

Skriftsyn og skriftbruk hjá Ole Hallesby

Hans M. Bringeland

Førsteamanuensis i systematisk teologi, NLA Høgskolen Bergen

hmb@nla.no

Artikkelen presenterer ei analyse og kritisk drøfting av Ole Hallesbys skriftsyn og skriftbruk. Til grunn ligg framfor alt den dogmatiske prinsiplæra hans, men òg den materiale truslæra og sedelæra. Undersøkinga viser at det hjå Hallesby finst spennande ansatsar som går ut over eit tradisjonelt konservativt skriftsyn. Men som heilskap må det seiast at han ikkje har makta å formulera eit velgrunna og konsistent skriftsyn. Dessutan er det sterke innslaget av erlangersk erfaringsteologi til hinder for aktuell resepsjon.

Nøkkelord: Ole Hallesby, norsk kyrkjeehistorie, skriftsyn, konsistens, erfaringsteologi

At Den heilage skrifta var eit uopp-gjeveleg forankringspunkt for Ole Hallesbys (1879-1961) trusliv og teologi, kan ingen på alvor dra i tvil.¹ Men han fann ikkje å kunna føresetja bibelautoriteten som aksiomatisk gitt, slik teologien i gamletida hadde gjort, med modernitetsprotesterande samtidsteologar i sitt fylgje. På typisk *moderne* måte visste han at trua er knytt til det menneskelege medvitte og har sin ståstad i historia og samtida. Ikkje berre for å kunna bera fram eit truverdig vitnemål om trua for andre, men beint fram for å berga si eiga trusvisse i møte med tvilande spørsmål må den truande gjera *tankemessig* rekneskap for si *personlege* trusovertyding. Dette impliserer refleksjonar over truas opphav og fundament, både i eige liv og innanfor ein historisk og teologisk horisont.

Det som no er sagt, tyder at ein *ikkje kan framstilla Hallesbys skriftsyn som eit isolert lærepunkt*, men berre innanfor ramma av det samla teologiske "systemet"

hans. Med rette finn lundateologen Gustaf Aulén (i si hyperkritiske bokmelding av Hallesbys prinsiplæra) at komplekset tru – openbering "utan all fråga är huvudsaken i hans framställning"². Når me gjev oss i veg for å klårleggja Hallesbys skriftsyn, er nettopp den bolken i fyrsteutgåva av prinsiplæra (1920) som Aulén viser til, rette adressa: paragrafane 21-23, med overskriftene "Troen og den historiske aabenbaring", "Troen og aabenbaringsordet" og "Troen og Den hellige Skrift". Men for å kunna skjønna og vurdera det han her har på hjarta, må me sjå på dei føregåande innrammingane av truslæra. I det heile er det naturleg at analysen av fyrsteutgåva av prinsiplæra får størst spalteplass i den fylgjande drøftinga. Då utgreiingane om trua og openberinga er sterkt omarbeidde i andreutgåva (1925), har det interesse å jamføra denne framstillinga med fyrsteutgåva. Også skriftsynet og skriftbruken i den spesielle delen av truslæra (1921) og i den kristelege

sedelæra (1928) er viktig når me skal teikna eit dekkande bilete av Hallesbys skriptologi.

Framstillinga legg vinn på å fylgja Hallesbys tankeføring tett, med mykje bruk av samanknytte sitat og referat. På somme punkt er det trong for å klårgjera, leggja inn teoretiske metaperspektiv eller melda kritiske synspunkt. Og etter kvart som fysiognomien i Hallesbys prinsipp-tenking og skriftsyn trer fram, er grunnlaget lagt for ei meir omfattande kritisk drøfting – i fyrste omgang som prøving av konsistensen i argumentasjonen hans, etter kvart òg ut frå alternative teologiske perspektiv. Ei hovudsak i så måte er påvisinga av at Hallesby grunnar og bestemmer skriftautoriteten på måtar som er innbyrdes uforlikelege: Dels tek han utgangspunkt i sin basale erfaringsteologiske *epistemologi*, med den truande (andeformidla) opplevinga av openberrings- og frelsesrøyndommen som brekkstong. Dels vil han byggja på Skrifta sitt *sjølvvitnemål*, framfor alt i form av apostlane sitt mandat og sjølvmedvit som formidlarar av Guds ord. Og dels viser han til Bibelens faktiske *opphavs- og verknadshistorie* som argument for at dei bibelske skrifterne kan gjelda som fullkomne og eviggyldige vitnemål om Gudsopenberringa. Det må difor seiast at Hallesby ikkje har lukkast i å etablera ein berekraftig og samanhengjande argumentasjon for den sterke bibeltilliten sin.

Kvifor er det i det heile meiningsfullt å undersøkje Hallesbys skriftsyn og skriftbruk, eit godt halvsekel etter hans død? Allereie den *faktiske* innverknaden hans på norsk kyrkje- og kristenliv – ikkje minst den mest ikoniske rolla som forkjempar for bibelsk kristendom og stødig bibeltillit – skulle rettferdiggjera dette prosjektet.³ Også den gjentekne bruken av Hallesby (saman med Sigurd Odland) for å

godtgjera at Menighetsfakultetet ikkje vart grunna på eit biblisistisk eller fundamentalistisk bibelsyn, kallar på ei slik tematisering. Om skriftsynsdrøftinga hans også har *systematisk-teologisk* kvalitet og relevans, let seg derimot berre avgjera *ex eventu*. Og det vil syna seg at Hallesby verkeleg målber synspunkt og ansatsar som på fruktbar vis kan gå inn i diskursen om skriftsynet i dag. Som nemnt kan likevel ikkje heilskapsforståinga hans verta ståande – også fordi den sterke koplinga til den utdaterte erlangerske erfaringsteologien er til hinder for aktuell resepsjon. Men ein negativ hovudkonklusjon tyder ikkje utan vidare at klårgjeringa og kritikken av Hallesbys skriftsyn er forgjeves: Ettersom Hallesby argumenterer for skriftautoriteten på måtar som er vanlege i konservativ teologi og kristendom, kan eit kritisk oppgjer med synspunkta hans vera med på rydda grunnen for meir haldbare måtar å skjønna og grunnkje Skriftas normative særstilling på. Til slutt i artikkelen vil eg prøva å setja nokre vegmerke i denne leia.

Mange perspektiv kunne vore dregne inn. Dessverre er det ikkje høve til å gå inn på røtene til Hallesbys bibelsyn i norsk teologihistorie (Gisle Johnson, Fredrik Petersen og særleg Sigurd Odland). Heller ikkje plasseringa av skriftsynet hans i høve til kollegaer og etterfylgjarar ved Menighetsfakultetet kan tematiserast.⁴ Derimot vil eg i noko mon dra inn kritiske synspunkt både i samtida hans og innanfor Hallesbyforskinga.

Principlæren (1920)

I tesen som innleier fyrste paragrafen, vert teologien bestemt som ”*den kristne kirkes forsøk paa at vinde en videnskabelig erkjendelse av den livsvirkelighet, som er aabnet for den ved aabenbaringen i Jesus Kristus*”. Denne livsrøyndommen, ”trosind-

holdet”, er ”kjendsgjæringer” som er ”optat i bevisstheten umiddelbart gjennom opplevelse”. Teologi tyder difor å klårgjera ”*hvormeget* man har oplevet” og ”*hvorfor*”.⁵ Vel å merka er denne opplevinga ikkje reint individuell eller subjektiv: Den ”kristelige fællesoplevelse” gjeld kyrkja sitt ”liv med Gud”. Og dette felleskristne *gudssamlivet* eller gudsforholdet vert av Hallesby ikkje berre tilordna, men jamvel sett på som *integrert del* av ”den uforanderlige virkelighet”, ”Guds frelsende aabenbaring, som den er fullendt i frelsens hellige kjendsgjæringer og bevidnet av apostelkredsen” (12).

Ut frå denne teikninga er det gitt at ”selve det religiøse livsforhold”, og i neste omgang spørsmålet om ”dette religiøse forestillingslivs objektive sandhet”, ikkje kan ”optas til undersøkelse, uten at forskeren personlig har oplevet dette religiøse forhold”, ”Theologia irrogenitorum er videnskabelig set en selvmotsigelse.” (15) For den kristne teologien ”bygger sine undersøkelser paa de erfaringer, som den kristne kirke ved sin tro paa Kristus har gjort i den evige, usansbare verden”. Det som ”den gudommelige aabenbaring har gjort tilgjængelig for os av den evige verden”, er med andre ord ikkje berre den teologiske vitskapen sin *gjenstand*, men hans *utgangspunkt*. Teologien granskar ikkje dei naturlege områda av røyndommen, ”*naturverden*” og ”*aandsverden*”, men ”den *overnaturlige* verden” som kyrkja har eksklusiv tilgang til gjennom openberringa i Jesus Kristus slik denne er formidla gjennom ”det apostoliske ord”. Og teologien – til liks med annan vitskap – må tilpassa sin *metode* til denne særlege røyndommen: For å skjøna og bruka openberringsordet trengst noko meir enn det som ligg i mennesket sin naturlege erkjenningskapasitet – her nyttar berre ”den nye *aandsfødte* erkjendelse” (22f). Så vik-

tig er dette innanfor Hallesbys teologiske tenkjemodell at ”principlærens hovedopgave maa bli at paavise og begrunde det eiendommelige *erkjendelsesprincip*, som den kristne menighet vet sig i besiddelse av, og som er den nødvendige betingelse for at faa førstehaands, selvstændige indtryk fra den nye virkelighet, som er aapnet ved Jesus Kristus.” (33) Dette eksklusive erkjenningsprinsippet, som vert skapt ved gjenfødinga (35f), kallar Hallesby ”troens sans”, ”I sin tro eier den kristne menighet livets viktigste sans, som gir den adgang til at leve med i den høieste form for liv, Guds eget liv.” (95) For det kristne truslivet tyder ikkje berre ”korrespondance” med ”den absolute Gud” (96), men *er sjølv* ”den høieste form for liv” (100).⁶

På denne måten har Hallesby teikna eit bilete av *truserkjenninga* som let denne stå fram med *eigen rett, skilt frå og heva over all anna erkjennning*. Trua gjev reelt del i og dermed fyrstehands erfaring av sjøelve den guddommelege ”livsvirkelighet”. Slik tykkjest trua si visse å vera gitt og urokkeleg. I den omfattande bolken om ”den kristelige troserkjendelse” (127-247) prøver han – gjennom ein kombinasjon av teologiske og erkjenningssteoretiske resonnement – å gje ei nærmare grunngeving av truserkjenningas eigenart og visse. Utgangspunktet er at den tradisjonelle teologiske sikringa av trusvissa vart destruert av den *moderne* tanken. Fyrst kom *opplysningstida* med sitt krav om at openberringssanninga og Skriftautoriteten ”maa kunne legitimere sig for den naturlige gudserkjendelse”. (130) Men så:

Med *Kants* kritik av den menneskelige erkjendelse kom det her behandlede spørsmål ind i et ganske nyt spor. Da vore forstandskategorier kun gjælder indenfor erfaring-

ens omraade, er den teoretiske fornuft absolut avskaaret fra at erkjenne det oversanselige og guddommelige. [...] Men dermed faldt jo det fundament, hvorpaa alle disse forskjellige retninger bygger sin visshet om kristendommens sandhet. Men hvorledes skulde man saa kunne bevise kristendommens sandhet? [...] Nu først var det stillet, det erkjendelsesteoretiske problem, der knytter sig til den kristelige troserkjendelse. (130f)

Kant har altså ifylgje Hallesby stilt "det erkjendelsesteoretiske problem" på ein måte som tyder krevjande utfordringar for trua og teologien. Han synest likevel ikkje å skjønna Kants *kopernikanske vending* som ei krise for den teologiske erkjenninga, men som eit oppgjær med den overdrivne tilliten til den teoretiske fornufta og som vegopnar for ei meir sakssvarande religionsforståing og teologisk vissegrunngeving.⁷ Det var *Schleiermacher* som "brøt de nye veie" for teologien som Kant hadde rydda grunnen for med sin epistemologi. Nyprotestantismens lærefar påviste nemleg "at religionen hører organisk det menneskelige sjæleliv til, og at den har sin selvstændige plads ved siden av det intellektuelle, æstetiske og moralske liv." (131f) Med formuleringar som til forveksling liknar dei som Hallesby nyttar for å setja ord på sin eigen posisjon, gjev han att *Schleiermachers* konsept:

Den kristelige erkjendelse bestaar derfor i at fremstille med klare begreper de bevissthetstilstande, som er frembragt i sjælen ved aabenbaringen i Jesus Kristus. Hermed var den kristelige erkjendelse paavist i sin egenart og anvist sitt eget omraade. Samtidig var kriteriet paa dens sandhet lagt over fra det filosofiske eller historiske bevis til den indre personlige oplevelsesvisshet. (132)

Slik Hallesby ser det, baserer *Schleiermacher* med rette trua på *subjektive grunner*. Men ved å redusera "den kristelige erkjendelse" til berre å gjelda "hvorledes den ytre virkelighet virker paa den religiøse følelse", har *Schleiermachers* teologi – saman med den "*vurderingsteologien*" (med *Albrecht Ritschl* som stamfar) som fylgde i hans fotefar – likevel ein *fatal defekt*: "begge negter det metafysiske under" (132f). *Vurderingsteologien* spør ikkje om "hvad der virkelig er gjort av Gud til vor frelse", "ikke om *kjendsgjæringer*, men om *værdier*" (141). Det som denne "liberale" teologitradisjonen manglar – fasthaldinga av trua som "frugten av en umiddelbar personlig livsberøring med Kristus" og den "erfaringsvisshet" som denne gjev (139) – finn Hallesby i "*erfaringssteologien*" (147ff). Her får både Gud og keisar det som tilkjem dei: *Trua* kjem i eit personleg, så å seia handgripeleg livstilhøve til Gud som gjev full visse om frellesrealiteten, og i konfrontasjon med den modern-skeptiske *tanken* kan ho syna til at denne kunnskapen – nøyaktig på same måten som annan kunnskap – kviler i tvillaus erfaring.

Særleg knyter Hallesby seg til læraren sin frå Tysklandsopphaldet 1908-09, *Ludwig Ihmels*. Når han med tilslutning refererer *Ihmels'* tankar, er det tydeleg korleis han legg vekt på at den kristne vissa er "en subjektiv visshet om det objektive, om at ha møtt Gud" (150); ho "bunder i den for al erfaringsvisshet eiendommelige bevissthet om at befinde sig under en transsubjektiv virkelighets tvang" (152, jf. 153; 155).⁸ Utgangspunktet er den grunnleggjande "vissheten om retfærdiggjørelse og barnekaar hos Gud", "Den troende er forvissset om at ha faat en direkte meddelelse fra Gud, som fjernet all hans tvil og gav ham den helt selvstændige, personlige visshet om at være frelst

fra sin skyld og optat i samfund med Gud. Altsaa er den kristelige tro visshet om Guds *aabenbaring*." (150, jf. 154f) Igjen kunne det sjå ut som gudsopenberringa, som grunnlag for trusvissa, skjer reint umiddelbart, *i den subjektive opplevinga*. Difor er Hallesby snar med å leggja til at den truande veit med seg sjølv at det var "*aabenbaringsordet*" som stilte han "i et selvstændig erfaringsforhold til den historisk stedfundne aabenbaring i Jesus Kristus". Fylgjeleg er kristentrua "en gjennom Ordet formidlet personlig erfaringsvisshet om frelseaabenbaringen i Kristus". Kristusopenberringa er truas "*grundlag*" (i tydinga kunnskapskjelde og vissegrunn) og "*indhold*". Gjennom desse tilordningane meiner Hallesby å ha godtgjort den personlege "visshet om hele troens sandhetsindhold"; "alle sider ved den kristelige visshet" er sikra. Dette borgar for ein total *autonomi i høve til ytre autoritetar* som kunne støtta oppunder trua eller òg stella henne i radikal uvisse: Erfaringsteologien, i Ihmels' fasong, påviser "den troendes selvstændige forhold til den *historiske* aabenbaring, hvorved han stilles frit baade overfor den kirkelige overlevering og den historiske forskning". (151)

Desse grunnleggjande drøftingane av "troserkjendelsens art" er meinte å godtgjera den kristne *trusvissa*: Med den personlege erfaringa av gudsopenberringa og av det forløyste gudssamlivet som arki-medisk punkt (jf. 153) kan Hallesby teikna ut heile Guds frelsesplan som tvillaus røyndom. *Openberringsordet* utgjer eit integrert og nødvendig ledd både i den erfarte gudsrøyndommen sjølv og i den truande si eiga erfaring av denne, som to sider av same sak. Ved det under *Heilagandens* leiing nedskrivne og formidla apostoliske Ordet (164) som aktuelt vert tolka og stadfest gjennom "testimonium Spiritus sancti" (173f), har den truande

tilgang til og *umiddelbar* visse om alle dei tilhøve som Ordet talar om. Gjennom dette openberrings- (163f) og visseunderet (165; 167) "kan og skal" den truande fylgjeleg ikkje berre "naa frem til en like-saa selvstændig stilling til Guds aabenbaring som apostlene" (162, med tilvising til Gal 1,8 og 3,2), men jamvel få del i Guds eige "rom- og tidløse forhold til historien" (169). Med desse uhyre dristige påstandane stiller altså Hallesby den einskilde truande sitt forhold til openberringshistoria på linje med både dei autoriserte openberringsvitna og historia sin Herre.

Etter desse drøftingane av forholdet mellom trua og openberringa skulle me fylgjeleg venta at Hallesby ville sjå på dei *prinsipielle* spørsmåla om *Skriftautoriteten* som avklåra. Men om me med kritisk blikk rekapitulerer Hallesbys tilrettelegging av truserkjenninga, vert det tydeleg for oss kvifor han likevel ser seg nøydd til å gå nye drøftingsrundar omkring openberrings- og skriftsynet: I fylgje med Schleiermacher vil han komma til rette med det teologiske visseproblemet som Kant både stilte og la premiss for løysinga av. Det skjer ved at den religiøse erfaringa vert plassert som ein eigen erkjenningskategori og tilkjend ein særmerkt evidens. Men prisen er høg: Det religiøse erfaringa vert tilordna ein kjensle- eller verdidimensjon som både synest subjektiv og har uklår samanheng med den verkelege verda. For Hallesby er det nettopp om å gjera å halda fast ved at frelsa er knytt til "kjendsgjerninger", til "det metafysiske under", og at det finst ein guddommeleg "livsvirkelighet" som den truande kan få del i. For å sikra dette vil han godtgjera at trua har direkte tilgang til og dermed tvillaus kunnskap om ein åtskild *overnaturlig* røyndom.

Ved nærmare ettersyn vert det tydeleg at denne djerve freistnaden på rydda eit

eige og trygt rom for truserkjenninga ikkje kan lukkast. Den ”overnaturlige verden” som trua gjev eksklusiv tilgang til, syner seg på ulike måtar å hengja uløyselig saman med (den naturlege) *verda og historia*. Openberringa i Jesus Kristus, som både formidlar og er ein vesentleg del av ”den guddommelige livsvirkelighet”, er ei historisk openberring; ho omfattar historiske hendingar og prosessar, og desse står i samverknad med historia elles. Det ”apostoliske” ordet, Skrifta, er menneskeord som har si jordiske opphavs-, overleverings- og samlingshistorie. Og den kristne truserkjenninga står i ufråkommeleg vekselverknad med den aktuelle livsverda, kunnskapsuniverset og sjelelivet til den truande. Slik vert Hallesby likevel tvinga inn i drøftingar omkring *truserkjenninga og openberringa* sin plass og legitimitet i ein allmenn kontekst. Ikkje minst må han innanfor ei slik ramme godtgjera og klargjera *Skrifta* sin rettkomne status som medium for openberringa og kjelde for den kristne erfaringa og trua.

Om alt det prinsipielle forholdet mellom ”Troen og den historiske aabenbaring” (§ 21) og ”Troen og aabenbaringsordet” (§ 22) kallar til drøfting, er det særleg under overskrifta ”Troen og Den hellige Skrift” (§ 23) at Hallesbys teologiske konsept vert utfordra. At det er her det verkeleg brenn, kjem til uttrykk alt ved at denne paragrafen er den desidert største i heile prinsiplæra hans – kapitlet utgjer nesten ein femtedel av heile boka. Som ei sammanfatning av drøftingane så langt slår han innleiingsvis fast at den truande *faktisk* har fått frelsesvissa nettopp gjennom desse skriftene, ”som det av Aanden benyttede *naademiddel*” (175). Men det Hallesby er ute etter, er ”om den enkelte troende kan oppnaa nogen videgaaende visshet om disse skrifter”, ”er hans visshet om aabenbaringsordet av

den beskaffenhet, at den organisk utfolder sig til visshet om Skriften som det specielle aabenbaringsord?” Svaret er stadfestande og inneber eigentleg berre ei *eksplisering av den grunnleggjande erfaringsvissa om openberringsrøyndommen*: Me har her å gjera med ei visse ”om, at der er et særeget aabenbaringsord, der indgaar som sidste ledd i den historiske aabenbaring” og altså ”er en del av selve gudsaaabenbaringen” (176).

I tråd med dette hevda Hallesby alt tidlegare i framstillinga at det nettopp er den åndsverka, ”umiddelbare erfaring” i møtet med openberringsordet som er avgjerande for vissa om den uløyselige samanhengen mellom ”Ordet og aabenbaringen”. Men han legg til at denne røynsla ”belyses saa av Ordet selv, som uttrykkelig uttaler, at det er Guds ord”. Dette *Ordet sitt sjølvvitnemål* – eller rettare: apostlane si sjølvforståing som forkynnarar av Guds ord i tale og skrift – knyter han til Gal 1,8, 1 Joh 2,24 og 1 Kor 15,1. Ifylgje Hallesby uttrykkjer desse tekstane to poeng: Dei slår fast både *apostelordet* sin prinsipielle status som *autorisert openberringsmiddel* og dette ordet si *universale og eviggyldige adresse* (161f). Ei tilsvarende eksplisering og grunngeving av skriftautoriteten ut frå kva apostlane seier eller impliserer om seg sjølve, vender Hallesby stendig tilbake til.

Dei særst djerve utsegnene om at den truande gjennom den openberringsformidla opplevinga av gudsrøyndommen ikkje berre kjem inn i eit samliv med Gud, men vert innvigd i Guds eige syn på frelseshistoria, tyder ikkje at truande menneske beint fram får del i *Guds allvit*. For ”troen faar hele sit indhold av Ordet” (169; 178). Difor rekk ikkje den truande sin kunnskap om ”den overnaturlige verden” lenger enn til det som Skrifta gjev innsikt i (169). Den grunnleggjande till-

liten til Bibelens sanningsgehalt og plass i Guds openberrings- og frelseshushald grunnar seg altså for Hallesby i det frelsande møte med openberringsordet. Men når denne basistilliten er gitt, er det for han legitimt og nødvendig å gå til Skrifta også når han vil bestemma og grunnkje hennar intensjon og autoritet nærmare. At språkbruken og argumentasjonsstrategien likevel ikkje er gjennomtenkt og konsistent, kjem fram mellom anna i samband med utsegna om at "det er gjennom ordets *indhold*, vi forvisses om at det er Guds ord". Det han i framhaldet viser til, er det grunnleggjande forholdet at skriftordet ved "en overnaturlig inngripen av Gud" verkar frelsetrua og slik stadfester seg sjølv som Guds ord (173, jf. 165; 167). Men når Hallesby nokre sider lenger bak tek opp att at det er "gjennom Ordets *indhold*, vi faar vissheten", vender han tilbake til det *andre grunnjevings-sporet*: Me får vissa om skriftordet sin eksklusive status "gjennom Ordets egne uttalelser om dets særstilling og dets blivende gyldighet i Herrens menighet" (176).

Alt den innleiande tesen til kapitlet "Troen og Den hellige Skrift" slår fast ein til no ikkje nemnd implikasjon av den grunnleggjande openberrings- og frelsesopplevinga: "Det av kirken samlede aabenbaringsord i Den hellige Skrift bevidner sig for den troende som aabenbaringsordet i absolut forstand. Derfor blir Skriften ikke bare den eneste virkelige kilde for troserkjendelsen men ogsaa det ufeilbarlige og normative uttryk for, hvad guds-aabenbaringen indeholdt [...]." (175, jf. 196) At Skrifta slik (underforstått: ved eit Andens under) "bevidner sig" for den truande som "den eneste virkelige kilde for troserkjendelsen" og "det ufeilbarlige og normative uttryk" for gudsopenberberinga, korresponderer med at "[d]enne

Skriftordets særstilling beror paa et guddommelig under, inspirationen [...]." Med dette er aksentane for den fylgjande framstillinga sett. Men det er for Hallesby òg eit poeng at denne særstillinga "ikke utelukker den menneskelige siden ved Skriften" (175). Fylgjeleg vert spørsmålet om menneskelege trekk, veikskapar og feil ved det elles fullkomne skriftordet eit viktig drøftingstema.

Når Hallesby skal utfalda og grunnkje inspirasjonstrua, ser han, i tråd med dei innleiande tesane, "Skriftens særstilling" i samanheng med erfaringa av at "aabenbaringsens Aand har tat disse skrifter i sin tjeneste paa en egenartet måte"; difor har Anden "ogsaa grepet ind paa overnaturlig vis ved deres avfattelse". (176f) Bibelske belegg for dette har han alt gitt (145f; 163f): Apostelordet, som "meddelelsen om, *hvad* Gud har gjort til vor frelse" og "tydningen av disse historiske kjendsgjeringer", vart ikkje berre talt og skrive, men òg motteke som Guds eige ord (Apg 2,42; 1 Tess 2,13; 2 Tim 1,10f; Rom 16,25f; 2 Kor 2,10ff; Gal 1,6ff; Tit 1,3; Ef 2,2.20). Denne taleintensjonen og mottakingsmåten svarar til "Guds vilje og forordning" (145). For liksom heile Guds "aabenbaringsverk" er verka av Anden, har han til slutt "frembragt *det apostoliske ord om aabenbaringen*" (165). Mykje godt same argumentasjonen tek han no oppatt, med ein del nye skrifttilvisingar (183f: 1 Kor 12,28; 14,34-37; Ef 3,38; 4,11; Joh 15,27; 17,13; Luk 10,16; Apg 26,16).

Når Hallesby seier at "Luther forutsatte inspirationen men oppstillet ingen ny teori om den" (177), synest han å uttrykka sitt *eige program*. Dette svarar til hans kritikk av *ortodoksiens* utførlege inspirasjonslære (177ff): Læra manglar "det historiske syn" og den "empirisk[e] metode" som moderne teologar må leggja til grunn, ho sit framleis fast i "den græske

dualisme” som fører til ei ”opfatning av den inspirerte tilstand som passivitet”, og framfor alt har ho ”svigtet reformati-
nens grundprincip, at al kristelig lære skal hentes fra Skriften og av den alene”. I staden for ”deres abstrakte og deduktive metode”, som ved ”en apriorisk konstruktion” avgjer ”hvorledes Skriften maa være, saafremt den er Guds ord”, skulle dei ha ”gaaet til Skriften selv for at se, hvordan den virkelig er”. (179; til det siste punkt viser Hallesby til ein leksikonartikkel av læraren Fredrik Petersen.) Alt her anar me eit *tredje spor* som Hallesby fylgjer når han skal eksplisera korleis ”Ordets indhold” skal danna utgangspunktet for eit rett skriftsyn: Ordet sin *faktiske* skapnad, slik denne trer fram ved ein kritisk eksegetisk og historisk analyse.

Det er dette siste aspektet Hallesby for-
fylgjer vidare: ”den *menneskelige* side ved Skriften” som ”det historiske syn” har avdekt. Eksegesen har vist at dei bibelske forfattarane var ”sig bevisst at være aktivt med under avfattelsen”, tekstkritikken har dokumentert at det finst hundretusentals variantar i manuskripta, og det har vorte tydeleg at ”Skriften ikke var feifri”: Her finst mengder av ”hukommelsesfeil”, også i Det nye testamentet (NT), og tvillause ”uoverensstemmelser” i framstillinga av Jesu liv. (179f)

I tråd med desse innsiktene sluttar Hallesby seg igjen til Schleiermacher, no til hans forståing av inspirasjonen som varig ”*personalinspirasjon*”: Denne tanken gjev eit ”tydelig uttrykk for apostlenes egen bevissthet” som kjenner ”Aandens virkning [...] som en organisk kraft” som *potenserer* deira åndelege liv og sjelsevner. (185, jf. 181; 188) Dette forklarar ikkje berre skilnader mellom dei einskilde forfattarane når det gjeld form og innhald, men opnar òg for ”grader i *aabenbaring*” (Hallesby syner her til skiljet hjå Paulus

mellom tale i Kristi namn og utsegner ”uten denne spesielle indgivelse”, med tilvising til 1 Kor 7,12.25). (186f) Lenger ute i kapitlet peikar han i same meiningskontekst til eit anna ”organisk” forhold: ”Skriftens indre enhet” skuldast at Kristus bind alle Skriftene saman til ein organisk einskap. Tilsvarande andre organismer er her alle lemer nødvendige. Men ikkje alle er *like* nødvendige. Her viser Hallesby til Luthers rettkomne gradering av dei nytestamentlege skriftene sitt verd. (222f)

I tillegg til den særlege åndsgåva grunngev Hallesby apostolatet og dermed skriftautoriteten i ei uttrykkeleg *fullmakt* frå Jesus sjølv til apostlane og i deira faktiske samliv med han både i hans jordeliv og etter oppstoda (183f). Argumentasjonsstrategien hans er ikkje særleg ryddig. Han kan òg føra fram reine plausibilitetsargument: Viss apostlane uttalte seg med slik overtyding om sin eigen inspirasjon og fylgjeleg om apostelordet som eviggyldig, men tek feil i noko så grunnleggjande, korleis kunne dei då vera skikka for si høge oppgåve? (185) Vidare kan han jamvel visa til ”den historiske kristendom” si opphavlege og blivande visse om det apostoliske ords andegitte særstilling som ein sikker grunn for vår eiga overtyding om denne – motsett liberalteologien sin ”konstruksjon” av kva som skal gjelda som kristendom. (183)

I monaleg spenning til den grunnleggjande tilslutninga til tanken om ein personal inspirasjon og til konsekvensane Hallesby dreg av denne, står hans påpeiking av at ”apostlene vet sig under Aandens veiledning ikke bare m.h.t. *indholdet* av sit kristusvidnesbyrd, men ogsaa m.h.t. dets *form*.” Ja, med tilvising til 1 Kor 2,10-30 slår han fast at Paulus lærer ”en likefrem *verbalinspirasjon*!” (185); apostelordet er ”indgit av Aanden

indtil minste detalj” (189). Han finn sjølv ”intet til hinder for at forbinde den personale og den verbale inspirasjon”, noko han på psykologiserande vis grunnjev i tilslutning til tanken om inspirasjonen som ”en organisk indvirkning paa apostelens sjæleliv”. (187f) I tråd med si bestemming av inspirasjonen som ”potensering av det religiøs-etiske erkjendelsesliv” (188) landar han på at ”det væsentlige ved inspirationen” er ”at Aanden løfter apostlene ind i den nye livsvirkelighet, saa de ad personlig vei faar en selvstændig erfaringsvisshet og indsigt i disse hellige realiteter” (189). På denne måten føyer Hallesbys inspirasjonstanke seg inn og hentar si siste grunngeving (konkurrerende med hans tilvising til apostlane sin augnevitne-, læresvein- og tradentkompetanse) i det *allmenne* kristne ”erkjendelsesprincip” i *potensert* form.

Denne sterke utforminga av inspirasjonstanken, der jamvel verbalinspirasjonen får sin plass, tvingar Hallesby til igjen å tematisera ”*Skriftens ufeilbarlighet*” (189ff). Svaret har han alt førebudd under den føregåande utfoldinga av inspirasjonen som ei ”potensering av det religiøs-etiske erkjendelsesliv”, ”da vil de nævnte feil indenfor geografi, naturhistorie, personalhistorie o.s.v. ikke berede nogen vanskeligheter hverken psykologisk eller religiøst”. For: ”Er inspirationen en religiøs begavelse, saa kan den religiøse ufeilbarlighet psykologisk meget vel forenes med almindelig ufuldkommenhet paa andre omraader, baade m.h.t. viden, erindring og forstaaelse.” (188) Under den nye avsnittsoverskrifta utdjupar han så spørsmålet ut frå religiøs eller teologisk synsvinkel. Og igjen poengterer Hallesby – noko underleg etter hans psykologiserande tilrettelegging og grunngeving – at som i truslæra elles så ynskjer me også på dette punktet ”intet at uttale, som ikke

kan paavise sin klare hjemmel i Skriften”. Og det som Skrifta lærer han om dette, tykkjest å komma svært nær ein tanke om ‘Ordet i ordet’: ”Kristus i Ordet er Guds ord”. For apostlane ligg nemleg ”det frelsende, det nyskapende ved dette ord [...] ikke i den utvortes ting [sic!], at det er virket av Gud”, men at ”det er *Ordet om Kristus*”. (Hallesby syner her til 1 Kor [1,]17-25; 2,1-5 og Joh 1,1ff.) Og dette svarar til ein ”personlig erfaringsvisshet” hjå den truande i hans bruk av Skrifta: ”Det er ikke Ordet i og for sig, som gir ham trøst i sjælens nød og kraft til et nyt liv. Men det er Kristus i Ordet [...]”. (190)

Hallesby ser dramatikken i dette: ”findes der i Skriften stof, som ikke hører til aabenbaringsordet?” Han viser fyrst (190) til si tidlegare påvising av ”det suksessive i vor forvisning om Skriftordets hele aabenbaringsindhold” (170ff). Erkjenninga av dette forholdet gjer at han ”ikke ut fra mit eller min kirkes religiøs-etiske skjøn” vågar å slutta at uskjonlege eller tilsynelatande verdlause skriftord ”ikke hører med til Skriftordet”. Men når han ”her som ellers gaar til Skriften selv” for å få eit svar, finn han at ”indirekte forvisser Skriften mig om, at den indeholder træk, som ikke er noget nødvendig ledd i aabenbaringsordet, i kristusvidnesbyrdet.” Kroneksempet er 1 Kor 1,14-16, halde saman med kap. 2,13. Også alle dei andre ”unøiagtigheter, uoverensstemmelser og feil” i bibeltekstane tolkar han som ei stadfesting av at ”*Skriften selv*” ikkje ser på slikt stoff som tilhøyrande ”det ufeilbarlige aabenbaringsord”. Felles for dette stoffet er at det representerer ”det utvortes omraade”. (191f)

I denne samanhengen tek Hallesby spesielt opp skriftsynsspørsmål som er knytte til Det gamle testamentet (GT). Her finn han at forelda ”naturbeskrivelse”

eller ”verdensbillede” (t.d. i ”skapingsberetningen”) ikke utgjør noko teologisk problem (jf. 206; 210), heller ikkje ”feil i de rent ytre data i det utvalgte folks liv”. ”Ganske annerledes” steller det seg når den kritiske forskinga – som hjå Julius Wellhausen – ”søker at vise, at aabenbaringshistorien ikke bare er upaalidelig fremstillet, men at den historiske utvikling likefrem er sat paa hodet indenfor den profetiske historieskrivning.” Til dette slår Hallesby berre kategorisk fast: ”Her kan troen ikke gå med.” (193f) Han rekner altså tydelegvis ikkje ”den historiske utvikling” i openberringshistoria med til ”det utvortes omraade”.

Elles synest kriteriet ”det utvortes omraade” i grenseoppgangen mellom forpliktande og ikkje-forpliktande element *innanfor* Skrifta å korrespondere med det heilt *grunnleggjande* skiljet i Hallesbys teologiske epistemologi og ontologi: grensa mellom ”den overnaturlige verden” (eller ”det oversanselige”) som trua eller trussansen sin gjenstand og ”naturverden” (og ”aandsverden”) som den naturlige erkjenninga sitt kompetanseområde. Og begge distinksjonane er like utydelege og vanskelege å applisera.

Hallesby kjem likevel ikkje unna det radikale spørsmålet: ”*hvordan kan vi nu vite, at feilene i Skriften kun findes indenfor disse periferiske data*”, korleis kan me vera trygge på at det ikkje finst læremotsetningar i Skrifta (mellom ulike forfattarar eller jamvel innanfor eitt og same skrift)? Hans eiga romslege bestemming av feiltypar innanfor det ”utvortes” området: ”viden, erindring og forstaaelse”, kunne ha opna for radikale konklusjonar. Men når han kjem under press, er svaret hans som ventande: Vissa om Skrifta sin openberringskvalitet og grensene for denne botnar i ”tro”, i den grunnleggjande kristelege ”*oplevelsen*”. Hevdinga av

motsetningar i Skrifta vitnar om manglande gjenfødning: Det er ”det naturlige menneske” – inkludert den liberale teologien, representert ved Krarup – som ser det slik. For kyrkja derimot ”har Skriften alle dage lukket sig op som den vidunderligste enhet og harmoni” (194f). Og det er Kristus som bind alle skriftene saman i ein organisk heilskap (222). Alle dei ulike draga i Kristusforkynninga dannar til saman ”et helstøpt Kristusbillede” (170). Heller ikkje her tek altså Hallesby det radikale spørsmålet som tvingar seg på, opp til teologisk realdrøfting. Han viser enkelt og greitt til korleis ei sann tru, basert på den ekte kristelege opplevinga, er viss på svaret. Teologar som ser saka annleis, avslører gjennom det sin status som ikkje-gjenfødde og dermed teologisk inkompetente.

At Hallesby her rører ved eit for han avgjerande problem⁹, kjem til uttrykk ved at han endå ein gong steller spørsmålet: ”*Hvor gaar grænsen mellem det feilfrie i Skriften og det som kan indeholde fejl, mellem det eviggyldige og det tidbundne?*” Igjen aviser han den ”liberale” synsmåten: ”at det er vi som med vort religiøsetiske skjøn skal avgjøre” dette. Igjen ”søker troen til Skriften selv”. Og kriteriet er for Hallesby enkelt: ”hvordan de hellige forfattere direkte angir, at det, de uttaler, hører med til aabenbarings sandheten, der er troen rolig”, og heller ikkje den kristne tanken treng å uroa seg. Dette vilkåret er ifylgje Hallesby stetta når det gjeld Jesu eiga føreseiing om si nære gjenkome (i Matt 24,34) og apostlane si tilsvarende forventning – altså høyrer det med til openberringsssanninga (kva no dette skulle tyda) (196f). Heller ikkje dei nytestamentlege forfattaranes historisk-eksegetisk problematiske tolking og bruk av gammaltestamentlege tekstar representerer noko problem om ein ikkje ”forkas-

ter Aandens overnaturlige medvirken ved de gammeltestamentlige skrifers tilblivelse". Og det eksplisitte synet på kvinna hjå Paulus må stå fast som uttrykk for "*Herrens bud*" (198f).

Interessant er særleg Hallesbys argumentasjon omkring spørsmålet om Jesu tale om Abraham, Moses og Jonas som historiske personar er bindande for vår oppfatning. Han finn at "forholdet her *prinsipielt* er et andet", då skriftordet ikkje uttrykkeleg seier at dette høyrer med til openberringsinnhaldet. Dessutan rører me, ifylgje Hallesby, her ved eit "*kristologisk*" spørsmål, knytt til at Jesus som ein del av sjølvfornedringa ikkje hadde greie på alle ting. Men då me ikkje kjenner grensene for denne sida ved hans sjølvfornedring, må Hallesby la spørsmålet stå ope. Annleis stiller det seg når det gjeld Jesu utsegner om David som forfattar av Salme 110: Då dette ut frå konteksten er eit avgjerande moment, høyrer Jesu oppfatning her med til det forpliktande openberringsordet. (199) Det må kunna seiast at valet og bruken av kriterier i desse tilfella står fram som vilkårleg. Og igjen ser me korleis Hallesby prinsipielt opnar for eit synspunkt som er konsekvensrikt òg med tanke på bibelsynet (Jesu manglande kunnskap som fylgje av sjølvfornedringa), men vik unna konkretiseringar og konsekvensdragningar av dette.

Hallesby har med desse drøftingsrundane fullført handsaminga av spørsmålet om Skrifta som ufeilbarleg og grenseoppgangen mot stoff som kan innehalda feil. Dei løysingsvegane han har slått inn på, spriker. Dels viser han til sjøve den personlege trus- og opplevingsvissa som tilstrekkeleg nøkkel for å skilja. Dels ser han sjøve ordlyden, argumentasjonsmåten og samanhengen i tekstane som avgjerande, ut frå overtydinga om at bibelordet byggjer på ei særleg åndsutrustning og -opply-

sing. Dels er skiljet mellom det utvortes og det innvortes området sett på som avgjerande for kva som er bindande eller ikkje. Dels byggjer han på allmenn antropologisk og psykologisk innsikt om mennesket som feilande vesen. Dels vert det innhaldsmessige – Kristusvitnemålet – prøvesteinen på kva skriftmateriale som med rette er openberringsformidlande. Og dels gjev han seg inn på vidløftige teologiske resonnement av kristologisk eller anna slag for å kunna avgjera om einskildutsegner må gjelda som teologisk bindande eller ikkje.

Under overskrifta "*Skriften som norm*" summerer Hallesby opp drøftingane sine så langt. Då dei 12 apostlane er valde av Jesus, tok imot oppdrag og fullmakt frå han og dessutan fekk del i Andens særskilde openberring, er apostelordet på alle vis uerstatteleg: Det er "*troens kilde*", det femner om "*hele troens indhold*", og det er "*troens blivende norm*" – som "*kanon*" for trua, livet og læra. (200)

Med all sin konsentrasjon på "apostelordet", altså NT, har Hallesby ikkje i særleg grad gått inn på den andre kanondelen, *Det gamle testamentet*. Endå om han med den kristne kyrkja alt i utgangspunktet held fast ved også desse skriftene sin "ufeilbarlighet og kanoniske gyldighet", treng dei "en speciel undersøkelse". Igen vender Hallesby seg til Skrifta for å vinna klårleik i dei vanskelege spørsmåla som gjeld GTs status i den nye paktssamanhengen. Hjå Jesus og apostlane finn han "en eiendommelig dobbelthet, som ved første øiekast synes selvmotsigende: de betegner den gamle pakt som et tilbakelagt trin, men samtidig fastholder de Det gamle testamente som et guddommelig ord, der har sin blivende betydning og gyldighet ogsaa indenfor den nye pakt." (201)

På den eine sida veit, ifylgje Hallesby,

Jesus og apostlane seg løyste frå ”de *kulturelle og borgerlige* ordningar”. ”Ogsaa på det *moralske* omraade vet de, at det gammeltestamentlige trin er forlatt”, jf. avlysinga av polygamiet, skilsmisselfølgjevinga og hemnpraksisen. Og det same gjeld ”indenfor det *religiøse* omraade”. (201f) På den andre sida held altså Jesus og apostlane fast ved GT som ”et uforøgjængeligt gudsord”. Korleis heng dette i hop? I kortform svarar Hallesby med Jesu ord i Joh 5,39: GT-skriftene ”vidner om mig”. Elles hevdar han at både Jesus og apostlane legg til grunn ein openberringshistorisk *utviklingstanke*, med tilvising til Jesu tale om det ”haarde hjerte” (Matt 19) og Paulus’ syn på lovordninga som ”barnelærdom” (Gal 3f). Dette ”lave utviklingstrin” fører med seg at ”baade det moralske og det religiøse forhold blir saa utvortes.” (202f)

Blivande verdi har GT berre som vitnemål om ”*aabenbaringens Gud*” og som forteljing om hans førebuing ”i ord og handling” av Sonen si kome. Ja, Kristus sjølv ”lever og virker i den hellige historie forut for sin menneskevorden.” I det heile: ”Hvad Det gamle testamente er for Jesus, er det i virkeligheten.” Difor er det med rette at apostlane ser det slik og fylgjeleg tolkar GT ut frå Jesushendingane og Jesu eiga GT-utlegging. Dessutan presiserer Hallesby på ny at fyrst no, i den nye pakta, kan ”Aanden benytte D.g.t. slik han vil, og tilsigtet allerede ved dets tilblivelse.” Trass i denne positive vurderinga presiserer Hallesby i sine sluttsetningar at det gammeltestamentlege ordet aldri kan ”*bli normativt for den n.t. menighets tro, og liv. Normativt for os i den nye pakt er det kun som inspireret vidnesbyrd om den forberedende aabenbarings historie.*” (204f) Endå om vurderingane hans ikkje er særleg eintydige, synest dei innebera ei sterk nedskrivning av GTs verdi som

sjølvstendig openberringskjelde og autoritet i trus- og livsspørsmål.

I det fylgjande avsnittet om ”*Skriftens tilstrekkelighet*” freistar Hallesby framfor alt å godtgjera at skriftutsegnene er evigyldige og adekvate. For skriftordet viser i stor grad til gitte og udiskutable *kjennsgjerningar*. Kva han meiner med dette, er ikkje klårt, då han i framhaldet viser til ”synd og naade” som ”de to uforanderlige kjendsgjerninger i menneskehetens historie”. På same måten som det *soteriologiske* grunnforholdet er konstant, gjeld òg dei omhandla grunnlovene i det *etiske* livet for alle tider. Likeeins er apostlane si *tyding* av den åndelege røyndommen bakom dei ytre openberringshistoriske fakta både treffande og forpliktande: Dei kjenner denne røyndommen gjennom eiga erfaring, og inspirasjonsunderet og den frelseshistoriske førebuinga set dei i stand til å tolka den endelege gudsopenberringa på adekvat vis. (207-209)

Mot slutten av kapitlet finn me eit avsnitt der alt storleiken (11 sider) indikerer at Hallesby handsamar eit for han problematisk tema: ”*Kanons omfang*”. Om den truande er viss på å ha møtt sin frelsar i Skrifta, er det ikkje gitt *kva* skrifter som rettmessig høyrer til Skrifta. (210f) For den nytestamentlege kanon spring fram av ei *prinsipielt feilbarleg kyrkje* si avgjerd. At Skrifta ikkje sjølv seier noko om kanons omfang, tolkar Hallesby som ei stadfesting av at svaret på dette spørsmålet ikkje er avgjerande for vår frelse. At kyrkja dei fyrste fire hundreåra ikkje hadde noko klårt avgrensa skriftsamling, byggjer opp under dette. Altså er det i og for seg nok om kyrkja held seg til dei *uomstridde* og dermed *sikkert inspirerte og autoritative* skriftene. (212f) Når Hallesby slik les ”den guddommelige plan” ut av ”kirkens og Skriftens historie” (213), tykkjest det dårleg fun-

dert: At det ikkje er nemnt noko om kanons omfang i dei nytestamentlege skrifterne, er sjølv sagt og let seg ikkje utmynta teologisk. Og om kyrkja som menneskeleg fellesskap prinsipielt kan ta feil, noko som svarar til at ulike skrifter vart rekna til kanon i ulike kyrkjeregionar, er det heilt vilkårleg når Hallesby synest å slutta frå det historiske faktum at NTs kjerne-skrifter ikkje har vore omstridde, til at dei er guddommeleg sanksjonerte. Difor er det ikkje overraskande at han lenger ute i framstillinga uttrykkeleg vedgår at "[H]eller ikke dette kirkens vidnesbyrd er ufeilbart." Altså må det likevel prøvast, og "det skjer alene ved en videnskabelig historisk undersøkelse", noko som gjer at svaret vert avhengig av skiftande og usikre forskingsresultat. (219)

I monaleg spenning til begge dei nemnde tilnærmingane til kanonspørsmålet sluttar Hallesby seg til både Guds implisitte plan og den evangeliske kyrkja sin praksis: Det er prinsipielt overlata til den ein-skilde truande å etterprøva og avgjera kva skrifter som høyrer til "Guds normative aabenbaringsord". Etter hans sterke tale om "Skriften" som ein monolittisk og autoritativ storleik kan det verka underleg at han no spør etter ein mogeleg "*normativ maalestok*" for å avgjera desse "*skrifters inspirertheit*". (213) Endå meir overraskande er det at han i freistnaden på å svara i røynda undergrev det kriteriet som har stått sentralt i provføringa hans for skriftautoriteten: *apostolisiteten*. Han held nemleg denne gammalkyrkjelege målestokken for mangelfull. For det fyrste utelukkar dette prinsippet "nogen av de værdifulleste og sikrest bevidnede skrifter i Det nye testamente": Markus- og Lukasevangeliet saman med Apostelgjerningane. For det andre: "spørsmålet om kanons omfang vilde da væsentlig bli et *historisk* spørsmål, der maatte løses av

den historiske videnskap." (214, jf. 219) Med Luther (fortalen til Jakobsbrevet) og Paulus (Gal 1,8) finn difor Hallesby at "det er det apostoliske ords *indhold*, dets Kristusvidnesbyrd, som er garantien for dets guddommelige sandhet." (214f)

I si vidare utgreiing utdjupar Hallesby kvifor han ikkje kan halda fast ved apostolisitet som eit historisk orientert kanonkriterium, men er vist til å prøva skrifterne sitt innhald: Skrifta sjølv syner oss både "at ikke alt apostolisk ord nødvendigvis behøver at være et normativt aabenbaringsord", og "at ikke alt aabenbaringsord behøver at være apostolisk". Med tilvising til Ef 2,20 og Rom 16,26 hevdar han nemleg at det urkristne *profet*-ordet har same autoritet som apostelordet. Som fylgje av dette stadfestar Hallesby at me ikkje har "nogen objektiv maalestok" for å avgjera kva som kan gjelda som "aabenbaringsord". "Nei, utenfor Ordet selv har vi ingen." Men hamnar han ikkje her i ein sirkelargumentasjon? Hallesby meiner å kunna gje eit enkelt og overtydande svar på slike innvendingar, i tråd med synspunkt han alt har hevda: Det er "ikke som en formal, men som en matrial [sic!] eller real autoritet Skriften bevidner sig for den troende", altså "gjennem sit Kristusvidnesbyrd". (215f) På den subjektive sida knyter Hallesby denne "bevidnelse" til sjølve frelsesopplevinga, som gjev den truande "nu ved sin aandsbesiddelse evnen til at gjenkjende det hele gudsord". Og igjen påberopar han seg Luther: "Det var denne subjektive maalestok *Luther* anvendte, naar han prøvet skrifterne, 'ob sie Christum treiben'" (217). Hallesby synest knapt å vera merksam på at han her avskjer bruken ikkje berre av "*formale*" eller *ytre kriteria* for å avgjera kva skrifter som rettmessig høyrer til Skrifta, men òg av eit *skriftintert innhaldskriterium*. Den siste og

einaste dommaren vert i røynda skiljevna som er grunna i den personlege "aandsbesiddelse".

I eit oppgjær med den liberale teologien sin bruk av Luthers diktum som eit allment *skriftkritisk* prinsipp presiserer Hallesby at dette galdt og må gjelda berre som kriterium for ei rett avgrensing av *kanon* (217f) Men det kan med god grunn spørjast om ikkje denne avgrensinga av bruken saknar ei grunngeving hjå Hallesby. Mange av formuleringane er slik at dei godt kunne uttrykkja eit kanon-i-kanon-prinsipp. Heller ikkje som heilskap byggjer argumentasjonen opp under poenget hans: at inspirasjonen og dermed statusen som "aabenbaringsord" er knytt til *heile skrifter*.

Denne føresetnaden dannar likevel utgangspunktet også for dei fylgjande drøftingane hans. Endå om han har lagt den endelege *avgjerda* om skriftene sin kanonisitet til den åndelege dømmekrafta hjå den einskilde truande, meiner Hallesby at det er eit *vilkår* for ei positiv avgjerd at ein forfattar "har sin oprindelse fra den kreds av aandsutrustede mænd, hvis kristusvidnesbyrd danner grundvolden for hele den kristne kirkes liv". Denne krinsen var avgrensa til *den fyrste generasjonen*, men det er "et uvæsentlig spørsmål" om forfattern var apostel eller profet. Også dei uomstridde skriftene må difor, slik me alt har sett, ifylgje Hallesby underkastast "en videnskabelig historisk undersøkelse". Men han synest å slå seg til ro med at forkinga "hidtil" har gitt den gamle kyrkja rett i hennar samstemde bruk av desse kjerneskriftene. Dessutan finn han forkinga si manglande provføring mot at dei omstridde skriftene *kan* ha sitt opphav i fyrstegenerasjonen, legitimerer at også desse kan gjelda som *mogelege* kanoniske bøker. Men *avgjerda* i så måte knyter Hallesby igjen til "den suksessive

utvikling i den troendes forvissning om aabenbaringsordets indhold" (219).

Sluttdelen av kanonavsnittet kan verka underleg. Både ut frå at vanlege truande i praksis ikkje vil vera i stand til å gjennomføra ei førebuande historisk prøving og ei mogen åndeleg vurdering, og fordi "det er menigheten som har faat Skriften", er det ifylgje Hallesby til sjuande og sist likevel *kyrkjelyden* som "skal avgjøre kanons omfang". "Men hvad menigheten skal utføre, maa den utføre gennem dertil skikkede og dertil rustede lemmer." Altså synest det å vera *gjenfødde teologar* som er kompetente til å ta ei slik avgjerd, på grunnlag av historisk kunnskap og framfor alt den "visshet om skriften" som er "en organisk frugt av troslivets udvikling" (220f).

Hallesby har ei stødig gudstru og ein sterk bibeltillit. Og han er viss på at Skrifta "er slik som Gud vil vi skal ha den". Difor les han ut ein *positiv* Guds "hensigt" (223) også av alle *tilsynelatande problematiske* sider ved Bibelen: forfattarmangfaldet (222), Bibelens "feil" (223), mengda av handskrifter og variantar, den opne kanon (224) osv. Det står for Hallesby fast at liksom Kristus sjølv hadde ei guddommeleg og ei menneskeleg side, har òg Skrifta "en forargelsens side". Dette seier oss at Gud "vil ikke, at vi skal dyrke avguder, heller ikke bibelboken" (224). Her målber Hallesby synsmåtar som er avgjerande for ein sunn og rett bibelsynsdebatt. Det leie er berre at desse ikkje verkeleg vert utfalda i hans bibelsyn eller appliserte i hans bibelbruk.

Principlæren, 2. utgåve (1925)

Om me ser tilbake på Hallesbys drøfting av bibelsynet i fyrsteutgåva av *Principlæren*, må det seiast at tilnærminga hans ikkje berre er mangfaldig, men at han i si drøfting av forholdet tru – openberring

knapt maktar å byggja opp ein konsistent og overtydande argumentasjon for sin sterke bibeltillit. Difor er det ikkje til å undrast over at han i føreordet til nytgåva av *Principlæren* annonserer at det er "et avgjørende punkt" der han no meiner å "bringe en forbedring": "bestemmelsen av troens forhold til den i fortiden stedfundne aabenbaring".¹⁰ Framstillinga på dette punktet er såleis sterkt forkorta og mykje omskriven. Den kristne frelsesopplevinga og den omfattande vissa som knyter seg til denne, er tydlegare enn i fyrsteutgåva knytt til "den historiske aabenbaring" eller "aabenbaringsordet" (jf. t.d. 160). På den andre sida vert både frelsesvissa og den vidare vissa om openberingskjennsgjeringane som fylgjer av trua si mottaking av det apostoliske ordet, førd tilbake på testimonium Spiritus sancti. Difor er Andens gjerning i og gjennom Ordet vigd ei omfattande drøfting (160-176, særleg 160-165).

Trass i desse nyaksentueringane er det vanskeleg å sjå at Hallesby kjem nærmar ei løysing på problema han strir med når det gjeld trua sitt tilhøve til openberingsvitnemålet. Me skal her konsentrera oss om bestemminga av og grunngevinga for skriftautoriteten. Ein "underbar samvirken mellem aabenbaringsaanden og aabenbaringsordet" har to verknader som er "organisk forbundne, i grunden bare to sider av den samme sak": det frelsande møtet med Kristus og vissa om "aabenbaringsordets sandhet og paalidelighet" (164, jf. 161). Den grunnleggjande tankegangen er velkjend. Det er testimonium Spiritus sancti som gjennom "Ordets eget indhold" forvissar den truande om "det apostoliske kristusvidnesbyrd som et guddommeligt ord av absolut paalidelighet og normativ gyldighet". (174f) Då det "at møte Gud selv i Ordet" inneber "at opleve det absolute", tyder dette ei oppleving av "dette

ord som *det absolute ord*" (164). Denne kvalifiseringa er tydeleg meint å gjelda *heile* "aabenbaringsordet" i tydinga det apostoliske vitnemålet. Men vissa om at "dette er Guds ord", omfattar for Hallesby ikkje berre ei visse om at apostelordet er Guds ord, men òg "visshet om den historiske aabenbaring" (176) – i tydinga "visshet om historiske kjendsgjeringer" som inngår i openberringa (175). For det apostelordet som slik er erfart som Guds eige ord, vitnar om dei historiske openberringskjennsgjeringane.

Tankegangen er framleis høgst spenningsfull, ja, langt på veg sirkulær. "Ordets indhold" – Kristus og "frelsesaabenbaringen" ved han – vert opplevd og motteke til frelse. Denne "grundlæggende erfaring" gjev innsyn "i selve Kristusvirkeligheten" og er – med Luther som heimelsmann – "forutsætningen for at opleve og bedømme det øvrige aabenbaringsindhold". Dette gjer den truande mellom anna "istand til at avgjøre om et skrift er 'apostolisk' eller ikke" (167f). Men så kan Hallesby brått – jamvel med ein pretensjon om å halda fram "ad denne linje" – slå over i ein heilt annan bruk av "apostelordets aabenbaringsindhold" som basis for ei forvissing om "hvilken særstilling apostelordet indtar": Til dette "hører jo nemlig ogsaa dets utsagn om apostlenes særstilling i kirken, og deres forkynnelses normative gyldighet" (168f). Og så fylgjer om lag dei same bibeltilvisingane og teologiske tolkingane som me har møtt i fyrsteutgåva (169-171). Kor lite Hallesby er medveten om vekslinga mellom argumentasjonsstrategiar, kjem til uttrykk i sluttsetningane:

Den guddommelige nedlæggelse av dette ord i apostlene er for det første en av de mange aabenbaringskjendsgjeringer. Og det apostoliske ord beretter om denne frelseshisto-

riske kjendsgjerning som om alle de øvrige. Derfor faar vi ogsaa vissheten om denne kjendsgjerning i Guds aabenbaring nøiagtig som vi faar vissheten om de andre, ved testimonium Spiritus sancti, som altid knytter sig til apostelordets *indhold*. (171)

Om denne grunnleggjande drøftinga av trua sitt tilhøve til openberringa og openberringsordet er nyskriven, er kapitlet om ”Troen og Den hellige skrift” (176ff), der Hallesby utfaldar skriftsynet sitt, lite endra. Berre fyrste avsnittet, der han stort sett samanfattar resultatet så langt, manglar i nyutgåva. Elles fylgjer denne utgåva originalen avsnitt for avsnitt, som oftast òg ord for ord. Altså vert dei vanskaner som ovanfor er påviste både i dette kapitlet og i heile framstillinga hans av openberringsforståinga og skriftsynet, ståande.

Den spesielle del av Den kristelige tros-lære (1921)

Hallesby søkjer i si materiale utføring av ”den kristelige tros-lære” å fylgja dei prinsippa han la til grunn i fyrste delen.¹¹ Slik sett kunne heile bandet analyserast som ei utfolding av Hallesbys skriftsyn og skriftbruk. Men me må avgrensa oss til stikkprøver, tekne på representative stader i hans korpus.

Til no har eg ikkje kommentert Hallesbys *tolking og bruk av bibeltekstar* i hans dogmatiske argumentasjon. Alt i prinsipp-læra må det seiast å vera overraskande kor sorglaust han gjer seg bruk av bibelord og bibelske tankar i freistnaden på illustrera og grunnkje eigne poeng. Ofte viser han berre til ein eller fleire bibelstader, utan å knyta nokon tolking eller kommentar til innhaldet. Når han går inn på eller utfaldar tekstinnehaldet teologisk, skjer det mest alltid utan ei verkeleg drøfting: Han tykkjest å føresetja at tekstane

er heilt ut samstemte, innlysande og eintydige i meining og teologisk relevans, noko som svarar til den stadig gjentekne hevdinga av at Skrifta for den mogne truan står fram som fullkomme klår og harmonisk. Difor kan han, utan å nøla, kombinera einskildord og tekstar frå ulike kontekstar og skriftgrupper, gjerne med ei personifisering og aktørforståing av Skrifta: ”Skriften sier...”, ”Skriften mener...”. Underforstått er det då Gud sjølv som slik talar direkte gjennom Skrifta. Og Hallesby synest gjennomgåande å vera trygg på at dei teologiske synsmåtane som han *sjølv* står for, har full støtte i det samla bibelske vitnemålet – og dermed i Guds eigen tale. Eller, sett frå den andre sida: Den kristne truslæra, slik han skriv denne, representerer ei enkel og beintfram gjenforteljing og teologisk applisering av openberringshistoria, slik denne er fortald i Skrifta og opplevd i trua.¹²

Denne underleg einfaldige, men òg sjølvsikre måten å sjå og bruka Skrifta på trer fram også i den materiale truslæra. Typisk er Hallesbys avvæpnande konklusjon til spørsmålet om ”slegtsskyld (arveskyld)”: ”For os er dog Skriften det avgjørende i dette spørsmål som i alle andre trosspørsmål. Og vi faar klar beskjed, hvis vi kun vil høre og bøie os for den.” (208f). Interessant er elles ikkje minst imøtegåinga av innvendingar mot trinitetsdogmet: Andsynes hevdinga av ”at Skriften ikke inneholder noget utsagn om Guds treenighet”, noko som skulle tyda at læra berre ”er teologi”, vedgår nok Hallesby at ”utvortes, formelt inneholder Skriften intet utsagn om Guds treenighet”. Men når kyrkja har forma ut desse tankane, har ho ”holdt sig paa Skriftens grund, og intet andet gjort end at *binde sammen* de forskjellige uttalelser om Gud, som Skriften inneholder” (51). Ut frå tanken om at kyrkja sine avgjerder er

menneskelege og difor prinsipielt feilbarlege, kunne me venta at han i det minste ville ta opp spørsmålet om sentrale, men ikkje direkte bibelgrunna dogme sin teologiske legitimitet til reell diskusjon. Når han ikkje gjer dette, kunne det tyda på at han likevel har ein urokkeleg tillit til den kyrkjelege læreutviklinga. Men argumentasjonen hans både her og elles synes heller å støtta oppunder rekonstruksjonen min av Hallesbys teologiske skrifthermeneutikk: Han ser ikkje – på katolsk vis – dogmedanninga som produktiv vidareutvikling av bibelske tankar, men berre som innlysande kombinasjon av klåre meiningselement i ulike tekstar.

I tråd med hovudlinja i prinsiplæra ser han også i denne delen den nytestamentlege skriftsamlinga som apostelkrinsen sitt verk – ein avgrensa krins, kalla av Jesus sjølv ”for at bære vidnesbyrd om ham ut til al verden” og gitt ei særleg ”aandsutrustning” som gjer ”at disse mænd har oppfattet ham ret”. Dei synoptiske evangelia er slik ikkje noko ”andet end apostlenes gjengivelse av sin Kristusoplevelse”. Fylgjeleg er ”den historiske teologi” eigentleg irrelevant for trua og truslæra si Kristusforståing: ”For os spørres det [...] kun om dette: hvordan har disse mænd, efter at ha faat den fulde aandsutrustning, oppfattet og fremstillet Jesus Kristus i sine skrifter?” (242f, jf. 527)

Den kristelige sedelære (1928)

Utfaldinga og praktiseringa av skriftsynet i den spesielle delen av truslæra fylgjer, slik me har sett, hovudløypa som er trakkja i *Prinsiplæren*. Det same gjeld Hallesbys kristelege sedelære. Som utgangspunkt held han fast ved at også ”det kristelige sedeliv” eller ”den kristelige moral” har ”sin kilde, sin motivkraft og sin norm i det kristelige gudsforhold”. Og den tilgrunnleggjande ”gudsoplevelse er i ett og alt

knyttet til Jesus Kristus”.¹³ Difor vert *Kristus* ”de kristnes selvskrevne autoritet” også ”paa alle omraader av det sedelige liv” (81). Men då møtet og samlivet med Kristus på ein særmerkt måte er ”knyttet til det profetiske og apostoliske vidnesbyrd om ham i Det gamle og Det nye testamentets skrifter”, vert Kristi etiske autoritet flytt over på *bibelordet* som Guds ord (79, jf. 104). Dette tyder likevel ikkje blind underkasting under Kristus og skriftordet. Hallesby vert aldri lei av å peika på at kristen etikk byggjer på *autonomi* (jf. m.a. 88; 90; 97; 101): Gudsopplevinga inneber ei oppleving av Guds vilje som ikkje berre ”som skabningens evige og selvfølgelige lov”, men som ”vort eget livs lov” (89). Difor er det ut frå si frie overtyding at den truande gjev seg inn under Gud og hans vilje slik denne er openberra i Kristus.

Også når Hallesby skal gjera greie for evangelisk-luthersk etikkforståing, legg han vekt på dei same aspekta: *Katolsk* etikk er prega av nomisme, atomisme og kasuistikk, noko som fører til ei total oppgjeving av den ”sedelige autonomi”. (96-99) For dei *reformerte* vert Skrifta ”mere en *utvortes* autoritet, noget i retning av en guddommelig lovbok” som krev underkasting også i tilfelle der eit ”lovbud ikke kan bevidne for ham sin indre etiske berettigelse” (103). Ikkje berre den *kantianske* terminologien og tenkjemåten¹⁴ stadfester det tvillause *moderne* draget ved Hallesbys kristne eksistens- og etikkforståing, men også den talande språkbruken som han stadig grip til: Det er ikkje det ”utvortes” som gjeld; den kristelege sedelære – til liks med teologien i det heile – byggjer på sanningar som legitimerer seg for og utfaldar seg innanfor den truande sitt ”indre”. Det er med andre ord subjektivitetsprinsippet som råder.

Gjennomgåande finn Hallesby at det er fullt samsvar mellom bibelordet og den kristne erfaringa. Difor held han fast ved at i rett evangelisk etikk er Skrifta ”den primære kilde for sedelæren”. Men i tråd med kritikken av reformert kristendom legg han til at dette ikkje inneber at *alt* som står i Skrifta, er å sjå på som etisk forpliktande. Det er ”egentlig kun Det nye testamente” som kan gjelda som ”kilde for den kristelige sedelære”. ”Det gamle testamente blir ikke at anvende som selvstændig kilde, men anføres kun forsaavidt dets uttalelser er godkjent av Det nye testamente” (104). Men òg *Det nye testamentet*, ”den egentlige kilde for den kristelige sedelære”, må ”anvendes med aandelig forstand”, i tråd med det lutherske skriftsynet (105). I spenning til andre utsegner om kristeleg sedeliv som beintfram Kristusetterfylging (81f; 113) står Hallesbys karakteristikk av ein ”kopierende efterfølgelse av Kristus” som variant av ”den underkristelige etik”. Her nyttar han seg igjen av karakteristikken ”*nomisme og kasuistik*”. Denne fronten mot lovmoral og etisk detaljregulering kjem kanskje tydelegast fram i fylgjande passasje, der det vert eksplisitt at tilvisingane hans til ”sindelaget” som det essensielle i sann (kristeleg) moral ikkje berre inneber at den bakanforliggjande motivasjonen er avgjerande for ei handlings moralske kvalitet, men at *det rette sindelaget* (etter Jesu førebilete) eigentleg gjer reglar og forskrifter unødvendige:

Har vi ved gjenfødselen faat, og gjennom en daglig helliggjørelse lært at leve vort liv efter Jesu *bevæggrunde*, efter kjærlighetens hellige *motiver*, da behøver vi ikke nogen statutariske regler eller kasuistiske forskrifter for de enkelte livssituationer, men vi skal selv i frihet og under personlig ansvar avgjøre i det enkelte tilfælde, hvor-

ledes den hellige kjærlighet her helst bør forholde sig overfor den anden. Denne rent personlige avgjørelse utelukker selvfølgelig ikke, at vi nyttiggjør os andres eksempel, og fremfor alt Kristi eksempel. (106f)

Også ”Jesu etiske uttalelser”, framfor alt i Bergpreika (Matt 5), fører til ”teoretiske og praktiske vanskeligheter” om vi er styrde av ”kopieringstrang” eller ser ”disse Jesu ord som *statutariske* forskrifter, *kasuistiske* beskrivelser av, hvordan den etiske handling i disse tilfælde *utvortes* skal se ut” (107). At slik bokstavlydnad er gale, viser Hallesby ved konsekvensetisk argumentasjon: Tek ein Jesu ord som direkte rettesnor, ”bærer det jo ind i de sværeste vanskeligheter” (107, jf. 108). Fylgjeleg må Jesus ha ”nævnt disse konkrete tilfælder som eksempler paa det *sindelag*, som alltid ønsker at gavne andre”. Slik har også apostlane oppfatta Jesu ord, noko Hallesby viser ut frå Paulus (108f). At dei ikkje er meinte ”som regler for den borgerlige lovgivning eller som forskrifter for øvrigheten”, vert grunngitt med ei tilvising til Rom 13,1-4. Men også med tanke på einskildmennesket kan det komma ”tilfælde, da det er vor etiske pligt at gjøre det stik motsatte av forskriftens bokstavlige ordlyd”, noko både Jesu og Pauli praksis gjev døme på. (109f) Og vel å merka allmenngjer Hallesby denne reint sinnelagsetiske tolkinga av dei særmerkte orda i Bergpreika: Jesus uttalar seg ”her som elles” om ”*det etiske sindelag*, og skildrer dette i klassiske og uforglemmelige eksempler”. Difor: ”de uttalelser, som angaar specielle livstilfælde, er ikke at opfatte som kasuistiske forskrifter, men som praktisk og anskuelig veiledning for os, naar det gjælder at fatte dette sind og at leve det ut i livets brogete situationer” (110). Det er såleis ikkje ”Kristi liv og ord” som ”*utvortes* statutarisk norm”

som gjeld, men ”det er hans sindelag, som er idealet og normen for den kristelige etik” (113).

Av dei gjengitte synsmåtane, som i sin djervskap er eineståande i Hallesbys forfattarskap, ser vi kva *prinsippetisk sprengkraft* eit autonomiorientert og sinnelags-etisk grunnsyn, med kjærleiksidealet som kjerne, kan ha. For med si fokusering på etisk *autonomi*, på *sinnelaget* som avgjerande rettesnor for rette etiske val (også som korrektur til bibelske bod) og på *Jesu* sinnelag (ikkje hans faktiske liv og ord) som forpliktande førebilete synest Hallesby å opna for ein *etisk bibelkritikk* som vanskeleg let seg sameina med hans stadig gjentekne proklamasjon av Skrifta som ufeilbarleg rettesnor også i etikken. Og går me til den konkrete argumentasjon hans i etiske spørsmål både i sedelæra og elles, er det lite og inkje å merka av slik bibelkritikk. I tråd med drøftinga i truslæra tolkar og brukar han skriftmaterialet som uttrykk for Guds klåre og samstemde vilje. Difor prøver han å lesa ut av kvart einskilt bibelord korleis dette kan gjelda som forpliktande rettesnor for kristen etikk.¹⁵ Og han kombinerer med stort frimod og nesten juridisk akribi ulike bibelord og -tekstar når Guds evig aktuelle og forpliktande vilje til eit konkret moral-spørsmål skal hentast fram. Kritikkk av einskilde nytestamentlege ord og synsmåtar finn me aldri innanfor dei material-etiske drøftingane hans.

Avslutning og teologisk utblikk

Den kritiske analysen min har avdekt mange *interessante og viktige synsmåtar* som går ut over tradisjonelle konservative bibelsynsvariantar: Eit grunnleggjande prinsipp (som han rett nok ikkje alltid sjølv fylgjer) er at det ikkje er rettkomme å utleia (spekulativt) korleis Bibelen, skjønna som Guds ord, må vera. I staden legg

han vekt på at eit rett skriftsyn må byggja på Skrifta sin faktiske skapnad, slik denne trer fram ved bibelvitskapleg arbeid. Tilsvarende er han open for at Skrifta har ei menneskeleg-kontingent side, ja, at ho – liksom Kristus sjølv – har ”en forargelsens side”, noko som tilseier at bibelboka ikkje må gjerast til ein avgud. Eit kristologisk synspunkt med betydelege skriftsynskonsekvensar er elles Hallesbys tanke om mogelege manglar ved Jesu kunnskap som fylgje av hans ”selvfornedrelse”. Også hans vektlegging av at GT ikkje berre moralsk, men òg religiøst representerer eit forlate trinn i Guds openberringshistorie, er verd å merka seg. Men også med tanke på NT kan han, med Luther som uttrykkeleg førebilete, gjera eit poeng av at det er ”Kristus i Ordet” som forpliktar oss, ikkje kva bibelord som helst. Også kanonavgrensinga held han open. Når det gjeld Skrifta sin plass i kristen etikk, fylgjer det av autonomiprinsippet og sinnelagsorienteringa i Hallesbys tilrettelegging at han må markera ein avgjort front mot all – også biblistisk – lovmoral og etisk deltaljregulering.

Dei nemnde trekka står likevel ikkje åleine. Alt i analysen og drøftinga ovanfor har eg peikt på *fundamentale spenningar* i Hallesbys uttrykte skriftsyn og mellom dette og den faktiske bibelbruken hans. Avslutningsvis vil eg berre mynta ut nokre *teologiske poeng i forlenginga av denne kritikken*.

Det let seg ikkje gjera å kombinera grunngevingar ut frå personleg oppleving og trusvisse og ut frå ”Skriftas sjølvvitnemål” på den måten Hallesby gjer det. Utsegner hjå bibelske forfattarar om eige mandat og mynde kan berre underbyggja bibelautoriteten for menneske som er opne for eller alt er overtydde om denne. Men også om ein prinsipielt skulle akseptera ein slik grunngevingstrategi, kan

det mangfaldige bibelmaterialet som han viser til i så måte, ikkje grunna at *alt* det som vedkommande sjølv – eller gruppa han vert rekna til: apostelkrinsen – seier eller skriv, inkludert dei ferdige kanoniske *skriftene*, må gjelda som Guds ord. Elles har den kritiske analysen min indikert at det er uråd å la eit *personleg-historisk* forstått *apostolat* vera avgjerande i spørsmålet om eit bestemt skrift høyrer til Guds kanoniske ord eller ikkje. Det er ikkje tilfeldig at også Hallesby til sist landar på at det apostoliske berre kan fungera som eit *innhaldsbestemt* kriterium. Men dermed vert vurderinga av kva som skal gjelda som Guds ord i kvalifisert meining, overlata til teologisk skjønn. Og dette skjønet kan ikkje utøvast på grunnlag av ei påstått felleskristen frelses- eller evidensoppleving, men berre innanfor ein *rasjonal og open teologisk diskurs*.

Det står fast at tilliten til dei bibelske skriftene som eit særleg og blivande vitnemål om Guds spesielle openberring (Guds frelseplan og vilje) til sjuande og sist er grunna i einskildtruande og kyrkja si *erfaring i møtet med og bruken av skriftordet*, støtta opp av det bibel- og kyrkjehistorieforskinga lærer oss om Bibelens innhald, tilbliving og kanonisering. Men å utleia av denne røynsla at den ”ferdige” kanon – eller dei skriftene innanfor denne som etter teologisk prøving vert ståande som kanoniske – i sin *heilskap* må gjelda som Guds fullkomne og ufeilbarlege ord, det held ikkje. Vel høyrer det med til ei kristen overtyding at Gud ikkje berre har openberra seg og handla i historia, men at han i sitt forsyn har sytt for at vitnemålet om dette er *overlevert* oss i ei *tilstrekkeleg* form. Å meina at Gud må ha gitt oss sitt ord i ei – etter sitt åndelege innhald – *fullkommen* form, er derimot høgst problematisk. Ei slik hevding vert råka av det

prinsippet som Hallesby sjølv innfører i sitt oppgjer med den ortodokse verbalinspirasjonslæra. I staden må me leggja til grunn korleis skriftene sjølv *står fram*, i sin reelle, historisk gitte skapnad. Skriftsynet og forståinga av skriftautoriteten er difor ikkje aksiomatisk gitt som føresetnad for alt teologisk arbeid, men representerer eit vesentleg problem i og resultat av teologiens mangfaldige freistnad på å identifisera og verifisera innhaldet i kristentrua. Når Hallesby ut frå si trusvisse postulerer at for den gjenfødde vil Skrifta te seg som fullkome harmonisk, er det ikkje berre ugrunna, men det fører til *immunisering* mot kritikk og ei tilsvarande *ekskludering* av dei som ikkje kan sjå Skrifta slik.¹⁷

Dei avsluttande alvorsorda hans i *Principiæren* om å ta på alvor Skrifta si *forarvingsside* og ikkje gjera bibelboka til ein avgud, kan vendast mot Hallesby sjølv. Eitt av mange utslag av ein slik tendens til guddommeleggjering er den nemnde personifiserande talen om at ”*Skriften* sier...” osv. Til dette må det seiast at teologien ikkje har høve til beint fram å lesa ut Guds endegyldige sanning og vilje av *Skrifta*, skjøna som ei fullkome einskapleg og av Gud autorisert skriftsamling, men er vist til å gå ein vanskelegare veg: Med heilskapen av kristen truserfaring og allmenn innsikt som horisont må teologien tolka og bruka dei bibelske *skriftene* som menneskeleg-historiske og difor vekslende og rikhaldige vitnemål om Guds openberring. Difor er den *historisk-kritiske forskinga teologisk relevant* på ein heilt annan måte enn det som Hallesby opnar for.¹⁸ Me kan ha tillit til at *Heilaganden* var verksam då Ordet vart til, sameleis som han ved Ordet verkar trua i oss, men denne Andens gjerning let seg *ikkje instrumentalisera som skriftsynskriterium*.

Noter

1. Trass i sin eksplisitte og ikkje minst implisitte kritikk av Hallesbys erfaringsteologi slår Leiv Aalen fast at Menighetsfakultetet samla har stått for "bekjennelsen til evangeliets rene lære etter Guds ord", og at Hallesbys teologi med god grunn kan kallast ein "Theologie des Wortes" (*Testimonium Spiritus Sancti som teologisk prinsipp*) (Oslo: Lutherstiftelsen, 1938), 34). Jf. òg Aalens elev Kjell Olav Sannes: "H. var først og fremst skriftteolog, derom hersker knapt noen tvil." ("Hallesby som prinsippsteolog" *Ung Teologi* 1 (1968): 16-30, her: 20.) Trass i spenninga mellom den kristne opplevinga og Skriftera som utgangspunkt for teologien hjå Hallesby, er Olav Valen-Sendstads dom knapt velgrunna: "Det er vanskelig å godta H.'s teologi som skriftteologi, skjønt hans intensjon er å være 'skriftteolog'" (*Ordet som aldri kan dø: Til selvbesinnelse, særlig for Nordens kirker* (Bergen: Lunde, 1947), 104.)
2. Gustaf Aulén, "En sektandans dogmatik", *Norsk Teologisk Tidsskrift* 22 (1921): 119-130, her: 120.
3. Ei omfattande drøfting av Hallesbys skriftsyn ligg ikkje føre. Ymse granskarar har gitt korte framstillingar i ramma av artiklar om sider ved teologien hans, slik t.d. Osmo Tiililä, "Professor dr. Ole Hallesby som teolog", i *Korsets ord og korsets tale. Festskrift til professor dr. Ole Hallesby på 70-årsdagen* (Oslo: Lutherstiftelsen, 1949), 11-28, her: 21f. Ansatsar til kritikk finst både hjå Aulén, "En sektandans dogmatik", 122ff, og i Christian Ihlenes elles velviljande bokmelding ("En norsk prinsiplære i Erlangerskolens aand", *Luthersk Kirketidende* 57 (1920): 604-608; 616-623; 636-642, her: 636ff). Meir utførleg drøftar Steinar Moe Hallesbys skriftsyn i relasjon til si problemstilling i doktoravhandlinga *Det avgjørende frelsesvalg: Vilje- og omvendelsesforståelsen hos Ole Hallesby* (Høgskolen i Vestfold, Rapport 5/1996; opphavleg doktoravhandling UiO 1988), 299ff. Fruktbare ansatsar til tidshistorisk innplassering og rettkommen kritikk finst i to artiklar frå Karstein Hoplands hand: "Profet og professor med institusjonell og symbolsk makt: Ole Hallesby som religiøs leder i Norge 1910-1950", *Chaos* 45 (2005) 63-79, her: 77f, og "'Word of God' as World Construction: The Religious and Philosophical Fundamentalism of Ole Hallesby, Norway 1910-1950", i *Canon and Canonicity: The Formation and Use of Scripture*, utg. Einar Thomassen (København: Tusculanum, 2010), 177-188, her: 186f.
4. Ei slik innplassering finst i noko mon i Åge Holter, "MF's skriftsyn og skriftsynet på MF. En historisk undersøkelse", i *Bibelen og teologien: Bidrag til skriftsynet*, utg. Torleiv Austad (Oslo: Luther, 1982), 14-40.
5. Ole Hallesby, *Den kristelige troslære. I. Principlæren* (Kristiania: Lutherstiftelsen, 1920), 9. Vidare sidetilvisingar til dette bandet vert sette i parentes i teksten.
6. Eit ikkje uviktig spørsmål (jf. Peder Gravem, "Teologiens rasjonalitet. Ei vurdering av Ole Hallesbys 'Principlære'", *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 60 (1989): 81-93, her: 85) som me ikkje har høve til å gå vidare etter, gjeld Hallesbys erkjenningssteoretiske tilrettelegging: Ser han, i tråd med den (ny)kantianske filosofiske tradisjonen, den kristne truserkjenninga som funksjon av ein *transcendental subjektivitet*? Kort kan det til dette seiast at både uttrykksmåte og struktur i framstillinga hans peikar i ei slik retning. Men han synest å ha lita interesse for å teikna ut slike formale og formande intersubjektive kunnskapsføresetnader. Dette skuldast nok den grunnleggjande *realistiske* forståinga av truserkjenninga: Tru inneber for Hallesby at mennesket vert overvelda av Guds reale sjølvopenberring, ja, at det vert teke inn i sjølve Gudsrøyndommen på eit vis som gjer at det ser og tolkar denne nærmast frå Guds eigen ståstad. Difor er det genuine kristne erfaringsinnhaldet for Hallesby ei *eintydig, felleskristen* eige, heilt ut svarande til *Skriftimbaldet*. Men i røynda representerer den kristne erfaringsutlegginga hans eit partikulært syn (slik Jens Gleditsch med rette hevdar: "Ole Hallesby: Den kristelige troeslære", *Norsk Kirkeblad* 19 (1922): 40-42, her: 41). For verken frå objektsida (gjennom openberringsinnhaldet sin evidens) eller frå subjektsida (gjennom ein einsarta trussans) let det seg gjera å etablere ei tvillaus, felles truserkjenning. Fylgjeleg er all teologi posisjonell. Å tenkja annleis om seg sjølv er ovmod, med intoleranse som konsekvens.
7. I doktoravhandlinga *Johannes Volkelts Erkenntnistheorie. Eine Darstellung und Kritik* (Erlangen, 1909) er Hallesbys hovudprosjekt å syna korleis den kantianske epistemologien prinsipielt opnar for fleire typar erfaringskunnskap enn dei som Kant sjølv (og delvis Volkelt) held for legitime, inkludert den religiøse erfaringa. Dette viser eg i undersøkinga *Ole Hallesbys kristelige sedelære. Pietistisk etikk mellom kantiansk formalisme og biblistisk kasuistikk*, som kjem ut seinare i år.
8. Desse formuleringane svarar heilt til terminologien og argumentasjonen i doktoravhandlinga om *Johannes Volkelts Erkenntnistheorie*.
9. Det er ikkje utan grunn at Aulén ser på Skriftera si andegitte "ofelbarhet" og "frågan om gränserna kring det eviga uppebarelseordet" som "den Hallesbyska principlærens egentliga problem" ("En sektandans dogmatik", 123).
10. Ole Hallesby, *Den kristelige troslære. I. Principlæren* (2. oppl., Oslo: Lutherstiftelsen, 1925): 5. Dei fylgjande sidetala i parentes syner til denne utgåva.
11. Ole Hallesby, *Den kristelige troslære. II. Den spesielle del* (Kristiania: Lutherstiftelsen, 1921), 5. Dei fylgjande sidetilvisingane i parentes viser til dette bandet.
12. Det kunne synast underleg at "skriftteologen" Hallesby ser på dogmatikken som hovuddisiplinen i teologien. Men grunnen ligg i dette: For han er dogmatisk arbeid i røynda rein bibelutlegging. Slik med rette Steinar Moe, "Trek fra Ole Hallesbys liv og lærergjering", *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 54 (1983): 117-133, her: 126.

-
13. Ole Hallesby, *Den kristelige sedelære* (Oslo: Lutherstiftelsen, 1928): 78f. Vidare tilvisingar i parentes syner til sidetala i boka.
 14. Det kantianske (og allment moderne) draget ved Hallesbys tilrettelegging av den kristelege sedelæra drøftar eg utførleg i den nemnde boka mi om *Ole Hallesbys kristelige sedelære*.
 15. Med rette ser Hans Seip ein motsetnad mellom Hallesbys opne, sinnelagsetiske orientering og hans faktiske – nomistiske og kasuistiske – bibelbruk, jf. ”En sedelære: Professor Hallesbys bok”, *Kirke og Kultur* 36 (1929): 16-25, her: 20f.
 16. Leiv Aalen talar i eit minneord om Hallesbys ”eiendommelige – nesten advokatoriske – begavelse” og hans meisterskap i formal ”logisk tenkning” (”En uforglemmelig lærer”, *Luthersk Kirketidende* 98 (1961): 383-384, her: 384).
 17. Jf. Hoplands påvising av korleis Hallesbys teologiske erkjenningsmodell må gjera han resistent mot kritikk og intolerant mot dei som står for ei anna skrift- og kristendomstolkning enn han sjølv (”Word of God”, 186f).
 18. Ivar Asheim har peikt på at Hallesby med sin pietistiske, opplevingsbaserte teologi (med Francke som førebilete) ikkje har bruk for den historisk-eksegetiske forskinga (”Et reformatorisk skriftsyn: Noen historiske holdepunkter”, *Bibelen og teologien: Bidrag til skriftsynet*, utg. Torleiv Austad (Oslo: Luther, 1982), 41-73, her: 66f). Jf. alt Seip, ”En sedelære”, 24, og Hopland, ”Word of God”, 186.

SUMMARY: The article presents an analysis and a critical discussion of the view and use of the Scripture in Ole Hallesby's theology. The basic text is his introduction to the principles of dogmatics. But also his outlines of the Christian doctrine and of Christian ethics are considered. The study shows that Hallesby promotes innovative ideas, which go beyond a traditional conservative position. As a whole, however, he was not able to formulate a well-founded and consistent view of the Scripture. Furthermore, his strong affinity to the German theology of experience hinders a reception of his scriptology (and theology).

Keywords: Ole Hallesby, Norwegian church history, view of the Bible, consistence, theology of experience