det sande, nye vintræ, der ikke er et billede. Kristus er nemlig ikke et billede på vintræet, men vintræet er et billede på Kristus (Luther 1994b, 201-202).

Den gamle betydning er med andre ord den 'billedlige', idet den betegner den konkrete ting, som er et 'billede' ("gleichnis") på den nye. Den nye betydning går derimod direkte på den rette nye ting. Således viser tropen frem og ikke tilbage. Oekolampadius vil derimod lade tropen vise tilbage: Når han tolker indstiftelsesordene ved nadveren, hvor Kristus siger: "Dette er mit legeme", som om de kunne betyde "et tegn på" eller en sammenligning med Kristi legeme. En sådan tolkning er ifølge Luther en absurditet, der går stik imod Bibelens måde at bruge talefigurer på:

Skriften bruger nemlig ikke den slags omvendte talefigurer ("denn die schrift troppet nicht also zu rücke"), og det ville heller ikke lyde rigtigt, hvis jeg anvendte følgende talefigur: "Kristus er et vintræ, dvs. et tegn på vintræet, evangeliet er sæden, altså et tegn

8 *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* er Luthers afsluttende indlæg i den nadverstrid mellem de evangeliske, der tog sin begyndelse med Karlstadts skrifter om nadveren fra 1524.

på sæden, Kristus er et lam, dvs. et tegn på et lam, Kristus er en klippe, dvs. et tegn på en klippe, Kristus er vort påskelam, dvs. et tegn på vort påskelam, Johannes er Elias, dvs. et tegn på Elias. Kort sagt: Den slags talefigurer findes ikke i Skriften, de dur ikke, så derfor er Oekolampadius’ talefigur heller ikke noget værd, når han siger: “Brødet er mit legeme, dvs. et tegn på mit legeme”. Det er en omvendt talefigur, der går baglæns og af den virkelige ting skaber et tegn eller billede (“denn es ist ein rücklinger verkereter tropus, macht aus dem rechten wesen ein gleichnis oddder zeichen”) (Luther 1994b, 202-203; WA 26, 381).

Interessant nok støtter Luther sin tilbagevisning af Oekolampadius’ læsning af Kristi ord gennem en dobbelt argumentation: For det første henviser han til Bibelens særlige måde at tale på, som er bestemt af Guds frelsende og åbenbarende handling:

Skriften har nemlig den samme fremgangsmåde med sine udtryk, som Gud har med sine gerninger (“Denn die heilige schrift helt sich mit reden, wie Gott sich helt mit wircken”). Gud arbejder alle vegne således, at betydningen eller billedet kommer først, og derefter sker opfyldelsen af billedet, der bliver til en realitet. Det Gamle Testamente kommer først som et forbillede, og derefter følger Det Nye Testamente som en sand virkelighed. Det samme er tilfældet, når Skriften skaber talefigurer eller nye ord. Den tager det gamle ord, som er et billede, og giver det en ny betydning, der er den sande virkelighed (“das sie nympt das alte wort, welches die gleichnis ist und gibt yhm ein neue deutunge, welche das rechte wesen ist”) (Luther 1994b, 203-204; WA 26, 382-383).

Der er altså ifølge Luther den særlige egenskab ved Bibelen, at den taler på en måde, som er bestemt af Guds handlemåde: Her kommer forjættelsen før opfyldelsen, billedet eller tegnet før tingen selv. Herefter følger nu for det andet den del af Luthers argumentation, som går ud på, at Oekolampadius’ *tropus*-tolkning heller ikke passer for dagligsprogets vedkommende. Heller ikke her kan udsagnet “Det er en rose” være ensbetydende med “Det betyder en rose”. Når man siger “Det er en rose” om en rose af f.eks. sølv eller træ, er det nemlig stadig tingens

væsen, man taler om. En rose af træ er også en rose, blot en særlig slags rose – ligesom f.eks. en malet eller udskåret Skt. Paulus også er en Skt. Paulus. “Er” bliver aldrig det samme som “betyder”, det er der, siger Luther, intet sprog i verden, der tillader:

Derfor kan Oekolampadius heller ikke komme igennem med sin talefigur ved at lade de to udtryk “Dette er mit legeme” og “Dette betyder mit legeme” være identiske. Det vil hverken noget sprog eller nogen talefigur tillade (“Denn das leidet keine zunge noch sprache”) (Luther 1994b, 206; WA 26, 384).

Videre spørger Luther nu, hvori ligheden imellem nadverens brød og Kristi legeme består, hvis der virkelig skule være tale om, at Kristus brugte brødet som billede eller lignelse. Hvis det drejede sig om at finde et passende billede, havde det gamle jødiske påskemåltid fungeret langt bedre, påpeger Luther:

Hvis Kristus nu ville indstifte en nadver, hvor hans legeme og blod ikke var til stede, men kun et billede på det, kunne han passende have overladt os Moses’ gamle påskemåltid med lammet (“so hette er billich uns das alte Moses abendmahl mit dem Osterlamb gelassen”). Dette symboliserer fuldstændigt, helt og holdent, overalt og på den fineste måde hans legeme, der er givet for os, og hans blod, der er udgydt for os til syndernes forladelse og er et billede eller tegn, som hele verden ved. Hvorfor skulle han være så tåbelig at ophæve et så dejligt måltid i det Gamle Testamente og erstatte det med en sådan nadver, der slet ikke kan stå mål med det første, hverken hvad betydning eller væsen angår? Så kunne man med rette sige til ham: “Det Nye Testamente skal være en opfyldelse af Det Gamle og et lys i forhold til dette” (“eine erfullung und liecht”). Men du vender op og ned på det, så Det Nye Testamente sandelig bliver en udtømmning af det Gamle og et mørke i forhold til det (“eine auslerung und finsternis”) (Luther 1994b, 214-215).

Her stiller Luther – retorisk ganske effektivt – kontrasten imellem nadverens vin og brød som det ringere symbol eller billede på Kristi legeme og blod og påskelammet som det langt mere intuitive og vel-

fungerende symbol på spidsen: Hvis Kristus havde villet indstifte en nadver, der var en lignelse på hans legeme og blod, kunne han med fordel have beholdt det jødiske påskemåltid. Luthers pointe er tydeligt frelseshistorisk: Kristi nadver må nødvendigvis overgå Moses’ nadver og være en opfyldelse af denne. Det er igen tyderetningen i de gammel- og nytestamentlige udsagn og figurer, der for Luther har en teologisk bestemt entydighed, idet den nye pagt er opfyldelsen og fuldendelsen af det, som lå gemt i den gamle.

Luther skruer helt op for sin ironiske retorik, når han tager fat på modstandernes henvisning til Paulus, der i 1 Kor 11,24 taler om, at brødet, som er Kristi legeme, “brydes for jer”.⁹ Heri – at brødet brydes – finder sværmerne ligheden med Kristi legeme. Luther henviser til, at “bryde” i konteksten hos Paulus går på det konkrete brød – og for øvrigt er “bryde” ikke det samme som “ihjelslå” eller “korsfæste”. Selv om man godtog lignelsesfunktionen, ville det stadig være et dårligere billede end påskelammet! (Luther 1994b, 396-398). Og så sætter Luther retorisk trumf på ved at spørge: Hvad med vinen? Hvordan skulle den kunne være et billede på Kristi udgydte blod?

Hvor er du nu, Paulus? Hvis du da bare havde sagt, at Kristus rystede lidt på hænderne, da han tog kalken, så han kom til at spilde vinen, så kunne vi stakkels sværmere da have fået en lille tidsfrist med vor ide om “at udgyde”, som vi fik med “at bryde brødet”. Da Johannes lå til bords ved siden af Jesus, kunne han nemt være kommet til at skubbe lidt til Jesu albue med sit hoved, da denne tog kalken og gav sine disciple den. Hvis der bare var blevet spildt en lille dråbe, ville vi være tilfredse, for så kunne vi sige: “Se, vinen er det samme som Kristi udgydte blod, fordi det blev spildt. Selv om denne måske ikke tjener os til frelse og er til nytte for os – og derfor ikke er et billede på Kristi blod i dette vigtige punkt, som ordene i nadveren kræver – kunne det alligevel bruges til at frelse

9 Teksten til 1 Kor 11,24 er overleveret i lidt forskellige udgaver. En gammel tekstvariant har efter *to hyper hymon* (“for jer”) ordet *klomenon* (“som brydes”). I den danske 1814-bibeloversættelse finder man da også: “dette er mit Legeme, som brydes for Eder”, medens DO 1992 har: “Dette er mit legeme, som gives for jer”.

os stakkels sværmere fra denne store skam og nød, vi er i, da vi ikke andre steder kan pege på nogen lighed (Luther 1994b, 217-218).

Luthers ikke overraskende konklusion bliver da, at sværmernes lignelse ikke fungerer – som grammatik, teologi eller naturvidenskab! Han bruger det billede om modstanderne, at de ligner en nar, der bygger en vandmølle på et bjerg uden at overveje, hvor vandet skal komme fra. For Luther afslører det manifest absurde i modstandernes argumentation, at de er forblændede af deres bagvedliggende dagsorden, der drejer sig om for alt i verden at tage virkeligheden ud af den bibelske tekst og gøre den til lignelser og billeder – de er, siger han, “ivrige efter at symbolisere og sammenligne på deres naragtige måde, så de ikke tænker på andet” (“so jach nach deutelei und gleichnis”) (Luther 1994b, 219; WA 26, 398-399).

Luthers afvisning af modstandernes tolkning af indstiftelsesordene som symbolske eller billedlige udsagn har således flere lag: Dels protesterer Luther med henvisning til den måde, sprog og grammatik empirisk fungerer på. Dels peger han på det specifikt teologiske eller bibelske perspektiv, som handler om, at der i Bibelen er tale om en bevægelse fra gammelt til nyt, hvor det nye fuldender og opfylder det gamle, og hvor det, der begynder i det dunkle og antydede, opfyldes i lys og klarhed. Her griber Luther tilbage til en klassisk typologisk tolkningsmodel, hvor den nye pagt er opfyldelsen af og tolkningsnøglen til den gamle (se hertil også Ringleben 1997, 354-369).

Der er vel at mærke i Luthers tankegang ikke tale om nogen modsætning imellem disse to tråde i hans argumentation. Snarere forholder det sig sådan, at sprogets og grammatikkens grundregler viser sig at afspejle en elementær virkelighed, som læsningen af enhver tekst – herunder de bibelske med deres bestemte frelseshistoriske perspektiv – er nødt til respektere for at undgå absurditeter. Kendetegnende advarer Luther mod at slippe logikken løs på sprogets udsagn, før grammatikken har bragt grundreglerne på plads. Grammatikkens og retorikkens regler er en beskrivelse af, hvordan sprog rent faktisk fungerer, en deskriptiv sprogvidenskab, der retter sin opmærksomhed mod den måde, man rent empirisk udtrykker sig på: “Vi skal ikke hæfte os ved de spidsfindige sofistens vrøvl, men agte på sproget, den måde, man plejer

at udtrykke sig på (“was da fur eine weise, brauch und gewonheit ist zu reden”)” (Luther 1994b, 257; WA 26, 444).

Til sprogets faktiske “weise, brauch und gewonheit” hører eksemplvis, at det har metonymiske egenskaber. Der er merbetydninger på færde i ethvert sprogligt udtryk; og et centralt eksempel er, hvad retorikerne kalder *synekdoke*-figuren, hvor man taler om forskellige ting, som om de var ét, og f.eks. rækker en pung frem og siger: “Her er 100 gylden” (Luther 1994b, 256-257; WA 444). *Synekdoke* er her et elementært udtryk for, at man sammenfatter ting, der i den ene eller anden forstand i konteksten udgør en enhed. Denne form for metonymi spiller en rolle i alle sprog og dermed naturligvis også i de bibelske tekster. Den rette forståelse bliver derfor i høj grad et spørgsmål om konteksten. De bibelske tekster må fortolkes i deres egen sammenhæng; og for Luther er sammenhængen i Bibelen bestemt af det frelseshistoriske og eksistentielle omslag fra gammelt til nyt. Her griber Luther for så vidt tilbage til den klassiske typologiske model, som er direkte forbundet med bevidstheden om denne frelseshistoriske sammenhæng.

Jan Lindhardt betonedede i sin Luther-bog fra 1983 på det kraftigste Luthers afhængighed af renæssancens retorisk bestemte syn på mennesket og verden (og på erkendelse og formidling) (Lindhardt 1983). Ifølge Lindhardt er det afgørende, at Luther deler renæssancehumanismens optagethed af sproget og dens forståelse af sproget som virkelighed og som virkelighedsskabende. Luther forudsætter efter Lindhardts opfattelse, at det menneskelige sprog må være i stand til at rumme den guddommelige meddelelse. Dette er en konsekvens af inkarnationen, som Lindhardt da også kan kalde “en sproglig begivenhed” (Lindhardt 1983, 139). Det er dog væsentligt at fastholde, at Luther i *Vom Abendmahl Christi* – samtidig med, at han i så høj grad har fokus på, hvordan sprog faktisk fungerer – netop også vil insistere på, at sproget henviser til en ikke-sproglig realitet. I virkeligheden er der måske i højere grad tale om, at Luthers sprogforståelse og interesse for grammatik og retorik udspringer og næres af hans teologiske perspektiv: Sprogets betydningdannende strukturer synes i Luthers tolkning at afspejle den måde, Gud handler på.¹⁰

10 Denne refleksion i sproget af Guds skabende og eskatologiske handlemåde har Joachim Ringleben peget på med afsæt i Luthers metafor-begreb (Ringleben 1997 og 2003).

6. Mundtlighed, skrift og autoritet

Når Luther skal give kort og koncist udtryk for denne overordnede sammenhæng i Bibelen, som er hans fortolkningsnøgle, griber han, som vi så det i “Eyn kleyn unterricht”, med forkærlighed til den klassiske kristne trosbekendelse eller formuleringer, der lægger sig tæt op ad denne og på tilsvarende måde sammenfatter frelsens begivenheder med Kristi liv, død og opstandelse som midtpunkt. I den forstand er det givetvis rigtigt, som f.eks. Mannermaa gør det, at understrege sammenhængen imellem skriftfortolkningen og kirkens tradition. I dansk sammenhæng har Harald Østergaard-Nielsen med stor konsekvens forsøgt at tolke Luthers bibelhermeneutik i et grundtvigsk perspektiv: I virkeligheden genopdager Luther ikke så meget Bibelen, som han – vejledt af Bibelens tale – genopdager kirken (Østergaard-Nielsen 1957, 163). For at forstå Bibelen må dens læser selv være en del af den historie, som er fortsættelsen af den bibelske historie, dvs. bibellæseren må befinde sig i kirkens fællesskab. Østergaard-Nielsen peger her netop på Luthers sammenfatninger af Bibelens hovedindhold i bekendelseslignende udsagn. Luther kan i en af prædikenerne fra Torgau kalde trosbekendelsen for sin lille bibel, som han vil leve og dø på.¹¹ Man kan dog næppe hos Luther finde den samme bundethed til kirkens fællesskab og dåben som senere hos Grundtvig, i hvert fald ikke eksplicit i Luthers tekst (Jf. Høgenhaven 2017, 26). Det er dog klart, at Luther ser den kristne kirkes historie som en udfoldelse af skriftens – og bekendelsens – indhold, som det f.eks. tydeligt kommer frem i *Von den Konziliis und Kirchen* (1539), hvor Luther tolker de oldkirkelige konciliers udformning af de fælleskristne grunddogmer som en nødvendig tydeliggørelse af dette indhold: Man kan netop ikke nøjes med at gentage Bibelens ord, men man kan være nødt til at finde nye prægnante formuleringer, der bringer kirkens gamle tro til udtryk. Således tolker Luther f.eks. Nikæa-koncilets *homousios*-begreb – som en sammenfat-

11 Hie habe ich ein klein büchlein, welchs heisset das Credo, darin dieser Artikel stehet, das ist meine Bibel, die ist so lang gestanden und stehet noch unumbgestossen, da bleib ich bey, da bin ich auff getaufft, darauf lebe und sterbe ich, weiter las ich mich nicht weisen (WA 37, 55). Jf. Østergaard-Nielsen 1957, 112-115 og Høgenhaven 2017, 25-26.

ning og præcisering af den bekendelse til Kristus, som er indeholdt i Bibelen (WA 50, 572).¹²

Hermed bliver skillelinjen imellem skrift og tradition naturligvis til en vis grad flydende; eller det bliver tydeligt, at denne skillelinje, som jo spiller en ikke uvæsentlig rolle for Luther, i virkeligheden ikke er udtryk for en formalistisk skelnen men primært er indholdsmæssigt bestemt. Også her viser det sig, at den egentlige kanon for Luther er indholdet i den kristne trosbekendelse. Det er indlysende, at bibelteksterne for Luther beholder et kritisk potentiale i forhold til senere kirkelige traditioner og autoriteter. Samtidig er Luthers valg af kontekst for bibelfortolkningen klart og eksplicit – han læser Bibelen i trosbekendelsens frelseshistoriske eller eskatologiske ramme. For Luther er denne kontekst den eneste meningsfulde og meningsgivende. Trosbekendelsen – eller den glædelige meddelelse, som den sammenfatter i kortform – er i Luthers optik den egentlige retningsgivende kanon, da det er inden for denne kanons kontekst, skriftordet kan ‘høres’, dvs. erfares som evangelium og ikke som lov.

Bibliografi

- Breed, B. W., 2014, *Nomadic Texts: A Theory of Biblical Reception History*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Dahlerup, Pil, 2016, *Litterær reformation*, København: U Press.
- Grane, L., 1975, *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampfum die Erneuerung der Theologie (1515-1518)*, Acta Theologica Danica 12, Leiden: Brill.
- Gregersen, N. H., 2010, ‘Protestantisme med kød og blod’, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 73, 253-270.
- Hamm, B. & Leppin, V. (red.), 2007, *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, Spätmittelalter und Reformation. Neue reihe 36, Tübingen. Mohr Siebeck.
- Holm, Bo Kristian, 2004, ‘Luthers dobbelte udlægnings-“princip”: Skriften alene – troen alene’, i *Det står skrevet: Essays om 2000 års bibelfortolkning*, red. H. Brandt-Pedersen og N. Thomsen, København: Anis, 23-33.

¹² Se til dette tema Høgenhaven 2017, 32-34.

- Høgenhaven, J., 2017, 'Luther som bibelsk teolog', i *Skriften alene? Fem perspektiver på det lutherske bibelsyn*, red. K. Garne, Tidsskriftet Fønix. Palme-serien 1, København, 9-37.
- Kjeldgaard-Pedersen, S., 1985, 'Al visdoms kilde – om bibelbrug og bibelsyn hos Luther', i *Bibelsyn*, red. N. J. Cappelørn, København: G.E.C. Gad, 9-19.
- Lindhardt, J., 1983, *Martin Luther. Erkendelse og formidling i renessancen*, København: Borgen.
- Luther, M., 1522. 'En lille vejledning i, hvad man kan forvente at finde i evangelierne', <http://lutherdansk.dk/KP%20-%20enkeltpr%C3%A6dikener/KP%20-%20Forside%20med%20indeks/index.htm>, set 1. marts 2017.
- Luther, M., 1980, *Luthers skrifter i udvalg III. Bibelfortolkning og prædikener*, Aarhus: Aros, 127-132.
- Luther, M., 1994a, 'Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum (1521)', i *Teologiske tekster, udvalg af klassiske dogmatiske tekster*, red. N. H. Gregersen, H. Schjørring, P. Widmann, A. M. Aagaard, Aarhus 2. udg., 158-168.
- Luther, M., 1994b, *Skrifter i udvalg. Troens evangelium. Ord og sakrament*, København: Credo Forlag.
- Mannermaa, T., 2010, 'Luther as a Reader of the Holy Scripture', i *Engaging Luther: A (New) Theological Assessment*, red. O.-P. Vainio, Eugene, Oregon: Cascade Books, 223-231.
- Ringleben, J., 1997, 'Luther zur Metapher', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94, 336-369.
- Ringleben, J., 2003, 'Metapher und Eschatologie bei Luther', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 100/2, 223-240.
- Sigurdsson, L., 2011, *Mulmet i hjertet. Tro, trøst og billeddannelse hos Martin Luther*, København: Anis.
- Vogelsang, E., 1937, 'Luther und die Mystik', *Luther-Jahrbuch* 29, 32-54.
- WA D: *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*, 1883ff.
- WA DB: *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Die Deutsche Bibel*, 1906ff.
- WA Br: *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Briefwechsel*, 1930ff.
- Østergaard-Nielsen, H., 1957, *Scriptura sacra et viva vox. Eine Lutherstudie*, München: Chr. Kaiser.