

dansk teologisk tidskrift

87/2
2024

RED.: JOHANNE STUBBE TEGLBJÆRG KRISTENSEN, JESPER HØGENHAVEN, NILS ARNE PEDERSEN,
KASPER BRO LARSEN, ANNA VIND OG BO KRISTIAN HOLM

Fra studienummer til hyrde for en menighed

**BIRGITTE GRAAKJÆR HJORT OG
JONAS MIDTGAARD HEDELUND**

Prostitution og oprejsning

CAMILLA BROKHOLM PEDERSEN

Det er Herren, der styrer en mands gang

KASPER SIEGISMUND

Lukas' evangelium, fortolket af Niels Willert

JESPER TANG NIELSEN

Anmeldelser om køn og kirke og om Baggers alter-
bog fra 1688

Dansk Teologisk Tidsskrift er et peer-reviewed tidsskrift, der er optaget i en række databaser som fx ATLA (American Theological Library Association).

Manuskripter, som ønskes optaget i Dansk Teologisk Tidsskrift, skal sendes i elektronisk form til lektor Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen (jst@teol.ku.dk), Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, Karen Blixens Plads 16, DK - 2300 København S.

Bøger til anmeldelse eller omtale sendes til Professor Kasper Bro Larsen, Afdeling for Teologi, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet, Jens Chr. Skous Vej 3, DK - 8000 Aarhus C

Dansk Teologisk Tidsskrift udgives i samarbejde med Det Teologiske Fakultet i København og Afdeling for Teologi på Aarhus Universitet af Eksistensen Akademisk, Frederiksberg Allé 10, DK-1820 Frederiksberg C.

Dansk Teologisk Tidsskrift udkommer udelukkende som et gratis, digitalt tidsskrift uden abonnement. Nye og gamle numre kan findes både på Eksistensens hjemmeside og på Det Kongelige Biblioteks hjemmeside for tidsskrifter: <https://tidsskrift.dk/dtt>. Her findes også yderligere information om tidsskriftet samt retningslinjer for udarbejdelse af manuskripter.

Dansk Teologisk Tidsskrift er sat hos Eksistensen

ISSN 1902-3898.

Tidsskriftet udgives med støtte fra:

FOF og Tænk tanken Perspektiv

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFTS RÅDGIVENDE UDVALG

KØBENHAVNS UNIVERSITET:

Søren Holst
Gitte Buch-Hansen
Heike Omerzu
Lars Cyril Nørgaard
Carsten Pallesen
Iben Damgaard
Niels Henrik Gregersen
Christine Svinth-Væрге Pøder
Thomas Hoffmann
Annika Hvithamar
Lilian Munk Røsing
Mads Peter Karlsen

AARHUS UNIVERSITET:

Jan Dietrich
Eve-Marie Becker
Carsten Bach-Nielsen
Ulla Schmidt
Ulrik Becker Nissen
Peter Lodberg
Anders-Christian Jacobsen
Else Marie Wiberg Pedersen
Marie Vejrup Nielsen

Bispeeksamen, prostitution, Herrens vilje og eksegeseens muligheder

I dette nummer udkommer Dansk Teologisk Tidsskrift med fire artikler: En fra forskningsfeltet Praktisk Teologi og hele tre artikler fra feltet Bibelsk Eksegese samt anmeldelser om køn og kirke og liturgi.

I den praktisk-teologiske artikel *Fra studienummer til hyrde for en menighed* præsenterer Birgitte Graakjær Hjort og Jonas Midtgaard Hedelund en empirisk undersøgelse af bispeeksamen i Den Danske Folkekirke. Bispeeksamen hører ifølge dansk lovgivning til ordinationsprocessen i Den Danske Folkekirke og regnes derfor normalt for at være en del af det biskoppelige tilsyn med forkyndelse af evangeliet og forvaltning af sakramenterne. Da der ikke findes fastsatte udførlige beskrivelser af, hvordan eksamen bør finde sted og biskopperne således hver især selv tilrettelægger eksamen, så har der hidtil ikke været meget fælles tilgængelig viden om denne "eksamen". På denne baggrund har Graakjær Hjort og Midtgaard Hedelund gennemført en empirisk interviewundersøgelse og i artiklen fremlægger de en aristotelisk analyse af dens resultater og reflekterer over dem i en post-moderne ledelsessammenhæng. Til sidst giver de ved hjælp af Jürgen Habermas et bud på en forståelse af den form for magt, som er til stede ved eksamen og et bud på, hvordan kan man forstå, hvad der sker ved de sjældne lejligheder, hvor en kandidat ikke består.

Camilla Brokholm Pedersens artikel *Prostitution og oprejsning* drejer sig ikke om bispeeksamen i Den Danske Folkekirke, men om helt anderledes former for kirkelig magt. I sin artikel undersøger hun den tidlige kristne kirke for synet på prostitution og dens praksis i forhold til rehabilitering af prostituerede på baggrund af den antikke græsk-romerske verdens syn og praksis. Især er hun optaget af muligheden for social og åndelig rehabilitering af prostituerede, fordi denne forandrede sig med udbredelsen og konsolideringen af den kristne kirke. Gennem en læsning af udvalgte kilder beskriver og belyser hun sociale, retslige og økonomiske aspekter af rehabilitering og undersøger, hvad rehabilitering dengang ville sige. Her peger hun på, at rehabilitering i den tidlige kirke nok blev mere udbredt, men samtidigt fik en særlig problematisk paradoksal karakter, fordi den kom til at hænge sammen med tanke at "begæret" skulle dræbes og dermed også med forskellige former for selvudslettende adfærd og "død". Dette indebar konkret typisk en transformation af kvindekroppen, hvor det kvindelige særpræg blev overvundet eller fjernet. Således magtens paradoksalt, ambivalens eller i nogle tilfælde måske ligefrem hykleri?

Anderledes befriende forekommer den skildring af magt, som er et hovedtema i Kasper Siegismunds artikel *Det er Herren, der styrer en mands gang* om Gud, mennesker og den frie vilje i Det Gamle Testamente. Siegismund udfordrer med sin artikel den opfattelse, at Det Gamle Testamente skulle fremstille mennesket som i sig selv værende i besiddelse af en fri vilje i betydningen af valgfrihed og mulighed for kontrol. Han viser, at selvom mange passager i Det Gamle Testamente umiddelbart kan synes at forudsætte menneskelige valgmuligheder og kontrol, så udtrykker de gennemgående en dybere tillid til Guds kontrol – og understreger dette netop i de sammenhænge, hvor mennesker ellers selv tror, at en erfaret følelse af kontrol skyldes deres egne evner. Dertil kommer, at den menneskelige evne til at opfylde Guds bud i Det Gamles Testamente beskrives som dybt fordærvet og som en evne med brug for en fremtidig guddommelig intervention. Denne intervention forestilles her ikke som en form for fatalisme eller som en form for magt, der udsletter mennesket eller dets længsel efter velsignelse, men tværtimod som den magt, der trods menneskets fordærvede evner lader mennesket blive menneske.

Og er der noget kristent evangelium, som ikke drejer sig om dette gode budskab? Om hvordan mennesket bliver menneske, når Gud nu er Gud? Som optakt til rækken af anmeldelser bringer vi Jesper Tang Nielsens artikel-anmeldelse Niels Willerts kommentar af Lukasevangeliet. Artiklen drejer sig især om forholdet mellem tilgangen til evangeliet og udlægningen af dets gode budskab. Tang Nielsen viser, at tilgang og indhold ikke altid behøver at afspejle hinanden totalt, men kan stå i et åbent forhold. Det er, hævder Tang Nielsen, tilfældet hos Willert, og det er en fordel, for her får læseren, hævder han, flere muligheder for fortolkning foræret. Således kan åbenhed i forholdet mellem tilgang og indhold bidrage til udbredelse af Lukasevangeliet og anvendelse af Willerts kommentar – og så er vi måske tilbage ved det med magten igen? Den magt, der giver.

Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen

Fra studienummer til hyrde for en menighed

En empirisk undersøgelse af bispeeksamen i Den Danske
Folkekirke

*Cand.theol., ph.d., domprovst i Aarhus Birgitte
Graakjær Hjort og cand.mag. i religionsvidenskab Jonas
Midtgaard Hedelund*

Abstract: According to Danish legislation theological candidates need to be examined by a bishop prior to ordination. The bishop's examination in the Evangelical-Lutheran Church in Denmark is part of the episcopal oversight. The article analyses the bishops' theological reflections and practical experiences with episcopal examinations based on interviews. According to our Aristotelian analysis of interviews the bishops operate with a distinction between different forms of knowledge that reflects the Aristotelian *epistēmē*, *technē* and *phronēsis*. While candidates may not pass, instances are rare; typically, guidance or resubmission is offered if the bishop hesitates to give *collats*. In addition to our Aristotelian analysis, we consider a management theoretical perspective on the interviews, and this perspective shows that the bishops align closely with Lotte S. Lüscher's definition of a postmodern paradigm of management. Further, we argue that Jürgen Habermas' focus on a potential shift in a conversation might elucidate dynamics in the conversation between bishop and candidate. The power relationship is camouflaged in the form of conversation, and Habermas' theory helps us to understand when the power relationship manifests itself.

Key words: Lutheran ordination – ordination process – ordination and examination – oversight by Lutheran bishops – Church-management.

Indledning

“Bispeeksamen foregår ikke ved en grøn filtdug” (B4, 57).¹ Det er “kvalitetstid” mellem kandidaten og en af folkekirkens biskopper (B4, 15: 59). Sådan lød det, da en af de danske folkekirkelige biskopper satte ord på sin forståelse af bispeeksamen. Det siger noget om, at bispeeksamen trods sit navn af denne biskop i vores interviewma-

1. I vores referencer angiver B_n det refererede sted i det ikke offentliggjorte interviewmateriale.

teriale, ikke først og fremmest karakteriseres som en eksamen. Men hvis bispeeksamen ikke bliver opfattet og praktiseret som det, navnet umiddelbart indikerer, hvilken karakter har det da, og hvad er det for en særlig kvalitet, der ligger i den tid, hvori samtalen foregår? Og bliver det også opfattet som kvalitetstid og som noget andet end eksamen af de kandidater, der bliver indkaldt? Det sidste falder uden for denne artikel at besvare. Det første har vi søgt at finde svar på.

I denne artikel præsenterer vi vores undersøgelse af de danske folkekirkelige biskoppers teologiske refleksioner og praktiske erfaringer med bispeeksamen.² Vi har spurgt om deres embedsteologiske overvejelser af tilsynsmyndighed og kollats. Derudfra tegner der sig en klar struktur med opbygning og opgaveindhold i bispeeksamen på tværs af de ti stifter. Svarene bliver derimod mere forskelligartede, når spørgsmålene drejer sig om, hvad det er for en særlig samtale, bispeeksamen opfattes som. Vores materiale tyder på, at bispeeksamen af biskopperne opfattes som et eget eller selvstændigt konglomerat af perspektiver. Der er elementer af afprøvning uden at være en eksamen. Den har elementer af mulighed for at forhindre nogen i at få embede uden at være en jobsamtale. Og der er elementer af relationsopbygning, hvor to parter fører samtale om teologi og kirke, samtidig med den ene vurderer, om teologien er evangelisk-luthersk hos den anden, og om personen vil være i stand til at varetage et præsteembede i dets mangeartede funktioner.

I vores arbejde med interviewmaterialet forekom det os, at biskopperne giver udtryk for, at de "afprøver" flere typer af viden i bispeeksamen. Det rejste spørgsmålet om, hvilke typer af viden, der er tale om. I forsøget på at forstå den forskellighed, biskopperne omtaler, valgte vi en teori, som opererer med forskellige former for viden nemlig den aristoteliske teori om henholdsvis *epistêmê*, *technê* og *phronêsis* som analytiske kategorier.³ Den giver os det heuristiske greb i vores analyse af, hvad det er, biskopperne forsøger at "afprøve" hos kandidaterne til bispeeksamen. Denne aristoteliske teori bidrager imidler-

2. Undersøgelsen er blevet til over en længere periode. Det begyndte i regi af Mellemkirkeligt Råd, hvor Birgitte Graakjær Hjort blev bedt om at holde et oplæg om bispeeksamen og kollats i folkekirken. Her opdagede hun, at der er skrevet relativt lidt om emnet og ikke lavet nogen undersøgelser af praksis, indhold eller formål med bispeeksamen. Derfor valgte hun at interviewe et mindre antal af biskopperne og udvidede det efterfølgende til den samlede flok på ti i perioden 2020-22 for at trænge dybere ned i materialet med henblik på udgivelse. Analyserne er foregået i et tæt samarbejde mellem artiklens to forfattere, som løbende har drøftet, korrigeret og nuanceret udlægningerne.

3. Disse videnskategorier benyttes desuden i bogen *Pastoralteologi* til at positionere pastoralseminariets undervisning i spændet mellem universitetsundervisningen og efteruddannelsen for præster (Thomsen 2007, 19).

tid kun til at tage det første skridt i en analyse af, hvad der er på færde til bispeeksamen. Vi benytter os derfor endvidere af Jürgen Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns*, der bidrager til at tage det næste analytiske skridt i form af en belysning af, hvilke gyldighedskriterier, der forekommer for de forskellige vidensstyper. Og ikke mindst benytter vi Habermas' kommunikationsteori til at undersøge, hvad der sker i samtalerelationen til bispeeksamen, når der undervejs i samtalen sker et skifte fra ligeværdig dialog til, at biskoppen tager det skridt, der består i, at vedkommende ikke godtager kandidatens opgavebesvarelse. Netop Habermas er optaget af, hvordan vi kan forstå skift i kommunikation.

Vores valg af de aristoteliske vidensformer og Habermas' kommunikationsteori kan kaldes et heuristisk greb, forstået på den måde, at de er redskaber, vi har valgt undervejs i arbejdsprocessen. Undersøgelsen er med andre ord ikke hypotesestyreret, men styret af de problemer, vi er stødt på undervejs i arbejdet. Her forekommer de aristoteliske vidensformer os at løse problemet: hvordan kan vi forstå de forskellige typer af viden eller kunnen, som biskopperne "afprøver" til bispeeksamen. Og Habermas bidrager med at forstå gyldighedskriterierne, der knytter sig til disse vidensformer. Habermas giver os endvidere mulighed for at undersøge, hvordan bispeeksamen af biskopperne kan formuleres som en samtale mellem to teologer, men samtidig har potentialet til at glide fra samtale til diskurs, hvis biskoppen slår i bordet og ikke godtager kandidatens besvarelse. Analysen af data afspejler, at biskopperne reflekterer over og har mange forskelligartede formuleringer af, hvordan de opfatter sig selv som ledere, og hvordan det påvirker deres praksis i måden at afvikle bispeeksamen på. De lægger særligt vægt på at være dialogorienterede og tillidsbaserede, anerkendende og lyttende til kandidaten uden at afskrive den myndighed og det ansvar, der knytter sig til bispeembedet. Til analyse af dette måske umiddelbare ledelsesmæssige paradoks anvender vi Lotte S. Lüschers ledelsesteori.

Dataindsamling og -bearbejdning

Vi er i undersøgelsen interesseret i biskoppernes *forståelser* af bispeeksamen og kollats, som de kommer til udtryk igennem deres teologiske refleksioner og praktiske erfaringer. Til at indfange den kompleksitet, der er forbundet med biskoppernes refleksioner og erfaringer med bispeeksamen, egner interview som indsamlingsmetode sig godt (Harrits *et al.* 2020, 186; Brinkmann 2014, 38-39; Bryman 2016, 466-467). Biskopperne blev skriftligt orienteret om undersøgelsesformål,

baggrund og formalia, og de har underskrevet en aftale om at give undersøgeren “retten til at fortolke frit, hvad jeg udleder af interviewene.” Om anonymiteten hedder det i aftalen: “Der sættes ikke navn på interviewet, men i betragtning af de begrænsede antal informanter kan der ikke garanteres anonymitet.” Interviewene blev afholdt fysisk med undtagelse af ét, der pga. COVID-19-forholdsregler fandt sted online. Der blev taget udførlige referater undervejs fremfor optagelse af samtalerne. Risikoen for at pointer fra samtalen ikke kom med i transskriptionen og dermed i analysen blev afvejet i forhold til, hvor mange ressourcer der skal allokeres til en fuld transskription og til undersøgelsens sigte (Harrits *et al.* 2020, 208; Bryman 2016, 481; Kvale og Brinkmann 2009, 202).

Referaterne blev efterfølgende sendt til informanterne med mulighed for at korrigere og lave tilføjelser forud for godkendelse. Formålet var dels at rette evt. misforståelser eller mangelfulde referater, dels at give mulighed for efterrefleksion, da interessen ikke gjaldt informanternes umiddelbare indskydelser men deres reelle refleksioner. Hovedparten har lavet nogle få rettelser og tilføjelser, for de flestes vedkommende dog kun i form af få ord og sætninger. Denne respondentvalidering sikrede ligeledes referaternes reliabilitet og bekræftede os i materialets brugbarhed, selvom der ikke er tale om en fuld transskription af interviewene (Bryman 2016, 385). Herfra indledtes samarbejdet mellem artiklens to forfattere.

I vores første bearbejdning af interviewmaterialet anvendte vi kodning for at overskueliggøre materialet.⁴ Første kodningslag var åben kodning og fuldstændig datastyret. Det var artiklens anden-forfatter, der kodede materialet, hvorved vi mindskede risikoen for indforståethed, som første-forfatteren kunne tilføje som efterrationalisering, idet hun fortog interviewene og producerede det skriftlige materiale. Anden kodning var mindre datastyret, idet vi abstraherede fra første kodningslag til overordnede koder ved brug af kategorier. Tredje kodningslag var slutkodelisten: mulighed for ikke at bestå; bispeeksamens formål; indhold; opbygning; egnethed; embedssyn; kollats; opgaver; tilsyn. Informanterne kaldes B1-B10 i tilfældig angivet rækkefølge. I vores referencer angiver Bn det relevante sted i det ikke

4. Det vil sige, at vi i vores gennemlæsning af materialet farvede og inddelte interviewene efter indholdet. Vi benyttede arbejdsdisplays, så behandlingen blev struktureret, sikrede transparens i kodningen samt materialets autenticitet (Bjørnholt & Jakobsen 2020, 220; Dahler-Larsen 2020, 231-234). I løbet af kodningsarbejdet skrev vi desuden refleksionsnoter, som understøttede den metodiske gennemsigtighed (Kvale og Brinkmann 2009, 224-225; Bryman 2016, 574-583; Bjørnholt & Jakobsen 2020, 213-214).

offentliggjorte interviewmateriale. Efter disse metodiske overvejelser er vi fremme ved det afgørende spørgsmål: Hvad viste materialet?

Tilsyn – kort fortalt

Der er de seneste år kommet fokus på tilsyn i folkekirken i forbindelse med udvikling af teologi, liturgi, konferencer og uddannelse af provster. I en nyere udgivelse om emnet gør Abildgaard, Stubkjær m.fl. rede for, at begrebet tilsyn tidligere er blevet forbundet med kontrol, mens det i dag i højere grad bliver forstået som et ledelsesbegreb, hvor tilsyn sigter på at vejlede og opmuntre og at fremme faglighed, kreativitet og kvalitet i opgaveløsningen (Abildgaard *et al.* 2023, 9f; Stubkjær 2023, 113). Biskoppernes tilsynsmyndighed i folkekirken står på to ben: Et administrativt eller forvaltningsmæssigt tilsyn, som har en retlig karakter, og et embedstilsyn af gejstlig art (s. st. 10). Det er det sidste, artiklen er optaget af. En biskop er ifølge Nissen en tilsynsmand (Abildgaard *et al.* 2023, 23-34). Ud fra interviewene at dømme kan det diskuteres, om biskopperne er af den opfattelse, at dette tilsyn bl.a. indebærer ansvaret for at afgøre, hvad der er dansk evangelisk luthersk kristendom. Ifølge gældende betænkning er det imidlertid biskoppens opgave at føre tilsyn med præsternes forkyndelse, ligesom biskopperne i fællesskab skal varetage den læremæssige tilsynsopgave i spørgsmål, der vedrører hele folkekirken (Betænkning 1544 2014, 52: 90). Desuden rummer tilsynet ifølge en nyere udgivelse en udpræget kompleksitet fra inspiration, kvalitetskontrol, teologiske normer (Abildgaard *et al.* 2023, 11f) til visionsledelse og strategiske drøftelser (Stubkjær 2023, 121), opmuntring og vejledning m.m. (Nissen 2023, 33f). Med til en luthersk forståelse af det biskoppelige tilsyn hører imidlertid, at menigheden udgør en forsamling af døbte og som sådan repræsenterer det almene præstedømme, der har ret og pligt til at føre tilsyn med læren (Jacobsen 2023, 105ff). Menigheden vælger i sin forsamling af døbte en biskop til at føre dette tilsyn. I praksis spiller også provsterne en central rolle, eftersom biskopperne uddelegerer en væsentlig del af det lokale biskoppelige tilsyn til provsterne (Stubkjær 2023, 122). Embedstilsynet begynder ved bispeeksamen og skal sikre, at præsterne fører embedsgerningen i overensstemmelse med den danske folkekirkes bekendelsesskrifter og liturgi. Tilsynet fortsætter efter at præsten er ordineret og indsat.

Opgaver stillet til bispeeksamen

Der findes ikke nogen lov, ministerielt cirkulære eller lignende, som fastlægger, hvilken form bispeeksamen skal have, eller hvilke opgaver, den skal indeholde. Det vil sige, at biskopperne selv bestemmer både form og indhold på eksamen. Efter at have interviewet de danske folkekirkelige biskopper viste det sig imidlertid, at *formen* ligner hinanden, og at flere opgaver går igen. Fælles for dem alle er, at kandidaten skal skrive sin indsættelsesprædiken og angive et begrundet salmevalg til dagen. Flere giver udtryk for, at de anser det at prædike som en kerneopgave og derfor gerne vil have en fornemmelse af kandidatens homiletiske håndværk. Som en af dem sammenfattende udtrykte det: "Hvis ikke I fungerer om søndagen, så fungerer I heller ikke mellem søndagene" (B2, 78).

Fælles for de andre opgaver er, at de berører et konfessionelt eller pastoralt tema. Konfessionelle temaer kan fx være nadverforståelse, liturgi eller embedsforståelse. Det mest typiske tema er imidlertid dåbsteologi, som bliver nævnt eksplicit af to tredjedele af biskopperne (B1; B2; B4; B5; B7; B9; B10). Nogle beder om en teologisk refleksion over luthersk dåbsteologi, mens andre beder kandidaten skrive en artikel om dåb til den lokale avis. Endnu andre placerer opgaven inden for det pastorale og beder om et udkast til en dåbssamtale. Når biskopperne vægter dåbsteologi, skyldes det, at de derigennem mener at få en fornemmelse af kandidatens teologiske ståsted. Som en af dem udtrykker det: "Det er simpelthen luthersk dåbsteologi, som jeg mener er udgangspunktet for alt andet, vi driver teologi på" (B2, 19).

De pastorale temaer har til formål at sætte en refleksion i gang hos kandidaten. Dels en refleksion, der skal sætte biskoppen i stand til at forstå kandidatens teologiske ståsted. Og dels en refleksion, der skal forberede de kommende præster på at blive "virkelighedsramt" (B2, 22) og give dem "mod til at tage det [embedet] på sig" (B2, 37). At klæde den nye præst på til embedet og tilværelsen som præst nævner fire af biskopperne som en del af formålet med refleksionsopgaverne (B1; B2; B8; B10. Se også Nissen 2023, 33f; Stubkjær 2023, 102f). Af andre pastorale opgaver stiller biskopperne spørgsmål til bl.a. vielses- og begravelsessamtaler samt diakoni og sjælesorg.

Fire af biskopperne nævner, at de tilpasser opgaverne til bispeeksamen kandidatens interesser fra studietiden, teologiske ståsted og det sogn, som kandidaten er kaldet til (B1; B6; B9; B10). En af dem siger: "Hvis det er en missionsmand, der skal til eksamen, handler det om at udfordre vedkommende til at blive en dygtig missionsmand" (B1, 16). En opgavebeskrivelse til bispeeksamen indeholder typisk tre til fem opgaver. Ud fra interviewmaterialet ser en generisk bispeeksa-

men således ud (underpunkterne med bogstaver angiver forskellige typer spørgsmål og ikke valgmuligheder for kandidaten):

	Der ønskes:
1.	en prædiken til n. søndag [indsættelsessøndagen] over x, y og z tekst, hvor såvel gammeltestamentelæsning som epistellæsning inddrages. Der ønskes i den forbindelse forslag til motiveret salmevalg sat ind i hele gudstjenestens sammenhæng. Der kan vælges fra salmebogen
2.	en disposition opdelt i lektioner for et konfirmationsundervisningsforløb med en redegørelse for problematikker, metoder og undervisningsmateriale
3.a	en kronik eller artikel om dåbens betydning i det postmoderne samfund til lokalavisen/anden avis end Kristeligt Dagblad
3.b	en disposition til et foredrag til den lokale kulturforening over opstandelsens betydning i det danske samfund i dag
3.c	en refleksion over sakramenternes/liturgiens/dogmernes betydning i den danske folkekirke
4.a	en refleksion over begravelsessamtaler samt tilrettelæggelse af begravelse/bisættelse. Evt. overvejelser om brug af sange, der ikke er en del af den danske salmebog
4.b	en refleksion over forholdet mellem menigheden og præsten og præstens familie
5.	et vita, som fortæller om din vej frem til præstegerningen

Bispeeksamen, der ifølge udsagnene varierer i længde imellem to og fem timer, afvikles så vidt muligt som gruppeeksamen. Det understreger halvdelen af biskopperne som en styrke, da kandidaterne dermed kan respondere på hinandens indlæg, mens biskoppen observerer den teologiske samtale (B2, B4; B5; B8; B10).

Over halvdelen af biskopperne nævner eksplicit, at de gennemgår præsteløftet med kandidaten (B1; B2; B3; B4; B5; B6; B7; B10). Nogle bruger præsteløftet som afsæt i opgaverne til bispeeksamen eller som løftestang for fælles drøftelse (Garde 2008, 197-203). Andre oplæser det i forbindelse med underskrivningen. Flere bemærker, at de

gennemgår koreografien til ordinationsgudstjenesten sammen med kandidaten.

Igennem bispeeksamen danner biskopperne sig et billede af den kommende præst: "Dåbssamtale og person-embede-spørgsmål viser meget om ansøgerne. Hvordan ser de sig selv som præst i det offentlige rum? Hvad tænker de om embedet?" (B4, 23). Den fornemmelse af kandidaten danner udgangspunkt for kollatsmeddelelse og indleder dermed biskoppens tilsyn med den kommende præst. Det fremtidige tilsyn kræver en hensigtsmæssig relation mellem biskop og præst, og den relation begynder ved bispeeksamen. En af biskopperne bruger termen "kvalitetstid" om bispeeksamen og sigter dermed til, at der er tale om en samtale, der er formende for relationen mellem biskoppen og præsten, og med udelt opmærksomhed i en ellers travl hverdag (B4, 15: 59).

Bispeeksamen forstået som kvalitetstid med relationsopbygning

En af biskopperne omtaler bispeeksamen som et sted for relationsopbygning. Dermed sigtes til, at den embedsmæssige relation mellem biskop og kandidat også rummer opbygningen af indbyrdes kendskab og tillid (B1, 40). Eksamenselementet i bispeeksamen nedtones generelt af de danske folkekirkelige biskopper. De har fokus på samtale, dialog og relation mere end prøvning, test og overhøring. Men ligesom litteraturen på området er biskoppernes svar flertydige.⁵ De afviser eller nedtoner, at der er tale om en egentlig eksamen. Samtidig understreger de, at det faktisk *er* en prøve, og at det betyder noget, hvad kandidaten siger til bispeeksamen. Flertydigheden kommer til udtryk i en række udsagn. På den ene side lyder der fra tre biskopper: "Denne her eksamen er ikke på den måde en prøve" (B5, 35); "Det er en samtale mere end en eksamen for mig" (B1, 2); "rent juridisk er der jo ikke tale om en eksamen" (B9, 14). Og så på den anden side fra to andre: "Der har vi som biskopper givet hinanden håndslag på, at bispeeksamen *er* en eksamen og ikke en proforma" (B6, 7); "Bispeeksamen er faktisk en eksamen. En prøvning" (B10, 3). En af biskopperne fortæller kandidaterne, at "det er ikke en teologisk eksamen" (B2, 3), men adspurgte om muligheden for at dumpe lyder det: "Jeg prøver

5. Der er litteratur, som peger på, at der ikke er tale om en eksamen med risiko for ikke at bestå (Toft Bro 2010, 13; Harbsmeier 1995, 207). Men der er også litteratur, som peger på, at bispeeksamen indeholder elementer af afprøvning (Christiansen 1984, 7; Jacobsen 1986, 28-29; Nissen 2007, 370).

selvfølgelig deres teologi af” (B2, 7). Denne spænding er gennemgående i materialet. Bispeeksamen betegnes som en samtale, der rummer elementer af afprøvning uden at kunne sammenlignes med eksamen i traditionel forstand (Christiansen 1977, 25). Den rummer samtals bestræbelser på at forstå den, der samtales med, og på at lære personen at kende teologisk. For at trænge dybere ind i denne spænding vil vi se på, hvad tilsynsførerne opfatter som *formålet* med bispeeksamen.

Biskopperne forekommer os at operere med en opdeling af viden.⁶ Denne deling forbinder vi med aristoteliske grundbegreber, som vi i det følgende anvender heuristisk i en afkodning af biskoppernes forståelse og praksis. Aristoteles skelner mellem *epistêmê* om det abstrakte vidensindhold, som kan formidles situationsuafhængigt (Aristoteles, 1139b 19-26); *technê* om den frembringende vidensproduktion eller fremstilling, som knytter sig til konkrete situationer eller omstændigheder (s. st. 1140a 12-20); og *phronêsis* om den etisk bevidste dannelse, der kvalificerer konkrete situationelle skøn (s. st. 1140a 25-1140b 22). Ved denne tredeling vil vi kategorisere spørgsmålene i bispeeksamen og afklare, hvilken vidensform de afdækker. Kategorierne hjælper os altså med at uddifferentiere de forskellige aspekter af bispeeksamen og forstå, hvad der ligger i biskoppernes skelnen mellem akademiske og praktiske opgaver.

Den epistemiske viden besidder kandidaterne som udgangspunkt qua deres teologiske embedseksamen. Det understreger seks af biskopperne, når de fremhæver, at det er universiteternes opgave at afprøve kandidaternes akademiske viden (B2; B3; B4; B6; B9; B10). En af biskopperne siger: “Jeg tænker det ikke som en teoretisk prøvning af deres kompetencer. Den forudsætter jeg, at de har aflagt, fordi de har gået på universitetet. Så deres epistemiske viden forudsætter jeg, at universitetet kan validere” (B6, 2). Samme biskop siger igen senere: “Det ville være at underkende pastoralseminariet og universiteternes arbejde, hvis jeg afprøvede dem fagligt” (B6, 13). Ikke desto mindre skal kandidaterne vise, at de kan omsætte deres epistemiske viden. Det er “fundamentet” (B2, 21), som en anden biskop udtrykker det. Dette fundament skal nu omsættes til praksis (B2, 82). Her afprøver biskopperne kandidaternes *technê* igennem de pastorale opgaver.

6. Mest eksplicit er denne opdeling hos B₆. Biskoppen skelner i interviewet mellem epistemisk og praktisk teologisk viden: “deres epistemiske viden forudsætter jeg, at universitetet kan validere. Dernæst forudsætter jeg, at de har den praktisk teologiske viden, de skal have fra pastoralseminariet” (2) Mens B₃ skelner mellem den teologiske viden fra universitetet og så der samtales om til bispeeksamen: “Her er det nærmere en samtale. Omkring den opgave, som det givne embede omfatter” (15).

Opgaveløsningerne har i udgangspunktet et teoretisk præg, idet hovedparten af kandidaterne kun har et kort praktikforløb i forbindelse med pastoralseminariet med i bagagen, hvorfra de kan trække på en praktisk pastoral erfaring. Endelig kan biskoppernes refleksionsopgaver til bispeeksamen forstås som et udtryk for kandidatens *phronêsis* i form af et kvalificeret skøn knyttet til en konkret (tænkt) situation. Med de aristoteliske vidensformer som analytisk redskab kan vi måske med andre briller se, hvad det er, biskopperne forsøger at 'afprøve' eller få en fornemmelse af hos kandidaten.

Flertydigheden i forhold til, hvad biskopperne afprøver, kan således med Aristoteles forstås som en flerlaget vidensafprøvning. Den epistemiske viden antages som allerede erhvervet og afprøvet fra universiteternes side. Derfor udgør den ikke i egentlig forstand en genstand for afprøvning, men har snarere karakter af en viden, der skal bringes konstruktivt i spil i en ny kontekst. Kandidatens *technê*, der kan kaldes de instrumentelle forudsætninger og stammer fra undervisningen på pastoralseminariet, får biskopperne en fornemmelse af, når kandidaten skal skrive sin indsættelsesprædiken samt skrive et indlæg i en avis (Thomsen 2007, 19). Kandidatens *phronêsis* er vanskelig at afprøve, da det kræver en erfaring, som kandidaterne endnu ikke har. Videnslagene er altså ikke isoleret fra hinanden, men sigter alligevel til forskellige niveauer af viden og kunnen. Biskoppen forsøger at få en fornemmelse af, hvordan kandidaten i praksis vil og kan varetage de embedsopgaver, der venter. Til det formål betragter de samtalen som det bedste redskab. En samtale, som alle biskopper uden undtagelse udtrykker fornøjelse ved, og som flere fremhæver som relationsopbyggende. En af biskopperne siger at: "man gennem samtalen ud fra opgaverne lærer de nye præster at kende, og præsterne lærer biskoppen at kende. Der foregår en relationsopbygning her" (B10, 12). Biskoppen skal lære den kommende præst at kende for at kunne vejlede og inspirere præsten igennem tilsynet (Nissen. 2023, 33f). Hvis det skal lykkes, kræver det, at der er etableret en hensigtsmæssig relation mellem de to parter.

Kan man dumpe til bispeeksamen?

Spørgsmålet er simpelt. Det samme kan man ikke sige om svarene. I grundbøger og tidsskriftsartikler om bispeeksamen findes der udsagn om, at kandidaterne ikke kan undgå at bestå til bispeeksamen (Toft Bro 2010, 13; Harbsmeier 1995, 207), eller at det kun er sket yderst sjældent, at en kandidat ikke består (Raun Iversen 2018,

427). Andre steder bliver det fremhævet, at bispeeksamen er en reel prøvning af de kommende præster (Christiansen 1984, 7; Jacobsen 1986, 28f; Nissen 2007, 370). I vores materiale er der udsagn, som betoner, at det er muligt ikke at bestå, men biskopperne forholder sig til det som en teoretisk mulighed i den forstand, at de har svært ved at sætte fingeren på, hvad der skal til for ikke at bestå. To af biskopperne nævner dog at have dumpet en kandidat. Den ene uddyber ikke hvorfor (B10, 35: 42), mens den anden dumpede en kandidat på grund af dennes uvidenhed (B8, 46). I nogle tilfælde er kandidaten blevet bedt om at eftersende en revideret prædiken (B9, 15). Eller de har bedt kandidaten eftersende refleksioner over et emne, hvor biskoppen anså kandidaten for at være for uklar (B5, 11). Biskopperne peger på manglede teologisk viden eller håndværk, altså primært den epistemiske viden og *techniske* kunnen, som årsagen til, at kandidaterne skal eftersende besvarelser. Biskoppen, der dumpede en kandidat på grund af uvidenhed, udtrykker vanskeligheden ved at fremhæve netop den manglede epistemiske viden som grundlag for at dumpe en kandidat: "Bare det at folk simpelthen – det er noget værre noget – jeg kompromitterer jo Det Teologiske Fakultet – det er meget vanskeligt – for nogen har fundet dem kvalificeret, men jeg finder dem ikke egnet. Det har undret mig, hvordan de har kvalificeret sig til teologisk embedseksamen. Den ene gang har jeg set ind i et stort rum af uvidenhed" (B8, 48). En anden biskop udtrykker en mulig dumpeårsag således: "Man [kandidaten] kan vise sig så udelig og jeg dermed ikke kan forsvare at sende vedkommende ud i den evangelisk-lutherske folkekirke" (B2, 63). Den epistemiske viden anses her som en nødvendig forudsætning. Kandidatens *techné* er under udvikling og *phronésis* er ikke opøvet endnu. Biskoppens rolle er derfor snarere at vejlede kandidaten på disse områder, fx når kandidaten eftersender prædiken eller lignende. Citatet ovenfor tilføjer tilsynsdimensionen i form af, at biskoppen skal kunne stå inde for præsten og sige god for vedkommende. Hvis ikke fundamentet er i orden, er det problematisk for biskoppen at meddele kollats.

Biskopperne i interviewmaterialet sonderer mellem den viden, der er erhvervet på universitet, og den kunnen, der skal opøves i embedet. Det styrker vores skelnen mellem universitetsviden som *epistémè* og pastoralt håndværk som *techné*. Biskopperne bruger bispeeksamen til at opnå en fornemmelse og forståelse af kandidaterne igennem de opgaver, der sigter imod kandidaternes *techné* og *phronésis*.

Et andet aspekt af bispeeksamen er vurderingen af kandidatens *eg-nethed* til embedet. Det er kun fire biskopper, der i interviewene berører spørgsmålet om en egnethedsvurdering af kandidaten (B5; B6; B8; B10). Det er da også en opgave, der har været genstand for dis-

kussion og forsøgt flyttet rundt mellem forskellige aktører. I diskussionerne om egnethed er det bl.a. blevet fremført, at egnethedsvurderingen kunne ligge hos pastoralseminariet. Her har man imidlertid foretrukket at føre embedsaffklarende samtaler i stedet for. I forbindelse med den nye organisering af introduktion til præstembedet, der går under betegnelsen NY PRÆST, havde biskopperne en drøftelse af, om bispeeksamen også skulle have karakter af egnethedsvurdering (B10, 2). Konklusionen blev, at egnethedsvurderingen betragtes som tosidet. Den ene side består i en generel vurdering af, om kandidaten egner sig til præstembede i den danske folkekirke: "Jeg synes, det er vigtigt, at vi tager det her alvorligt. For vi tager ikke folkekirken alvorligt, hvis vi ordinerer nogen, der ikke er egnede" (B6, 11). Og det tilføjes: "Jeg skal lave det 'beskidte' arbejde – afprøve deres personlige egnethed" (B6, 13).

Den anden side er spørgsmålet om, hvorvidt kandidaten er egnet til det konkrete embede, som vedkommende kaldes til. Det kan fx være hospitals- eller fængselspræst (B6, 4). Vurderingen af kandidaten til bispeeksamen er altså ikke kun møntet på det akademisk teologiske, epistemiske, og pastorale håndværk og kundskab, *technè* og *phronèsis*. Det er et spørgsmål om personlig egnethed til et folkekirkeligt embede specifikt (Christiansen 1984, 6). Det fremgår ikke klart af materialet, hvordan biskopperne afprøver egnhedsaspektet. Men det er noget, som biskopperne alligevel får en fornemmelse af igennem samtalen og det indtryk, de får af kandidaten.

Bispeeksamen indeholder ydermere et spørgsmål, som heller ikke indfanges af de aristoteliske vidensformer, nemlig det konfessionelle element. Her understreger biskopperne, at folkekirken er rummelig, og at der skal være plads til forskellige teologiske ståsteder både til bispeeksamen og i forhold til tilsynet generelt. En understreger: "Det her er ikke sindelagskontrol – det er vigtigt at sige" (B9, 5). En anden udtrykker muligheden for uenighed, men vel at mærke inden for visse rammer: "En forudsætning er, at vi tager et fælles udgangspunkt. Vi skal i hvert fald gerne kunne skændes ud fra det samme – biblen og bekendelsen. Skændes ud fra det samme. Det skal vi gerne gøre" (B5, 27). De teologiske uenigheder skal altså udspilles fra et fælles konfessionelt udgangspunkt. Bispeeksamen er den eneste konfessionelle afprøvning af kandidaterne, før de tiltræder et embede i den danske folkekirke (Nissen 2007, 370).

Halvdelen af de tilsynsførende fremhæver eksplicit, at bispeeksamen rummer et element af konfessionel afprøvning (B2; B3; B4; B5; B10). De opfatter bispeeksamen som en sikring af, at præsterne befinder sig inden for folkekirkens bekendelsesgrundlag. Sagt med en af informanternes ord: "det er det konfessionelle kirkefællesskab, der er ud-

foldelsesrummet” (B7, 13). Det konfessionelle element består ikke i en nidkær gennemgang af folkekirkens bekendelsesgrundlag (Abildgaard *et al.* 2023, 11). Men den tilsynsførende lytter efter, om præsten i sine teologiske refleksioner trækker på luthersk teologi. Når den konfessionelle afprøvning i dag ligger i bispeeksamen, hænger det sammen med, at teologistudiet ikke længere er konfessionelt luthersk (Nissen 2007, 370). Biskopperne får igennem bispeeksamen, hvor dåbsteologi er et yndet emne, et indtryk af kandidatens teologiske ståsted.

Kollats

Otte af biskopperne udtrykker eksplicit, at kollatsmeddelelsen er et udtryk for deres godkendelse, anbefaling eller ståen-bag-ved den nye præst (B1; B2; B3; B4; B5; B6; B7; B9). Særligt en biskop hæfter sig ved kollatsens relationsopbyggende karakter og betegner kollatsen som et stykke “relationspapir” (B1, 28). Relationen er todelt: på den ene side udtrykker den relationen mellem biskop og præst, hvor biskoppen udtrykker sin tillid til og mulighed for at stå inde for præsten. På den anden side sammenføjer kollatsen menigheden og præsten: “sådan et stykke papir, der er med til at sige, at her er forskellige, som nu hører sammen – en præst, som har en bestemt opgave, og en menighed, som er kaldet til at være der for hinanden” (s. st.). Men kollatsen hæftet med biskoppens segl er mere end relationsopbyggende. Den er en nødvendighed for at tiltræde præsteembede i den danske folkekirke. Det har den været siden reformationen og Kirkeordinansen af 1539, hvor også bispeeksamen i den danske kirke opstod. Her skulle kandidaten sendes til biskoppen for at “overhøres i syn lærdom oc forstand.” Det ligger uden for denne artikel at gå i dybden med bispeeksamens historiske ophav.⁷

Tilsyn som vejledning gennem samtale

Men én ting er nødvendigheden af tilsynet, noget andet er indhold og funktion. Tilsynet er ikke en entydig størrelse (Abildgaard 2023, 9ff). Der er tale om tilsyn med embedsførelsen i bred forstand, og det udøves kontekstafhængigt i tråd med den ledelsesstil, der er skildret ovenfor: “Det er ikke kontrol. Det er en samtale om, hvad der er på

7. Se fx Christiansen 2007; Jørgensen 2005; Stenbæk 1994.

færde her, hvad der spiller ind, teologisk fagligt, i den konkrete pastorale virkelighed” (B9, 20).

Tilsynet er “ikke sindelagskontrol” (B9, 4). I uenigheden er samtalen vigtig, betoner biskoppen, og fortsætter: “Ligesom det heller ikke er udtryk for, at man skal mene det samme. Tværtimod. Man bliver som regel klogere af at tale sammen, også selv om man har forskellige holdninger til tingene” (s. st.). Tilsynet skal “sikre forkyndelsen” (B3, 5), som en anden udtrykker det, og kan have karakter af vejledning i form af “en pegen hen på det, der er vores fælles udgangspunkt” (B5, 25), siger en tredje. Samme informant fortsætter: “det konfessionelle skal ikke betragtes som linjevogtergerning” (s. st.). Det udtrykkes forskelligt, men fælles er, at tilsynet bliver forvaltet til at sikre et spillerum, indenfor hvilket præsterne kan bevæge sig. Tilsynet er “ikke opsyn og forbudshåndhævelse. Tilsyn er samtale og vejledning” (B9, 24). Retligt giver tilsynsrelationen biskoppen som overordnet myndighed en række kompetencer (Christoffersen 2023, 52), og biskopperne har principielt en almindelig ledelsesret af præsterne med mulighed for tjenestebefalinger og instrukser, samtidig med, at der er en vis tilbageholdenhed i folkekirken med at udstikke konkrete tjenstlige pålæg (Kjærgaard 2023, 51-63). Biskopperne har dog en vis tøven over for at opfatte kompetencerne ensidigt hierarkisk, selvom de har beføjelser i forhold til at meddele kollats og tilsynsmyndighed i forhold til kandidaten, når personen er blevet præst. De lægger vægt på, at tilsynet ikke skal udøves autoritært oppefra og ned (Stubkjær 2023, 118). En af biskopperne forklarer, at bispeeksamen ikke er en monolog, det er en samtale: “Det bliver også en understregning af, at tilsynet i mine øjne ikke først og fremmest er et magtforhold, men et anliggende. Det anliggende er vi så at sige fælles om. Vi har ét præsteembede. Og der er så forskellige funktioner knyttet til det” (B7, 7). Herved er embedsteologien klar: ét præsteembede, men forskellige funktioner. Biskoppen fortsætter: “Til bispeembede er der knyttet tilsyn. Det udfoldes på mange måder. Men det er ikke først og fremmest jura men teologi. Men det er også jura.” Her ligger hierarkiet ikke i embedet, for det er ét, men hierarkiet og magtrelationen ligger i funktionerne, hvor en af bispefunktionerne er tilsyn.

Med tilsynsmyndighed følger sanktionsmuligheder. En biskop kan kræve, at kirkeministeren indleder en læresag imod en præst under biskoppens tilsyn.⁸ Dette er dog tilsynets yderste konsekvens. I interviewmateriale udlægger biskopperne tilsynet som en kontinuerlig samtale. Dog følger der med tilsynet, at biskoppen skal tage korrige-

8. § 3, stk. 2, Lov nr. 336 af 14. maj 1992 om domstolsbehandling af gejstlige læresager.

rende samtaler, irettesætte, give påtaler eller advarsler til præster, der bevæger sig på grænsen af embedsgerningen eller kirkens konfessionelle ramme.

Biskopperne fremhæver et af de centrale træk ved luthersk embedsforståelse, nemlig dette, at en biskop er en præst med særlige funktioner.⁹ Det betyder ikke, at forholdet mellem biskoppen og præsten er magtfrit eller uden hierarki, hverken til bispeeksamen eller i tilsynet. Som en af informanterne udtrykker det: “potentielt kan jeg slå i bordet og sige: Det her er noget sludder. Eller hvis noget lyder mistænkeligt, kan jeg spørge: Mener du ikke sådan og sådan? Men hvis det går godt, skal bispeeksamen gerne være udtryk for forholdet mellem biskop og præst – man skal ikke bilde sig ind, at der er magtfrit” (B5, 73). Citatet her illustrerer, at magten ligger latent i samtalen. Der er imidlertid også udsagn, som peger på, at biskopperne vægrer sig ved det hierarkiske forhold og foretrækker at forstå sig selv som præstekolleger med en særlig funktion, når der ikke direkte er problemer i forbindelse med bispeeksamen eller tilsynsbesøg.¹⁰ Magtforholdet kan imidlertid bryde samtalen: “Selvfølgelig er der også et magtforhold, der kan træde ind og pludselig overskygger den kollegiale samtale” (B7, 10).

Men hvem fører biskopperne tilsynet på vegne af, og hvor kommer tilsynsbemyndigelsen fra? Det føres på vegne af fællesskabet eller menigheden (B3, 4: 39; B5, 60: 66; B9, 31), og som en af dem formulerer det: “Det er givet på forhånd. Det er ikke noget, der skal legitimeres. Det er givet i kraft af mit embede. Og det er der aldrig blevet stillet spørgsmålstejn ved” (B2, 36). Forinden sagde biskoppen: “Jeg er tilsynsmyndighed. Der er en forskel. Jeg er tilsynsmyndighed. De er præster. Det er en afgørende forskel. Det er en anden myndighed end blot at være teolog” (B2, 35). Andre er tøvende over for at omtale sig selv som repræsentanter for fællesskabet eller udstyret med en særlig bemyndigelse (B6; B9). De vægre sig ved at tale om, at de *overdrager* præsten i forbindelse med kollatsmeddelelse. Her uddyber en af biskopperne, at overdragelsen som term er udledt af det græske *paradidomi*, men “Det er jo ikke mig, der overgiver noget til en menighed. Jeg overdrager ikke noget på mit embedes vegne. Dermed ophører jeg mig selv til en, der sidder på toppen. Implicit ligger der i det verbum, at jeg har magt og myndighed over den, jeg overdrager. Hvor har jeg den myndighed fra, at jeg kan overdrage nogle præster til en menig-

9. Fx B₈, 21: “Jeg omtaler altid mig selv som præst. Det er ikke krukkeri. Jeg er præst. Og jeg har en særlig tjeneste i kirken for tiden. Det er, at jeg er biskop. Men det, der er indholdet i at være biskop, er at være præst. Jeg er præst.”

10. Fx B₇, 9: “Tilsynet er en kollegial teologisk samtale.”

hed?” (B6, 52). Her giver pågældende biskop altså udtryk for ikke at have en sådan overdragelsesmyndighed.¹¹

Biskopperne lægger vægt på, at tilsynet er *vejledning igennem samtale*. De forstår sig selv på luthersk vis som præster med et tillæg til opgaveporteføljen, en særlig funktion. De giver plads til teologiske uenigheder og anvender samtalen som værktøj til eventuel retledning. De opfatter relationen til kandidaten som dialogisk og indeholdende en form for symmetri i kraft af, at der er teologer, som fører en samtale med hinanden om teologi og kirke, hvor der er plads til flere holdninger. De lytter og stiller spørgsmål, debatterer, vejleder og engagerer sig i både de sager, der drøftes, og i den relation, de er i gang med at etablere. Samtidig er relationen asymmetrisk, idet der i spørgsmålene til kandidaten ikke alene ligger en interesse fra biskoppens side i at lære personen og personens teologi og person at kende, men *også* en optagethed af at afprøve personens teologi og egnethed til den stilling personen er kaldet til.

Denne dobbelthed i relationen mellem biskop og kandidat svarer, mener vi, til, hvad der inden for moderne ledelsesteori betegnes som *paradoksledelse*, hvor lederen i relation til medarbejdere både er dialogisk og fører samtale mellem ligeværdige parter og som sådan indgår i en symmetrisk relation, og samtidig agerer lederen større ekspert inden for et givet felt end kandidaten/medarbejderen, giver feedback, korrigerer om nødvendigt og indgår som sådan i en asymmetrisk relation (Lüscher 2019, 29-46; 99-128). Det særlige ved paradoksledelse er, at paradokser ikke skal løses eller ophæves, men bibeholdes som en nødvendig dobbelthed og kompleksitet (s. st., 29-46). Og det er netop denne dobbelthed og kompleksitet, udsagnene afspejler. Teologisk forklares det ved, at biskoppen på den ene side selv er præst – ligesom kandidaterne om kort tid forventes at blive – og på den anden side har særlige funktioner, herunder ret, pligt og magt til at træffe beslutninger med vidtrækkende konsekvenser for den anden part.

I udøvelsen af denne paradoksledelse og i håndteringen af kompleksiteten identificerer biskopperne sig imidlertid bemærkelsesvær-

11. Theodor Jørgensen peger i en udfoldelse af fænomenerne autoritet og norm på en dobbelthed (1994, 194f). På den ene side har det almene præstedømme et reelt medansvar og tilsynspligt i forhold til det kirkelige embede (Jacobsen 2023, 103ff). Og på den anden side har det almene præstedømme undergivet sig, ved egen beslutning, det kirkelige embede. En dobbelthed der også udtrykkes blandt biskopperne: på den ene side overdrager biskoppen ikke nogen til noget, for den bemyndigelse besidder biskoppen ikke. Men på den anden side undergiver det almene præstedømme sig det kirkelige embedes autoritet. En autoritet, som embedet ikke har i kraft af sig selv “men i kraft af den nøglemagt, som er betroet embedet af Gud” (Jørgensen 1994, 194).

digt mere med det postmoderne end det moderne paradigme. Det vil sige, at de i langt højere grad foretrækker at se sig selv som dialogsgørende og ligeværdige end som dem, der korrigerer og er overordnede. Der er imidlertid mange andre forhold end biskoppernes selvforståelse, der bidrager til at skabe det ledelsesrum, som udspiller sig til bispeeksamen. Som i andre sammenhænge, hvor leder og medarbejder mødes, foregår der typisk en række sociale handlinger, som er med til løbende at genskabe lederidentiteten hos den ene part og medarbejderidentiteten hos den anden, og som dermed positionerer dem som over- og underordnet. I tilfældet med bispeeksamen foregår der fx en formel og institutionel positionering i kraft af, at kandidaten forventes at møde op i god tid, bliver modtaget af en sekretær eller medarbejder på stiftet, tager plads i venteværelset, indtil biskoppen er klar osv. Ligeledes udføres der sociale handlinger, som indebærer positionering, når biskoppen åbner og lukker mødet, tager og giver ordet fra den ene til den anden, forud har defineret hvilke emner, der skal drøftes, hvordan tiden skal fordeles mellem disse osv. Selvom biskopperne identificerer sig *mere* med det ligeværdige end det hierarkiske, mere med det dialogiske end det korrigerende, så positioneres de ikke desto mindre langt stærkere som det modsatte i forhold til kandidaten gennem de sociale handlinger, der finder sted (Nielsen 2010, 45-62). Og det er da også denne side af paradokset, der giver udtryk for som nævnt ovenfor.

Som nogle af biskopperne siger, er relationen dog ikke magtfri (B2; B5; B6; B7). Biskoppen kan slå i bordet. Når det sker, hvad enten det er til bispeeksamen eller i forbindelse med embedstilsynet, bryder biskoppen dialogen og erstatter den symmetriske relation af en asymmetrisk. Som den, der er valgt af menighedens midte, påtager de sig derigennem ansvaret for at turde slå i bordet.

Når biskoppen slår i bordet

Når biskoppen slår i bordet¹², manifesteres den hierarkiske forskel mellem biskop og kandidat. Biskoppen afkræver nu svar fra pågældende. En afkrævning, der legitimeres igennem den tillægsopgave, der er givet med bispevielsen. Men hvilke svar kan biskoppen afkræve? Lad os se på det brud, der sker i samtalen, når biskoppen slår i bordet, i lyset af Jürgen Habermas' kommunikationsteori og gyldig-

12. "Men potentielt kan jeg slå i bordet og sige: Det her er noget sludder. Eller hvis noget lyder mistænkeligt, kan jeg spørge: Mener du ikke sådan og sådan?" (B₅, 72).

hedskriterier i relation til argumentative standarter og kommunikativ handlen.

Kort fortalt, består den formalpragmatiske kommunikationssituation ifølge Habermas i en afsender, *Sprecher*, der fremsætter et talehandlingstilbud¹³ til en modtager, *Hörer* (Habermas 1987, 65). I kommunikationssituationen er magtrelationen ikke altid udtalt.¹⁴ Og vi vil hævde, at biskopperne forsøger at skabe en kommunikationssituation, bispeeksamen, hvor magtrelationen ikke tydeligt fremstår. Det gør de, når biskopperne i vores interviewmateriale kalder bispeeksamen for en samtale og ikke afprøvning, og når de fortæller kandidaten, at der ikke er tale om en faglig afprøvning af dem.

Præstekandidaternes besvarelse af opgaverne til bispeeksamen betragter vi med Habermas' termer som et talehandlingstilbud fra kandidaten til biskoppen. Når biskoppen siger ja, altså ikke slår i bordet, så godkender biskoppen kandidatens udsagn. Og kommunikationssituationen fortsætter med at være uproblematisk, hvorfor magtforholdet mellem biskoppen og kandidaten ikke manifesterer sig. Men slår biskoppen i bordet, altså rejser et gyldighedskrav i Habermas' termer, så skrider den kommunikative handlen over i diskurs (s. st. 400-403: 426). Magtforholdet er nu manifest. Den dialogiske og symmetriske relation er afløst af en asymmetrisk relation, hvor biskoppen positionerer sig som tilsynsmyndighed. Når præstekandidaten besvarer det gyldighedskrav, som biskoppen rejser, med et nyt talehandlingstilbud, må biskoppen igen vurdere, om det lever op til gyldighedskriterierne for det pågældende udsagn (s. st. 400-403: 408).

Men hvilke gyldighedskriterier gør sig gældende til bispeeksamen? Der er ikke et direkte sammenfald mellem Habermas' talehandlinger og de aristoteliske vidensformer, men vi mener, at det er meningsgivende i en vis udtrækning at tænke disse to sammen. De aristoteliske vidensformer gør os i stand til at forstå, hvad biskoppen sigter til med sine opgaver til bispeeksamen, mens gyldighedskravene hjælper os med at forstå, hvornår og hvorfor biskoppen ikke accepterer talehandlingstilbuddet. Den epistemiske viden beskæftiger sig med det, der er *tilfældet* (Aristoteles, 1139b 19). Det svarer til Habermas' konstative udsagn, hvis funktion er fremstilling af sagsforhold, derfor

13. Et tilbud skal her forstås som et udsagn, som modtageren kan vælge at acceptere eller forkaste.

14. Habermas benytter udtrykket *verständigungsorientiertes Handeln* (1983, 68ff; 1991, 133ff). Denne forståelses-orientering, samt kravene til en gyldig rationel dialog og den formalpragmatiske kommunikationssituation skaber rammerne for den *herredømmefri dialog*. Altså, dialogen styres af rammer, der er uafhængige af dialogparterne. Heri ligger det herredømmefri, nemlig, at dialogens gyldighed – som dialog – ikke bestemmes af magtforholdet dialogparterne imellem, men af rammer der er uafhængige af dialogparterne.

er gyldighedskriteriet sandt/falsk. Dvs. hvis kandidaten blot huskede et årstal forkert – meget karikeret – er det simpelt at vurdere gyldighedskriteriet, nemlig sandt/falsk i overensstemmelse med det epistemiske vidensområde/konstative udsagn (1987, 66: 414). Gælder der derimod kandidatens *technê*, altså en situationsafhængig producerende viden, eller situationel rationalisering (Aristoteles 1140a 7-11), så er det straks vanskeligere at afveje gyldigheden af udsagnene. Her kommer Habermas os igen til hjælp, idet han opstiller gyldighedskriteriet *Richtigkeit* (rigtighed) ift. normative udsagn (1987, 69: 414). Her er der ikke et direkte sammenfald mellem *technê* og det normative udsagn. Men det normative udsagns virkelighedsområde er den sociale verden, og funktionen er opretholdelse af relationer mellem mennesker. En sådan relation er altid situationsafhængig. Giver kandidatens refleksioner over begravelsessamtalen el.lign. pastorale emner biskoppen indtryk af, at kandidaten kan begå sig *rigtigt* i en sådan situationsafhængig social relation. Vanskeligheden gælder også *phronêsis*, der kvalificerer det situationelle skøn, og som ifølge Aristoteles er i sammenhæng med vedkommendes karakter (1140a 29-32). Her kan Habermas' gyldighedskriterium autenticitet i forbindelse med ekspressive udsagn, hvis virkelighedsområde er den subjektive verden, hjælpe os et stykke (1987, 407). Altså er der en helhed i det indtryk biskoppen får af kandidaten.

Vanskelighederne ved at afveje gyldighedskriterierne afsløres ved biskoppernes flertydighed i forhold til bispeeksamens karakter og mulighederne for ikke at bestå. Og det er måske derfor, at manglende epistemisk viden fremhæves som mulig årsag til ikke at bestå. Her er gyldighedskriterierne lettere at afveje end ved refleksion og pastoral kundskab, som nødvendigvis må basere sig på erfaring, men en erfaring kandidaterne af gode grunde endnu ikke har erhvervet sig. Dertil er spørgsmål om egnethed meget vanskeligt. Med Habermas kommer vi et spadestik dybere og forstår bedre, hvordan diskursen i samtalen ændrer sig, når biskoppen ikke accepterer besvarelsen til bispeeksamen. Der er ikke et 1:1 forhold mellem de aristoteliske vidensformer og Habermas' talehandlingstyper. Men Habermas' termer hjælper os til at forstå, at der til de forskellige vidensområder knytter sig forskellige gyldighedskriterier. Og til bispeeksamen bevæger kandidatens besvarelser sig i nogle tilfælde i flere lag eller områder på samme tid.

Afrunding

Hvad står vi tilbage med? Denne undersøgelse har kortlagt, at opbygningen og indholdet af bispeeksamen i folkekirkens stifter ligner hinanden, og at biskopperne karakteriserer bispeeksamen som en samtale mere end afprøvning, hvorved den asymmetriske relation mellem biskop og kandidat kamoufleres. I forhold til tilsynet beskriver de deres rolle som vejledende og forstår på luthersk vis sig selv som præster med udvidet opgaveportefølje. I tråd med samtidens ledelsesidealer forsøger biskopperne at bruge eksamen til at sikre en forståelse og en god relation mellem biskoppen og præsten. En relation som skal være fundamentet for tilsynsførelsen.

Analysen peger imidlertid også på, at denne tilgang kun udgør den ene side af sagen. For relationen mellem biskop og præst er ikke magtfri. Ved hjælp af Habermas og ledelsesteori viser det sig, at bispeeksamens samtalekarakter nedtoner og måske ligefrem kamouflerer magtforholdet. Så længe biskoppen accepterer præstekandidatens talehandlingstilbud og finder besvarelsene i overensstemmelse med de gyldighedskriterier, som spørgsmålene afkræver, er der tale om en magtfri samtale i den forstand, at magtforholdet er ikke-manifesteret. Men i det øjeblik biskoppen slår i bordet og siger "nej" til talehandlingstilbuddet, altså ikke finder besvarelsen tilfredsstillende, så manifesterer magtforholdet sig. Magtforholdet og den asymmetriske relation har imidlertid været til stede hele tiden i kraft af hierarkiet. Det er derfor ifølge vores teoretiske baggrund en idealiseret selvfremsstilling, når biskopperne i interviewmaterialet identificerer sig med at være personer, der kan skifte mellem at være erfarne præstekolleger og tilsynsmyndighed. De har en magt, som skifter mellem at være manifest eller ej, og som løbende positioneres som i andre relationer mellem en leder og dennes medarbejdere (Nielsen 2010, 45-62). Magtfrit bliver forholdet ikke på noget tidspunkt, heller ikke når der er tale om kvalitetstid med nok så interessante samtaler mellem de tilstedeværende parter.

De aristoteliske vidensformer gør os i stand til at pege på, hvad det er opgaverne til bispeeksamen sigter efter. De uddifferentierer altså de forskellige lag, der gemmer sig i denne "eksamen." Habermas giver os gyldighedskriterier, som gør os opmærksom på, at de forskellige vidensslag har forskellige krav og funktioner. Det afslører kompleksiteten i, hvad der skal til for at besvare opgaverne til bispeeksamen tilfredsstillende. Med Habermas forstår vi endvidere mekanismen bag den pludselige manifestation af magtrelationen mellem præst og biskop, når talehandlingstilbuddet ikke accepteres. Spørgsmålet om muligheden for ikke at bestå skal forstås i lyset af, at bispeeksamen

har samtalens karakter, og at biskoppernes selvforståelse ligger langt fra at ligne en censor til eksamen. Begge forhold risikerer at kamuffere magtforholdet. Og muligheden for at en kandidat ikke består ligger fjernt for biskopperne. Kun tre biskopper italesætter en magtrelation mellem sig selv og præstekandidaten i bispeeksamenssituationen.

Hvorvidt kandidaterne, der møder op til eksamensbordet, opfatter samtalen på samme måde, står hen i det uvisse. Det hører en anden undersøgelse til at søge svar på. Men spørgsmålet rejser sig unægtelig. For selvom eksamen ikke foregår ved en grøn fildug, og selvom biskopper, når de bliver spurgt, først og fremmest forbinder det med kvalitetstid, hvor to teologkollegaer drøfter teologi og kirke i en fælles interesse, så skal den ene part stå inde for den anden. Og alt det, der ligger uden om det talte ord, indikerer med al tydelighed et hierarki. Samtalen finder ikke sted på kandidatens kollegieværelse, men på en af de dyre matrikler. Den ene har en sekretær til at tage imod. Den anden sætter sig pænt i venteværelset. I denne overgang fra at være et studienummer til at være hyrde for en menighed står og falder det med, om biskopper beslutter sig for at ville meddele kollats til kandidaten.

Litteratur

- Abildgaard, Bodil, Erling Andersen, Lisbet Christoffersen og Per Melhof. 2023. "Indledning." I *Tilsyn i folkekirken*, red. Bodil Abildgaard, Erling Andersen, Lisbet Christoffersen og Per Melhof, 9-20. København: Eksistensen.
- Aristoteles. 1999. *Nicomachean Ethics*. 2. udgave, oversat af Terence Irwin. Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- Betænkning 1544. 2014. *Folkekirken styre – Betænkning fra udvalget om en mere sammenhængende og moderne styringsstruktur for folkekirken*. Kirkeministeriet.
- Bjørnholt, Bente og Mads Leth Jakobsen. 2020. "Kvalitativ analyse: kodning." I *Metoder i statskundskab*, red. Kasper Møller Hansen, Lotte Bøgh Andersen og Sune Welling Hansen, 3. udg., 212-227. København: Hans Reitzels Forlag.
- Brinkmann, Svend. 2014. *Det kvalitative interview*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Bryman, Alan. 2016. *Social Research Methods*. New York: Oxford University Press.
- Christiansen, Henrik. 1977. "Et par ord om bispeeksamen." *Aalborg Stiftsbog*, 25-26.

- Christiansen, Henrik. 1984. "Om bispeeksamen og ordination." *Præsteforenings Blad* 1984/1, 5-10.
- Christiansen, Henrik. 2007. "Om ordination – baggrunden for og teologien bag ritualerne af 1992 for præste- og bispevielse." *Præsteforeningens Blad* 2007/42, 860-869.
- Christoffersen, Lisbet. 2023. "Retlig analyse af det folkekirkelige tilsynsbegreb." I *Tilsyn i folkekirken*, red. Bodil Abildgaard, Erling Andersen, Lisbet Christoffersen og Per Melhof, 113-125. København: Eksistensen.
- Dahler-Larsen, Peter. 2020. "Display." I *Metoder i statskundskab*, red. Kasper Møller Hansen, Lotte Bøgh Andersen og Sune Welling Hansen, 3. udg., 228-248. København: Hans Reitzels Forlag.
- Garde, Kristine. 2008. *Præsteløftet. En retsteologisk og kirkeretlig undersøgelse af præsteløftets status og betydning*. København: ANIS.
- Habermas, Jürgen. 1983. *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1987 (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns: Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1991. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harbsmeier, Eberhard. 1995. "b. Præsteembedets historiske udvikling." I *Praktisk teologi*, red. Eberhard Harbsmeier og Hans Raun Iversen, 199-210. København: ANIS.
- Harrits, Gitte Sommer, Carsten Strømbæk Pedersen, Bente Halkier og Anne Mette Møller. 2020. "Indsamling af interviewdata." I *Metoder i statskundskab*, red. Kasper Møller Hansen, Lotte Bøgh Andersen og Sune Welling Hansen, 3. udg., 180-221. København: Hans Reitzels Forlag.
- Raun Iversen, Hans. 2018. *Ny Praktisk Teologi – Kristendommen, den enkelte og kirken*. København: Eksistensen.
- Jacobsen, Anders-Christian. 2023. "Læretilsyn i den lutherske tradition." I *Tilsyn i folkekirken*, red. Bodil Abildgaard, Erling Andersen, Lisbet Christoffersen og Per Melhof, 97-110. København: Eksistensen.
- Jacobsen, Birthe. 1986. "Bispeeksamen og ordination." *Fyens Stiftsbog*, 25-29.

- Jørgensen, Anders. 2005. "Bispekollatsen – i retlig belysning." *Præsteforeningens Blad* 2005/32, 594-599.
- Jørgensen, Theodor. 1994. "Autoritet og norm – teologisk og juridisk belyst – med særligt henblik på det kirkelige embede." I *Kirkeretsantologi* 1994, red. Hans Gammeltoft-Hansen og Jørgen Stenbæk, 191-200. Selskab for Kirkeret, Aarhus.
- Kirkeordinansen. 1539. *Kirkeordinansen af 14. juni 1539*. Her benyttet www.danmarkshistorien.dk/vis/materiale/kirkeordinansen-14-juni-1539 (senest anvendt 15.2.2024).
- Kjærgaard, Lars Chr. 2023. "Biskoppens ledelsesret og præstens lydighedspligt – praksis i stiftet." I *Præstens tjenstlige forpligtelser. Kirkeretsantologi 2023. Kirkerettens retskilder – fra Reformationen til nu*, red. Lisbet Christoffersen, Martin Martensen-Larsen og Lars Christian Kjærgaard, 51-63. København: Eksistensen.
- Kvale, Steinar og Svend Brinkmann. 2009. *InterView – Introduktion til et håndværk*, 2. udg. København: Hans Reitzels Forlag.
- Lüscher, Lotte S. 2019. *Ledelse gennem paradokset. Om ledelsesmæssig handlekraft i organisatorisk kompleksitet*. København: Dansk Psykologisk Forlag.
- Nielsen, Mie Femø. 2010. *Positionering. Mellemlederes kommunikative arbejde med at skabe ledelsesrum og ledelsesret*. København: Samfundslitteratur.
- Nissen, Karsten. 2007. "Bispeeksamen og kollats." I *Pastoralteologi*, red. Helle Christiansen og Henning Thomsen, 367-376. København: ANIS.
- Nissen, Karsten. 2023. "Biskoppen som tilsynsmand." I *Tilsyn i folkekirken*, red. Bodil Abildgaard, Erling Andersen, Lisbet Christoffersen og Per Melhof, 23-34. København: Eksistensen.
- Stenbæk, Jørgen. 1994. "Bispeembedet i den evangelisk-lutherske danske folkekirke." *Præsteforeningens Blad* 1994/6, 113-125.
- Stubkjær, Henrik. 2023. "Tilsynets plads i biskoppens ledelsesfunktion." I *Tilsyn i folkekirken*, red. Bodil Abildgaard, Erling Andersen, Lisbet Christoffersen og Per Melhof, 113-125. København: Eksistensen.
- Thomsen, Henning. 2007. "Praktisk teologi og pastoralteologi – en indledning." I *Pastoralteologi*, red. Helle Christiansen og Henning Thomsen, 11-20. København: ANIS.
- Toft Bro, Henning. 2010. "Tanker omkring bispeeksamen og ordination." *Aalborg Stiftsbog 2010, 53. årgang*, 13-20.

Prostitution og oprejsning

En undersøgelse af synet på prostitution og rehabilitering
i det hedenske og kristne antikken¹

Cand.theol., Camilla Brokholm Pedersen
Aarhus Universitet

Abstract: In this article, I conduct a diachronic cultural-historical analysis of the phenomenon of prostitution in pagan and Christian antiquity. My prime focus is how the spread and consolidation of Christianity in the Greco-Roman world effected the social attitudes towards prostitutes and their prospects in terms of social and spiritual rehabilitation. I begin with an introduction to the issue of prostitution in pagan roman antiquity, highlighting some of the social, legal, and economic aspects pertaining to it. I then examine the perspectives on social and spiritual rehabilitation in *The Shepherd of Hermas* and the stories of the repenting prostitutes, Mary of Egypt, and Pelagia of Antioch. Finally, I discuss and sum up the differences between the pagan and Christians attitudes towards prostitutes and their rehabilitation.

Key words: Prostitution – rehabilitation – Greco-Roman world – Mary of Egypt – Pelagia of Antioch.

Indledning

Hvis vi skal undersøge fænomenet prostitution² i antikken, har vi et væld af kildetyper, hvor prostitution nævnes. Dog melder der sig især to udfordringer i arbejdet med dette fænomen, og den ene er, at prostitution og prostituerede ofte kun nævnes hist og her og sjældent behandles indgående. Den anden udfordring er, at intet konsistent

1. Denne artikel er en forkortet og omarbejdet udgave af mit speciale med samme titel.

2. Jeg anvender i nærværende undersøgelse termen *prostitution* i stedet for *sexarbejde*, selvom vi indenfor en moderne kontekst med fordel kan anvende den værdineutrale term *sexarbejde* for ikke at dømme om, hvorvidt en person, som sælger seksuelle ydelser, har en oplevelse af være blevet fornedret eller have vanæret sig selv for penges skyld. Indenfor en antik kontekst derimod, er der derimod tale om en udtrykkeligt negativ og nedsættende diskurs omkring salg af seksuelle ydelser. Bevidstheden om at personer, som sælger seksuelle ydelser, kan bevare deres integritet, er en moderne indsigt og derfor en fremmed tanke (eller i hvert fald aparte) for de antikke forfattere.

lovkompleks er blevet os overleveret; vi har kun nedarvede fragmenter, som gennem tiden er blevet revideret (Clark 1993, 9; McGinn 1998, 338; 342). Det er derfor svært at opdage og påvise ændringer i den sociale attitude overfor visse afkroge af samfundslivet, herunder prostitution.

I denne artikel fokuserer jeg på sociale holdninger, attituder og idéer snarer end "reelle" forhold, og til det formål er de litterære kilder, som fx hører til den mere samfundsrevsende genre, de mest informative. Først og med udgangspunkt i forskningshistorien skitserer jeg nogle af de sociale og økonomiske forhold, som kendetegnede livet som prostitueret i antikken. Dernæst behandler jeg et eksempel på en hedensk beskrivelse af prostitution, nemlig Juvenals satiriske fremstilling af kejserinde Valeria Messalinas prostitution, hvorefter jeg springer frem til den patristiske periode og ligeledes undersøger eksempler på denne periodes beskrivelse af prostituerede – og ikke mindst prostitueredes rehabilitering. Formålet med først at behandle den græsk-romerske verden er både at blive bevidst om den sociale og litterære arv, som de senere kristne forfattere og kirkefædre stod som modtagere af, og at skabe et grundlag for at kunne diskutere, hvordan kristne holdninger samstemte med eller adskilte sig fra hedenske holdninger til prostitution og rehabilitering. Implicit i denne diskussion finder vi desuden også et spørgsmål om, hvorledes synet på seksuelt begær forandres, samt hvordan forholdet mellem køn og begær karakteriseres.

Prostitution i det hedenske antikken

Prostituerede, skuespillerinder, dansere og generelt personer, som arbejdede i underholdningsbranchen, blev af den øverste klasse i det antikke samfund ofte kategoriseret som mennesker der løj og snød sig gennem tilværelsen (Duncan 2006, 252). Disse erhverv, hvoraf prostitution var det mest ringeagtede, betegnedes som *infamis*, dvs. skammelige og vanærende, da sex retteligen var en eksklusiv handling og et udtryk for loyalitet (McGinn 1998, 65ff).

Prostitution var imidlertid officielt lovligt i det græsk-romerske samfund og et almindeligt fænomen, som var præget af diversitet (Lund 2006, 11). I græske omtaler af prostituerede møder vi oftest begreberne *ἐταίρα* (ledsagerske) eller *πόρνη* (skøge), og disse to begreber giver et godt indblik i diversiteten i prostitutionsfænomenet i det græsk-romerske samfund. Forskellen mellem disse to typer var betinget af social rang. En *ἐταίρα* var typisk en art veninde af høj

status, som kun én eller få mænd havde seksuel adgang til, og hun var som regel veluddannet, oplært i musik, og desuden – i modsætning til den jævne kvinde – velkommen ved symposier, eftersom “ledsagerskens” viden, kunnen og selskabelighed var værdsat i disse ellers lukkede selskaber (Kennedy 2014, 70ff; Glazebrook 2006, 126ff). Derimod henviste πόρνη til en kvinde “af gaden”, fx en gade- eller bordelprostitueret. Hun var i modsætning til en ἑταίρα forholdsvis socialt anonym. At tilhøre denne kategori indebar, at man ofte blev objektiviseret og regnet for grådig, nydelsessyg, moralsk korrumpet, promiskuøs og arrogant (McClure 2006, 6f). Disse to typer adskilte sig især også fra hinanden på det økonomiske område, for mens en ἑταίρα ofte modtog gaver, krævede en πόρνη kolde kontanter (s. st.). En πόρνη var da en “lønslave” og dermed socialt laverestående i forhold til frie og velstillede, som ikke var bundet til et repetitivt, servicerende og opsøgende lønarbejde. Med andre ord var det mindre stigmatiseret at have en pengefri relation, for gaveudvekslingen var et tegn på, at kvinden var økonomisk oven vande, og at gaverne blot var luksus.

I lyset af at prostitution vurderedes som et infamt erhverv, kan det set fra et moderne perspektiv virke noget paradoksalt, at man, som Allan Lund har peget ud, hverken betragtede prostitution som et graverende samfundsproblem eller et samfundsskabt problem overhovedet (Lund 2006, 30). Tværtimod fandt man et samfundsharmonisk potentiale i prostituerede, da unge mænd kunne afreagere seksuelt netop her, og dermed undgå utugt med gifte, ærbare kvinder (s. st.; McGinn 1998, 343ff). Prostitution var således præget af en ambivalens, for på den ene side foragtedes det, men på den anden side tolererede man det grundet det samfundsgavnligt potentiale. Af den grund formulerede man da også love, som skulle være et værn mod, at infamien forgrenede sig op og ud i de højere sociale lag. Vi kan fx pege på *lex Julia et Papia*, som blev indført under kejser Augustus (27 f.Kr.-14 e.Kr.), og som indeholder et forbud mod ægteskaber mellem medlemmer af samfundets elite og samfundets laveste med henblik på at opstramme ægteskabsmoralen samt værne om aristokratiet (Duncan 2006, 256; Dixon 1992, 80). Dette forbud hvilede på en overbevisning om, at var man først trådt ind i de infames rækker, havde man én gang for alle tabt al ære – og selv hvis den enkelte kunne leve med dette statustab, så kunne samfundets altså *ikke* ifølge denne lovgivning. Augustus’ ægteskabslove skulle således tjene til, at infame forblev sin egen forkætrede gruppe.

Kejserinde Valeria Messalina

Et interessant eksempel på en beskrivelse af prostitutionens væsen er satirikerens Decimus Junius Juvenalis' (ca. 55-135) skildring af kejserinde Valeria Messalina, som var gift med kejser Claudius (41-54) og havde et ry for at være promiskuøs. Juvenal skildrer Valeria Messalina som prostitueret i sit værk, *Satirae*, nærmere bestemt *Satura VI* 114-135. Det overordnede formål med hele *Satura VI* er at afskrække digtets adressat, Postumus, fra at gifte sig, og som et led i denne agenda beskriver Juvenal Valeria Messalina som arketyperen på en upålidelig og udsvævende kvinde. Dermed ønsker Juvenal at få Postumus til at forstå, at hvis selv kejserindens troskab overfor kejseren er svigten, så er de øvrige kvinder i riget tilsvarende moralsk korrumpere.

Lad os nu dykke ned i *Satura VI* 114-135 og analysere, hvordan Juvenal kritiserede kvinder og prostitution:

Er du bekymret over det, Eppia har gjort imod det private hushold? Så se på de guddommeliges rivaler, hør hvad Claudius måtte finde sig i. Så snart [hans] hustru så, at [hendes] mand sov, da vovede hun at foretrække en måtte af siv frem for det kejserlige leje; om natten tog [denne] Augusta-skøge slag [over sig] og gik afsted med blot én tjenestepige som ledsager. Og så, med sit sorte hår skjult under en blond paryk, trådte hun ind i et hedt bordel med et gammelt lappeforhæng og tog sig et ledigt kammer; og nøgen fremstillede hun sine bryster smykket med guld, foregav at lyde navnet Lyciscae og viste den mave frem, som du kom fra, ædle Britannicus. Indsmigrende tog hun imod, når én trådte ind, og krævede så penge. Senere, da deres bordelholder bortsendte de unge kvinder, gik hun nedslået bort – dog havde hun formået først at lukke sit kammer til allersidst. Endnu var hendes vilde livmoders liderlighed brændende. Udmattet af mænd, men endnu ikke mættet, trak hun sig tilbage, og med mørke øjne og i den afskyelige og besudlede røg fra bordellets lamper, bragte hun stanken tilbage til kejserens seng.³

Juvenal begynder med retorisk at spørge Postumus, om han er stødt over Eppias livsvalg, som er beskrevet i *Sat. VI*, 82-113. Eppias ugering består i at have forladt sine børn og sin mand, som var senator, til fordel for en gladiator. Der er en stærk lighed mellem Eppia og Messalina, idet begge kaster vrage på både familiære forpligtelser og social sikkerhed og status (Messalina er gift med sin tids mest magtfulde mand!) – men hverken Eppia eller Messalina regner det for et

3. Egen oversættelse. Selvom digtet er skrevet på vers, har jeg her valgt at bringe oversættelsen som en prosatekst, eftersom det er indholdet og ikke den lyriske form, som er vigtigst for nærværende undersøgelse

rov at være disse mænds hustruer. Som et udslag af deres ringeagt over for deres mænd og ligegyldighed overfor status og ære, kompromitterer de to kvinder ikke blot deres ægtemænd, men også den samfundsbærende familieinstitution (*privata domus*) som sådan – og det for deres egen liderligheds skyld.

Messalinas ligegyldighed overfor sin status som kejserinde og rolle som mor til Britannius tydeliggøres især ved, at hun foretrækker at tilbringe natten på sivmåtten i et snusket bordel frem for den kejserlige seng. Sivmåtten, et leje som tiggere traditionelt var forvist til på gaden (Courtney 1980, 276), illustrerer, at hendes hemmelige bibeskæftigelse er et sociokulturelt kvantespring fra det absolut højeste til det absolut laveste; hun er tiltrukket af det primitive og usle og opsøger tilmed af egen vilje til at blive behandlet uværdigt og som et seksuelt objekt. Så hvis nogen fristedes til at tænke, at Messalina kunne have indtaget en position som luksusprostitueret, evt. som tegn på at hun havde en smule højstatus blandt de laveste, så har Juvenal hermed elimineret enhver tvivl, idet han også påpeger at hun *nøgent* fremstillede sin krop til salg, hvilket er et tegn på lavklasseprostitution (s. st.).

Ydermere kan Juvenals aversion mod prostitution hænge sammen med, at prostituerede vender op og ned på de traditionelle, hierarkiske kønsroller: Manden bør ifølge det gældende moral- og adfærdskodeks være den højerestående, kvinden den inferiøre (se mere hos Ejrnæs et al. 2011, 900f; Courtney 1980, 23; Malina 1993, 28ff), men idet en kvinde indtager en aktiv og autonom rolle som selvbestaltet “erhvervsdrivende”, bliver hun potentielt den overlegne. Som konsekvens af denne omvendning må manden genvinde sin tabte ære ved at fordømme hende som infam, for på den måde at positionere sig over hende.

Messalinas adfærd forklares med henvisning til, at hendes “vilde livmoders liderlighed” endnu var “brændende” (*ardens rigidae tentigine volvae*), og på Juvenals tid forestillede man sig da også, at den seksuelle drift eller “appetit”, som Kathly L. Gaca kalder det, var en selvstændig, iboende kraft i mennesket (Gaca 2003, 28ff). I sit værk *The Making of Fornication* (2003) indfører Gaca bl.a. sine læsere i de græske filosofiskolers ideer om drifternes biologi og deres indvirkning på menneskets adfærd. En afgørende pointe fra Platon er, at drifterne, dvs. appetit for mad, drikke og sex, ikke har forbindelse til den rationelle del af mennesket (νοῦς), bl.a. fordi man forestillede sig, at denne trefoldige appetit var placeret i leveren og kønsorganerne, hvor drifternes ophav så at sige befandt sig (s. st., 30). Afskåret fra fornufften kunne drifterne alene ikke sætte grænsen for, hvornår nok er nok, og som en aggressiv, primitiv og dyrisk kraft var drifterne dermed fornufftens diametrale modsætning og konkurrent.

Ikke overraskende ser vi også, at Messalina, som jo tager skøgenavnet Lyciscae (en allusion til hendes dyriske sider)⁴ er indfanget i sine drifters grænseløshed, for ikke engang efter en hel nat på bordellet er hun tilfredsstillet (*satiata*), selvom hun var udmattet og kraftsløs (*lassata*).⁵ Verbet *lasso* indeholder også bibetydningen “forpint”, og med dette in mente kan vi forstå, at denne tilstand er smertefuld og i længden kan have sundhedsskadelige konsekvenser for hende selv. Den platoniske driftskaraktistik betonedede da også, at den nydelse, som tilfredsstillelse af driften består i, var en blanding af nydelse og smerte (Gaca 2003, 34f). Tænk fx på hvordan mavekramper ofte følger et stort festmåltid, eller at orgasmer ofte er forbundet med kramper, ujævn vejtrækning eller voldsomme lyde – altså de samme tegn som kroppen ofte udviser, når den har smerter. Modsat er sult og manglen på drikke også forbundet med smerte, ligesom frustrationen og pinen ved at brænde af lyst uden at kunne få afløb herfor.

Det skal dog også understreges, at ifølge Platon var drifternes formål i udgangspunktet positive, for de sikrede tørst, sult og lyst og dermed opretholdt og førte de livet videre (Gaca 2003, 32). Metoden til at holde drifterne i ave var både at tale drifternes primitive sprog: Afstraffelse, sociale sanktioner og frygten herfor, (s. st.) og at have moralske idealer og dyder, som kunne guide fornufthen. Et af disse var *concordia*-idealet, dvs. idealet om ubesværet ægteskabelig harmoni, som var kendetegnet ved, at ægtefolk hver især ubesværet ærede og respekterede hinanden (Dixon 1992, 70; Brown 2008, 16). Ægteskabet var altså den jord, hvorfra harmoni skulle vokse frem og brede sig gennem hele det romerske samfund. Messalina forurener dog denne jord, hvilket er illustreret ved, at hun bragte stanken (*odorem*) fra bordellet tilbage til kejserens seng (*pulvinar*) – og ægteskabet som sådan.

Overordnet bruger Juvenal altså Messalina til at illustrere, at kvinder i almindelighed og prostituerede i særdeleshed udgør en stor trussel imod den sociale og samfundsmæssige sammenhængskraft, især pga. deres ubeherskede begær: *For det første* gør de skade på sig selv, idet driften driver dem til selvdestruktion. *For det andet* gør de skade på deres familie, når de fordærver deres ægtemænds og sønners ære ved at lystre den kødeligt lyst og erotisere deres forplantningsorganer (husk blot hvordan Messalina viste sin mave frem). *For det tredje* har de også i høj grad potentiale til at fornede enhver mand, når han krydser deres vej, idet prostituerede ikke indfinder sig i de hierarkiske kønsroller, ligesom de også bluffer og foregiver at være oprigtigt

4. Navnet kommer fra det græske ord for ulv, λύκος. Ifølge Allan A. Lund blev prostitueret ofte kaldt en *lupa*, dvs. hunulv, som ansås som et “aggressivt, liderligt og stinkende hundyr.” (Lund 2006, 41).

5. Particium af *lasso*.

interesserede i enhver betalende mands intime selskab blot for at få deres penge, jf. udsagnet om Messalinas karakterskifte fra at være indsmigrende til at kræve betaling.

Vi retter nu blikket mod den patristiske periode, som bl.a. er kendetegnet ved et anderledes syn på begær. For mens hedenske filosoffer og forfattere generelt var af den overbevisning, at begæret i sin essens har en gavnlige, livsopretholdende funktion – dog med den bagside at begæret konkurrerer fornuften – så er begærets gavnlige funktioner stærkt nedtonet hos mange kristne forfattere. Vi vil i det følgende se, at kristne tænkere ofte kædede *legemligt* begær sammen med djævelskab, hvilket står i kontrast til *åndeligt* begær, som består af en higen efter Guds nærhed samt udfrielse fra det legemlige begær.

Anger og femininitet i Hermas, *Hyrden*

Når vi skal undersøge synet på prostitution og rehabilitering i en antik-kristen kontekst er Hermas' *Hyrden* (herefter *Herm.*),⁶ som sandsynligvis er skrevet i Rom omkring år 120-150 (Giversen 1985, 95; Osiek 1999, 18) et vigtigt skrift. Skriftet indeholder ganske vist ingen direkte behandling af prostitution, men jeg har valgt at inddrage skriftet, da det i høj grad har influeret udviklingen af bodstanken og synet på tilgivelse,⁷ som i sagens natur må have haft betydning for prostituerede, som ønskede at konvertere til kristendommen.

Herm. er et åbenbaringsskrift, som hovedsageligt formidler, at kristne, som har syndet efter deres dåb, har mulighed for endnu én bod, den såkaldte "anden bod", og dermed tilgivelse før den kommende parusi (se fx *Vis.* 2.2.5-8; 3.2.8-9; *Mand.* 4.3.3-6). Senere blev budskabet om den anden bod videreudviklet til tanken om, at *alle* synder kan tilgives gennem biskoppen i kraft af dennes apostolske myndighed (Giversen 1985, 107), og Søren Giversen påpeger, at denne tanke kunne vinde indpas, da forventningerne om en snarlig parusi var svækkede (s. st.). Hermas' åbenbaringer måtte altså have faldet på et tørt sted, for midt i en tid fuld af skuffede nærforventninger bekræfter Hermas' åbenbaringer, at det fortsat er nødvendigt

6. Mine henvisninger til *Herm.* følger den latinske inddeling fra 1513, hvor forkortelserne *Vis.*, *Mand.* og *Sim.* henviser til skiftets 5 *Visiones* (syner), 12 *Mandata* (bud) og 10 *Similitudines* (lignelser). Se Giversen 1985, 96.

7. William R. Holmes understreger fx, at *Herm.* var et udbredt skrift i den tidlige kirke, da både Irenæus, Clemens af Alexandria, Origenes og Tertullian har været bekendt med *Herm.* Den sene Tertullian forkastede imidlertid *Herm.* (Holmes 2007, 444).

at omvende sig og fastholde tilliden til Gud og Guds frelseplan. Derudover måtte de kristne også i højere grad forholde sig til syndere, som de ikke før havde forestillet sig kunne blive en del af de helliges fællesskab – og ikke mindst også til ekskluderede, som var blevet “overgivet til Satan” (1 Kor 5,5) og som evt. kom tilbage og bankede på menighedens dør. Dette træder fx tydeligt frem i *Vis.* 3.5.5, hvor Hermas får indsigt i, at de, som har syndet og er blevet kastet bort, ikke er blevet ekskluderet for stedse, men kan blive genoptaget i de helliges samfund, *hvis* de angrer.⁸

En stor del af *Herm.* er desuden parænetisk, og vi finder især formaninger om at holde sig fra verdens fristelser. I *Mand.* 12.2.1-3 advares Hermas om, at “alt begær (ἐπιθυμία) efter en fremmed kvinde eller mand eller rigdoms vellevned og efter megen overflodig mad og drikke er ondt og *dødbringende* (θανατώδεις)” (Giversens oversættelse, min kursivering). En interessant detalje er desuden, at begæret personificeres som Djævelens datter (τοῦ διαβόλου θυγάτηρ), der er ude på at dræbe Guds tjenere (θανατοῦσαι τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ) (*Mand.* 12.2.2). Godt nok er Djævelen selv mandlig og fristeren over alle fristere, men ifølge *Mand.* 12.2.1-3 virker han fx gennem den kvindelige evne til at friste og vække begæret. Vi finder altså hos Hermas en vis forudindtagethed om kvinder som allierede med begæret. Dette kan muligvis hænge sammen med erfaringen af, at det oftest *var* kvinder, der fremstod som “fristere”, al den stund at prostitution primært var et “kvindefag”, hvor det var en del af arbejdsbeskrivelsen at kunne optræde tillokkende.

Et andet interessant eksempel er, at i et af Hermas’ mange åbenbaringssyn får Hermas en tårnbygning at se, som repræsenterer kirken, og rundt om kirken står syv kvinder (*Vis.* 3.8.2-8). Disse kvinder repræsenterer hhv. trofasthed (πίστις), selvkontrol (ἐγκράτεια), oprigtighed, indsigt, uskyld, ærbarhed og kærlighed, men Hermas ser, at den kvinde, som repræsenterer selvkontrol, “er som en mand” (ἀνδρίζομένη), selvom hun er trofasthedens *datter* (θυγάτηρ τῆς πίστεως) (*Vis.* 3.8.4). Bemærk at vi også her har at gøre med en datterfigur, som står i kontrast til djævlens onde datter. Derpå forklares det for Hermas, at de egenskaber, som de syv kvinder repræsenterer, følger efter hinanden som de er opstået: “Af trofasthed opstår selvkontrol, af selvkontrol oprigtighed...” (*Vis.* 3.8.7), og kvinderne er

8. Samme budskab konkretiseres også i *Mand.* 4, hvor det forklares Hermas, at den mand, som fanger sin hustru i ægteskabsbrud og derpå lader sig skille og gifter sig igen, risikerer at begå en lige så graverende synd som hustruen, for hvis hun kommer angrende tilbage, bør han tage imod hende – men kan han ikke det pga. et nyt ægteskab, har han også gjort sig skyldig i ægteskabsbrud.

således personificeringer af de dyder, som enhver troende bør indlære én efter én for at høre til blandt Guds hellige (*Vis.* 3.8.8).

Når det netop er kvinden, der repræsenterer selvkontrol, som har mandlige træk, formidles det, at kvinder kan ophøjes til et mandligt niveau gennem trofasthed. Denne tanke finder vi også i Thomasevangeliet, nemlig i den sandsynligvis senere tilføjelse Logion 114, hvor Jesus tilskrives udsagnet: "Enhver kvinde, der gør sig selv mandlig, skal gå ind i himlens rige."⁹ Disse udsagn i *Herm.* og Thomasevangeliet stemmer overens med den typiske antikke opfattelse, at kvinder var ukomplette mænd og inferiøre med hensyn til både åndelig, fysisk og intellektuel formåen (Brown 2008, 10; Skovmand 2018, 235). Men her kunne kristendommen (i hvert fald i visse former heraf) imidlertid præsentere en vej ud af denne inferiøre position – dog en vej, som krævede, at en kvinde var villig til at give afkald på sin femininitet.¹⁰ Brugen af *ἀνδρικόμα* tyder altså på, at forfatteren til *Herm.* abonnerer på en tanke om, at åndelig perfektion fordrer et ledsagende maskulint eller androgynt udtryk (se også Artman-Partock 2018, 19).

Disse tematikker om femininitet, fristelse og fremtoning skal vi nu se yderligere udfoldet i to beretninger om angrende prostituerede, hvis fortællinger ligeledes trækker tråde til budskabet om anger i *Herm.*

Angrende prostituerede: Maria af Egypten og Pelagia af Antiokia

I sit værk *Harlots of the desert* (1987) oversætter og undersøger Benedicta Ward fire overleveringer om hhv. Maria af Egypten, Pelagia af Antiokia, Thais og Maria (Abrahams niece), som især blev kendte i monastiske kredse, men også i den almene kirke, i både det vestlige og østlige middelhavsområde pga. deres omvendelseshistorier (Burrus 2004, 128). Fælles for beretningerne er, at kvinderne gennemgår en radikal omvendelse fra et infamt prostitutionsliv til et helligt, asketisk ørken- eller klosterliv. Jeg vil i det følgende kaste et blik på

9. Oversættelsen er lånt af Marianne Aagaard Skovmand (2008, 234).

10. Denne overbevisning om kønnenes rangorden finder vi også i pastoralbrevene. I disse finder vi imidlertid et noget anderledes bud på, hvordan kvinder skal forholde sig til deres inferioritet, nemlig at kvinder skal acceptere dette og tilpasse sig de eksisterende kønsrollenormer samt underlægge sig mandens åndelige overlegenhed. Lone Fatum påpeger, at dette budskab bl.a. udspringer af, at brevenes forfatter overvejende tænker inden for en dennesidig, realiseret eskatologi samt repræsenterer en kristen assimileringstrategi (Fatum 2005, 186-193).

beretningerne om Maria af Egypten (ca. 344-ca. 421) (s. st.) med inddragelse af Pelagia af Antiokia (4. eller 5. årh.) (s. st., 138) og belyse hvorledes disse prostitueredes anger og omvendelse beskrives, samt hvilke implikationer beskrivelserne har for den rehabilitering og frelse, som beretningerne sigter mod.

Beretningen om Marias liv fortælles af munken Zossima. Han lever i et palæstinensisk kloster og er kendt for at have opnået perfektion i de monastiske discipliner, men eftersom han stadig er ivrig efter at forbedre sig, vandrer han ud i ørkenen for at lede efter en læremester. Her møder han i stedet Maria (kap. I-VII). Ved første øjekast tror Zossima, at Maria er Djævelen, for hun ser grotesk ud; hun er udmagret og forbrændt af ørkensolen, og hendes hår er hvidt som uld (VII). Da han indser, at hun blot er en nøgen kvinde, giver han hende sin kappe og udspørger hende om hendes liv.

Maria fortæller ham, at hun tidligere levede som prostitueret i Alexandria, men efter 17 år i byen købte hun, med sine seksuelle ydelser, plads på et skib mod Palæstina, hvis rejsende skulle til Jerusalem. Maria ville nemlig undersøge, hvordan denne bys mænd kunne tilfredsstille hende (XII-XIV). Bemærk at Marias motivation primært er at tilfredsstille sit eget seksuelle begær. Grundet hendes profession kunne man ellers have forventet, at hun ville udskifte eller forøge sin kundekreds af økonomiske årsager, men her fremgår det altså, at hendes bevæggrund er at tilfredsstille nysgerrigheden og begæret efter nye mænd. Ved ankomsten til Jerusalem fulgte hun en folkemængde, som gik mod Gravkirken, men da de ankom til kirken, og Maria forsøgte at træde ind i kirken med dem, holdt en usynlig kraft (*δύναμις*) hende ude (XVI). Først antog hun, at årsagen var hendes fysiske svaghed, og at hun blot blev skubbet væk af folkemængden, men efter flere forsøg indså hun, at noget mystisk og usynligt holdt hende ude. Derpå ramte den erkendelse hende, at det var hendes syndige levevis, som spærrede hende vejen. Derpå faldt hun på knæ foran et ikon af Jomfru Maria uden for kirken og bekendte under voldsom gråd sine synder. Hun bad om tilgivelse og lovede at lægge sit syndige levned bag sig. Først herefter kunne hun træde ind i kirken (XVI).

En interessant detalje ved denne scene er, at Maria på en måde bliver forført af tilstrømningen og mystikken omkring kirken. For Maria er egentlig på rov efter unge mænds sjæle (XV), men idet hun ankommer til Gravkirken og holdes ude, sker der et skifte: Det er ikke længere begæret efter mænd, som tiltrækker hende, men synet af korset – og hendes interesse og iver for at se det intensiveres, idet hun erfarer, at hun ikke kan komme ind. Denne scene kan sammenlignes med beskrivelsen af Marias iver efter at komme ombord på skibet mod Jerusalem. Her blev hun også først afvist, men da hun

bekendte sin grænseløse villighed, overbeviste hun skibsbesætningen om at tage hende med: “Da de så, at jeg ville gøre hvad som helst, der var skamløst (*ἀναίδειαν*), accepterede de mig og bar mig ombord” (XIV). Ligeledes er Maria foran kirken også ivrig efter at træde ind og komme tæt på korset, og igen er der heller ingen grænser for, hvad hun vil gøre for at få dette ønske opfyldt: “Så snart jeg har set din Søns kors ... vil jeg straks gå hvor som helst, som du, min frelsemediator (*ἐγγυητής σωτηρίας*), leder og befaler mig.” Da Maria havde sagt dette i “brændende tro” (*πίστεως ἔμπυρον*), kunne hun træde uhindret ind i kirken (XVI-XVII).

Begge scenarier har desuden det fællestræk, at Maria både fremstår som den *aktive* forfører, men samtidig er hun også selv *blevet* forført, først af lysten til mændene, dernæst af trangen til at se korset. Der er således et komplekst forhold mellem aktiv og passiv, subjekt og objekt i forførelsen – eller, som Virginia Burrus foreslår, er skellet mellem subjekt og objekt ophævet, for “seduction plays on both side, there is no frontier separating them. One cannot seduce others, if one has not oneself been seduced” (Burrus 2004, 156). Denne karakteristik af forførelse kan ligeledes bruges om Marias bønfoldelse og omvendelse, for også her er forholdet mellem aktiv og passiv ophævet – ligesom også begæret (et *aseksuelt* begær vel at mærke) er drivkraften i omvendelsen. Maria kan nemlig kun omvende sig og kaste sig ned i bønfoldelse, fordi hun allerede *er* draget af og begærer korset.

Dette sammenfald mellem forførelse og bønfoldelse baner således vej for den tanke, at forførelser og prostituerede som Maria har ideelle forudsætninger for at omvende sig, idet de mestrer at forføre og (i hvert fald på deres egen måde) hengive sig. Dette træder da også tydeligt frem i beretningen om Pelagia, for her hører vi i åbningsscenen, at Pelagia, en berømt og smuk skuespillerinde fra Antiokia,¹¹ i pomp og pragt ridder forbi biskoppen Nonnus, der står i en samling af andre biskopper. Alle bortset fra Nonnus slår straks blikket ned for ikke at komme til at se og begære Pelagia. Ved synet af Pelagias udstråling bliver Nonnus så bjergtaget, at han går hjem og græder til Gud, for han har indset, at Pelagias skønhed og lyst til at behage mænd overgår hans egen evne til at behage og hengive sig til Gud. Med Burrus, ord, så forstår Nonnus, at han og hans kyske kollegaer har “neglected the arts of seduction,” (Ward 1987, 139), eftersom Nonnus, ved synet af Pelagia, forstår at der ligger et enormt potentiale i at kunne hengive sig og behage i den grad, som Pelagia kan det.

11. Som Burrus gør opmærksom på, er Pelagia egentlig kun skyldig i prostitution ved association (Burrus 2004, 138). Skuespillere blev da også generelt anset som lettilgængelige sexpartnere (Rouselle 1988, 85; Clark 1993, 29), hvorfor der sjældent sondres skarpt mellem de to leveveje i kilderne.

Frelse og identitetstab

Hvad angår det overordnede budskab i disse beretninger, så bør vi ifølge Ward forstå Maria og Pelagia som billede på “the bondage of human desire,” (s. st., 15) eftersom kvinderne lever for at tilfredsstille deres eget begær (og mændenes som led i samme bestræbelse). Ward pointerer, at begær og ønsket om at blive begæret er alment menneskelige oplevelser, og derfor kan og bør læseren forstå sig selv som bærer af samme tilbøjelighed, som de prostituerede repræsenterer (s. st., 103). Dette budskab ekspliciteres nu ikke i teksterne, og Ward underbygger desværre heller ikke sit argument særligt grundigt. Alligevel vil jeg give Ward medhold i hendes påstand, for vi kan nemlig konstatere, at det er Zossima, en tilsyneladende perfekt munk, og altså Marias diametrale modsætning, som skal lære noget *af Maria* – og ikke omvendt. Denne tanke finder vi også hos Burrus, der argumenterer for, at Zossima har et fællestræk med Maria, som består i, at hun repræsenterer hans asociale (og egoistiske) trang til konstant at overgå sig selv i de asketiske discipliner, hvilket modsvarer Marias egoistiske trang til at tilfredsstille sit og andres begær, som *også* var kendetegnet ved at hun konstant overgik sig selv (Burrus 2004, 155). Når en eksemplarisk munk som Zossima således kan have noget til fælles med og lære af en synder som Maria, så opfordres læseren indirekte til at indse sine egne fællestræk med Maria og tage ved lære af hende, ellers ville læseren (hovmodigt) erklære sig spirituelt overlegen i forhold til Zossima.

Med dette in mente, overleverer beretningerne om de angrende prostituerede også et budskab om, at alle kan omvende sig og frelses, når det er muligt for selv prostituerede, nogle af de værste syndere, at blive frelst (Ward 1987, 103; Burrus 2004, 120; Artman-Partock 2018, 5; Harper 2013, 191). Samtidig er det også beretninger om ekstremer; om at gå fra en ekstrem hengivelse til synden til ekstrem hengivelse til Gud. Maria var i sit gamle liv ekstrem og grænseløs i tilfredsstillelsen af sit begær, men gennem anger bliver hendes grænseløse begær skiftet ud med grænseløs lydighed overfor Gud og ekstrem askese. Hendes uforbeholdne lidenskab bliver simpelthen *omdirigeret*. Vigtigt er det desuden at understrege, at denne omvendelse alene udspringer af hendes begær efter og den dertilhørende erkendelse af behovet for frelse. Samtidig er denne behovserkendelse også det eneste frelseskraft (Ward 1987, 33), for hun har ingen meritter, intet at lægge frem for Gud undtagen sine angertårer, som der til gengæld også er mange af, hvilket vi hører om i kap. XIX, hvor Maria fortæller Zossima, at hun græder og slår sig for brystet, når savnet af hendes gamle liv melder sig.

Vi kan også udtrykke det sådan, at idet Maria lægger synden bag sig, bliver hun, i menneskelige øjne, en *nobody*, eftersom synden var hendes identitet. Dog er det netop dette identitetstab, som baner vej for, at hun kan få en *ny* identitet gennem sin gudsrelation – og heri består hendes forbilledlighed. Marias identitetstab skal lære Zossima også at opgive sin identitet, da dette er essensen af den åndelige perfektion, som han efterstræber (Burrus 2004, 155; Artman-Partock 2018, 8), samt at anger er den største dyd (Ward 1987, 103). Dette vækker genklang til *Herm.*, hvor angeren var bestemmende for om forholdet til Gud og menigheden kunne genoprettes.

At kvinderne gennemgår et identitetstab, illustreres også ved deres ekstreme kropslige transformation. Som nævnt er Maria, da Zossima finder hende i ørkenen, ikke til at genkende som kvinde, fordi hun er udmagret af den sparsomme ørkenkost og den hårde sol. Burrus betegner rammende, at hun må have fremstået som “[an] uncanny creature,” eller “a queerly hybrid creature” (Burrus 2004, 149), eftersom hun må have set både androgyn og anorektisk ud. En lignende transformation sker også for Pelagia: Da hun ved et tilfælde hører Nonnus prædike, bliver hun med det samme rørt af hans ord, omvender sig og lader sig døbe. Efter sin dåb ikklæder hun sig mandlig dragt og bliver eneboer i den palæstinensiske ørken, hvor hun sidenhen bliver regnet for mand og derefter kendes som eunukken Pelagios. Parallellen til ἀνδριζομένη i *Vis.* 3.8.4 er ikke til at overse. Pelagia er efter sin omvendelse og gennem sin stærke trofasthed og afholdenhed blevet som en mand – godt nok en kastreret én af slagsen – men ikke desto mindre stadig mandlig af udseende. Først efter Pelagios’ død afsløres det, at han var Palagia, men den udmagrede krop var, ligesom Marias, uden kvindelige kendetegn og desuden også skjult under mandlige klæder. Marias og Pelagias udmagrede og af-seksualiserede kroppe repræsenterer en nærmest kønsløs, universel eksistensform, blottet for det legemligt partikulære og ikke mindst det erotisk dragende, og i disse kroppe træder det grundmenneskelige således frem som en art gudbilledlig prototype.

Opsamling

I Juvenals skildring af kejserinde Valeria Messalinas promiskuitet og prostitution så vi, at Messalina blev beskrevet som den arketypiske kvinde, der alt for let lader sig indfange i drifternes vold. Hendes “monstrøse” begær drev hende til at kaste vrage på sin egen og sin families ære og status, og ifølge Juvenals fremstilling illustrerer hun, at

kvinder *sui generis* er årsagen til at samfundets sammenhængskraft er under opløsning, idet hun skamløst adlyder sit kødelige begær frem for fornuften i sit kald og sine pligter som kejserinde, hustru og mor. Med andre ord kaster hun vrage på sin civile og kulturelle bestemmelse til fordel for sin beklagelige biologiske tilbøjelighed til at lystre begæret. Kendetegnet for Juvenals digt er, at han betoner, at infamien har sneget sig ind i de højere samfundslag, hvor man ellers ville forvente en dydig, forbilledlig livsførelse. Fraværende er imidlertid et direkte opgør med eller en løsning på prostitutionsproblemet som sådan. Med andre ord finder vi hos Juvenal ikke en agenda om at skaffe prostitution fuldstændig af vejen, hvorfor rehabilitering af prostituerede tilsyneladende ikke er inden for hans horisont. Derimod gælder det om at få prostituerede ud af de øverste samfundslag, hvorfor man måske nærmere kan tale om en rehabilitering af *eliten*.

Når vi kommer op til den patristiske periode, finder vi et noget anderledes perspektiv på prostitution; her udlægges det i beretningerne om de eksprostituerede "ørkenmødre", Maria af Egypten og Pelagia af Antiokia, at et brændende *kødeligt* begær kan transformeres til brændende *åndeligt* begær (eller *omdirigeres* til et begær efter Gud). Forudsætningen for denne holdningsændring kan især findes i *Herm.*, hvor rehabilitering af frafaldne for alvor kommer på programmet. I *Herm.* formidles et budskab om, at de oprigtigt angrende og bodfærdige bør indlemmes i menigheden, og dette ledte sidenhen til overbevisningen om, at ingen synds skade er uoprettelig. Beretningerne om de angrende prostituerede lægger sig i forlængelse af denne tematik, idet læseren trøstes og opmuntres til at tage ved lære af deres anger, som transformerer dem kropsligt såvel som åndeligt. I forlængelse heraf gør Kyle Harper følgende observation mht. den litterære og symbolske brug af kvinder og kvindekroppe, som vi ofte finder i antikkens litteratur:

The female body was a symbol beyond time and circumstance. Across ancient literature, the womans' body stood as a cipher, capable of expressing the most intensely felt beliefs about the order of the world. The stark opposition between purity and pollution, between honor and shame, was endlessly reworked in the literary imagination (Harper 2013, 193).

Harper beskriver således også den tendens vi har set i vores undersøgelse, nemlig at skildringen af individuelle prostituerede bruges til at illustrere et større, kollektivt problem på hhv. *polis*-niveau i en hedenske kontekst, og på *kosmos*-niveau i en kristen kontekst. For førstnævnte består samfundets problem i, at dyderne er under opløsning, hvorfor skamløs og tøjlesløs adfærd spreder sig og destru-

erer samfundets sociale sammenhængskraft. For sidstnævnte består problemet i syndens og ondskabens magt i verden, som bringer mennesket til at bedrage sin Gud og sine medmennesker, hvilket prostitutionsfænomenet er et billede på. Harper betegner denne forskel og udvikling mellem det hedenske og kristne syn på afsporet seksualmoral som en overgang fra *skam* til *synd* (jf. titlen på hans bog *From Shame to Sin*), for mens hedenske forfattere ofte, som Juvenal, ægger sine læsere til forargelse for at bringe fokus på samfundsproblemer, så forstår de kristne forfattere den kollektive problemstilling som en kosmisk kamp mellem Gud og Djævelen, hvor mennesket skal vristes ud af synden (s. st., 6ff).

Denne kamp mellem Gud og Djævelen er tydelig i beretningerne om de angrende prostituerede,¹² som især appellerer til den enkeltes håb om også at kunne modtage Guds frelsende tilgivelse, når selv en "discipel af Djævelen"¹³ kan opnå dette. Men, tilføjer Harper, disse beretninger kan også ses som beretninger om *kirken*s sejr over hedenskabet: "[T]he redemption of a prostitutes' corrupted flesh stood for the ability of the church to absorb society and through baptism to cleanse it (...) [for] the prostitute is everyman" (Harper 2013, 234). De prostituerede, som ellers ofte blev set som modbillede til den dydige kristne hustru og rene jomfru (Brown 2008, 66-81; 351ff; Se også Tertullian, *Cult. fem.* II.4.2), bliver i disse beretninger omdannet til *forbilleder* – både for den enkelte og for kirken. De prostitueredes anger og omvendelse illustrerer ikke "kun" tilgivelse af de allerværste synder, men også hvordan kirken er Guds redskab i bekæmpelsen af synden som sådan, og således kan vi altså finde et kristent sejrskab på både individ-, polis- og kosmosniveau.

Hvad angår rehabiliteringen af de prostituerede, så kan det virke en smule paradoksalt, at midlet hertil, både for Marias og Pelagias vedkommende, er en levevis af selvudslettende karakter, jf. deres kropes udmagring. Ligeledes fokuserer begge beretninger også på kvindernes død: Pelagios afsløres først som Pelagia ved sin død, og Zossima finder Maria liggende død ved Jordanfloden to år efter deres første møde, hvor han også begraver hende med hjælp fra en hjælpsom løve (XXVI-XXVII). Hvad angår denne selvudslettende levevis, så pointerer Peter Brown, at "regimes of self-mortification that might shock the modern sensibility were not inevitably seen as signs of a sick mind. They were therapies" (Brown 2008, xlii). Dette hænger sammen med, at dualismen mellem krop og ånd generelt udfordredes

12. Tydeligst da Pelagia står ansigt til ansigt med Djævelen, som dukker op efter hendes døb, minder hende om, at hun tilhørte og tilbad ham, og fordømmer, at Nonnus forledte hende og fik hende til at forlade ham (X-XI).

13. Således beskriver Pelagia sig selv i overfor Nonnus (kap. VII).

af og med monastiske og asketiske bevægelser mellem det 4. og 7. århundrede, hvor kroppen i netop denne periode i højere grad blev brugt som et redskab til at udvikle ånden, og altså ikke kun en genstand, som skulle forsages (s. st., lix), selvom det for den moderne læser kan se sådan ud.

Denne selvudslættende praksis var uløseligt forbundet med ørkenen og klostrene, for det var her terapien fandt sted. Beretningerne om Maria og Pelagia lader læseren forstå, at disse kvinder må tage afstand fra det almindelige samfund for at kunne fortsætte det hellige liv, de er slået ind på, idet begge ledes til et isoleret liv efter deres omvendelse. Således kan ørkenen betragtes som en art rehabiliteringscentre for disse prostituerede, hvor behandlingen er at "døde sig selv" gennem bøn og streng askese, som transformerer kroppen i en sådan grad, at grænserne mellem kønnene opløses – samtidig med at kroppen også bliver ubeboelig for det syndige begær.¹⁴

Min undersøgelse viser således, at et socialt aspekt i rehabiliteringen af de eks prostituerede er nærmest ikkeeksisterende; de angrende prostituerede resocialiseres ikke tilbage i samfundet – men interessant nok har beretningerne om deres liv i isolation til gengæld haft store sociale konsekvenser for det resterende kristne fællesskab og samfund. For selvom de angrende prostituerede var et særsyn blandt den i forvejen lille skare af asketer og eneboere, så kom denne nye kvindetype sammen med klostrenes og ørkenens munke til at influere det resterende kristne samfund og dets seksualmoral. Brown formulerer det således:

In the public world of the cities, the pointed absence of sexuality in the elites of the church and its imagined heroes and heroines played a crucial role in the collective imagination of what had become a predominantly Christian society. It forced to the fore a whole range of images of authority and solidarity, among both Latin and East Roman Christians (Brown 2008 442f).

Helt konkret bevirkede den kristne elites af-seksualiserede horisont (hvorved seksualiteten gradvist trængtes så langt ud, at den måtte

14. Se også Lone Fatums "Lidelsens politik. Fra Paulus til Perpetua" (2003). Fatum var den første i en dansk kontekst til at gøre opmærksom på, hvordan åndelig transformation ind i kristusidentiteten er stærkt knyttet sammen med lidelse, og ofte indebærer kropslig transformation for kvinders vedkommende. Dette træder fx tydeligt frem i martyrbetningen om Perpetua, som i et apokalyptisk syn ser sig selv transformeret til en mand, hvilket Fatum betegner som en "forvandling fra fysisk kvindelighed til åndelig Kristus-lighed ... fra feminin svaghed til maskulin styrke," hvilket "bringer hende i kropslig overensstemmelse med Kristus-identitetens himmelske gudbilledlighed." (Fatum 2003, 234).

betragtes som et fremmedlegeme), at lovgivningen om seksualforbrydelser blev skærpet. Harper fremdrager eksempler på straffe for bl.a. udenomsægteskabelig sex (også med ens slaver), at både mænd og kvinder blev pisket for utugt, prostituerede sendt i eksil og homo- seksuelle mænd kastreret i det efterromerske vesten (Harper 2013, 242f).¹⁵ At det endte med denne straftunge lovgivningsstrategi, kan tyde på, at man ikke lykkedes med at finde en effektiv rehabiliteringsstrategi. Gillian Clark har gjort opmærksom på, at kristne østromerske kejsere fx Leo I, Theodosius II og Justinian først havde forsøgt at begrænse prostitution ved enten at helt forbyde erhvervet,¹⁶ eller straffe fædre, som profiterede på deres døtres eller slavers seksuelle ydelser¹⁷ (Clark 1993, 20; 30). Tilmed oprettede Justinian (527-565) og hans hustru Theodora sammen et kloster for prostituerede, som ønskede at komme ud af erhvervet, og kaldte det *Metanoia*, og således ser vi et forsøg på at oprette et institutionaliseret rehabiliteringstilbud (Clark 1993, 30f; Harper 2013, 235).

Ingen af disse ydre sanktioner eller "tilbud" var dog særligt effektive (Clark 1993, 30f). Beretningerne om de angrende prostituerede kan da måske have været et alternativ eller supplement til forsøget på at mindske prostitution, eftersom beretningerne kunne inspirere prostituerede til at stræbe efter samme status og hæder, som karakteriserede Marias og Pelagias eftermæler, som Harper skriver: "Fiction offers a vital complement to moralizing texts because stories were a medium for conveying something more than bare commandments (...) narrative fiction portrayed the place of moral commandments within the patterns of social life" (Harper 2013, 10). Hvis en prostitueret enten lod sig inspirere af disse beretninger eller i forvejen ønskede at lægge sit erhverv fra sig, kunne kirken anvise hende den asketiske vej, enten i kloster eller i ørkenen, hvor terapien som nævnt var "at døde sig selv". Men hvis ikke hun ønskede at bryde med sit erhverv, måtte hun spørge sig selv, om hun hellere ville lide den død, som drifterne uvægerligt bragte med sig (jf. den platoniske driftskaraktistik) eller blive betragtet som en discipel af Djævelen, der bragte død over sig selv og andre (jf. *Herm.*). Sat på spidsen var det altså et valg som stod mellem to former for død; den "asketiske død" (som, paradoksalt nok, var en helbredelse), som førte én tilbage til et sandt og helligt liv – eller den anden død, som gik gennem begæret og uvægerligt måtte medføre og ende i fordærv.

15. Harper fremdrager bl.a. disse lovændringer ud fra lovskriftet *Ecloga* fra år 726, som blev udstedt af kejser Leo III.

16. Jf. kejser Leo I's lov fra 460, der blev indlemmet i *Codex Justinianus* 11.41.7.

17. Således kejser Theodosius II i lovskriftet *Codex Theodosianus* 15.8.2 fra år 428.

Litteratur

- Artman-Partock, Tali. 2018. "The Tale Type of the Repenting Prostitute: Between Rabbis and Church Fathers." I *Association for Jewish Studies* 42.1. 1-20. Web.
- Brown, Peter. 2008. *The Body and Society*. New York: Columbia University Press.
- Burrus, Virginia. 2004. *The Sex Lives of Saints. An Erotics of Ancient Hagiography*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Clark, Gillian. 1993. *Women in late Antiquity: Pagan and Christian Lifestyles*. New York: Oxford University Press.
- Courtney, E. 1980. *A Commentary of the Satires of Juvenal*. London: Athlone.
- Dixon, Susanne. 1992. *The Roman Family*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Duncan, Anne. 2006. "Infamous Performers: Comic Actors and Female Prostitutes in Rome." I *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, red. Christopher A. Faraone & Laura K. MacClure, 252-273. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Fatum, Lone. 2011. "Ære og Skam." I *Gads Bibelleksikon*, red. Geert Halbäck, Hans Jørgen Lundager Jensen, Bertil Wiberg og Bodil Ejrnæs, 900f. København: Gads Forlag.
- Fatum, Lone. 2005. "Christ Domesticated: The Household Theology of the Pastorals as Political Strategy." I *The Formation of the Early Church*, red. Jostein Ådna. 175-207. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fatum, Lone. 2003. "Lidelsens politik. Fra Paulus til Perpetua." I *Lidelsens former og figurer*, red. Lone Fatum, 216-240. Forum for Bibelsk Egeegelse 12. København: Museum Tusculanums Forlag.
- Gaca, Kathly L. 2003. *The Making of Fornication. Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*. London: University of California Press.
- Giversen, Søren. 1985. "Indledning til Hermas, Hyrden", "Hermas, Hyrden." I *De apostolske Fædre i oversættelse med indledning og noter ved Søren Giversen*. Bind II, 95-241. København: Museum Tusculanums Forlag.
- Glazebrook, Allison. 2006. "The Bad Girls of Athens: The Image and Function of *Hetairai* in Judicial Oratory." I *Prostitutes and Courtesans in*

- the Ancient World*, red. Christopher A. Faraone & Laura K. MacClure, 125-138. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Harper, Kyle. 2013. *From Shame to Sin. The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Holmes, Michael W. 2007. "The Shepherd of Hermas: Introduction." I *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations*. 3. udgave, 442-447. Michigan: Baker Academic. Grand Rapids.
- Kennedy, Rebecca Futo. 2014. *Immigrant Women in Athens: Gender, Ethnicity, and Citizenship in The Classical City*. New York: Routledge.
- Lund, Allan A. 2006. *I seng med romerne. Køn og sex i det antikke Rom*. København: Museum Tusulanums Forlag.
- Malina, Bruce. 1993. *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*. Louisville: Westminster John Know Press.
- MacClure, Laura K. 2006. "Introduction." I *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, red. Christopher A. Faraone & Laura K. MacClure, 3-20. Madison: The University of Wisconsin Press.
- McGinn, Thomas A. 1998. *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*. New York: Oxford University Press, New York.
- Osiek, Carolyn. 1999. "Introduction", "Visions." I *The Shepherd of Hermas: A Commentary*, red. Helmut Koester, 1-40, 76-79. Minnesota: Fortress Press.
- Skovmand, Marianne Aagaard. 2018. *Thomasevangeliet*. København: Gyldendal.
- Ward S. L. G., Benedicta. 1987. *Harlots of the Desert. A study of repentance in early monastic sources*. Kalamazoo: Cistercian Publications Inc.

Primærkilder

- Holmes, Michael W. (red). 2007. "The Shepherd of Hermas." I *The Apostolic Fathers: Greek texts and English translations*. 3. udgave, 442-685. Grand Rapids: Baker Academic.
- Juvenalis Decimus Junius & G.G Ramsay. 1918(1996). "Satirae." I *Juvenal and Persius with an English translation*. Cambridge: Loeb Classical Library.
- "Vita Mariae." I *Patrologiae cursus completes: series graeca*, vol. 87 (1857-1866), red. J.P. Migne, 3693-3726. Paris.
- "Vita Sanctae Pelagiae." I *Patrologiae cursus completes: series latina*, vol. 73 (1844-1846), red. J.P. Migne, 663-672. Paris.

Det er Herren, der styrer en mands gang

Gud, mennesker og den frie vilje i Det Gamle Testamente

*Postdoc, ph.d. Kasper Siegismund
Københavns Universitet*

Abstract: This article discusses the question of agency in the Old Testament (OT) and challenges the view held by some scholars that the OT as a whole depicts human beings as having free will in the sense of being able to choose and having control over the choices they make. Many passages do seem to presuppose human choice and control, but the article presents numerous other passages that highlight God's control of everything – including, in some cases, what human beings want and choose. Furthermore, several books of the OT describe the human ability to follow God's commandments as deeply flawed and envisage a future divine intervention that will fundamentally change the way humans behave. Human free will must be understood in the light of this underlying notion of divine control that permeates the OT. However, this is not a fatalistic type of determinism. The tension between the notions of divine and human agency is real and both notions ought to inform our understanding of the theology of the texts.

Keywords: Old Testament theology – determinism – free will – divine and human agency – the living God – Deuteronomy

1. Introduktion

Har mennesker ifølge Det Gamle Testamente en fri vilje? Kan de frit vælge, hvordan de vil forholde sig til Gud, og om de vil følge hans bud? Det er let at finde eksempler, der kan bruges til at give bekræftende svar på disse spørgsmål. Når Moses i 5 Mos 30,19 stiller israelitterne over for livet og døden, velsignelsen og forbandelsen, og opfordrer dem til at vælge livet, dvs. at holde sig til Jahve og følge hans befalinger, så er det nærliggende at antage, at det faktisk er et valg, de kan foretage. Det samme lader til at være forudsat mange andre steder i Femte Mosebog (fx 11,26-28). Ligeledes fokuserer Josvas afsluttende formaning på det personlige valg af Jahve. Hvis israelitterne ikke bryder sig om at dyrke Jahve (אם רע בעיניכם), "hvis det er dårligt/ondt i jeres øjne",¹ Jos 24,15), så må de vælge, hvem de så vil dyrke,

1. Hvis ikke andet angives, er oversættelserne mine egne.

men Josva selv og hans hus vil dyrke Jahve. Og det vælger hele folket også (24,22). Lignende udsagn om at vælge og ville eller nægte findes mange andre steder i Det Gamle Testamente, fx Es 1,19-20 (“hvis I vil”, “hvis I nægter”) og 66,3-4 (“de valgte deres [egne] veje”; “det, jeg ikke kan lide, valgte de”), Ordsp 1,29 (“Jahvefrygten valgte de ikke”) og Jer 11,10 (“de nægtede at lytte til mine ord”, jf. 13,10).

På den baggrund er det ikke så mærkeligt, at nogle forskere har konkluderet, at Det Gamle Testamente som helhed står for den opfattelse, at menneskets evne til at vælge er fri. Broshi (2006, 236) kalder ligefrem Det Gamle Testamente for “an anthology upholding free will”, og Lundager Jensen (2021a, 205) skriver:

Men almagt kan i GT kun betyde stor magt, en magt der overgår nogen menneskelig magt – ikke at Jahve skulle bestemme al ting, endsize skulle have bestemt al ting på forhånd. I alle sammenhænge i GT, fra den basale religion over den præstelige teologi til enklaveteologien forudsættes det at menneskenes vilje er fri og at de dermed har deres egen form for magt – “magten” til at handle eller ikke at handle efter de guddommelige regler.²

Men – passer det nu også? Forudsætter Det Gamle Testamente “i alle sammenhænge” menneskets frie vilje? I denne artikel vil jeg argumentere for, at sagen er væsentligt mere kompliceret.³ Ved siden af passager, der peger på, at mennesket frit kan vælge, findes der andre, der sætter spørgsmålstegn ved denne opfattelse – eller som decide-

2. “Enklaveteologi” er Lundager Jensens ord for deuteronomisme (2021a, 163-220). Han omtaler også menneskets frie valg andre steder: “frie til at tænke og til at forholde sig” (2021a, 101); “[guddomme] kan ikke bestemme menneskenes tanker og vilje”, “Menneskene ... bestemmer hvilke leveregler de vil følge” (2021a, 102); “Guds vrede ... er fremprovokeret af mennesker som kunne have handlet anderledes” (2021a, 110); “op til menneskene om guddommen også bliver hos dem” (2021a, 160); “den menneskelige frihed som grænsen for den mægtige guddoms magt” (2021a, 210); “[Jahve] kan råde, vejlede og beordre sine dyrkere ... ikke tvinge dem” (1998, 33); “guddommen kan sætte rammer og regler, men ikke gennemtvinge deres omsættelse i praksis”, “en mulighed, som guddommen tilbyder menneskene, og som disse kan modtage eller afvise” (1998, 73); “menneskene er frie til at antage eller afvise aftalen” (1998, 225); “Israels frihed underforstået” (1998, 226). Om Femte Mosebog: “israelitterne har deres frie vilje” (2021b, 123); “var frie til at følge reglerne; men de valgte at bryde dem” (2021b, 124); “op til israelitterne selv, om ‘Israel’ skal forblive i live” (2021b, 125).

3. Begrebet “fri vilje” er i sig selv problematisk og genstand for vedvarende teoretisk diskussion (se fx Pereboom 2022 eller Vicens og Kittle 2019). Nærværende artikel fokuserer alene på Det Gamle Testaments tekster, ikke på, hvad man meningsfuldt kan sige om emnet uden for disse.

ret underminerer den.⁴ Nogle tekster fremhæver tværtimod Guds/Jahves totale kontrol med alting, inklusiv – i nogle tilfælde – hvad mennesker vil og vælger at gøre.⁵ Det er et vigtigt korrektiv til den generaliserende beskrivelse hos især Lundager Jensen, hvis bøger bruges flittigt i uddannelsen af nye teologer i Danmark.

Først vil jeg præsentere en række temaer, hvor den (tilsyneladende) menneskelige frihed til at vælge er i fokus, og hvor mennesket lader til at være i kontrol. Over for disse vil jeg stille tekster, der tværtimod fremhæver Guds totale styring og kontrol, og jeg vil diskutere, om de omtalte temaer med fokus på menneskets handlefrihed nødvendigvis implicerer, at mennesket har en fri vilje, ikke mindst i lyset af steder, der lader til at udfordre menneskets evne til at gøre, hvad Gud vil have. Endelig vil jeg søge at vise, hvordan spændingen mellem de to umiddelbart modsatte opfattelser (at mennesket selv vælger, og at Gud styrer det hele) fungerer i Det Gamle Testamente, og argumentere for, at der er en væsentlig pointe i at holde fast i begge tanker på én gang.

Newsom har i en række udgivelser beskæftiget sig med opfattelsen af “agency” i oldtidens jødedom, altså hvordan man så menneskers handlefrihed – deres mulighed for at gøre det, de beslutter sig for, især i moralske forhold, som de kan holdes ansvarlige for, dvs. hvad der kaldes “moral agency”.⁶ Hun har øje for flere nuancer i de(t) gammeltestamentlige syn på sagen end, hvad der kommer til udtryk i citaterne fra Broshi og Lundager Jensen ovenfor, men alligevel skrev hun i en indflydelsesrig artikel fra 2012 om “The Default Model of Moral Agency in the Hebrew Bible” (Newsom 2012, 10), som hun finder forudsat i det meste af Det Gamle Testamente og direkte tematiseret i deuteronomistisk diskurs (s. st., 11). Denne standardmodel for “moral agency” tilskriver mennesket “free will and the unimpeded capacity to choose between ‘life and death’” (s. st., 5). I sin nylige monografi om “agency” bruger hun ikke udtrykket “Default Model”, men hun ser stadig grundopfattelsen i Det Gamle Testamente som noget, der omfatter moralsk handlefrihed, idet hun taler om “the assumptions about free moral agency that form the grounding per-

4. Lundager Jensen er opmærksom på nogle af disse passager, men det påvirker ikke hans beskrivelse af Det Gamle Testamente som helhed.

5. Gud omtales som Jahve, når der refereres til tekster, der bruger dette navn (DO92 “Herren”).

6. Newsom definerer “agency” således: “At its most basic, agency is both the capacity to act and the sense of being able to act. It is a fundamental property of the sense of ‘Me’ that all humans possess” (Newsom 2021, 23). Endvidere: “Agency is ‘moral’ in that the person is held accountable for his or her understanding, affect, and action” (s. st., 226, note 43).

spective of First Temple moral discourse” (Newsom 2021, 83).⁷ Et gennemgående problem ved Newsoms tilgang er hendes opdeling af tekster i kronologiske lag. De dele af Femte Mosebog, der ikke passer med det, hun ser som grundopfattelsen i Det Gamle Testamente, kalder hun (fx s. st., 83, 173) sene tilføjelser og må altså forestille sig en mere oprindelig udgave af Femte Mosebog, som kun fokuserede på menneskets moralske frihed og mulighed for at vælge. Denne tilgang forekommer uholdbar og alt for spekulativ. Fremfor at forestille sig, hvordan et uoverleveret forstadium til en bog kunne have set ud, viser det sig langt mere givende at undersøge, hvordan den faktisk overleverede, samlede tekst fungerer. Det er den tilgang, jeg bruger i denne artikel. Med det udgangspunkt vil jeg vise, at hvis man vil opstille en “typisk” eller “default” model for “agency” i Det Gamle Testamente, så skal den have et kraftigt fokus på guddommelig styring som det uomgængelige fundament under alt det, der umiddelbart tyder på menneskets frie evne til at tænke, vælge og handle.

2. Mennesket som frit, ansvarligt og i kontrol

En lang række temaer i Det Gamle Testamente lader til at forudsætte, at mennesker kan vælge frit og er ansvarlige for deres valg, at de har kontrol og endda kan påvirke Gud. Her følger et overblik over de væsentligste af sådanne temaer med få eksempler (i tilgift til de passager, der blev omtalt i introduktionen, med fokus på at vælge, ville og nægte).⁸ Om forekomsten af disse temaer i Det Gamle Testamente faktisk betyder, at mennesket tænkes at have handlefrihed og fri vilje, vil blive diskuteret i afsnit 3.

Bud og forbud, straf og belønning, pagt: Som bekendt indeholder Det Gamle Testamente masser af formaninger i form af bud og forbud, ikke mindst i Mosebøgernes lovsamlinger.⁹ Også Ordsprogenes Bog og profeterne indeholder masser af formaninger – samt hvad der virker som åbne invitationer til at tage imod formaningen (fx Ordsp 8,1-21; jf. fx Es 55,1-3). De fleste læsere vil nok umiddelbart mene, at den slags implicerer, at mennesket faktisk kan efterleve formaningen; og ofte følges bud og forbud af trusler om straf og løfter om belønning

7. Jf. “the typical Israelite account of human existence and moral agency ... grasped through a principle of moral freedom” (s. st., 113).

8. Se også gennemgangen af udvalgte temaer, der viser spændingen mellem Guds suverænitet og menneskers ansvar, i Carson 1981, 18-38.

9. Jødisk tradition tæller 613 bud i Toraen (se fx Den Babilonske Talmud, Makkot 23b).

på en måde, der implicerer, at det, der sker, afhænger af, om mennesket følger buddet, som det ses fx i 5 Mos 28,1-14 (velsignelser, hvis folket følger befalingerne) kontra 28,15-68 (forbandelser, hvis de ikke gør).¹⁰ Tanken om en gensidigt forpligtende pagt forudsætter ifølge nogle forskere folkets frie vilje (fx Collins 2018, 38; Boccaccini 1991, 116).

Oprør, ulydighed og egne planer: Mennesker kan lade være at lytte, de kan gøre oprør mod Jahve og hans bud og trodse ham (fx 5 Mos 1,43; Es 1,2-4); de kan gøre, hvad der er ret (הישר) i deres egne øjne (fx 5 Mos 12,8; Dom 17,6; 21,25), eller følge deres eget hjertes stædighed (שררות) og deres egne planer (fx Jer 18,12; jf. Es 30,1: planer, der ikke er “fra mig [Jahve]”, לא מני; Jer 7,31: folket har gjort ting, der aldrig er faldet Jahve ind, לא עלתה על לבי).

Omvendelse: Menneskets mulighed for at vende om og vende sig til Gud er et af Broshis argumenter for at se Det Gamle Testamente generelt som fortæller for “fri vilje”: “An important element is that the gates of repentance are always open” (Broshi 2006, 236). Ezekiels Bog tematiserer i kapitel 18 kraftigt muligheden for omvendelse og ethvert menneskes personlige ansvar for at kaste sine synder fra sig og skabe sig et nyt hjerte og en ny ånd (Ez 18,31) – Jahve vil ikke glæde sig over synderes død, men over, at de vender om, så de kan leve (18,23). Sl 119,59 lader til at udtrykke en reflekteret, bevidst omvendelse, “Jeg har tænkt over mine veje (dvs. min opførsel, חשבתי דרכי) og har ført mine fødder tilbage til dine bud”.

“Frivillighed”: I Det Gamle Testamente findes begrebet נדבה, der i DO92 kaldes “frivilligoffer” (fx 3 Mos 7,16; Sl 54,8). Ifølge DO92 skal enhver “frivilligt” bringe afgift til Jahve (כל נדיב לבו, 2 Mos 35,5), og man kan “frivilligt” love Jahve noget (5 Mos 23,24; substantivet נדבה oversat adverbialt).

At synde uforsætligt kontra “med vilje”: Det Gamle Testamente bruger roden שגג til at omtale synder, der sker ved en fejl eller uforsætligt (fx 3 Mos 4,2; 4 Mos 35,11; jf. בבלי-דעה, “uden viden, uforvarende”, i 5 Mos 4,42). Implikationen lader til at være, at andre synder ikke er uforsætlige, hvilket fremhæves med udtrykket ביד רמה, “med løftet hånd”, i 4 Mos 15,30 (DO92 “den, der synder med vilje”).¹¹ Konsekvenserne er forskellige: Uforsætlige synder kan ifølge 4 Mos

10. I Femte Mosebog og relateret litteratur gives buddene specifikt til Jahves særligt udvalgte folk, der i sammenhængen er de eneste mennesker af betydning. Udvalgelsestanken diskuteres yderligere i afsnit 4.

11. ביד רמה har andre implikationer i 2 Mos 14,8 og 4 Mos 33,3, hvor DO92 har “uforfærdet” (om folkets udmarch af Egypten). Når ד og verbet רום bruges sammen i andre udtryk, går det på Jahves magt (Sl 89,14; Es 26,11) eller på det, mennesker ser som deres egen magt (5 Mos 32,27).

15,27-29 tilgives, idet de kan sones ved hjælp af ofre og ved præstens mellemkomst, mens den, der synder “med løftet hånd”, ifølge 15,30-31 skal udryddes. En sådan person bærer selv ansvaret (עוֹנֵה בַּה, skylden/straffen ligger “på” denne person i 15,31).

Gud sætter mennesker på prøve og tester deres hjerte og nyrer: At mennesker er frie til at reagere og handle og ansvarlige for deres handlinger, er en naturlig forståelse af udsagn om Jahve, der tester mennesker (fx 1 Mos 22,1-18; 5 Mos 8,2; 13,4) og undersøger deres indre (fx Jer 11,20; 17,10; Sl 7,10). Jahves udråb i 5 Mos 5,29 tyder også på menneskets handlefrihed (DO92 “Gid de altid må frygte mig i deres hjerte og holde alle mine bud”; מִי־יִתֵּן, ordret “Hvem vil give...”), og det samme gør brugen af אֵלֵי, “måske”, i Jer 26,3 (“Måske vil de lytte”).

Folk, der lever op til kravene: I nogle tilfælde gør visse mennesker faktisk, hvad de skal: Kaleb og Josva er fuldt og helt med Jahve (מֵלֵא אֶחָדָרִי; 4 Mos 14,24; 32,12; 5 Mos 1,36; Jos 14,8.9.14), og også Pinehas fremhæves (4 Mos 25,11-13; Sl 106,30-31). I Sl 119,166-168 siger salmisten selv, at han har overholdt alle bud og formaninger. Ifølge 1 Mos 6,9 er Noa retfærdig og from, og hans retfærdighed fremhæves sammen med Daniels og Jobs i Ez 14,13-20, der understreger hvert menneskes personlige ansvar.

Gud prøver sig frem, fortryder, skifter mening efter forhandling og hører på bøn: Guds manglende kontrol og menneskets mulighed for at påvirke situationer lader til at fremgå, når Gud fx forsøger at finde en partner til det første menneske (1 Mos 2,18-23), fortryder, at han har skabt menneskene (1 Mos 6,6-7), eller bliver påvirket af Ezekiels argument for ikke at bruge menneskeskarn som brændsel (Ez 4,14-15) eller af forhandling med Abraham eller Moses (1 Mos 18,23-33; 5 Mos 9,18-29). Bøn antages generelt at virke – dvs. at kunne påvirke Gud (fx 1 Mos 25,21 og mange andre steder, bl.a. når folkene i Nineve påkalder Gud i Jon 3,5-10).

3. Guddommelig styring og kontrol

Over for – eller ved siden af – disse temaer, som alle på den ene eller anden måde tyder på, at det afgørende er menneskets valg, holdninger og især handlinger, står en række passager i forskellige bøger, som fremhæver Guds totale kontrol med alting. Nogle af de mest direkte udtryk for dette tema findes i Ordsprogenes Bog.¹² Flere vers siger på

12. Ifølge Lundager Jensen (2021a, 30) er “[r]eligionens relevans ... lav” i Ordsprogene, og han taler om bogens “svage teologisering” med “meget få” og “almene” referencer til Jahve (s. st., 223; jf. 1998, 84-85). Dette synspunkt – som også findes

forskellig vis, at mennesket nok kan tænke, planlægge eller forberede sig – men det er Jahve, der bestemmer, hvad der faktisk sker (Ordsp 16,19; 19,21; 21,31). Det er ikke herskere eller lodkastning, der afgør sagerne, men Jahve (29,26; 16,33). Han “styrer en mands gang” (20,24; DO92),¹³ og endda kongens hjerte (21,1). Han har skabt alting til dets formål (eller til Jahves formål; למענהו kan forstås på begge måder), også den uretfærdige til ulykkens dag (16,4). Samme tanke som i Ordsp 20,24 afspejles også i Jer 10,23, hvor det hedder, at et menneske ikke selv bestemmer sin vej. Guds overordnede styring fremhæves mange steder: Han er den, der styrer krige (fx 5 Mos 3,2-3; 23,15; Jos 8,1; 10,10-12), indsættelse af herskere og i det hele taget historiens gang og det, der sker med jordens folk (fx Dan 2,21; 4,14; Jer 27,5-8; Es 40,23). Derfor kan han også forudsige begivenheder, længe inden de sker (fx 1 Mos 15,13-16).

Fortællingerne i Det Gamle Testamente er ofte fulde af action og mennesker, der handler med forskellige formål, og hvis handlinger har konsekvenser – men bag menneskets umiddelbare handlefrihed dukker der jævnligt små udsagn op, der afslører et verdensbillede, hvor det, mennesker gør, i virkeligheden er udtryk for Guds vilje og plan. Det betyder ikke, at menneskets handlinger er ligegyldige, men de er afhængige af en form for underliggende guddommelig styring.¹⁴ Fx kræver undfangelse og graviditet selvfølgelig en vis indsats fra menneskelig side, men Gud bestemmer, om det skal lykkes (fx 1 Mos 29,31; 30,2; 1 Sam 1,5-6; jf. Newsom 2021, 29). Et kendt eksempel på Guds styring er Josefhistorien. Undervejs hører man om Guds indflydelse, når han får alting til at lykkes for Josef i Egypten (1 Mos 39,2-6.21-23), sætter Josef i stand til at tolke drømme (kap. 40-41) og opmuntrer Jakob på vejen til Egypten (46,2-4) – og i Josefs udlægning af historien bliver det klart, at der bag alle intriger og hele den komplicerede handlingsgang med forskellige personers ageren hele tiden har ligget en guddommelig plan. 1 Mos 45,5-8 udtrykker det mere direkte (det er ikke brødrene, men Gud, der har sendt Josef til

hos udenlandske forskere, især i ældre udgivelser – kan kun opretholdes, hvis man alene ser på udvalgte enkeltsetninger af mere banal karakter og ignorerer bogens samlede budskab. Fox (2009, 950) repræsenterer en mere retvisende opfattelse: “Proverbs is infused with religious aspiration and feeling. It constantly, and at all stages, speaks of Yahweh, his oversight of justice, his care for humanity, his demand for righteousness, his loves and his hates” (jf. Siegismund 2021).

13. Ordret: “Fra Jahve (er) en mands skridt” (מייהו מצעדי גבר). Samme udtryk i Sl 37,23 handler nok mere om, at Jahve støtter den retfærdige på hans vej, end om generel guddommelig styring.

14. Newsom (2021, 26-46) taler om “divine co-agency” og om “dual agency”, hvor det menneske, der gør noget, kan være uvidende om, at det faktisk er Gud, der styrer eller påvirker hans handlinger.

Egypten), mens Gud i 50,20 snarere vender brødrenes onde planer til noget godt – i begge tilfælde undermineres de handlende personers reelle handlefrihed til fordel for guddommelig styring.

Lignende eksempler findes fx i 1 Mos 20,6 (Gud hindrer Abimelek i at have sex med Sara);¹⁵ 2 Mos 4,21 (og andre steder om Jahves forhærdelse af Faraos; jf. 5 Mos 2,30 og Jos 11,20);¹⁶ 2 Mos 11,3 (Jahve får egypterne til at kunne lide israelitterne);¹⁷ 2 Mos 21,13 (uforsætligt drab forklares som forårsaget af Gud); 4 Mos 22-24 (i Bileam-historien sørger Jahve for, at Israel bliver velsignet, ikke forbandet); Jos 7,14-18 (Jahve lader loddet falde på den skyldige; lodkastning er ikke udtryk for tilfældighed, men viser Jahves vilje, jf. Carson 1981, 25); Dom 3,10; 6,34; 11,29; 13,25 (Jahves ånd kommer over forskellige personer og styrer/ændrer dem, jf. 1 Sam 10,6,9-10; jf. også den onde ånd fra Jahve i 1 Sam 16,14 og 18,10, samt løgneånden i 1 Kong 22,19-23); Dom 14,4 (Samsons ønske om en filisterkvinde kommer fra Jahve); 1 Sam 2,25 (Elis sønner ignorerer hans ord, fordi Jahve havde besluttet – חפץ, “havde behag i” – at de skulle dø);¹⁸ 1 Sam 9,1ff. (Sauls søgen efter æslerne er tilsyneladende en tilfældig hændelse, men v. 15-16 viser, at det faktisk er Jahves måde at sende Saul til Samuel på); 2 Sam 16,10 (Shim'i forbander David, fordi Jahve har bestemt det); 1 Kong 12,15 (Jahve har sørget for, at Rehabeam ikke vil lytte); Ezra 6,22 (Jahve får kongen til at støtte tempelbyggeriet).

Ifølge Lundager Jensen (1998, 33; 2021a, 205) er Det Gamle Testaments Gud ikke almægtig. Men selvom betegnelsen “Gud den Almægtige” som gengivelse af det hebraiske אֱלֹהֵי שָׁדַי er usikker, be-

15. Ifølge Newsom (2021, 33) er dette ikke determinisme, men “a form of subconscious co-agency”. I teksten selv er det dog netop noget, Gud gør (med emfatisk אָנִי, “det var mig, der...”), og brugen af verbet הָשִׁיב (“holde tilbage, hindre”) tyder på, at det skete i modsætning til Abimeleks egen plan med Sara.

16. I 5 Mos 2,30 styrer Jahve Sihons “villen”, אָבָה, så han ikke vil lade israelitterne passere. I Jos 11,20 forhærdter Jahve kana'anæerne, så Israel kan udrydde dem i kamp. I fortællingen om Faraos forhærdelse fremhæver nogle vers Jahves rolle, andre Faraos selvforhærdelse (2 Mos 8,28; 9,34). Er det, som Jahve gør, primært og Faraos yderligere selvforhærdelse en følge af dette, eller er der tale om en form for “co-agency” (se Newsom 2021, 34-35), sådan at Jahve forstærker det onde, som mennesket “af sig selv” vil? Se fx Midrash Rabbah 5,7 med kommentar til 2 Mos 4,21, “Jeg vil gøre ham hård, כִּדִּי לִפְרֹעַ דִּינָם מֵהֵם, for at straffe dem/gøre gengæld mod dem [egypterne]” (jf. McGinnis 2012 om tidlig reception af Faraos forhærdelse). I hvert fald er menneskets frihed til at ville og handle stærkt begrænset. Hvis fri vilje inkluderer evnen til at ændre holdning og handlemåde, er den svær at forene med tanken om guddommeligt styret forhærdelse.

17. Som det fremgår af eksemplerne, gælder en del tilfælde ikke-israelitter, der bruges som redskab for Jahves planer for sit udvalgte folk, jf. fx Es 13,5 om Jahve og hans “vredes redskab” (כְּלִי זַעֲמָוָה).

18. Dette er også en slags forhærdelse – som reaktion på sønnernes ugudelige opførsel (se note 16).

skriver en række steder faktisk noget, der må betegnes som almagt: Gud kan alt, og intet er umuligt for ham (1 Mos 18,14; 1 Sam 14,6; Jer 32,17.27; Job 42,2). Han gør, hvad der passer ham (1 Sam 3,18; Sl 115,3).¹⁹ Alting er hans tjenere (Sl 119,91), og det er ham, der står bag både lys og mørke, fred og ulykke (Es 45,7), liv og død (5 Mos 32,39). Han er ikke bundet af, hvad mennesker gør, men viser nåde og barmhjertighed, mod hvem han vil (2 Mos 33,19).²⁰ Det er en central tanke i Det Gamle Testamente, ikke mindst i Salmernes Bog og profetlitteraturen, at Gud er den eneste, der kan frelse, og den, man må sætte sin lid til (fx Sl 62; 118; 121,2; Jer 14,8.22; 17,5-8).

Temaerne fra afsnit 2, der umiddelbart peger på menneskets handlefrihed, fremtræder i et noget andet lys, hvis de tolkes på baggrund af dette underliggende teocentriske verdensbillede. I et tankeunivers, hvor Gud både kan forhærde mennesker og positivt styre eller forandre dem ved hjælp af sin ånd, er det svært at se omvendelse kontra ulydighed eller lovoverholdelse kontra stræben efter egne planer som udtryk for menneskets egen frie vilje. At der udstedes bud, betyder ikke nødvendigvis, at modtagerne faktisk kan høre og forstå dem (fx Ez 2; 3,4-11), eller at de er frie til at følge dem.²¹ Selvom det kan virke uretfærdigt, implicerer straffe heller ikke nødvendigvis, at den straffede frit og bevidst principielt må have været i stand til at handle anderledes. 2 Mos 21,28 foreskriver endda straf for stangende okser, der næppe kan siges at have evne til at foretage bevidste valg, og flere steder bliver Gud vred over eller straffer folk for ting, han selv har fået dem til (4 Mos 22,20-22; 2 Sam 24; Ez 14,9; Zak 11,16-17).

Også de passager med roden נָדָה, hvor DO92 har noget med “frivillig”, kan forstås inden for rammerne af en i bund og grund guddommeligt styret verdensorden. Grundbetydningen af roden נָדָה implicerer nemlig ikke i sig selv “frivillighed” eller “fri vilje”, men snarere noget med “anspore” og i de passive konjugationer altså “blive ansporet” til at gøre noget.²² Når DO92 fx i 2 Mos 25,2 har “enhver,

19. Jf. Nebukadnesars lovprisning af Gud i Dan 4,32: Han handler כְּמַצְבֵּייהָ, “i overensstemmelse med sin villen”.

20. Det er også pointen (eller en af pointerne) i Jonas’ Bog. Klawans ser Jonas’ Bog som en modsætning til den guddommelige styring i Josefhistorien: “For every story like Joseph, there is one like Jonah, in which characters apparently choose to flout God’s will” (Klawans 2010, 277). Dertil må man indvende, at Jonas’ ulydighed netop ikke fører til noget, og at det ender med, at han presses til at gøre det, Gud vil have.

21. Ifølge Stauber (2011, 356) implicerer love “only that actions are taken, not that agency is present”.

22. Stauber (2011) behandler נָדָה i forhold til IQS (“Sekthåndbogen”), hvor afledninger af roden betegner medlemmer af det fællesskab, som beskrives. IQS udtrykker en klar og altomfattende guddommelig styring, hvilket gør det oplagt at

der vil give frivilligt”, handler det faktisk om, at ens hjerte ansporer én (כל-איש אשר ידבנו לבו), og tilsvarende i 2 Mos 35,21, hvor det bare er ens ånd, der er subjektet (וכל אשר נדבה רוחו אתו), mens DO92 igen taler om at “ville give frivilligt”. Samme grundtanke udtrykkes også med verbet נשא med “hjerte” som subjekt og en person som objekt, altså at ens hjerte løfter én til at gøre noget, hvilket DO92 gengiver med at “føle sig tilskyndet” (2 Mos 35,21.26; 36,2). Hvis man selv er herre over sit hjerte og sin ånd, kan man selvfølgelig godt mene, at der er tale om “frivillighed” og “fri vilje” i disse udtryk, men i lyset af de mange eksempler på guddommelig styring, der er omtalt tidligere i dette afsnit, er det tvivlsomt, om det faktisk er tilfældet.²³ Specifikt kan man henvise til 2 Mos 36,2, hvor det lige forud for udtrykket med at føle sig tilskyndet forklares, at det drejer sig om nogle, i hvis hjerte Jahve havde lagt visdom. Desuden lader 1 Sam 10,26 til at udtrykke samme idé mere direkte i omtalen af krigere, hvis hjerte Gud havde tørt ved (אשר-נגע אלהים בלבם). Kort sagt: “Frivilligofre” og lignende udtryk beviser ikke, at man havde en forestilling om fri vilje. Det handler om at være ansporet til at give noget ud over det strengt foreskrevne – og i lyset af andre passager er det nærliggende at tænke, at ansporingen kommer fra Gud, hvorfor det også giver mening, når salmisten i Sl 51,14 beder Gud om at støtte ham med en “villig ånd” (DO92), en רוּחַ נְדִיבָה.²⁴

Heller ikke beretninger om bønner, der høres, og om forhandlinger med Gud behøver at implicere en generel forestilling om menneskers handlefrihed over for Gud. I fx 1 Mos 21,14-21 får Hagar godt nok at vide, at Gud har hørt Ismael, der ligger i ødemarken uden vand, og vil gøre ham til et stort folk – men dét var allerede en del af Guds plan (16,10-12; 21,13). Der er ingen automatik i bønnehørelse, og det er heller ikke bare hvem som helst, der kan forhandle med Gud. Når Jakob ligefrem kæmper med Gud for at aftvinge ham velsignelse (1 Mos 32,23-33), må det ses i lyset af, at han i forvejen er udvalgt i Guds plan (28,13-15). Lasine (2023, 55) påpeger, at Gud lader til at foretrække sådan nogle som bl.a. Moses, Jonas og Job – “those followers who are most independent-minded, assertive, and persistent in opposing his plans”. Men det handler næppe om, at Gud generelt kan lide mennesker, der insisterer på deres eget og går imod hans planer,

forstå dem, der beskrives med roden נדב, som “ansporede” (af Gud) og ikke som “frivillige”, der af egen fri vilje er gået med i gruppen.

23. Ifølge Jer 17,9 er hjertet uberegneligt og svagt, “hvem kan forstå det?” (מי ידענו).

24. At “frivilligofre” er noget ud over det generelt påkrævede, fører til den afledte betydning, der kan ligge i roden נדב: Noget, der er rigeligt eller i overflod. Det gælder Sl 68,10, hvor Gud giver rigelighedsregn (גשם נדבות), og Hos 14,5, hvor Gud vil elske Israel overstrømmende (אהבם נדבה).

men derimod om, at mennesker, som Gud på forhånd har valgt at have et særligt forhold til, får lov til at brokke sig en gang imellem. Når Moses går i rette med Gud, er det ikke så meget for at omgøre Guds planer, men tværtimod for – i fortællingens dramatik – at fastholde det, der egentlig var planen, fx når Moses afholder Gud fra at udlette sit udvalgte folk (5 Mos 9,19.26-29; Sl 106,23). Da Moses beder for sig selv, nytter det derimod ikke noget (5 Mos 3,23-29). Mht. Jonas og Job er pointen i historierne om deres opsætsighed og brok lige præcis at fremhæve Guds totale suverænitet. På lignende vis må også de steder, hvor Gud fortryder noget, han har gjort, forstås som del af fortællingernes samlede forløb: Selvom Jahve i 1 Mos 6,7 siger, at han har fortrudt, at han har skabt menneskene og dyrene, og derfor vil udlette dem fra jordens overflade, viser det sig i slutningen af syndflodsberetningen, at pointen med fortællingen netop er den modsatte. Fremadrettet vil Jahve *ikke* fortryde, at han har skabt menneskene, og han vil ikke igen søge at udrydde alt levende (1 Mos 8,21-22). Noget tilsvarende gælder, når han fortryder udvælgelsen af Saul (1 Sam 15,11.35), til fordel for den evigtgyldige udvælgelse af Davids slægt (jf. 2 Sam 7,16; Es 55,3).²⁵ Og med dette fremadrettede perspektiv kan andre passager sige, at Gud *ikke* fortryder (4 Mos 23,19; 1 Sam 15,29).

Bøn, bønghørelse og forhandlinger med Gud er altså ikke nødvendigvis inkompatibelt med guddommelig styring – det afhænger af strukturen eller relationerne bag denne adfærd. Hvis effektiv henvendelse til Gud skal komme fra hjertet (jf. fx 5 Mos 4,29; Jer 29,13), er vi tilbage ved samme spørgsmål som ved roden נָדָב ovenfor – hvem styrer et menneskes hjerte? Det samme spørgsmål er relevant i forhold til Josva, Kaleb og andre, der lader til at have været i stand til at leve op til Guds krav. Om Kaleb hedder det i 4 Mos 14,24, at der var en anden ånd hos ham (היתה רוח אחרת עמו). Hvor kom den fra?

Dette lægger op til yderligere diskussion af menneskers – eller specifikt israelitters – evne til at overholde Guds bud.

25. Se Jeremias 1975 om Guds fortrydelse (om 1 Mos 6 og 1 Sam 15 især s. st., 36). Ifølge Jeremias er det kun disse to steder, Gud fortryder en allerede udført handling – andre steder fortryder han handlinger, han havde tænkt sig at gøre (bortset fra Jer 18,10 altid negative ting; s. st., 17-18). Jer 18,10 indgår i pottemagerlignelsen, der godt nok fremhæver, at Gud kan ændre kurs under indtryk af menneskets opførsel, men den gør det inden for rammerne af et billede af Gud som suverænt bestemmende.

4. Menneskets tilbøjelighed og hjertets omskærelse

I “den store fortælling” i Det Gamle Testamente er Gud tydeligvis drivkraften. Det er ham, der skaber menneskene, udsletter de fleste af dem igen, udvælger sig et særligt folk, sørger for, at det kommer til Egypten, fører det ud af Egypten igen og – gennem kampe, som han selv styrer udfaldet af – ind i det land, han har lovet. Hele denne historie er centreret om Guds udvælgelse af Israel, som ikke er baseret på noget, de har gjort, på deres størrelse eller retfærdighed, men alene på Guds kærlighed til dem (5 Mos 4,37; 7,7-8; 9,5-6; 10,15). At Gud giver dem en masse bud, de skal overholde, er et privilegium, som han giver dem, for at det skal gå dem godt (fx 5 Mos 4,8.40). Men derfra – er det da israelitternes valg og opførsel, der afgør fremtiden? Selvom man går med til, at Gud i en eller anden forstand er den determinerende kraft og i særlige tilfælde også direkte styrer særlige personer i historierne, kunne man måske stadig mene, at Guds fremtidige handlinger er afhængige af, hvad hans udvalgte folk gør? Det er i hvert fald budskabet mange steder ikke bare i Femte Mosebog, men også hos profeterne og generelt i Det Gamle Testamente: Gør I det, I skal, vil Gud velsigne jer – gør I det ikke, vil han straffe jer. Men også her viser en nærlæsning, at sagen er mere kompliceret, for spørgsmålet er, om menneskene faktisk er i stand til at gøre det, Gud vil have.

Ifølge Lundager Jensen (2021a, 101) er mennesker ikke “fundamentalt onde”, men “de er grundlæggende svage”. Og specifikt om israelitterne siger han (s. st., 210), at de ikke er “konstitutivt ude af stand til at handle efter guddommens regler” – mennesker er “ikke pr. definition syndige”, men “konstitutivt glemsomme”. Denne tilbøjelighed til at glemme “er dog ikke identisk med en skæbne, som om mennesker på forhånd ikke kunne undgå at glemme”, og man kan “selv gøre noget ved” glemsomheden, nemlig “oplære sine børn og holde sin religion i form” (2021b, 135).

Men faktisk tyder en række steder på, at problemet stikker dybere end som så. Vi skal ikke ret langt ind i Det Gamle Testamente, før hele menneskeheden bliver beskrevet som nogle, hvis iboende tendens eller tilbøjelighed (יצר) er at pønse på ondt dagen lang (1 Mos 6,5; jf. 6,12).²⁶ Kun Noa fandt som bekendt nåde for Jahves øjne (6,8), men ikke desto mindre gentages den negative beskrivelse af menne-

26. Rabbinerne beskriver den onde יצר (“tilbøjelighed”) som skabt af Gud, der dog har givet Toraen som modvægt (Sifre Devarim 45). Udviklingen af denne forestilling behandles bl.a. i artiklerne i Aitken m.fl. 2021. Selvom man ikke skal læse hele den senere tradition ind i Første Mosebog, er det uoverbevisende, når Mizrahi (2021) vil vise, at יצר slet ikke skal forstås som “tilbøjelighed” i 1 Mos 6 og 8.

skeheden efter syndfloden, selvom den nu kun består af Noa og hans familie (1 Mos 8,21). Sl 14,2-3 (og 53,3-4) er lige så pessimistisk i sin beskrivelse af alle mennesker – ikke én gør det gode. Selvfølgelig kan man mene, at dette bare beskriver, hvordan folk selv har valgt at opføre sig – at de *kunne* have valgt anderledes. Men Sl 58,4 lader til at sige, at de ugudelige og løgnagtige mennesker har været sådan helt fra mors mave (jf. 51,7).

Når det specifikt gælder Guds eget folk er billedet ikke meget lysere. Selvom mange passager i Femte Mosebog som allerede omtalt fremstiller lydigheden som et åbent valg for Israel, er der også et andet perspektiv i bogen. Millar (1998, 179) bruger udtrykket “a subversive strand”, mens Block (2017, 316) taler om “an alternative script”, der bogen igennem underminerer tanken om Israels evne til at leve op til buddene. I forfatterens og læserens samtid *er* projektet allerede mislykkedes – man ved godt, at det endte galt, og denne erkendelse er bygget ind i fortællingen selv, som “forudser”, hvad der vil ske. Jahve selv er fuldstændig klar over, at de vil fejle, for han kender deres tilbøjelighed, deres צַר (5 Mos 31,20-21). Moses ved også, hvad der vil ske (31,27-29), og senere (i Jos 24,19-20) er også Josva helt på det rene med, at folket ikke vil være i stand til at dyrke eller tjene Jahve, som de bør (לֹא תוכלו לעבד את־יהוה, Jos 24,19; jf. 24,14 ועבדו אתו בתמיים ובאמת, DO92 “tjen ham i oprigtighed og trofasthed”).²⁷ Samme tanke findes i Jer 13,23, hvor folkets evne til at handle godt sammenlignes med andre umuligheder såsom en nubier, der skulle kunne skifte sin hud ud.

Hvorfor kan israelitterne ikke bare gøre, hvad Gud vil have dem til? Ifølge 5 Mos 29,3 er det, fordi Jahve endnu ikke har givet dem et hjerte, der kan forstå alt det, han har gjort for dem – og han har ikke givet dem øjne til at se og ører til at høre.²⁸ Men engang vil det ændre sig! I modsætning til 10,16, hvor det kræves, at israelitterne selv skal omskære deres hjerter (altså ændre sig, så de fuldt ud kan følge Jahve og leve op til pagten), lover 30,6, at Jahve selv engang vil gøre det for dem og dermed sætte dem i stand til elske ham og følge hans bud. I DO92 læses 30,1-2 som en lang tidsbisætning, der fungerer som en slags betingelse for 30,3 (“da vil Herren din Gud vende din skæbne...”), som er første del af en længere række guddommelige handlinger, der kulminerer med hjerteomskærelsen i 30,6. På den måde afhænger Jahves indgreb af, at folket selv først vender om af hele sit hjerte og hele sin sjæl. Men sådan behøver man ikke læse det.

27. Bibelen 2020 formulerer Jos 24,19 som et spørgsmål (“Men tror I, at I er i stand til det?”) og gør dermed Josvas udtalelse alt for vag.

28. Bibelen 2020 misser pointen med Gud som årsagen til den manglende forståelse: “Men alligevel har I ikke helt kunnet fatte...”.

Den danske hovedsætning (med “da” = “på det tidspunkt”, “så”) kan lige så vel begynde tidligere. Efter det første verbum i tidsbisætningen (כִּי־יִבְאוּ) kommer der en række konsekutive perfektumsformer (*weqatal’er*), og det er alene tolkningen af konteksten, der afgør, hvor hovedsætningen i en oversættelse skal begynde. Hvis den begynder tidligere, som Brettler (1999) har foreslået, er folkets læggen sig situationen på sinde (hebraisk “på hjertet”) og omvendelsen ikke en betingelse, men en del af forudsigelsen af det, der vil ske, efter ulykkerne rammer. Denne læsning er at foretrække, fordi Jahves omskærelse af folkets hjerte er meningsløs, hvis den har som forudsætning, at de allerede selv har ændret deres hjerte og er vendt om, og fordi den stemmer med tanken fra 29,3 om, at det er Jahve, der giver hjerte, ører og øjne til at forstå.²⁹ Desuden taler 28,65 også om Jahves kontrol over folkets hjerte: Han vil give dem et uroligt hjerte, hvilket klart nok er del af den straf, de skal lide i eksilet, men det kan måske også forstås som en slags ansporing til den “læggen sig på sinde (hjerte)” og den omvendelse, der fuldbyrdes i 30,1ff. Under alle omstændigheder må hele passagen siges at kredse om Jahve som den, der sørger for den afgørende vending af situationen.

Som nævnt i introduktionen ovenfor udskiller Newsom (2021) denne og lignende passager som sene tilføjelser, og Lundager Jensen (2021b, 140, note 26) omtaler 5 Mos 30,6 som en “fantasi”, der er “marginal i forhold til den helt dominerende tænkning”. Det er uklart, hvorfor 30,6 skulle være mere “fantasi” end resten af bogen, og når man insisterer på at læse bogen som den helhed, den faktisk er overleveret som, er verset ikke marginalt, men et fremtrædende element i den understrøm af forudbestemthed og guddommelig styring, der kan spores gennem hele historien (jf. den “holistiske” læsning, som Millar 1998 argumenterer for).

Ydermere er dette ikke det eneste sted, denne tanke udtrykkes i Det Gamle Testamente. Lundager Jensen (2021b, 140, note 26) henviser til de kendte vers i Jer 31,33-34, hvor Jahve vil skrive sin lov i israeliternes hjerte, men der er en del flere, hvor samme motiv udtrykkes med andre ord: Jer 24,7; 32,39-41; Ez 11,19-20; 36,25-27;³⁰ 37,1-14;

29. Jahves omskærelse af hjertet kunne opfattes som en sikring mod tilbagefald, efter at folket selv er vendt om; Newsom (2021, 71) omtaler bl.a. denne tolkning. En sådan læsning underspiller dog det stærkt dramatiske og indgribende i udtrykket “at omskære hjertet”.

30. I Ez 18,31 kræver Jahve, at man selv skaber sig et nyt hjerte og en ny ånd, kontra de to nævnte passager, hvor han giver det nye hjerte, jf. 5 Mos 10,16 kontra 30,6. Se også Ez 2,1-2, hvor Ezekiel først befales at rejse sig, men straks kommer ånden i ham og rejser ham! Rogerson (2009, 34-35) kalder den opførelse, der følger af Guds omdannelse af mennesket, “worthless in moral terms”, “morally worthless”, som om det kom an på at kunne rose sig af sin egen indsats. Det Gamle Testamente selv

Hos 14,5; Sef 3,9; Zak 12,10; Es 57,18. Formuleret som bøn optræder temaet med Jahves ændring af et menneskes hjerte og opførsel bl.a. i 1 Kong 3,9;³¹ 8,58; Sl 51,12; 86,11; 119,33-38.80.

5. Mennesket og den levende Gud

Oven på denne gennemgang er det væsentligt at understrege, hvordan man *ikke* skal forstå den idé om guddommelig styring, der ligger som et fundament under Femte Mosebog, og under Det Gamle Testamente generelt. Det handler absolut ikke om fatalisme eller ligegyldighed. Tværtimod! Selv den mest deterministiske tekst kan have som formål at påvirke læserens indstilling og opførsel, og det er i høj grad tilfældet i Det Gamle Testamente. Femte Mosebog og Det Gamle Testaments bøger i det hele taget er som allerede omtalt fulde af passager, der kræver, at mennesker vælger og handler. Kort efter løftet om Jahves omskærelse af folkets hjerte i 5 Mos 30,6 kommer det kendte sted med valget mellem livets og dødens vej (30,15-20), introduceret af ordene om, at det, der befales, hverken er ufatteligt eller fjernt, men helt tæt på, “i din mund og i dit hjerte” (30,11-14). Selvom dette i lyset af det foregående først virkelig kan være tilfældet, når Jahve griber ind og ændrer folkets hjerte, udelukker det ikke kravet om allerede at gøre noget *nu*, “i dag”, הַיּוֹם, som fremhæves flere gange i konteksten (30,11.15.16.18.19). I tekstens nutid er “the only satisfactory option” (Millar 1998, 175) at stræbe efter at holde budde-
ne. Men dette må ske “in the light of the hope of future transformation” (s. st., 176), og med vished om menneskets begrænsninger. På den baggrund tjener de stadige krav om at vælge og gøre det rigtige i virkeligheden til at fremhæve Guds ultimative kontrol – men det gør ikke menneskets handlinger uvæsentlige.

Det er afgørende at forstå den form for styring eller guddommelig bestemmelse, som Det Gamle Testamente generelt står for. Vi har ikke at gøre med et upersonligt forsyn eller en fjern og upåvirkelig guddoms én-gang-for-alle fastsatte forudbestemmelse, men med den

lader ikke til at dele Rogersons synspunkt. Guds indgriben ifølge Ezekiel og andre profeter behandles også i Sprinkle 2013.

31. Salomos bøn om et lyttende hjerte besvares af Gud, der vil give ham et vist og forstandigt hjerte (1 Kong 3,12). Dette hindrer dog ikke, at Salomo senere vender sit hjerte fra Gud (11,9), og skal nok opfattes som et mindre omfattende indgreb end, hvad der ligger i de løfter om fremtidig guddommelig indgriben, der er nævnt ovenfor. Tilsvarende er det “andet hjerte”, som Saul får i 1 Sam 10,9, også en midlertidig foreteelse, der ikke hindrer ham i at opføre sig sådan, at Jahve fortryder sin udvælgelse af ham (jf. ovenfor om fortrydelse).

levende Gud (אלהים חיים) og lignende udtryk).³² Gud fremstilles som en person med følelser – vrede, glæde, kærlighed, misundelse, jalousi osv.³³ Men Gud *er* selvfølgelig ikke et menneske, og som Hos 11,9 siger, kan han – i modsætning til mennesker – faktisk fx kontrollere sin vrede. Det *er* ham, der har kontrollen, han griber løbende ind i begivenhedernes gang, og når det kommer til stykket, er det ham, der ultimativt bestemmer, hvordan tingene ender. Men indtil hans afgørende indgriben engang i fremtiden, lader han tilsyneladende – delvist – tingene gå deres mere eller mindre skæve gang og lader sig også påvirke af menneskene. Det kan godt være, at målet er sat fra start af, og at det, der skal ske, er fastlagt, men vejen derhen udspilles i det meste af Det Gamle Testamente narrativt og i samspil mellem Gud og mennesker – som når Jahve fx efterkommer folkets krav om en konge (1 Sam 8). Fra et rent fortælle-mæssigt synspunkt giver denne måde at skildre Gud på god mening, for en transcendent og upå-virkelig Gud ville givetvis være temmelig kedelig at læse om, og også svær at forholde sig til. Når Det Gamle Testamente er opstået blandt mennesker, der faktisk har dyrket Gud, bedt til ham og sat deres håb til ham, må dette afspejles i teksterne.³⁴ Skal Gud fremstilles som levende, kan man næppe undgå dramatik, modsætninger og forandringer, for uden dette findes intet liv, kun stilstand og død.

Hvis menneskers vilje i Det Gamle Testamente er “fri”, må det forstås sådan, at de nok midlertidigt har et vist spillerum til at vælge og handle, men at denne handlefrihed potentielt når som helst kan sættes ud af spillet af Gud (jf. eksemplerne på guddommelig styring i afsnit 3), og at den for det udvalgte folks vedkommende på sigt *vil* blive ophævet ved Guds indgriben (jf. udtrykkene for Guds ændring af menneskets grundindstilling i afsnit 4). Men inden det når så vidt, lader Gud i vid udstrækning menneskene prøve selv, selvom han ved, at de vil fejle. Hvis man læser den lange fortælling i Det Gamle Testamente som en helhed, kan pointen måske være at vise, at den store indsigt, som menneskene troede, de ville få ved at spise af træet i haven (1 Mos 3,6), faktisk er tom og nøgen (3,7), og at evnen til at

32. Jf. Carson 1981, 35. Köhler (1953, 6) fremhæver Gud som levende, ikke “eine ruhende unbeteiligte abstrakte Idee”. Også i Ordsprogenes Bog, hvor forbindelsen mellem handling og konsekvens ofte beskrives som en nærmest naturlovsagtig automatik, er det Jahve, der aktivt forholder sig til det, der sker, og garanterer, at god og vis opførsel på sigt vil blive belønnet (jf. Siegismund 2021, 279-280).

33. Guddommelig misundelse behandles bl.a. i Lasine 2023 og Ellis 2023. Köhler (1953, 4-6) diskuterer kort og mere generelt “antropopatisme”.

34. Selv de “sekteriske” tekster fra Qumran som 1QS, hvor Guds plan fremhæves som helt uforanderlig, indeholder bønner, jf. Schuller 2000.

kende godt og ondt i praksis kun fører til det sidste.³⁵ Som Newsom (2021, ix) udtrykker det, kom mennesket i Edens Have i besiddelse af “a type of agency that they are ill equipped to use well”. Derfor er det mindre rammende, når hun senere (s. st., 125) siger om 1 Mos 4,7, at Jahve minder Kain om “his ability to choose his course of action”, og oversætter ואתה תמשל-בו med “but you can master it”. En imperfektum betegner i sig selv blot, at noget ikke er sket før det tidspunkt, der tales om, og i en given kontekst kan den få forskellige modale nuancer. I 1 Mos 4,7 er “skal” (som i DO92) nok mere oplagt end “kan”. Et “kan” ville i sammenhængen kun fungere, hvis sætningen forstås ironisk, og det *er* der måske faktisk en pointe i: Og du – nu hvor I mennesker jo har spist af træet – du kan da bare vælge det gode. Underforstået: Nej, det kan du faktisk ikke. Som fortsættelsen i 4,8 viser, så kunne han ikke, og den videre lange fortælling illustrerer det samme for mennesker generelt.³⁶

6. Konklusioner

Det Gamle Testamente indeholder klart nok en spænding mellem guddommelig styring og menneskelig handlefrihed, mellem den suverænt herskende Gud, der har styr på det hele, og Gud, der prøver sig frem og fortryder, påvirkes af mennesker og lader dem have mere eller mindre frie tøjler. I den senere tradition (både jødisk og kristen, fra oldtiden og til i dag) kunne man lægge vægt på det ene eller det andet aspekt og nedtone eller ignorere det andet.³⁷ Men spændingen bør ikke bare opløses – som Carson (1981, 2) understreger, udgør den

35. Når det i 1 Mos 3,6 hedder, at kvinden “så” (וּתְרָא), at træet til kundskab om godt og ondt bl.a. var godt at få indsigt af, er det noget, hun forestiller sig, på baggrund af den snedige (עֵרֹם, 3,1) slanges ord. Men det, der kommer ud af at spise af træets frugt, er ikke den form for indsigt, som kvinden havde set frem til. Menneskene opdager blot, at de er nøgne (עֵרֹם, i 3,7), med et ordspil på slangens snedighed. Hvis man sammenholder denne fortælling med opfattelsen af visdom i Ordsprogenes Bog, bliver det klart, at træet i hvert fald ikke symboliserer visdom, men at det snarere kan forstås som symbol for det at støtte sig til sin egen indsigt og kritiske sans – i modsætning til den ægte visdom, som består i at stole på Jahve, frygte ham og opføre sig, som man skal (jf. Ordsp 3,5-7; 28,26).

36. Man kunne overveje at oversætte תמשל med et afsvækket futurisk “vil”. Det passer ikke på Kain personligt, men hvis han ses som repræsentant for mennesker generelt, kunne det være et løfte i stil med 5 Mos 30,6.

37. Se fx Sir 15,11-20. I Josefus’ beskrivelse af de jødiske grupperinger (*Den jødiske historie*, 13. bog 171-173) er netop menneskets handlefrihed den afgørende sag. Se også Klawans 2009 og 2010, der bl.a. påpeger, at al jødedom (med forestillinger om udvælgelse, profeti osv.) må være deterministisk i et eller andet omfang. Han

ikke et problem, der skal løses, men “a framework to be explored”. Frem for at opfatte passager, der peger i forskellige retninger, som udsagn, der gensidigt udelukker hinanden, eller som vidnesbyrd om redaktionelle indgreb og senere tilføjelser, har jeg prøvet at undersøge, hvordan spændingen fungerer i den store sammenhæng, som Det Gamle Testamente er.³⁸

Hvis man skal lave en sammenfattende beskrivelse af Det Gamle Testamente, dur “fri vilje” absolut ikke som generel overskrift. Der er en stærk underliggende – og ofte eksplicit formuleret – tanke om guddommelig styring, og den handlefrihed, mennesker har, er i realiteten stærkt begrænset. Men der er ikke tale om total determinisme i fatalistisk forstand. Det Gamle Testamente er fyldt med formaninger, opfordringer og krav til, hvordan man skal tænke og opføre sig. Menneskets handlinger er ikke uvæsentlige, og mennesker stilles til ansvar for det, de gør eller undlader at gøre. Alligevel er mennesket og resten af verden fundamentalt set underlagt Guds kontrol. Det kan godt være, at meget sker gennem menneskers valg eller ved tilsyneladende tilfældigheder, men det udelukker ikke, at tingene sker som del af Guds plan, centreret om hans udvælgelse af og kærlighed til sit folk.

Mennesket kan godt bygge et hus, men kun hvis det faktisk er Jahve, der bygger, bliver det til noget (Sl 127,1). Et menneske skal styre sin færd, hverken vige til højre eller venstre og holde sin fod fra det onde (Ordsp 4,26-27) – men ikke desto mindre gælder det, at det faktisk, når det kommer til stykket, er “Herren, der styrer en mands gang” (20,24; DO92). Det er altid i dét lys, menneskets valg og “frie vilje” må forstås.

Litteratur

Aitken, James, Hector M. Patmore og Ishay Rosen-Zvi (red.). 2021. *The Evil Inclination in Early Judaism and Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.

argumenterer også for, at monoteismen sætter grænser for, hvor langt man kan gå i retning af prædeterminisme eller total handlefrihed (2010, 277).

38. Man skal aldrig forvente at finde ét teologisk standpunkt, der dækker hele Det Gamle Testamente, men spændingen mellem menneskelig handlefrihed og en mere eller mindre udtalt determinisme er nu ret generel. Selvfølgelig kan man finde fx enkeltsalmer, der fremhæver det ene aspekt, og andre, der fremhæver det andet, men læst sammen som del af Salmernes Bog – og som del af hele Det Gamle Testamente – vil spændingen alligevel træde frem.

- Block, Daniel I. 2017. *The Triumph of Grace: Literary and Theological Studies in Deuteronomy and Deuteronomistic Themes*. Eugene: Cascade Books.
- Boccaccini, Gabriele. 1991. *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.* Minneapolis: Fortress Press.
- Brettler, Marc Z. 1999. "Predestination in Deuteronomy 30.1–10." I *Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*, red. Linda S. Schearing og Steven L. McKenzie, 171-188. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 268. Sheffield: Sheffield Academic.
- Broshi, Magen. 2006. "Predestination in the Bible and the Dead Sea Scrolls." I *The Bible and the Dead Sea Scrolls. Volume Two: The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, red. James H. Charlesworth, 235-246. Waco: Baylor University Press.
- Carson, Donald A. 1981. *Divine Sovereignty and Human Responsibility: Biblical Perspectives in Tension*. New Foundations Theological Library. Atlanta: John Knox Press.
- Collins, John J. 2018. "Theologies in Tension in the Dead Sea Scrolls." I *The Religious Worldviews Reflected in the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Fourteenth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 28–30 May, 2013*, red. Ruth A. Clements, Menahem Kister og Michael Segal, 25-47. Studies on the Texts of the Desert of Judah 127. Leiden: Brill.
- Ellis, Anthony. 2023. "The Rot of the Bones: A New Analysis of האַנְק ('Envy/Jealousy') in the Hebrew Bible." *Journal of Biblical Literature* 142/3: 385-408.
- Fox, Michael V. 2009. *Proverbs 10–31: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Yale Bible 18B. New Haven: Yale University Press.
- Jeremias, Jörg. 1975. *Die Reue Gottes: Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung*. Biblische Studien 65. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Klawans, Jonathan. 2009. "Josephus on Fate, Free Will, and Ancient Jewish Types of Compatibilism." *Numen* 56/1: 44-90.
- Klawans, Jonathan. 2010. "The Dead Sea Scrolls, the Essenes, and the Study of Religious Belief: Determinism and Freedom of Choice." I *Rediscovering the Dead Sea Scrolls: An Assessment of Old and New Approaches and Methods*, red. Maxine L. Grossman, 264-283. Grand Rapids: Eerdmans.

- Köhler, Ludwig. 1953. *Theologie des Alten Testaments*. 3. udg. Neue Theologische Grundrisse. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Lasine, Stuart. 2023. *Divine Envy, Jealousy, and Vengefulness in Ancient Israel and Greece*. Abingdon: Routledge.
- Lundager Jensen, Hans J. 1998. *Gammeltestamentlig religion: En indføring*. Frederiksberg: ANIS.
- Lundager Jensen, Hans J. 2021a. *Religion og teologi i Det Gamle Testamente: En indføring*. København: Eksistensen.
- Lundager Jensen, Hans J. 2021b. "Enklave-mentalitet og pietisme, vold og visdom: Teologiske strømninger i Deuteronomium." I *Gud og os: Teologiske læsninger af Det Gamle Testamente i det 21. århundrede*, red. Jan Dietrich og Anne Katrine de Hemmer Gudme, 113-144. København: Bibelselskabets Forlag.
- McGinnis, Claire M. 2012. "The Hardening of Pharaoh's Heart in Christian and Jewish Interpretation." *Journal of Theological Interpretation* 6/1: 43-64.
- Millar, J. Gary. 1998. *Now Choose Life: Theology and Ethics in Deuteronomy*. New Studies in Biblical Theology. Grand Rapids: Eerdmans.
- Mizrahi, Noam. 2021. "Reconsidering the Semantics of the 'Inclination' (yešer) in Classical Biblical Hebrew." I *The Evil Inclination in Early Judaism and Christianity*, red. James Aitken, Hector M. Patmore og Ishay Rosen-Zvi, 13-32. Cambridge: Cambridge University Press.
- Newsom, Carol A. 2012. "Models of the Moral Self: Hebrew Bible and Second Temple Judaism." *Journal of Biblical Literature* 131/1: 5-25.
- Newsom, Carol A. 2021. *The Spirit within Me: Self and Agency in Ancient Israel and Second Temple Judaism*. The Anchor Yale Bible Reference Library. New Haven: Yale University Press.
- Pereboom, Derek. 2022. *Free Will*. Cambridge Elements/Elements in the Philosophy of Mind. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rogerson, John W. 2009. *A Theology of the Old Testament: Cultural Memory, Communication and Being Human*. London: SPCK.
- Schuller, Eileen. 2000. "Petitionary Prayer and the Religion of Qumran." I *Religion in the Dead Scrolls*, red. John J. Collins og Robert A. Kugler, 29-45. Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Grand Rapids: Eerdmans.
- Siegismund, Kasper. 2021. "Frygt Gud og opfør dig ordentligt: Teologiske læsninger i Ordsprogenes Bog." I *Gud og os: Teologiske læsninger af*

- Det Gamle Testamente i det 21. århundrede*, red. Jan Dietrich og Anne Katrine de Hemmer Gudme, 271-288. København: Bibelselskabets Forlag.
- Sprinkle, Preston M. 2013. *Paul & Judaism Revisited: A Study of Divine and Human Agency in Salvation*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Stauber, Chad M. 2011. "Determinism in the Rule of the Community (IQS): A New Perspective." I *Celebrating the Dead Sea Scrolls: A Canadian Contribution*, red. Peter W. Flint, Jean Duhaime og Kyung S. Back, 345-358. *Early Judaism and its Literature* 30. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Vicens, Leigh C. og Simon Kittle. 2019. *God and Human Freedom*. Cambridge Elements/Elements in the Philosophy of Religion. Cambridge: Cambridge University Press.

Lukas' evangelium, fortolket af Niels Willert

Niels Willert: *Kommentar til Lukasevangeliet*
DKNT 6, København: Eksistensen 2022

Valgmenighedspræst, dr.theol.
Jesper Tang Nielsen

Abstract: The article reviews Niels Willert's commentary on the Gospel of Luke. On the one hand, the book presents a solid traditional analysis of the gospel. The interpretation lives up to international research. It is welcome in a Danish context and will be of benefit for many readers of the New Testament. On the other hand, it has a provocative profile and challenges accepted views. It promotes controversial ideas: It sees Luke-Acts as one single work in two volumes. It dates the Lukan writings extremely late, i.e. 120-140. It adheres to the Farrer-hypothesis concerning the synoptic problem. It takes the Gospel of John to be among Luke's sources. These ideas are discussed critically in the review, and arguments are raised against the late dating and the relation to the Fourth Gospel. However, the conclusion is that these hypotheses do not affect the exegesis of the individual pericopes. Therefore, the commentary is warmly recommended for all serious readers of the Gospel of Luke.

Keywords: Review – Gospel of Luke – Niels Willert – Synoptic Problem – Luke-Acts – Dating – Relation between Luke and John.

Afdøde lektor Sigfred Pedersen (Aarhus) tog initiativ til en dansk kommentarserie til Det Nye Testaments skrifter. Han agerede selv redaktør for de første fem bind. To var indledningsbind om henholdsvis nytestamentlig hermeneutik (Pedersen 1994b; 2007) og tidshistorie (Pedersen 1994a), hvortil kom kommentarer til Markusevangeliet (Pilgaard 2008), Matthæusevangeliet (Müller 2000, ny opdateret udgave i 2020) og Johannesevangeliet (H. K. Nielsen 2007). Professor Kasper Bro Larsen (Aarhus) har taget det på sig at videreføre Sigfred Pedersens arbejde. Nu er en væsentlig del af det projekt fuldført, for med Niels Willerts kommentar til Lukasevangeliet foreligger kommentarer til alle fire evangelier. Endvidere er der siden udgivet kommentaren til Romerbrevet (Müller 2023). Alle danskere, der er interesseret i Det Nye Testamente, kan ønskes tillykke dermed.

Willerts kommentar fortjener en udførlig præsentation og behandling. Dels fordi den på alle måder er et vægtigt bidrag til den dansk-sprogede nytestamentlige forskning, dels fordi den præsenterer flere

nye synspunkter i evangelieforskningen, der hurtigt er blevet kendt og delvist accepteret i den danske teologiske offentlighed. Det drejer sig om dateringen af Lukasskrifterne, det synoptiske problem samt evangeliernes kronologiske rækkefølge og litterære sammenhæng. Disse spørgsmål skal være genstand for en kritisk drøftelse i artiklens anden del, efter kommentaren og dens store værdi er blevet præsenteret i første.

Den generelle tilgang

Normalt er kommentarer til Lukasevangeliet nummer tre i kommentarserier. Det er ikke tilfældet her, hvor nummereringen følger udgivelsesrækkefølgen. Det kan forekomme lidt ulogisk, at Lukasevangeliet i rækkefølgen optræder som det sidste evangelium, men det svarer til en af Willerts pointer, som det vil fremgå.

Langt væsentligere er det, at kommentaren viderefører seriens høje niveau. Foruden den detaileksegetiske akribi udmærker den sig ved en selvstændig profil, der også internationalt er opsigtsvækkende. Det er den, der skal diskuteres nedenfor. Imidlertid – og det er ganske vigtigt for en dansk kommentar – er det ikke nødvendigt at lade sig overbevise af de kontroversielle ideer. De enkelte tekstudlægninger er nemlig ikke så radikale som den overordnede forståelse af Lukasevangeliet. Tværtimod er selve eksegesen ofte i overensstemmelse med klassiske fortolkninger og gengiver loyalt dominerende positioner.¹ Den bevidner i øvrigt et stort overblik over Lukasevangeliet og Apostlenes Gerninger, evangeliets teologiske temaer og narrative strukturer samt forskningshistorie. Endvidere er udlægningerne skrevet i en inviterende stil, der indbyder læseren til at tænke med over tolkningsforslagene og lade det ligge, som man ikke kan følge. Det er en god strategi for en kommentar af denne type.

Undervejs er der 22 ekskurser, der tager tematiske problemstillinger op. Det kan både være lukanske særtræk (fx kvinderoller i Lukasevangeliet), særlige lukanske fremstillinger (fx Judasskikkelsen hos

1. Den mest anvendte internationale kommentar i bogen er Francois Bovons flerbindsværk, som findes på fransk, engelsk, tysk og spansk. Willert bruger den tyske udgave (Bovon 1989; 1996; 2001; 2009). Bovons værk er bl.a. omfangsrigt, fordi han har meget grundige diskussioner af Lukas' kilder og den traditionshistoriske udvikling. Det siger noget om hans grundlæggende konservative tilgang. Den del er Willert rettelig ikke påvirket af. Andre kommentarer kunne også have været relevante at inddrage, fx Green (2007), Wolter (2008), Parsons (2015), Levine og Witherington (2018).

Lukas) eller eksegetiske spørgsmål (fx Johannes Døberen hos Josefus og i evangelierne). Alle disse særundersøgelser består hovedsageligt i en gennemgang af materialet i både Lukasevangeliet og Apostlenes Gerninger samt i de andre evangelier og evt. i andre kilder foruden en præsentation af de almindeligste teorier inden for området, inden Willert selv placerer sig i forskningstraditionen. Resultaterne er aldrig outrerede, men holder sig inden for det alment anerkendte og forsvarlige, ligesom den nyeste litteratur og nyere teoridannelser er fravalgt.²

Kommentarens egen tilgang er en kombination af redaktionshistorie, fordi forholdet til de andre evangelier spiller en stor rolle, og narrativ kritik, fordi Lukas' fortælling rummer fortolkningen. Metodevalget lægger op til, at det er Lukas' fortolkning af Kristustroen i hans menigheds sammenhæng, der er fokus. Begivenhedshistorien bag evangeliet er ikke vigtig. Receptionshistorien foran evangeliet er der ikke blevet plads til. Der gøres kun få forsøg på at rekonstruere kilder eller bagvedliggende traditioner for at komme tilbage til en historisk virkelighed, og virkningen af Lukasevangeliets Kristusfortolkning forfølges ikke hinsides evangelieskriftet. Willert er langt mere interesseret i Lukas' aktuelle anliggende i forbindelse med det eksterne forhold til magthaverne i Romerriget og de interne forhold i menigheden. Af den grund spiller det en hovedrolle, hvorledes Lukas' har bearbejdet sine forgængere og skabt en sammenhængende fortælling med et specifikt ærinde. Men Willert lægger ikke op til enkle svar, og det er en pointe at foreslå en række mulige intertekstuelle relationer og fremlægge flere forklaringsmodeller, før det forsigtigt konkluderes, at noget – gerne en kombination af flere forslag – forekommer mere overbevisende end andet. Det er en god tilgang, der vil gøre bogen anvendelig for alle, der arbejder seriøst med tekster fra Lukasevangeliet. Den kan både bruges som en hjælp til forståelsen af de enkelte perikoper i deres lukanske og synoptiske sammenhæng, og den kan bruges som en første indgang til mere detaljerede studier af lukanske særspørgsmål, hvortil man efterfølgende selv må opsøge nyere speciallitteratur. Mange danske teologer vil kunne få megen glæde af den.

2. Hermed afskærer kommentaren sig fra at tage nyere erkendelser i betragtning, for de er netop sket inden for studier af eksempelvis "masculinity" (fx Wilson 2015), "slaves" (Cobb 2019), "disability" (fx Garrett 1989; Weissenrieder 2003; Lawrence 2013), "gender" (fx Levine 2002; Jacob 2015) o.lign.

Den særlige profil

Willert opfatter Lukas som en klassisk dannet hedning fra en større by, fx Antiokia, der har sympatiseret med jødedommen og måske er blevet gudsfrygtig eller proselyt. Sidenhen er han gået over til Kristustroen. Heraf kommer hans fortrolighed med filosofiske idealer og hellenistisk historieskrivning, navnlig Josefus, tillige med hans indgående kendskab til jødedommen og LXX. Han skriver til den nyomvendte, socialt højtstående Theofilus, der tilhører samme hovedsageligt hedningekristne menighed som Lukas, formentlig i Rom. Han skal have styrket sin forståelse af Kristustroen. Lukas tager det som anledning til at skrive en biografisk historie om Kristustroens begyndelse i to bind. Det er naturligvis meningen, at hele menigheden skal tage ved lære af denne fremstilling.

Lukasevangeliet korrigerer tidligere fremstillinger af Jesu historie. Apostlenes Gerninger tilføjer historien om Kristustroens udbredelse indtil Rom. Målet er at gøre troen og de troende acceptable blandt de dannede romere, som anerkendte gamle religioner, men så med dyb skepsis på nye. Blandt andet derfor præsenteres troen som grundfæstet i jødedommen. I virkeligheden er Kristustroen den sande jødedom, som det jødiske folk uigenkaldeligt har vendt ryggen. De kristustroende bør altså anerkendes af romerne og nyde de privilegier, som en gammel religion har i Romerriget.

Dette overordnede billede af Lukasevangeliet er som de konkrete tekstudlægninger langt fra kontroversielt. Alligevel har kommentaren en markant profil, der i høj grad bryder med den almindelige opfattelse. Det gælder på tre områder. Willert finder 1) at Lukasevangeliet er første del af et tobindsværk, idet Apostlenes Gerninger fra begyndelsen er en del af konceptionen; 2) at Lukasevangeliet skal dateres sent: år 120 – 140; 3) Lukas har haft kendskab til ikke blot Markus-evangeliet, men også Matthæus- og Johannesevangeliet samt Josefus og muligvis Paulus' breve foruden andre mulige kilder. Der er grund til at knytte nogle bemærkninger til hver af disse punkter og navnlig de to sidste, der er de mest ukonventionelle.

1. Lukasevangeliet og Apostlenes Gerninger. For læseren uden overblik over den aktuelle forskningsdiskussion forekommer det oplagt, at Lukasevangeliet og Apostlenes Gerninger hænger så tæt sammen, at de i virkeligheden udgør ét værk i to bind. Mange temaer, ikke mindst spørgsmålet om forholdet mellem jøder og hedninger samt problemstillingen om rent og urent, får først deres løsning i Apostlenes Gerninger. Man ville således kunne sige, at en fortælling om den tidligste kristendoms opståen ville være ufuldendt uden en

fremstilling af inklusionen af hedninger samt opgøret med renhedsforskrifter. Ligeledes kan man sige, at det store fokus på Jesu rejse i Lukasevangeliet lægger op til et fokus på apostlenes rejsevirkosomhed i Apostlenes Gerninger.

Willerts egen fortolkning tager på en gang udgangspunkt i denne opfattelse og underbygger den yderligere. Fordi skrifterne i hans optik er ét værk, inddrager han i vidt omfang Apostlenes Gerninger i udlægningen af eksegetiske detailspørgsmål og teologiske temaer i Lukasevangeliet. Det forekommer umiddelbart overbevisende i Willerts fremstilling, og det har været en almindelig opfattelse, siden Henry J. Cadbury for hundrede år siden introducerede udtrykket "Luke-Acts" som en samlet betegnelse for det lukanske værk (Cadbury 1919; 1927). Men det er et spørgsmål, der er omdiskuteret i den nyere forskning. Man kan nævne både generemæssige (at kalde dobbeltværket biografisk historiografi er blot at sammenføje to forskellige genrer), narrative (på flere niveauer er der forskel i fortællestil i skrifterne, fx brugen af småord som *kai*, *de* og *te*) og teologiske (måske snarere etiske, fx spørgsmålet om ejendom og familie) argumenter mod den nære sammenhæng, samtidig med at man fastholder det fælles forfatterskab.³ Endvidere er der intet i manuskripttraditionen eller i bevidnelsen, der tyder på, at de to skrifter har optrådt som et samlet værk.⁴

Man må også på et eksegetisk niveau spørge, hvad der ligger i gentagelsen af forordet (Luk 1,1-4; ApG 1,1-2). Angiver forordet i Apostlenes Gerninger ikke, at Lukas har skrevet ét værk om Jesu historie og nu – måske et stykke tid efter – vil supplere med yderligere et værk om apostlenes historie? Netop tidsrummet mellem skrifterne ville kunne forklare de forskellige vægtlægninger i fx spørgsmål om etik. Men Willert finder ikke, at der er tale om to forord. Luk 1,1-4 er forord for begge skrifter. ApG 1,1-2 er blot indledningen til bind 2. Hertil kommer det klassiske spørgsmål om fortællingen om Jesu himmelfart, der optræder i begge skrifter med tilsyneladende uforenelige detaljer. Willert forklarer dem således, at de fyrre dage, der optræder i ApG 1,3 ikke modsiger Luk 24,51. For de fyrre dage omhandler ikke tiden mellem opstandelse og himmelfart, men om perioden mellem himmelfart og åndens komme, hvor Jesus altså også skulle have vist sig for apostlene.

Uanset om man er overbevist af Willerts opfattelse eller ej, er det lidt ærgerligt, at han ikke har gjort mere ud af at fremstille og diskutere modpositionen, så læseren kan se, hvorfor en gruppe eksegeter

3. Retningsgivende for diskussionen var Parson og Pervo (1993) Spørgsmålet om forholdet mellem skrifterne med hensyn til idealet om ejendom og familie er taget op af Stefan Nordgaard Svendsen (2017).

4. Jf. også bidragene i Rowe (2010).

ikke mener, at der er tale om ét værk.⁵ Det ville også skærpe Willerts egen teori.

2. *Sendatering af Lukasevangeliet.* Willerts ekstreme sendatering af de lukanske skrifter til mellem år 120 og 140 fremviser alle problemerne ved datering af nytestamentlige tekster. Almindeligvis dateres evangeliet mellem 80 og 90. Sendateringen antager altså, at Lukasevangeliet er 30-50 år yngre, end man normalt mener. Men der er forsvindende lidt at bygge forslagene på. At bruge en relativ datering, så man sætter Markusevangeliet som *terminus a quo*, forøger blot vanskelighederne. For heller ikke det evangelium kan dateres helt præcist. Hertil kommer, at Lukas' afhængighed af Markusevangeliet også blot er en hypotese, om end en ganske plausibel af slagsen. I endnu mindre grad kan man bruge Lukasevangeliets anvendelse af Matthæusevangeliet – og slet ikke af Johannesevangeliet – til dateringsspørgsmål. Opfattelsen af Lukas' relation til disse skrifter bygger i Willerts tolkning i vidt omfang på sendateringen. Hvis Lukasevangeliet skal dateres ekstremt sent, har Lukas selvfølgelig kendt de yngre evangelier. Men så kan man ikke sige, at Lukasevangeliet skal dateres sent, *fordi* Lukas har kendt de andre evangelier. Afhængigheden skal vises i detaileksegese, ellers er det en cirkelslutning. Det eneste tidspunkt man med urokkelig sikkerhed kan fastslå som tidligere end Lukasevangeliet er templets fald i år 70. Slet ikke Bar Kochba-opstanden i 132-135, som Willert antyder.

En ubetvivlelig *terminus ad quem* kan først sættes i midten af andet århundrede med Justins og Irenæus' kendskab til Lukasevangeliet og for Irenæus' vedkommende også Apostlenes Gerninger. Hertil kommer, at man kan betragte tavsheden om Lukas i Papias-fragmenterne som så sigende, at man kan placere Lukasevangeliet efter Papias. Så lander man omkring 130. Men et argument *e silentio* fra et fragment er ikke meget stærkt. Faktisk er det lidt tilfældigt.

Forbindelsen mellem Lukasevangeliet og Ignatius' breve kunne man også bruge som *terminus ad quem*. Men Willert mener, at påvirkningen er fra Ignatius til Lukas, *fordi* Lukasevangeliet er senere. Så er man tilbage ved problemerne i den relative datering.

Visse indholdsmæssige træk (forholdet til romerske myndigheder, spørgsmålet om martyriet, forholdet til det jødiske folk, brugen af skrifterne, polemiske forhold og forskellige autoritetstyper) kan anvendes som indicier for en sen datering, men ingen af disse temaer gør en sendatering uomgængelig. Slet ikke en meget sen datering.

5. Se hertil Bird (2007).

De nævnte forhold kan lige så godt være aktuelle i sidste fjerdedel af første århundrede som i første fjerdedel af andet århundrede.

Willerts forslag følger en tendens i dele af dansk eksegese.⁶ Men man kan ikke komme uden om, at sendateringen i vidt omfang er bestemt af opfattelsen af relationen mellem skrifterne og således tenderer mod den nævnte cirkelslutning. Hertil kommer, at selv om man skulle kunne gøre det overbevisende, at Lukas har kendt og anvendt Matthæusevangeliet, berettiger det ikke en ekstremt sen datering. Meget kan ske på bare 10 år.

3. Forholdet mellem evangelierne. Samme cirkelslutning ligger snublen-de nær i Willerts behandling af Lukas' kilder. Fordi Lukasevangeliet er dateret sent, finder han det nærliggende, at Lukas har kendt alle de tre andre evangelier, Paulus' breve og flere andre nytestamentlige breve foruden Ignatius' breve, Josefus' værker, filosofisk, navnlig stoisk, litteratur og – og det er en lille smule påfaldende, al den stund Niels Willert betragter Lukas som en kreativ forfatter – andre mundtlige og skriftlige kilder. Hvis Lukasevangeliet virkelig skal dateres så sent som 120-140, må man medgive, at det er oplagt, at Lukas har kendt alle de andre evangelier. Men eftersom der intet håndfast bevis er for den datering, må spørgsmålet om litterær afhængighed behandles ad en anden vej. Det bør være detaileksegetiske resultater, der afgør de litterærkritiske spørgsmål.

Willert lancerer to kontroversielle teorier. *For det første* forkaster han i lighed med navnlig Mogens Müller og et mindretal blandt internationale forskere to-kilde-hypotesen. Det antages i forskningen nærmest som en objektiv sandhed, at Matthæus og Lukas har kendt Markusevangeliet. De mange ordrette ligheder mellem de tre skrifter peger utvetydigt i den retning. For et flertal af forskere, er det næsten lige så sikkert, at Matthæus og Lukas foruden Markusevangeliet har haft en i dag ukendt kilde (Q) til rådighed.⁷ Det nævnte mindretal forklarer derimod lighederne mellem Matthæus- og Lukasevangeliet ved en direkte forbindelse mellem skrifterne. Lukas har kendt Matthæusevangeliet og overtaget det fælles materiale derfra. Den hypotese forklarer også de såkaldte "minor agreements", hvor Matthæus- og Lukasevangeliet stemmer overens imod Markusevangeliet i tekster, som alle tre evangelister har til fælles. Den gruppe tilslutter Willert sig.⁸

6. Særligt Niels Hyldahl og Mogens Müller (fx Hyldahl 2011; Müller 2011).

7. Om kilden Q og dens forskningshistorie se min introduktion (J. T. Nielsen 2016).

8. Det er den såkaldte Farrer-hypotese (Farrer 1955) Den er videreført af navnlig Michael Goulder og Mark Goodacre (Goulder 1989; Goodacre 2002). I Danmark

Teorien forekommer attraktiv, men den rejser selvfølgelig en del problemer, når det skal forklares, hvorfor Lukasevangeliet alligevel adskiller sig så meget fra Matthæusevangeliet, som tilfældet er. Willert mener, at det er resultat af teologiske (jf. hans redaktionshistoriske tilgang) og narrative (jf. hans narrative tilgang) udviklinger. Forskellene kan altså forklares ved, at Lukas genskriver Matthæusevangeliet i en senere sammenhæng med et andet sigte.⁹ Det er ærgerligt, at han ikke gøre mere ud af at vise dette konkret i kommentarens eksegese, hvor de intertekstuelle relationer ofte blot anføres som muligheder og ikke analyseres i detaljer. Kommentaren ville være blevet en del skarpere, hvis han detaileksegetisk havde fulgt og forklaret forskellene mellem evangelierne som en konsekvent narrativ og teologisk udvikling.

Som et eksempel blandt mange mulige kan man nævne Johannes Døber-figuren. I ekskursen om ham bestemmes Lukas' version af Jesu dåb og Johannes Døber-skikkelsen som en genskrivning af de andre tre evangelier og Josefus. Det havde været mere interessant, hvis Willert havde fulgt sin egen opfattelse af forholdet mellem evangelierne og forklaret, hvorfor Lukas adskiller sig teologisk fra de andre, og vist, hvordan det sætter sig igennem narrativt. Genskrivningsteorien ville også fremstå mere overbevisende, hvis han faktisk havde peget på de teologiske og narrative forhold, der gjorde bearbejdelsen af Matthæusevangeliets udgave nødvendig. I stedet kommer analysen til at fremstå som lidt upræcise observationer af, at noget er overtaget fra ét evangelium, mens noget er inspireret fra et andet. Men havde hans tilgang været konsekvent anlagt og gennemført, ville det formentlig problematisere Willerts anden kontroversielle teori.

For det andet og ligeledes i forlængelse af Mogens Müller foreslår Willert nemlig, at Lukas har kendt Johannesevangeliet og således er det yngste af de fire evangelier.¹⁰ Det støttes kun af en ganske lille minoritet i forskningen. Hvis man overhovedet mener, at der er en relation mellem de to evangelier, opfatter man almindeligvis forholdet omvendt. Igen kunne man have ønsket sig en langt mere præcis detaileksegetisk argumentation. Forbindelserne mellem de to evangelier får oftest lov at stå med en bemærkning om, at Lukas kan være inspireret af Johannesevangeliet, uden at det udfoldes, hvorfor og hvorledes Lukas har genskrevet Johannesevangeliet.

er den særligt repræsenteret af Mogens Müller (Müller 2015; 2021). Se diskussionen i fx Müller og Omerzu (2018).

9. I brugen af begrebet "genskrivning" følger Willert også Mogens Müller (fx Müller 2015).

10. Fx Müller (fx 2012; 2015; 2021). Willert har gennemført denne tese i en synoptisk læsning af passionshistorien (Willert 2017).

Det er problematisk, for i langt de fleste tilfælde synes forbindelsen at gå den anden vej. For igen at bruge Johannes Døber-skikkelsen og Jesu dåb som eksempel: Hos både Lukas og Johannes – og kun hos dem – betones det, at Johannes Døberen ikke er Kristus (Luk 3,15; Joh 1,19-28), og hos ingen af dem – men i begge de to andre evangelier – døber Johannes *ekspressis verbis* Jesus (Luk 3,21; Joh 1,32-34). Således er der en klar sammenhæng mellem Lukas- og Johannes-evangeliet. Men hvorfor skulle Lukas have ændret en fortælling, hvor Johannes klart nægter at være Kristus, til en bemærkning om, hvad alle tænker i deres stille sind (Luk 3,15)? Hvorfor skulle han have forandret Johannes' klare vidnesbyrd om, hvad han så, da ånden kom over Jesus, til en ulogisk redegørelse, hvor Johannes først kommer i fængsel (Luk 3,20), hvorefter det med en påfaldende passiv form af verbet siges, at hele folket og Jesus døbes (Luk 3,21)? Kan det ikke enklere forstås således, at evangelisten Johannes har forstået Lukas' passive verbum som en *passivum divinum* og udskrevet en historie om, at Gud døber Jesus med ånden, mens Johannes bevidner det (Joh 1,32-34)? Det er både narrativt og teologisk mere nærliggende, at Johannes har kendt Lukasevangeliet.

Et andet eksempel af en anden karakter: I både Lukas- og Johannesevangeliet optræder personer ved navn Martha, Maria og Lazarus. I Lukasevangeliet er Martha og Maria søstre (Luk 10,38-42). Lazarus er en figur i en lignelse, der dør og kommer i Abrahams skød (Luk 16,19-31). I Johannesevangeliet er Martha, Maria og Lazarus søskende. Lazarus dør, men Jesus kommer og vækker ham til live igen (Joh 11,1-44). Er det virkelig sandsynligt, at Lukas har kendt denne fortælling og splittet den op i en historie om de to søstre og gjort Lazarus til en fiktiv person i en lignelse? Er den modsatte procedure ikke lettere at forestille sig?

Der er flere andre eksempler. I begge evangelier og kun i dem løber Peter ud til graven og kigger derind (Luk 24,12; Joh 20,3-10). I Johannesevangeliet løber han sammen med den anden discipel, der løber hurtigst. Er det mest sandsynligt, at Lukas har skrevet den anden discipel ud (men hvorfor så overhovedet fastholde, at Peter løber?), eller at Johannes har indsat sin yndlingsdiscipel og gjort ham hurtigere end Peter?

Lad det være eksempler nok.¹¹ I ingen af tilfældene kommer det hos Willert til en egentlig eksegetisk diskussion af relationen mellem evangelierne. Det er ærgerligt, for det gør hans betragtninger upræcise og til tider eksegetisk uholdbare. Omvendt er det i denne forbindelse heldigt, at han ikke bygger sine tolkninger på de nøj-

11. Se videre i J. T. Nielsen (2018).

agtige intertekstuelle relationer. Af den grund kan hans eksegetiske udlægning læses med udbytte, selv om man ikke deler hans litterær-kritiske teorier.

Afslutning

I sig selv er det interessant, at man kan have en så radikal opfattelse af de historiske forhold omkring Lukasevangeliets affattelse, uden at det giver sig udslag i kontroversielle tolkninger af de enkelte perikoper. Det kan man selvfølgelig opfatte som manglende konsekvens. Men i denne sammenhæng er det en stor fordel, for kommentaren ville ikke have den anvendelighed for den særligt interesserede lægmand og den fagligt arbejdende teolog, som den har, hvis den havde promoveret sine synspunkter i alle detaljer. Tager man Lukasevangeliets historiske og aktuelle betydning for kristendommen i betragtning, er det et helt rigtigt valg. Det svarer endvidere til kommentarseriens profil. Man kan selvfølgelig overveje, om det nødvendigvis skal være sådan i alle bind. For andre skrifers vedkommende kan der måske være grund til at vælge anderledes. Men for evangeliernes vedkommende har danske, private og professionelle bibellæsere nu adgang til solide kommentarer til alle fire evangelier, som på hver sin måde præsenterer det pågældende skrifs indhold på et fagligt niveau på højde med international forskning. Det skal vi være glade for.

Litteratur

- Bird, Michael F. 2007. "The Unity of Luke—Acts in Recent Discussion." *JSNT* 29 (4): 425-48.
- Bovon, Francois. 1989. *Das Evangelium Nach Lukas (1,1-9,50)*. EKK, III/1. Ostfildern: Vandenhoeck & Ruprecht.
- , 1996. *Das Evangelium nach Lukas (9,51-14,35)*. EKK, III/2. Ostfildern: Verlagsgruppe Patmos.
- , 2001. *Das Evangelium nach Lukas (15,1-19,27)*. Redigeret af Joachim Gnllka, Hans-Josef Klauck, Ulrich Luz, og Jurgen Roloff. EKK, III/3. Zürich: Neukirchener Theologie/Verlagsgruppe Patmos.
- , 2009. *Das Evangelium nach Lukas (19,28-24,53)*. EKK, III/4. Zürich: Neukirchener Theologie/Verlagsgruppe Patmos.

- Cadbury, Henry Joel. 1919. *The Style and Literary Method of Luke: I-II*. Harvard Theological Studies 6. Cambridge.
- , 1927. *The Making of Luke-Acts*. New York.
- Cobb, Christy. 2019. *Slavery, Gender, Truth, and Power in Luke-Acts and Other Ancient Narratives*. 1. udg. Cham: Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-05689-6>.
- Farrer, Austin M. 1955. "On Dispensing with Q." I *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, red. D. E. Nineham. Oxford: Basil Blackwell.
- Garrett, Susan R. 1989. *The Demise of the Devil: Magic and the Demonic in Luke's Writings*. Minneapolis: Fortress Press.
- Goodacre, Mark. 2002. *The Case against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Goulder, Michael D. 1989. *Luke, a New Paradigm*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 20. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Green, Joel B. 2007. *The Gospel of Luke*. New International Commentary. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Hyldahl, Niels. 2011. "Über Die Abfassungszeit Des Lukanischen Doppelwerks." I *Frühes Christentum Und Religionsgeschichtliche Schule: Festschrift Zum 65. Geburtstag von Gerd Lüdemann*, red. Martina Janßen, F. Stanley Jones og Jürgen Wehnert, 75–82. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jacob, Sharon. 2015. *Reading Mary Alongside Indian Surrogate Mothers: Violent Love, Oppressive Liberation, and Infancy Narratives*. The Bible and Cultural Studies. New York: Palgrave Macmillan.
- Lawrence, Louise J. 2013. *Sense and Stigma in the Gospels: Depictions of Sensory-Disabled Characters*. Biblical Refigurations. Oxford: Oxford University Press.
- Levine, Amy-Jill. 2002. *A Feminist Companion to Luke*. Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 3. London: Continuum International Publishing Group.
- Levine, Amy-Jill, og Ben Witherington. 2018. *The Gospel of Luke*. New Cambridge Bible Commentary. Cambridge: Cambridge University Press.

- Müller, Mogens. 2000. *Kommentar til Matthæusevangeliet*. Dansk kommentar til Det nye Testamente (DKNT) 3. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- , 2011. “Receptionen af Det Gamle Testamente I Matthæusevangeliet og Lukasskrifterne. Fra tolkning til skriftbevis.” I *Skriften i skriften: mellem tradition og reception; fjorten afhandlinger*, 2. ændrede udgave, 70–84. Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 22. København: Det Teologiske Fakultet.
- , 2012. “Luke – the Fourth Gospel? The ‘Rewritten Bible’ Concept as a Way to Understand the Nature of the Later Gospels.” I *Voces Clamantium in Deserto: Essays in Honor of Kari Syreeni*, red. Sven-Olav Back og Matti Kankaanniemi, 231–42. Åbo: Åbo Akademi, Teologiska fakulteten.
- , 2015. *Evangeliet og evangelierne: evangelierne som bibelske genskrivninger*. Frederiksberg: Anis.
- , 2021. *Evangelierne*. Teologisk folkebibliotek. København: Vandkunsten.
- , 2023. *Kommentar til Romerbrevet*. Dansk kommentar til Det nye testamente (DKNT) 7. Frederiksberg: Eksistensen.
- Müller, Mogens, og Heike Omerzu. 2018. *Gospel Interpretation and the Q-Hypothesis*. International Studies on Christian Origins. London; New York: Bloomsbury T & T Clark.
- Nielsen, Helge Kjær. 2007. *Kommentar til Johannesevangeliet*. Dansk kommentar til Det nye Testamente (DKNT) 4. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Nielsen, Jesper Tang. 2016. “Introduction.” I *Luke’s Literary Creativity*, red. Mogens Müller og Jesper Tang Nielsen, xiii–xxvii. LNTS 550. London: Bloomsbury UK.
- , 2018. “Johannes und Lukas. Szenen einer Beziehung.” I *Rewriting and Reception in and of the Bible. FS Mogens Müller*, red. Jesper Høgenhaven, Heike Omerzu og Jesper Tang Nielsen, 125–62. WUNT 396. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Parsons, Mikeal C. 2015. *Luke*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Parsons, Mikeal C., og Richard I. Pervo. 1993. *Rethinking the Unity of Luke and Acts*. Minneapolis: Fortress Press.
- Pedersen, Sigfred. 1994a. *Den nytestamentlige tids historie*. Dansk kommentar til Det nye testamente (DKNT) 2. Århus: Aarhus Universitetsforlag.

- , 1994b. *Skriftsyn og metode: om den nytestamentlige hermeneutik*. Dansk kommentar til Det nye Testamente (DKNT) 1. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- , 2007. *Skriftsyn og metode: Om den nytestamentlige hermeneutik*. 2. rev. og udv. Udgave. Dansk kommentar til Det nye testamente (DKNT) 1. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Pilgaard, Aage. 2008. *Kommentar til Markusevangeliet*. Dansk kommentar til Det nye testamente (DKNT) 5. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Rowe, Kavin C. 2010. *Rethinking the Unity and Reception of Luke and Acts*. Redigeret af Andrew F. Gregory. Columbia: University of South Carolina Press.
- Svendsen, Stefan Nordgaard. 2017. *Possessions and Family in the Writings of Luke: Questioning in the Unity of Luke's Ethics*. København: Museum Tusulanum.
- Weissenrieder, Annette. 2003. *Images of Illness in the Gospel of Luke: Insights of Ancient Medical Texts*. WUNT 2 148. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Willert, Niels. 2017. *Kristendommens påskefortællinger: litterære, teologiske og historiske perspektiver på evangeliernes passionsfortællinger som bibelske genskrivninger*. Antikken og kristendommen 12. København: Eksistensen.
- Wilson, Brittany E. 2015. *Unmanly Men: Refigurations of Masculinity in Luke-Acts*. New York: Oxford University Press.
- Wolter, Michael. 2008. *Das Lukasevangelium*. Handbuch zum Neuen Testament 5. Tübingen: Mohr Siebeck.

Else Marie Wiberg Pedersen (red.)

Guds ord i kvindemund. Om køn og kirke. Nord Academic/Gads Forlag. 375 sider. 399, 95 kr.

Blandt danske teologer og præster er det nok gået de færreste forbi, at vi d. 28. april 2023 kunne fejre 75-året for ordinationen af de første kvindelige præster: Johanne Andersen, Edith Brenneche Petersen og Ruth Vermehren. I den anledning har Else Marie Wiberg Pedersen redigeret antologien *Guds ord i kvindemund*. Formålet med *Guds ord i kvindemund* er “en undersøgelse af køn og kirke i Danmark med dybtgående analyser ud fra eksegetiske, historiske, teologiske, politologiske og juridiske fagligheder og med et langt blik fra reformationen til dag, som ikke er foretaget før” (s. 6). Bogen er således et genuint forskningsbidrag med fokus på historiske linjer og bevægelser.

Samlet set argumenterer bogen for, at Guds ord altid har været i kvindemund. Ordinationen var i det perspektiv en kulmination på og anerkendelse af, at Guds ord altid har været i alle slags munde: Stærke kvinder i Korinth, som beskrevet i René Falkenbergs bidrag, uundværlige præstekoner beskrevet af Rasmus Dreyer og handlekraftige diakonisser hos Hans Raun Iversen og Harald Nielsen. Ved at følge historiens forløb og samtidig bevæge sig i forskellige sfærer af samfund og kirke, tegner kapitlerne de veje og stier, som hen over et par tusind år ledte mod, at Guds ord endelig også kunne tages i “ordinerede kvinders mund”. Derigennem viser kapitlerne desuden en dynamisk bevægelse mellem tænkning og praksis. Bogen balancerer hele tiden mellem at beskrive praksis og begivenheder og at undersøge de forestillinger, som ligger bag. Her spiller Pedersens første artikel, “Et menneske som du og jeg – Luthers humanisering af det kirkelige embede”, en central rolle ved at undersøge og betone, at den reformatoriske teologi og dens implicite potentiale til forandrede forestillinger om embedet var med til at sætte skub i en forandret praksis.

Bipersonernes betydning for historisk udvikling og vores forståelse deraf er en anden central pointe. Her finder jeg særligt Dreyers artikel “Præsteægteskabet som mandligt-kvindeligt dobbeltembede” interessant, fordi Dreyer viser, hvorledes den nye lutherske embedsforståelse og den deraf følgende opfordring til og forventning om, at præsten giftede sig og stiftede familie, på en helt ny måde placerede en kvinde – præstekonen – centralt i menigheden. Ved at undersøge hvilke forestillinger om lederskab og menighedsliv, som udvikler sig, når præsten ikke længere skal være i cølibat, men pludselig gifter sig og placerer en aktiv kvinde side om side med sig, viser Dreyer helt konkret, hvordan en teologisk forståelse får praktisk betydning; men det bliver samtidig klart, at den praktiske betydning rækker udover det intenderede. Luther havde – af gode grunde – ikke set kvindelige præster for sig.

Interessen for bipersonernes betydning viser sig ligeledes, når Iversen og Nielsen følger sporene efter kvindelige missionærer og diakonisser; når

Christina Fiig og Bettina Lemann Kristiansen undersøger de kvindelige politikeres betydning; og ikke mindst når Lone Kølle Martinsen går på kildejagt efter de kvindelige lægprædikanter i den grundtvigske bevægelse. Martinsen gør på ingen måde Grundtvig til kvindesagsmand, men hun viser, hvorledes der i hans kirke- og kristendomsforståelse ligger en formulering af et særligt behov for kvinder i menighederne. Det giver rum for, at kvinder kan træde frem; men de kvinder, som trådte frem, kunne og gjorde andet og mere end at udfylde den rolle, Grundtvig havde tiltænkt dem.

Bogen slutter i nutiden, hvor kvindelige præster ikke længere er i mindretal. I dag er omkring 58 % af folkekirkepræster kvinder, og Anne Agersnaps, Christine Tind Johannesens og Pedersens afsluttende artikler undersøger, hvordan dette eventuelt sætter sig igennem og diskuteres i dag. I dette nutidsafsnit kunne man have ønsket sig, at interessen for historiens bipersoner havde ført til en udvidelse af kønsperspektivet til et queer- og diversitetsperspektiv. Bogen udspringer af jubilæet for kvindelige præster og har derfor – naturligt nok – en binær kønsforståelse som sit grundlag. Det har jeg ingen anke imod, men måske kan 75-års jubilæet også være anledning til at lade interessen for de kvindelige bipersoner komme andre (marginaliserede) bipersoner til gode. Hvordan har Guds ord været forvaltet af de vanføre og slaverne? Hvordan forvaltes det i dag af LGBTQ+-personer eller af de fordrevne? Jeg glæder mig til bind to: *Guds ord i den brogede mund*.

Kirstine Helboe Johansen

Holger Villadsen

Baggers Alterbog 1688. Forhistorie, indledning og tekstudgave. Books on Demand 2022. 446 sider. 390 kr.

Liturgi er rykket ind i den offentlige debat. Da SVM-regeringen besluttede at afskaffe Store Bededag, lød der bekymrede røster fra fagforeningerne om mere arbejde for samme betaling, fra konfirmandforældre og eventfirmaer om fester, der skulle rykkes og om havetelte og pandekageboder, der ikke kunne udlejes – og fra kirken kom der lidt af hvert. Nogle talte om grundlovsbrud og om en arrogant holdning til kirke og religion fra Christiansborgs side, andre om, at lovgiverne havde retten på deres side, og endelig udtryktes der bekymring for, at det hele ikke kunne gå op inden for folkekirkens nuværende liturgiske rammer. I Kristeligt Dagblad og de kirkelige blade har liturgien også fået særlig bevågenhed, idet den bebudede dåbskommission er gået i gang med sit arbejde. Medlemmerne skal her forholde sig til spændingen mellem tradition og fornyelse i teologi, forkyndelse og altså også liturgi. Forud gik en årelang diskussion om disse emner, der fra kirkens side var lagt an på folkelig drøftelse, men som dog nok mest vakte eksperternes og de passioneredes interesse.

De politiske og kirkelige diskussioner viser, at det kræver historisk baggrundsviden at gå til spørgsmålet om kirkens liturgiske klædedragt i dag. En sådan historisk baggrundsviden har liturghistorikeren, tidligere provst Holger Villadsen leveret med sin nyeste udgivelse *Baggers Alterbog 1688*. Udgivelsen består af tre hoveddele: En "Forhistorie", en "Indledning" og så endelig tekstudgaven. Hertil kommer en grundig bibliografi, indeks over bibelsteder, alterbogens henvisninger til ældre litteratur og alterbogens henvisninger til samtidig litteratur.

"Forhistorien" omhandler danske alterbogsudgivelser fra reformationstiden (hvor genren opstod) og indtil 1600-tallets slutning, hvor Kong Christian V's unge enevældige kirkestat fik faste rammer med *Danske Lov* (1683), *Danmarks og Norges Kirke-Ritual* (1685) og Sjællands biskop Hans Baggers *Forordnet Alterbog udi Danmark og Norge* (1688) – temaet for Villadsens bog. Hertil kommer det aldrig realiserede arbejde med en ny bibeloversættelse i 1680'erne, som har sat sig spor i perikoperne i Baggers alterbog, og endelig den såkaldte "Kingos Salmebog" fra 1699. Det gælder for alle disse bøger, at de er brugstekster, er underlagt praksis, og derfor i evig tilpasning og forandring. Hver kirkehistoriske periode har sin egen bibeloversættelse og sin egen salmebog, der afspejler tidens teologiske strømninger og fromhedskultur. Det gælder også Baggers alterbog, der i forskellige udgaver udkom med jævne mellemrum indtil 1901. I 1908 udkom en gennemgribende revision, der ændrede på ritualernes ordlyd og antal og udelod biskoppens fortale, der havde været trykt i alle forudgående alterbøger. Først med den senest autoriserede alterbog i 1992 kan man med fuld ret tale om en helt ny alterbog.

”Indledningen” er egentlig en kommentar til Baggers alterbog i 1688-udgaven og kunne nok godt have båret den overskrift. Her gennemgår Villadsen alterbogens dele og kommenterer dem teologisk og liturgihistorisk. Selve alterbogens tekst, der bringes i bogens tredje del, går man lettere til efter at have læst Villadsens kommentar eller ved at læse den samtidig med kommentaren, der er inddelt efter alterbogens dele. Kommentaren er et solidt og kildebaseret arbejde, der præsenteres i et kondenseret, men letforståeligt sprog. Enkelte gentagelser i kommentaren slipper man ikke for, ligesom der også optræder tryk- og slåfejl. Begge dele kunne have været undgået, hvis bogen havde været igennem en strammere redaktion. Man fornemmer, at der er tale om en selvudgivelse. Kommentaren brillierer ved ikke kun at have fokus på alterbogens tekstlige indhold, dens teologi så at sige. Værkets paratekstuelle elementer har også Villadsens interesse. Det er en væsentlig kontekst at have med i fortolkningen. Læseren får bl.a. at vide, at den kongelige hofbogtrykker Joachim Schmedtgen, der også trykte *Danske Lov* og *Kirke-Ritualet*, har bragt alterbogen til trykken (kommentar, s. 71; originaltekst, s. 428). Bogens forlægger var Ahasverus Bartholin, der sammen med sine arvinger fik kongeligt privilegium på at udgive bogen i tyve år. Med støtte hos Erik A. Nielsen anfører Villadsen, at det sandsynligvis var Thomas Kingo, der sammen med Bagger konciperede bogens titelblad (som Villadsen bringer s. 189). Begge mænd var aktive i udformningen af Christian V’s kirkestat. Det taler godt ind i en overordnet fortolkning af alterbogen som en del af den kongelige *cura religionis*, der blomstrede i 1680’erne og resten af århundredet. Lovgivning, kirkeordning og gudstjenestemanual – alt sammen peger i retning af en kongekirke, der manifesterede sig som et elitens projekt med inddragelse af Sjællands biskop, den kongelige bogtrykker, de ledende embedsmænd og rigets ledende digter, Odensebispens Kingo. Villadsen undlader desværre at nævne, at titelbladet er signeret ”Schaten”. Signaturen refererer til Hubert Schaten, der var elitens foretrukne kobberstikker i den unge enevælde. Han stod bag portrætter af kongeparret, embedsmænd og adlen, og hans værker finder man især i trykte ligprædikener. At Schaten står bag titelbladet, taler yderligere for, at bogen må fortolkes i konteksten af enevældestatens tidlige udvikling.

På titelbladet er afbilledet to gudstjenester: En på jorden og en i himlen. Disse gudstjenester er forbundet af et bånd, en vej, der deler sig, sådan at den ene går over Sinais bjerg og den anden igennem et klippelandskab, for enden af hvilket Kristus står og med korset peger det gudstjenestefejrende menneske ind mod den himmelske gudstjeneste, hvor engles kor synger og spiller på harpe. Det menneske, der følger vejen til Sinai, ender ikke hos Hærskarers Herre, men i stedet i en fortærende, altopslugende ild i en underverden. På båndet læser man digtet: ”Paa Sinai er Livets Vej, Dog der til Livet rækker ej, Men om paa Livets Vange gaaer, hvor Salighedens klippe staaer.” Præsten, der i den jordiske gudstjeneste står for alteret, holder en bog i sine hænder. Det er næppe Bibelen. Først med 1700-tallets pietisme

blev den til en reel kirkelig brugsbog. Mere i tråd med tidens fromhedskultur ville det være, at præsten står med selve alterbogen i sine hænder. Det er altså, hvis min tolkning her er rigtig, læsningen heraf og forkyndelsen herudfra, der sætter den troende i stand til på livets vej at vandre mod den himmelske gudstjeneste. Med andre ord: Den af kongen og hans embedsmænd forordnede og autoriserede gudstjenesteform er vejen til salighed. Det flugter desuden med åbningsordene i Baggers fortale, som Villadsen også understreger i kommentaren (kommentar, s. 82; originaltekst, s. 195): “Det som en god Politi er for en velskikket Republicq, det samme er en god Skik og Orden for Guds Kirke. Ti hvor ingen Politi er, der gaar det som i Dommernis Tid, da der var ingen Konge i Israel, en hver gjør hvad hand vil, og som hand vil. Og hvor ingen Orden er i Guds Tieniste, der bliver den som deris i Samaria, og jeg kand vel sige der om, som der staar om Babels Bygningsmænd, Folket blandis med hin anden, og dog adspredis”. Liturgi skal der til. Og dog er dens form ikke den samme til alle tider og steder: “Thi Christi Brud har altid været klædt paa sin egen maade, og, ligesom et Klædebond, saa har og hendis Kiortel altid haft sin *model* forandret efter Tiden og Stæden” (s. 199). Det var i øvrigt Bagger, der i 1686 var arkitekt bag indførelsen af Store Bededag – en helligdag, der netop klædte kirken på til tiden, for nu at blive i biskoppens metaforik. Nu er den klædedragt så taget af kirken igen, og den må lede efter nye gevandter.

Baggers 335 år gamle ord taler ind i en diskussion om liturgiske forandringer i en kirke i 2023, der balancerer mellem at være bundet til de politiske vinde, der til enhver tid måtte blæse og så de ønsker, kirken eller nogen i den selv måtte have. Det er ikke nogen let opgave. Går man til opgaven med de historiske forudsætninger i orden, vil man sikkert opdage, at det ikke er første gang, dilemmaet melder sig på banen. Holger Villadsens grundige udgivelse af Baggers alterbog er et vigtigt bidrag til behandlingen af dette dilemma.

Mattias Sommer Bostrup