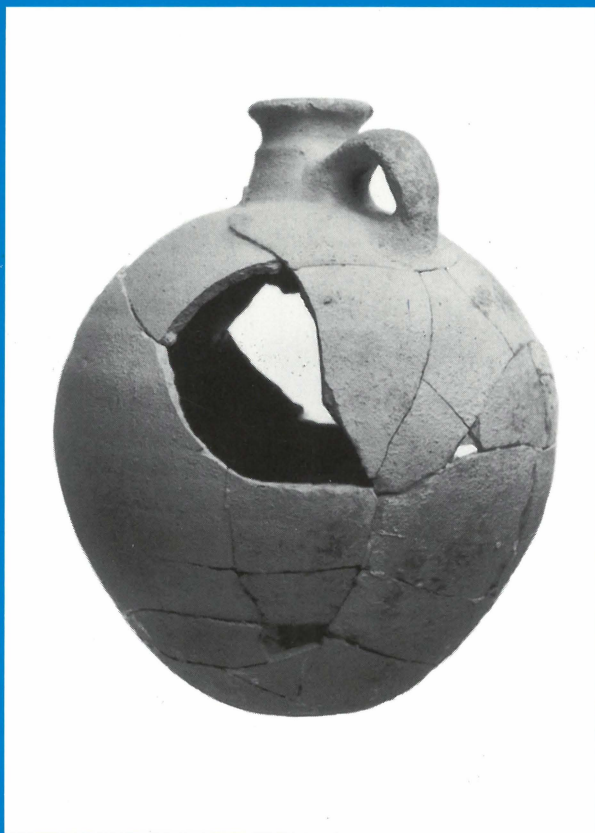


TEOL- *information*



Nr. 7. Februar 1993

Det teologiske Fakultet
Københavns Universitet

Indholdsfortegnelse

Kontakt	2
Siden Sidst	5
Af dekan professor Glebe-Møller	
Jøderne og de kristne	7
Af professor Niels Hyldahl	
Tell el Fukhar	12
Af prorektor John Strange	
Villy og Alfred	18
Af dekan professor Glebe-Møller	
Den nye bibeloversættelse	23
Af stipendiat Bodil Ejrnæs	
Om »Kvindeteologi og arven fra Eva«	28
Af stud.theol. Ingrid Sofie Christensen	
Eksemplets magt	30
Af adjunkt Ninna Jørgensen	
Gæsteprofessor fra USA	39
Af stipendiat Nils Holger Petersen	
Kalender for forårssemestret 1993	42

Kontakt

TEOL-information udgives af
Det teologiske Fakultet, Køben-
havns Universitet, og udkommer
to gange årligt, henholdsvis den
1. februar og den 1. september.
TEOL-information distribueres
gratis til udvalgte offentlige og
kirkelige institutioner samt til in-
denlandske universiteter, gymna-
sier, hovedbiblioteker og pressen.
Ønsker man at få bladet tilsendt,
skal henvendelsen rettes til:

Birthe Andersen,
Teologisk Fællesafdeling,
Købmagergade 44-46, 4. sal,
1150 København K.
Tlf. 33 15 28 11, lok. 277.

Ansvarshavende redaktør:
Dekan Jens Glebe-Møller.
Redaktionskomite:
Lone Fatum, Joakim Garff
og Holger Bernt Hansen.
Lay-out og sats: Religionspædagogisk Center.
Tryk: Special-Trykkeriet Viborg A/S.
Artikler, der offentliggøres i
TEOL-information, kan citeres
med angivelse af kilde.
Oplag: 2500.

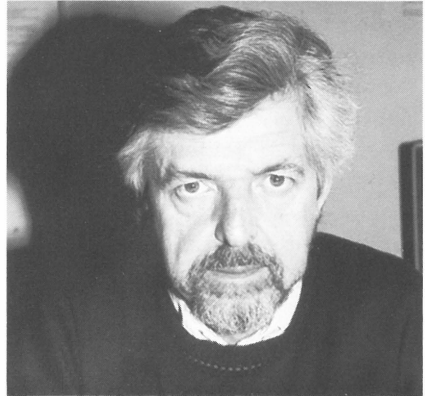
Forside: Hellenistisk vase importeret til
Tell el Fukhar, Jordan i 3die årh. f.Kr.

Siden sidst

*Af dekan professor Jens Glebe-Møller
Institut for systematisk teologi*

Er der mon nogen, som kan holde ud at læse om vore budgetproblemer længere? Sikkert ikke! Men desværre er det jo den type problemer, som optager dekanen og Fakultetsrådet. Heldigvis ser situationen nu lidt lysere ud efter de forskellige forholdsregler - nogle af dem meget ubehagelige - som vi har måttet tage. Og det såkaldte »Sølvbryllupsforlig«, som Folketingets partier indgik i sommer, har skabt noget mere ro om universiteternes budgetter. Vi regner nu med, at vi med sparsommelighed kan holde skindet på næsen i en 4-årig periode (frem til og med 1996), så vi kan få tid til at beskæftige os mere med den »åndelige« produktion. Én udløber af problemerne er, at vi ved årsskiftet 92/93 tager afsked med professor Urban Forell, som har undervist flittigt i religionsfilosofi og etik i mange år, men nu går på (förtids)pension. Heldigvis vil han dog indtil videre fortsætte som ekstern lektor.

En direkte konsekvens af Sølvbryllupsforliget er, at vi nu skal præcisere adgangskravene til det teologiske studium og - til alles



ærgrelse - indføre en stopprøve efter det første år. Der forhandles om sagen, og mens dette skrives, er der endnu ikke truffet nogen endelig afgørelse om, hvad prøven skal indeholde. Vi mener nu som før, at en forudsætning for at blive »rigtig« cand.theol. må være, at man kan læse de klassiske tekster på grundsprøgene. Men en ren sprogpøve giver jo ingen garanti for, at man kan tænke teologisk.

I Fakultetets interne liv er der sket det, at fakultetsadministrationen er flyttet tilbage til Købmagergade 44-46 i nyindrettede lokaler i stueetagen. Selv om vi har befundet os godt i udlændigheden

i St. Kannikestræde, er det nu meget praktisk at være tilbage i Kanna'ans land, dvs. i huset, hvor tingene foregår.

Og ellers har vi i efterårssementret arbejdet, som vi plejer van, med forskning og undervisning. Hele 136 nye studerende (»studiestartere«) har vi kunnet byde velkommen. Mange af dem var til stede ved en vellykket fakultetsfest i september. Og til dem kommer så yderligere 35 på Afrikastudiet. Vort internationale kursus »Christianity and Culture« er også blevet gennemført i semestrets løb med 18 deltagere fra mange forskellige lande. 11 af dem har skrevet opgaver og fået certifikat. Vore Ph.D.-studerende arbejder flittigt videre, og der er i efteråret foreløbig blevet tildelt én grad, men flere er på vej. Ved årsfesten i november promote-

rede vi professor emeritus Howard Hong til doctor theologiæ honoris causa for hans livslange arbejde med at oversætte Søren Kierkegaard og udbrede kendskabet til ham i den engelsk-talende verden. Hong og hans kone og medarbejder, Edna Hong, bor i Northfield, Minnesota.

Internationaliseringen kræver rejser og studieophold i udlandet. Men også her kan det være svært at hitte pengene. Det er derfor en stor glæde, at fru Agnes Højer Andersen har forøget kapitalen i sit og sin afdøde mands, sognepræst Sigurd Andersens, rejselegat for teologiske kandidater med hele 450.000 kr. Fru Andersen skal også på dette sted have en stor tak.

Og så skal jeg ellers blot ønske læserne af dette nummers bidrag: god fornøjelse!

Jøderne og de kristne

*Af professor Niels Hyldahl
Institut for bibelsk eksegese*

Vendingen i synet på jøderne

I 50-året for de danske jøders flugt til Sverige oktober 1943 kan der være god grund til på ny at overveje forholdet synagoge - kirke. Med henrettelsen af 6 millioner jøder under Hitlers regime en kendsgerning, som først efter krigens afslutning kom til at stå klart og aldrig bør glemmes - og med Hitlers fuldstændige nederlag var der banet vej for oprettelsen af staten Israel i 1948, og verden kom til at se på jøderne med nye øjne. Jøderne havde fået politisk og national oprejsning, som de ikke havde haft siden makkabærtiden i årene fra 165 til 63 f.Kr. Også i teologi og kirke måtte gamle fordomme, om end langsomt, vige pladsen for en ny og retfærdigere forståelse af jøderne og af forholdet jødedom - kristendom. At både Jesus selv og Paulus og de første kristne var jøder, kom til at stå stadig klarere, og sandheden i ordene fra Joh. 4,22: »frelsen kommer fra jøderne«, indprentede sig i enhver teologs og bibelfortolkers bevidsthed. Var ikke det, vi kalder »Det gamle Testamente«,



deres hellige skrift, deres Bibel, med tora'en, loven, som den første og væsentligste bestanddel? Og med hvilken »ret« havde de kristne da i grunden »tilegnet« sig den som deres egen og - mere eller mindre udtrykkeligt - gjort gældende, at de alene var i stand til at udlægge den rigtigt? Eller var der to veje til frelsen - én for jøderne og én for alle andre?

Ses der historisk på forholdet til jøderne, har kirke og teologi ikke meget at være stolt af. Det bevidnes klart i Martin Schwarz Laustens bog: *Kirke og synagoge. Holdninger i den danske kirke til jødedom og jøder i middelalderen, re-*

formationstiden og den lutherske ortodoksi (København 1992). Der læser man bl.a., at Martin Luther (1483-1546), der på sine ældre dage havde skrevet og talt voldsomt polemisk mod jøderne, på en rejse til Eisleben, hvor han døde få dage senere, oplevede stærk kulde og smerte i hovedet og mente, at det skyldtes de mange jøder, der boede dér. Og om de danske biskoppers stejle afvisning af bopælstilladelse og religionsfrihed til jøder, efter at enevælden med dens forventede støtte til den lutherske konfession var indført i 1660. Men med den danske stats holdning til de jøder, der søgte at flygte fra nazismen i tiden omkring Anden Verdenskrigs udbrud, forholdt det sig ikke spor bedre. Det vises i Paul Hammerichs bog: *Undtagelsen. En krønik om jøderne i Norden* (København 1992), hvoraf et afsnit blev bragt i uddrag som kronik i Politiken 22. november 1992: »Valkyrierne«. Det var på trods af, ikke i kraft af den officielle danske holdning, at det lykkedes at redde nogle af de jødiske børn ud af de af Hitler besatte områder.

Jødedom og kristendom

I nytestamentlig eksegese har man længe været opmærksom på jødedommens betydning. Et par klassiske teologiske værker viser, hvor optaget man har været af den antikke jødedomms historie og tankeverden. Det drejer sig om Emil Schürer: *Geschichte des jüdischen*

Volkes im Zeitalter Jesu Christi, I-III, der udkom omkring århundredeskiftet (nu genudgivet i en engelsk bearbejdelse, hvori også jødiske forskere har deltaget), og Paul Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I-IV (1922 ff.). Flere generationer af teologer har levet med disse værker og igen og igen tyet til dem, når det drejede sig om jødiske forhold på Jesu tid.

Men det kan ikke nægtes, at den antikke jødedom af Schürer og Billerbeck blev betragtet gennem Paulus' og Luthers briller. Det har i årene efter Anden Verdenskrig ikke mindst den amerikanske teolog E. P. Sanders, der er blevet kaldt den bedste ikke-jødiske kender af jødedommen, skarpt og præcist påpeget i flere af sine bøger, bl.a. *Paul and Palestinian Judaism* (1977) og *Jesus and Judaism* (1985).

I den første af disse bøger foretog han, hvad der dengang var på mode: en »holistisk« sammenligning af religions-modeller, nemlig af den palæstinensiske jødedom før ødelæggelsen af templet i Jerusalem i året 70 e.Kr. og den »religion«, vi har at gøre med hos Paulus. Sanders definerede her jødedommen som »pagts-nomisme«, dvs. som udtryk for den pagt, Gud havde oprettet med Israel, og som israelitten ikke i forvejen havde (eller skulle have) gjort sig fortjent til - den blev skænket af barmhjerlighed og nåde. Pagten var ledsaget af en lov ('nomos'), nemlig Mo-

seloven, der beskrev pagtsforholdet og oven i købet indeholdt regler for soning i tilfælde af misligholdelse af pagten - kun den, der åbenlyst tilsidesatte pagtens regler eller erklærede ikke at være bundet af dem, havde sat sig selv udenfor. At kunne gøre sig fortjent til Guds nåde og barmhjertighed var der følgelig ikke tale om.

Men hvad angår Paulus, den »frafaldne« jøde, kunne Sanders kun fastslå, at hvad Paulus fandt forkert ved jødedommen, var den kendsgerning, at jødedommen ikke var kristendom. Her var der åbenbart et »hængeparti«, som end ikke Sanders selv følte sig tryk ved, og som han derfor arbejdede videre med i bogen om Jesus og jødedommen. For hvordan kunne det gå til, at en jøde som Paulus ikke stillede sig tilfreds med den jødedom, der allerede rådede over de tilstrækkelige soningsmidler? Ja, at der også hos Jesus selv findes antydninger af, at jødedommen ikke var egnet til at svare på samtlige spørgsmål? Var det, fordi den kun var for jøder og dermed var etnisk begrænset til det jødiske folk?

Trods al den sympati, man må have for Sanders' forehavende, har han ikke løst problemet vedrørende forholdet jødedom - kristendom.

Nogle historiske iagttagelser

Kan dette problem overhovedet løses? For at svare på dette spørgsmål skal nogle få, afgørende træk

fremdrages omkring den antikke jødedomms tilblivelse og den ældste kristendoms historie. Det er træk, som vistnok må siges kun sjældent at blive draget frem i fuld belysning, men som er væsentlige for den rette forståelse af begivenhedernes forløb. Det drejer sig i al korthed om tre forhold.

1) Antisemitismen (at ordet er mildest talt uheldigt, kan der ikke være virkelig uenighed om) - dette frygtelige fænomen opstod i antikken før kristendommens fremkomst, nemlig i den ovenfor nævnte, ca. 100-årige periode fra 165 til 63 f.Kr., da jøderne tilkæmpede sig national og politisk selvstændighed under makkabæernes førerskab. Den opstod samtidig med den antikke jødedomms egen tilblivelse - den jødedom, der også kendes fra Det nye Testamente som den, der fandtes på Jesu og Paulus' tid -, og den skyldtes jødernes til dels hårde fremfærd mod nabofolkene og mod de fremmede, der boede i landet. Historisk er det let at forstå; forholdene minder jo om dem, der råder efter staten Israels oprettelse i 1948, og hvorom bl.a. tidsskriftet *Palæstina-Orientering* i en årrække har underrettet danske læsere. En kendsgerning af blivende betydning er, at der før makkabæerne ingen tegn fandtes på antisemitisme i den samlede græsk-romerske verden.

2) Adskillelsen af jøde- og hedningekristne fandt definitivt sted ved det såkaldte apostelmøde i Jerusalem ved midten af det 1. år-

hundrede e. Kr. Ved »jødékristne« forstås kristne af jødisk herkomst, ved »hedningekristne« kristne af ikke-jødisk herkomst. Hvornår og hvordan kristendommen først spredtes til ikke-jøder, vides ikke med sikkerhed, men at Paulus, selv jødékristen, var missionær blandt ikke-jøder, er jo alment bekendt. Allerede før apostelmødet var jøde- og hedningekristne blevet adskilt; Paulus' menigheder var, så vidt vi kan se, rent hedningekristne menigheder. På apostelmødet blev denne adskillelse, der havde været praksis længe, principielt knæsat: herefter skulle de to slags menigheder ikke længere arbejde i fællesskab, men nok gensidigt anerkende hinanden.

3) Adskillelsen af kristne jøder og ikke-kristne jøder (og disse sidste var selvfølgelig i flertal) fandt sted som en følge af den såkaldte synode i den lille by Jamnia i Palæstina omkr. år 90 e.Kr. Dér fastlagde farisæerne som de eneste repræsentanter for jødedommen efter templets ødelæggelse i året 70 den hebraiske bibels endelige omfang og dens sprog: hebraisk, hvorved den græske oversættelse, Septuaginta (= LXX), blev erklæret for ugyldig for jøder. Desuden blev den jødiske 18-bøn, Shemone-eshre (= 18), udvidet med en »forbandelse« af alle kættere, hvorunder utvivlsomt skulle forstås bl.a. kristne. Det betød, at de jødékristne herefter var hjemløse, forviste fra synagogefællesskabet, og på grund af beslutningen på apostelmødet og

så hjemløse i forhold til de hedningekristne menigheder. Kristen-dom var herefter stort set det samme som hedningekristendom. Jødedom og kristendom var dermed adskilt.

Mulige konklusioner?

Kan der drages slutninger på grundlag af de nævnte historiske iagttagelser vedrørende de turbulente århundreder omkring vores tidsregnings begyndelse?

Ja, jeg tror, at der i al forsigtighed kan drages to slutninger:

1) Angående forholdet jødékristne - hedningekristne er det beskæmmende, at de jødékristnes skæbne har ligget den (hedninge)kristne kirke så lidt på sinde, som tilfældet er. Man vidste, at de fandtes, og har ikke keret sig om dem! For eftertiden reddedes ganske vist en del af den litteratur, der hørte hjemme blandt jødékristne - Matthæusevangeliet, måske også Johannesevangeliet, der bl.a. handler om de Kristustroendes udstødelse af synagogerne. Men de jødékristne selv overlod man roligt til den lod at ende som kættere og hæretikere. Skam og skændsel!

2) Angående forholdet jødedom - kristendom er det opmuntrende, at det i dag er muligt at tale sammen, både i forskningen og i ..., ja, altså ikke i synagogen og kirken. Selv om vi danskere elsker Henri Nathansens *Indenfor Murene* (1912) højt, ser vi dog problemet og kan ikke løse det. At indrømme

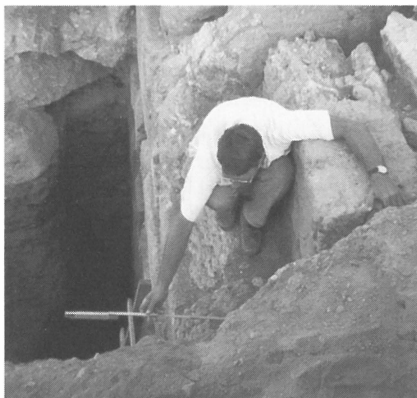
jøderne, hvad enten det er danskere eller noget andet, en særlig vej til frelse er ikke nogen løsning. Teologisk og kirkeligt anskuet findes der kun én løsning, kun én vej til frelse. At mene noget andet er det samme som at overlade jøderne til sig selv eller i det mindste som at betragte spørgsmålet om dem som ligegyldigt. At sige, at der fin-

des to veje, én for jøder og en anden for andre, er mangel på solidaritet og fornægtelse af egen identitet. Så hellere leve med, at problemet, så smerteligt det end er, ikke kan løses. Paulus kunne heller ikke. Han forventede, at Gud ville bringe løsningen til sin tid (Rom. 11,25 ff.). Og vi er ikke klogere end Paulus.

Tell el Fukhar

*Af prorektor John Strange
Institut for Bibelsk Eksegese*

I de sidste tre år har Institut for Bibelsk Eksegese været deltager i en fællesskandinavisk udgravning i Jordan. Forhistorien er, at prof. Magnus Ottosson fra Uppsala fik en bevilling fra Nordisk forskningsråd til en udgravning, der skulle undersøge aramæisk tilstedeværelse i det sydlige Syrien. Da det i sidste ende ikke lykkedes at få udgravningstilladelse dér, flyttede opmærksomheden til det nordlige Jordan. I 1989 fik vi anbefalet Tell el Fukhar i Wadi esh-Shellale, en dyb floddal ved Jarmuk floden. Ved et besøg, som jeg havde mulighed for at gennemføre i november 1989, syntes dette sted så lovende, at vi besluttede at grave der, første gang i 1990. Vi udgjorde Magnus Ottosson, Hans Barstad fra Oslo og mig. Endvidere kom holdet til at bestå af Helena Riihiaho fra Uppsala, Flemming Gorm Andersen fra København og Pat McGovern fra Philadelphia, de to sidste skulle tage sig af keramikken og andre fund. Desuden er Lisbeth Strange med som arkitekt, Anette Danbæk som tegner, og nogle svenskere og jordanere som



fotografer og tegnere. Endelig er der en inspektør fra den jordanske rigsantikvar med.

Vi har foreløbigt gennemført tre kampagner, de to første med dansk og svensk deltagelse; den sidste, i sommeren 1992, som en rent dansk kampagne finansieret af H. P. Hjerl-Hansens Mindefond for dansk Palæstinaforskning med en ekstrabevilling fra Jarlfonden, hvilket muliggjorde, at en student fra fakultetet, Allan Petersen, kunne komme med.

Tell el Fukhar ligger som sagt i det nordlige Jordan i en dyb floddal. Den er en af flere teller (aramæisk ord for ruinhøj) i et lille områ-



Plan over Tell el Fukhar

de, men er, efter de første tre sæsoner at dømme, den vigtigste tell i området med en bebyggelse, der går tilbage til 3die årtusinde f.Kr. og som rækker til hellenistisk tid.

Den er aflang og rækker som en tunge ud af floddalen. Øverst er der et plateau, hvorumkring der er rester af mure.

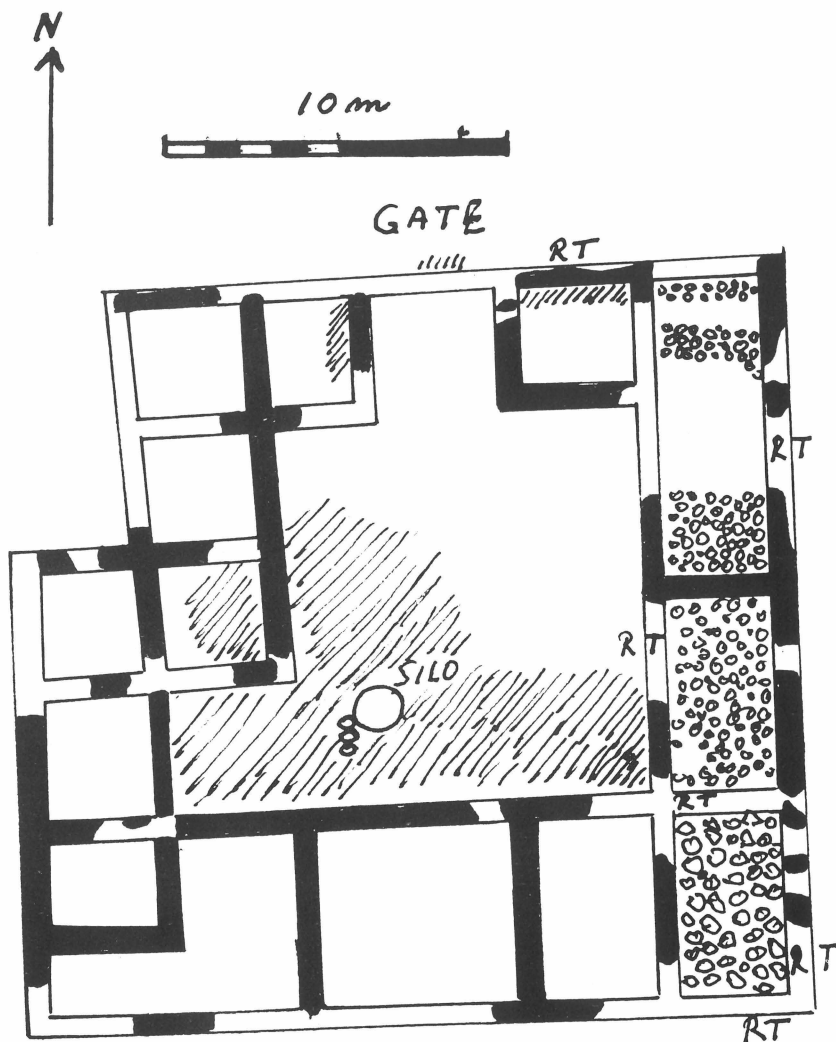
Nu efter tre kampagner, har vi allerede nået en del resultater. Først og fremmest har vi kunnet fastslå, hvornår stedet har været bebygget. Den ældste bebyggelse har været i tidlig broncealder I-III, ca. 3000 - 2300 f.Kr. Dernæst har der været adskillige hundrede år, hvor stedet har ligget øde. Ved senbroncealderens begyndelse (o. 1550 f.Kr.), eller muligvis lidt før, bliver stedet så igen bebygget, og der er nu en uafbrudt bosættelse hen over jernalderens begyndelse til o. 1100 f.Kr. Igen har Tell el Fukhar ligget øde nogle få hundrede år, men o. 600-500 f.Kr. kommer en nye bebyggelse, som nu varer til o. 200 f.Kr. i den hellenistiske periodes første del, hvor Jordan var underlagt Ptolemæerne i Ægypten. Efter denne tid har der ikke været egentlig bebyggelse på stedet.

I område B, hvor Magnus Ottosson har ledet udgravningen, er der afdækket et massivt mursystem, sandsynligvis fra senbroncealderens begyndelse, men med talrige reparationer, som viser at det har været i brug ned i den tidlige jernalder. Fra den tidlige jernalder er der fundet flere gulve, samt rester

af et hus med en dørstolpe og en søjle med genbrugte søjletromler af basalt. En interessant detaille er en række ovne, der er lavet ved at tage store forrådskar, slå et hul i dem og anbringe dem to og to inden i hinanden på hovedet. Det er en meget sjælden type. Muligvis har vi også fundet byporten, men det kræver nærmere undersøgelser.

Endnu mere spændende, synes jeg, er fundene på toppen af tellen i område C og D. Her ønskede jeg at grave en søgegrøft helt ned til klippegrunden for at få en fuldstændig sekvens af lagene i tellen, en metode, jeg lærte af Kathleen Kenyon i Jerusalem, hvor jeg fik min træning i udgravning. Samtidig skulle jeg tage mig af en svensk doktorant fra Uppsala og hjælpe hende. I begyndelsen gravede jeg et område på 10m x 10m og hun det samme.

Jeg kom hurtigt i vanskeligheder: vi stødte på et ret stort antal grave, hvilket er lidet givende men til gengæld tidskrævende. De var dog heldigvis relativt nye, de fleste faktisk fra 1932, hvor der har stået et slag mellem beduiner, som boede i Wadi esh Shellale, og byboerne fra den nærmeste by Ramtha; beduinerne begravde så deres døde der. Men under gravene fandt vi noget spændende, rester af et hus, foreløbigt et par mure og et stengulv med et slidlag af ler. En mønt fra Ptolemæus IIIs eller IVs tid (d.v.s. mellem 246 og 203 f.Kr.) daterede huset til tidligst anden halvdel af tredje århundrede f.Kr.



Den hellenistiske villa

Hvis dette holder stik, står vi måske over for det ældste hellenistiske hus i Jordan. Under gulvet fandtes senere en mængde keramik fra Jern II C, normalt henregnet til den persiske tid (o. 500 - 333

f.Kr.), dette støttede en tidlig datering.

Tilsvarende fandt Helena en række mure med lergulv i sit område, de var forbundet med hellenistisk importeret luksuseramik

samt den samme Jern II C keramik. Der tegnede sig nu en mulighed for to spændende slutninger: først og fremmest viste det sig, at det nordlige Jordan må have været mere velhavende, end man hidtil har troet; og dernæst, at det er sandsynligt, at Jern II C keramikken, eller i hvert fald visse former i denne klasse, skal neddateres med 100 år; hvis det holder stik, vil det være muligt at datere andre bygninger, allerede gravet ud og publiceret til denne periode, og således tegne et nyt billede af bebyggelsen i Jordan i den tidlige hellenistiske tid.

I sommer tog vi for alvor fat på at finde udstrækningen af det hellenistiske hus. Det viste sig at være en villa på 23m x 22m med 14 rum omkring en gård. Rummene var for en dels vedkommende brolagt med gulve af sten med slidlag af ler, andre rum og gårdspladsen havde lergulv. Dateringen ser ud til at holde.

Under villaen har det vist til, at hele tellen er en bikube af forråds-siloer, så det ser ud til at Tell el Fukhar i Jern II C har været en central oplagsplads for korn, selvom andre forklaringer kan tænkes.

Kun i en del af min egen søgegrøft er vi nået længere ned. Under jern II C har vi fundet et ret rigt lag fra overgangen fra bronzealderen til jernalderen og fra den tidlige jernalder. Det viser sig, at man her, i modsætning til huset i B ved muren, har benyttet sig af mure af udbrændt ler; vi har endda været

så heldige, at vi kan se et ødelægelseslag, hvor husene er skredet sammen og er brændt, så man stadig har rester af de forkullede tagbjælker.

Og så længere nede, i de sidste par uger i sommer, stødte vi på det andet betydningsfulde fund: en mur af store groft tilhuggede kvadersten viste sig i balken, i forbindelse med et tykt gulv af meget fint mørtel. Øjensynligt er der tale om en stor bygning fra senbronzevalderen; men det er kun et hjørne vi har fundet, og der er ikke fundet noget endnu, der kan vise, om det er et tempel eller et palads. Kun yderligere udgravning kan vise det. Og neden under gulvet fandt vi endnu et spændende fund: et stykke af, hvad der ligner en smeltedigel med jern eller jernslagge på. Dette er et meget sjældent fund, hvis analyse bekræfter, at der virkelig er tale om jern: så tidligt bearbejdet jern kendes kun fra tre andre steder i Levanten: Kamid el Loz i Libanon, Tel Jin'am i Israel og Beka'a i Jordan.

Nederst, hvor vi er nået til i år, er der en række stykker keramik, der ser ud som kokekarfragmenter fra mellembronzealderen. Det viser i hvert fald, at vi er ved at nå bunden af senbronzevalderen. Så bliver det spændende at se, om der har været beboelse i mellembronzealderen på stedet, eller om vi kommer direkte ned i den tidlige bronzealder fra III årtusinde f.Kr., som man skal forvente det fra overfladefundene.

Vi har allerede gjort mange spændende fund, men der er mere arbejde at gøre endnu, før vi er nået ned til klippen. Og så er der alt arbejdet med at bearbejde resultaterne, som er endnu større: potteskår skal tegnes og analyseres kemisk, hvilket foregår dels i Uppsala, dels i København, dels i USA; alle planer skal rentegnes og

sammentegnes, så man kan få et nøjagtigt billede af villaen; snittegningerne af balkene skal analyseres og sammenholdes med dagbøgernes oplysninger og analysen af keramikken. Og engang, når vi er færdige med feltarbejdet og analyserne skal det hele sammenskrives i en rapport, der skal præsentere vore resultatet til brug for andre.



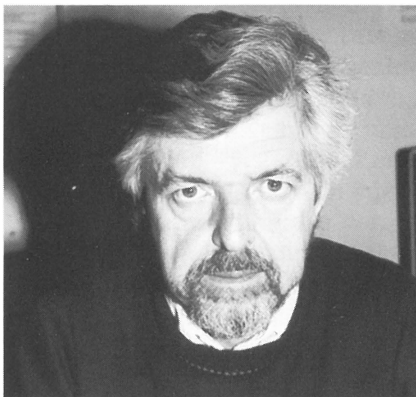
Oversigt over udgravningen

Villy og Alfred

Af dekan professor Jens Glebe-Møller
Institut for systematisk teologi

Min århusianske kollega, H.C.Wind, har skrevet en længere sympatisk omtale af Villy Sørensens *Jesus og Kristus* i Præsteforeningens Blad (1992/39). Et sted spørger han: »Var det ikke Vilhelm Grønbech, der i sin tid sagde, at mens Jesus forkyndte Guds riges komme, var det, der kom, noget helt andet: kirken?» Svaret til Wind er: Næh, det var franskmænden Alfred Loisy (1857-1940)! Og Villy Sørensen anfører endda citatet, som i en lidt anden version lyder: »Man havde forkyndt Guds rige, og det var kirken der kom« (*Jesus og Kristus*, s.234). Så meget om H.C.Winds læsning af Villy Sørensens bog!

Men når Villy Sørensen citerer Loisy, så er det for at sige, at der består en modsætning mellem den historiske Jesus og kirkens Kristus. Sørensen fortsætter nemlig på sin karakteristiske, underfundige facon: »Den (kirken) tillagde Jesus Kristus al magt i himlen og på jorden, og hele overleveringen er farvet af denne tro. Evangelierne Jesus havde givet afkald på sin magt, men havde ved arrestationen kun-



net bede sin Fader om mere end 12 legioner engle, så var skrifterne bare ikke gået i opfyldelse (Mat. 26, 53f.)!« Jeg har selv for 10 år siden brugt det samme Loisy-citat i min bog *Politisk dogmatik* og brugt det på samme måde, omtrent i hvert fald, som Villy Sørensen. Men en ven, afdøde sognepræst Mogens Buch, der faktisk havde læst Loisy - det havde jeg med skam at melde ikke - sagde til mig, at jeg med urette tog Loisy til indtægt. For Loisy's pointe var, sagde han, at kirken - den katolske kirke - var den legitime fortsættelse af urkristendommen. Forkyndelsen af Guds rige og kirken er ikke mod-

sætninger, men kirken er Guds riges fortsættelse. Villy Sørensen foretager altså i grunden den samme skævlæsning af Loisy, som jeg den gang gjorde. Men når Villy Sørensen, for nu at holde mig til ham, skævlæser, så indskriver han sig i en af alle teologer kendt problemstilling, som oftest går under betegnelsen »den historiske Jesus og menighedens Kristus«. Den historiske Jesus - det var ham, der gav afkald på magten. Menighedens Kristus derimod, han har fået tillagt al magt i himlen og på jorden. Og selv ind i evangeliernes beretning om Jesus, er det menighedens Kristus, man møder. Han havde kunnet bede sin fader om mere end 12 legioner engle - men han gjorde det altså ikke. Han gav, om jeg så må sige, dobbelt afkald på sin magt og indordnede sig derved i den almægtige Guds frelsesplan, som vi f.eks. kan læse det i Filipperbrevets kristushymne: »... han, som havde Guds skikkelse, regnede det ikke for rov at være lige med Gud, men gav afkald på det, tog en tjeners skikkelse på og blev mennesker lig«.

Problemet er: hvis hele overleveringen, dvs. hele Det ny Testamente, er farvet af troen på den almægtige Jesus Kristus eller på menighedens Kristus - hvordan kan man så udestillere en Jesus, som ikke interesserer sig for magten, men for »kraften«, som det hedder i Villy Sørensens terminologi? Eller som - stadig med Sørensens begreber - byggede sin forkyn-

delse på kærlighed og ikke på »interesser«? I forrige århundrede mente David Friedrich Strauss og flere andre unghегelianere, altså radikale disciple af Hegel - Karl Marx var også en af dem - at det i princippet lod sig gøre. Villy Sørensen nævner i øvrigt også Strauss og hans »to tykke bind« *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, men af-færdiger ham hurtigt. Strauss mente, at det var muligt eller snarere nødvendigt at skelne mellem Jesus som historisk person og menighedens eller kirkens Kristus. Kirkens Kristus er en mytologisk skikkelse. Men når Jesus bliver til Kristus, så er det ifølge Strauss udtryk for, hvad han kaldte en »mytisk forsiring«. Mytiske forsiringer bliver altid resultatet, når der mundtligt berettes om en person, som har gjort et overvældende indtryk på sine tilhørere. Så kommer der hele tiden mere til, når den 1., 2. og 3. beretter videre, indtil til sidst - som han skrev - »alle idéer, som den første kristenhed havde om sin bortrevne mester blev forvandlet til kendsgerninger og vævet ind i hans livsløb«. Konsekvensen af Strauss' synspunkt var selvfølgelig, at man ikke kunne sige ret meget om den historiske Jesus. Og lige så forkættet det synspunkt i sin tid var - lige så selvfølgelig har det været for teologer eller eksegeter siden begyndelsen af dette århundrede. Evangelierne og hele Det ny Testamente er i ét og alt båret af tro på Kristus, og derfor lader det sig ikke gøre at sige noget

om den historiske Jesus. Ja, nogle eksegeter, især Rudolf Bultmann, som Villy Sørensen også nævner, anså det ligefrem for en teologisk dyd ikke at interessere sig for den historiske Jesus. Bultmanns yndlingscitat var fra 2. Kor. 5, hvor det hedder i den nye oversættelse: »Og selv om vi har kendt Kristus rent menneskeligt, så gør vi det nu ikke længere«. Vi er henvist til budskabet eller kerygmaet, som det hed.

Nu er dette billede så igen ved at skifte. Og det er der to hovedgrunde til, så vidt jeg kan se. Den ene er inspirationen fra den såkaldte befrielsesteologi, som vi navnlig kender fra Latinamerika. Det er en teologi, hvor man - i en kontekst af fattigdom og undertrykkelse, som kirken selv ikke er uden skyld i - hefter sig ved, at Jesus i Det ny Testamente også forkynder Guds riges komme til de fattige, mætter de sultne, tager sig af enker og børn, vender sig mod de rige og mægtige osv. Og her taler man så om en »kristologi fra neden«, dvs. om en Jesus, som *bliver* Kristus i kraft af, at han har taget sig af de fattige osv. og gjort sin faders vilje. Denne inspiration spores der intet af hos Sørensen. Den anden hovedgrund hænger sammen med et slags eksegetisk paradigmeskifte. Eksegeterne er nu i langt højere grad end før optaget af at anlægge sociologiske og socialantropologiske synsvinkler på de bibelske tekster. Derfor bliver det også vigtigt at se på Kristus »rent menneskeligt«, dvs. at placere ham

og hans disciple og den første menighed ind i alt, hvad vi kan sige om samfundet i det gamle Palæstina ved vor tidsregnings begyndelse - også ud fra analogier og paralleller til samfund på et tilsvarende stade andre steder i verden. Heller ikke fra denne sociologiske trend har Villy Sørensen hentet megen inspiration - bortset fra, at han nogle gange henviser til et enkelt arbejde af Gerd Theissen, som på dansk har titlen *Jesusoverleveringen og dens sociale baggrund*.

Hvad er det så, Villy Sørensen gør? Ja, for mig at se fortsætter han, hvor unghегelianerne slap. Det vil sige, at han overtager deres distinktion mellem den historiske Jesus og menighedens eller kirkens Kristus, men han bruger sin energi på at sige alt det, han mener, kan siges om den historiske Jesus - hvor de brugte kræfterne på at demontere kirkens Kristus. Og da han selvfølgelig er en dreven tekstlæser - men iøvrigt ikke nogen stor teolog, der står f.eks. noget skrækkeligt vrøvl om treenighedslæren på s. 37 - så får han også mange fine pointer frem. Nu er mit teologiske speciale ikke bibelfortolkning eller eksegeese, så jeg overlader det til mine kolleger at vurdere hans tekstlæsninger nærmere. Men på mig virker de altså tit forbløffende skarpsindige og indlysende. Med de forudsætninger, jeg har, vil jeg sige, at Villy Sørensens læsninger mest af alt minder mig om Ernst Blochs. Ernst Bloch, tysk marxistisk filosof af jødisk her-

komst, læste selvfølgelig Bibelen eller Det ny Testamente i forlængelse af unghегelianerne - ligesom Villy Sørensen efter min mening gør. Men igen ligesom Villy Sørensen med vægtlæggen på den historiske Jesus. Jeg kan ikke se, om Villy Sørensen har læst Bloch. I hvert fald er hans i denne sammenhæng mest relevante værker, *Das Prinzip Hoffnung* og *Atheismus im Christentum* ikke nævnt i litteraturfortegnelsen. Men jeg vil lige nævne, at jeg tilfældigt mødte en mand, som var blevet slået af Sørensens omtale af samtalen mellem Jesus og Pilatus ifølge Johs.ev. For Villy Sørensen bemærker her (s. 213), at samtalen må være ført enten på græsk eller ved hjælp af tolk. Den iagttagelse kunne Villy Sørensen nu have hentet fra min førnævnte bog - og jeg har den igen fra Bloch. Bloch drog den konsekvens, at samtalen ikke var historisk, og det er vistnok også Sørensens mening. Under alle omstændigheder var det sådan noget, Bloch havde blik for: detaljer som professionelle eksegeter for slet ikke at tale om systematiske teologer som oftest overser eller ikke ser betydningen af. Men ellers vil jeg nok sige, at med *sin* tilgang til teksterne, ødelægger Villy Sørensen også tit pointerne. F.eks. når han (s. 188) skriver, at Jesus afviste sin familie, fordi den mente, at han var gal - og at det, at han havde familie, er et stærkt argument mod Jesu underfulde undfangelse. Det er ikke skarpsindigt. Det er plat!

Lad mig sammenfatte: Villy Sørensen har skrevet en spændende og engageret bog, som tager et gammelkendt, men helt fundamentalt problem op: problemet om forholdet mellem den historiske Jesus og menighedens Kristus. Og han belyser problemet med mange inciterende (og altså indimellem også platte) tekstlæsninger. Men han løser ikke med sine metoder *det* problem, at teksterne forudsætter tro på menighedens Kristus. Og han overvejer heller ikke, om menighedens eller kirkens Kristus kunne være den nødvendige og legitime arvtager til den historiske Jesus, som blev henrettet for snart 2000 år siden, og som vi derfor ikke kan have nogen viden om - undtagen netop fra kirkens forkyndelse af Kristus. Man kan være enig eller uenig i Alfred Loisy's løsning. Men han forsøgte sig i hvert fald. I bogen *L'Évangile et l'Église* skrev han:

»Jesus forkyndte riget, og det er Kirken, som er kommet. Den er kommet, idet den udvidede Evangeliets form, som det var umuligt at bevare som sådan, efter at Jesu tjeneste var afsluttet med lidelsen. Der er ingen institution på jorden eller i menneskenes historie, hvis legitimitet og værdi man ikke kan bestride, hvis man hævder det princip, at intet har ret til at eksistere undtagen i sin oprindelige tilstand. Dette princip er i modsætning til livets lov, som er en bevægelse og en stadig anstrengelse for at tilpasse sig til betingelser, som

til stadighed er variable og nye. Kristendommen er ikke undsluppet den lov, og man skal ikke dadle den for at have underlagt sig den. Den kunne ikke gøre anderledes«.

Ovenstående tekst er mit oplæg til en debat om Villy Sørensens bog på Københavns Universitet Amager 24. nov. 1992, arrangeret af Studentermenigheden i København

Den nye bibeloversættelse

*Stipendiat cand. theol. Bodil Ejrnæs
Institut for Bibelsk Eksegese*

Det er formentlig forbigået de færrestes opmærksomhed, at der i november er udkommet en ny dansk autoriseret oversættelse af bibelen. Det har der været talt og skrevet uendelig meget om - nogle vil måske mene *for* meget.

Men eftersom en stor del af fakultetets medarbejdere sammen med kolleger fra Århus-fakultetet igennem mange år har været involveret i projektet, er det naturligt også i denne sammenhæng at markere afslutningen på arbejdet med at nyoversætte de bibelske tekster. Nu er hensigten her ikke af aflægge en beretning over de mange års arbejde (det har jævnlige været gjort), heller ikke at vurdere det færdige resultat (det må andre gøre), men at sætte fokus på den kritik, der har været rettet mod den nye danske bibel, og gøre sig nogle tanker om denne kritik.

At en ny bibeludgave fremkalder kritiske røster er ikke noget nyt fænomen; sådan har det altid forholdt sig, og det hænger naturligvis sammen med, at den bog, der er tale om, ikke er en hvilken som helst bog, forbeholdt en begrænset



læserkreds, men en bog, der i kraft af, at den er en rodfæstet del af vores kultur, så at sige er alles ejendom. Dertil kommer, at den har en række vidt forskellige funktioner: de bibelske skrifter er på en gang forskningsobjekt for eksegeter og sprogfolk, brugstekster i kirken, opbyggelseslitteratur for den enkelte og inspirationskilde for kunstnere. Det er derfor ikke til at undre sig over, at så mange forskellige og forskelligartede grupper gør krav på bibelen og har en mening om, i hvilken skikkelse de bibelske tekster skal fremtræde i en ny oversættelse.

Kritikken kan derfor gå i vidt forskellige retninger, alt efter hvilket udgangspunkt den har. Fra én side retter den sig mod *den tolkning*, der ligger bag ved den valgte oversættelse; nogle mener, at oversættelsen af et givet sted bygger på en tolkning, der markerer et brud med traditionen og derfor ikke burde være lagt til grund; andre, at en fortolkning, selv om den har traditionens vægt, er fejlagtig og derfor burde være forladt i den nye oversættelse. Nogle mener, en oversættelse afskærer nogle tolkningsmuligheder ved sin entydighed, andre at en oversættelse er for tvetydig, hvor grundteksten er klar og entydig.

Fra anden side er kritikken rettet mod *den sproglige udformning*, de bibelske tekster har i nyoversættelsen. Også på dette punkt er meningerne delte. Nogle har fundet, at den nye oversættelse er udtryk for en forfladigelse af sproget, og der har været talt om »tab« af kære og elskede formuleringer, mens andre er af den opfattelse, at man ikke er gået langt nok i sproglig fornyelse. Og endelig kan kritikken gælde den måde, hvorpå teksterne i de forskellige udgaver af den nye oversættelse er tilrettelagt og »kommenteret« gennem kapiteloverskrifter, tekstnoter, krydshenvisninger, ordforklaringer og illustrationer.

At kritikken - og her taler jeg kun om den negative kritik - går i så forskellige retninger og på en vis måde har et diffust præg, hænger

sammen med den omstændighed, at der i arbejdet frem mod en ny autoriseret bibeloversættelse har været en række hensyn at tage - hensyn, der ofte var modsatrettede, og som derfor i mange tilfælde kom i konflikt med hinanden. Jeg vil nævne de tre vigtigste af dem.

Der er først hensynet til teksterne selv og deres indre sammenhæng. For at tilgodese dette hensyn har det ofte været nødvendigt at forsøge at se bort ikke alene fra tekstens tolknings- og virkningshistorie, som teoretisk set kan have fastholdt en forkert forståelse af teksten, men også fra ens egen forudfattede mening om, hvad teksten siger, eller ens ønske om, hvad man gerne vil have den til at sige; i stedet har det været nyttigt så fordomsfrit og i grunden naivt som muligt at stille sig det spørgsmål: Hvad står der egentlig i teksten, hvilket tankeindhold rummer den, hvilke andre tekster har den berøring med, og hvilke har den *ikke* berøring med? Men det betyder, at man ikke blot har måttet være villig til at se, at teksterne hører hjemme i en tid og i en kultur, der er fjern fra os, og afspejler en verden, der er umådelig forskellig fra vores, men også har måttet indstille sig på at finde ting i teksterne, der er ubehagelige og vanskelige at komme til rette med, det være sig gudsopfattelse, menneskesyn, samfundssyn, kønsrollemønster osv. At de bibelske tekster kan indeholde udsagn, der virker fremmedartede og måske ligefrem

frastødende, er det ikke oversættelses opgave at tilsløre. Tværtimod er det her, troskaben og respekten over for teksterne vil vise sig.

Dernæst er der hensynet til klarheden i og forståeligheden af det sprog, de hebraiske og græske tekster oversættes til. Fra de danske bibeloversættelsers historie kunne der opregnes uendelig mange eksempler på, at hensynet til den klare, forståelige, tidssvarende danske formulering ikke er blevet tilgodeset. Der er både en række eksempler på, at den hebraiske og græske sætningsbygning føres med over i oversættelsen, som derfor kan få et meget udansk præg, der er eksempler på et kunstigt stilleje, der slet ikke afspejler grundtekstens, og der er eksempler på anvendelsen af ord og vendinger, som er aldeles ude af trit med tidens sprogbrug i øvrigt. Men efter min opfattelse er det indlysende, at når man overhovedet giver sig af med at foranstalte en ny bibeloversættelse, så må teksterne gengives i en stil og med et vokabular, der har kontakt til det sprog, der anvendes af dets læsere og hørere, og det vil i det aktuelle tilfælde sige det sprog, der tales og skrives i Danmark i slutningen af det 20. århundrede. Vel vidende at dette sprog ikke er nogen entydig størrelse og uden at gå ind i nærmere definitioner af det, forekommer det mig aldeles selvfølgeligt, at ord som »vorde«, »åsyn«, »frugtsommelig« falder uden for endog vide rammer for, hvad man kan kalde

gængs, nutidig sprogbrug. De kan uden vanskeligheder erstattes af andre, fuldt ud dækkende og gangbare danske ord. For mig har det mest ubegribelige i kritikken af den nye oversættelse været dette meget stærkt udtalte ønske om bevarelsen af sådanne gamle ord. Hvorfor man gerne vil have, at bibelsproget skal stagnere og være unødigt arkaiserende, har jeg aldrig forstået. Og diskussionen om ord af denne type er en anden end diskussionen om, at der til bibelsproget hører en række »fagudtryk«, som ikke lader sig erstatte af andre ord, »frelse«, »nåde«, »omvendelse« osv. Ordet »miskundhed«, som vi efter lange og mange drøftelser valgte ikke at bruge, men mente kunne erstattes af andre, hører også til disse fagudtryk. Men det gør ord som »vorde«, »frugtsommelig«, »åsyn« osv. ikke.

Og endelig er der hensynet til den tradition, en autoriseret bibeloversættelse indgår i. De bibelske skrifter er ikke blot en samling tekster fra fortiden, men de enkelte gammel- og nytestamentlige bøger udgør tilsammen den kristne kirkes hellige skrift; de er ikke blot gamle tekster med en lang virknings- og tolkningshistorie, men samtidig tekster med en nutidig, levende brug. Der foreligger en tradition ikke alene for den tolkning, der ligger bag oversættelsen, men også for den sprogdragt, teksterne er iklædt - en tradition, som har sat sig stærkt igennem i den folkelige bevidsthed. At tilgodesee hensynet

til denne tradition betyder derfor en tilbageholdenhed over for ændringer og fornyelser i oversættelsens ordlyd.

Havde bibeloversætteren kunnet nøjes med at skulle tage ét af disse hensyn, havde opgaven ikke været så vanskelig og kritikken formodentlig ikke så massiv. Men i mangfoldige tilfælde vil der være et sammenstød af de forskellige hensyn, så det at tilgodesee ét hensyn uvægerligt vil betyde tilsidesættelse af et andet. Lad mig give nogle eksempler:

Et grundigt filologisk og eksegetisk arbejde med teksten i 1 Mos kap. 1 førte til, at vi anså oversættelsen »og Guds storm (eller en forfærdelig storm) jog hen over vandene« (v. 2) for en dækkende oversættelse af de hebraiske ord; læst i konteksten er det - mente vi - hvad ordene siger. Havde hensynet til teksten selv nu været det eneste, vi skulle tage, ville man i den nye oversættelse have fundet sætningen i denne eller en lignende formulering. Men der eksisterer i kirken en gammel tradition for at forstå stedet om Guds ånd eller Helligånden, der svæver over vandene. En sådan tolkning ligger bag alle danske bibeloversættelser, og sætningen har denne formulering op gennem den danske bibels historie. To hensyn støder altså her sammen, hensynet til, hvad teksten selv siger, og hensynet til en ældgammel, kirkelig tolkning af den. De kan ikke begge tilgodeses, et valg må træffes.

Et andet eksempel er Jesu ord til kvinderne ved graven i Matt. 28,9. Hensynet til det mundrette sprog taler for oversættelsen: »Jesus (...) hilste dem med et »God morgen!«, mens hensynet til en tradition taler for det lidet mundrette og noget opstyltede »Hil være jer«, eller »Vær hilset«.

Også den meget omtalte første bøn i Fadervor kan illustrere denne problemstilling. Hvis man vil tilgodesee hensynet til klarheden i sproget og vil udtrykke de græske ord på et tidssvarende, forståeligt dansk, kunne oversættelsen have lydt, som den gjorde det i prøveoversættelsen: »Lad dit navn blive helliget«. Men vil man tilgodesee hensynet til traditionen vil bønnen lyde i den formulering, den alle dage har lydt i, og som er forankret i den folkelige bevidsthed: »Helliget werde dit navn«. Igen må man afveje de to synspunkter mod hinanden og foretage et valg; det er en umulighed at yde begge synspunkter fuld retfærdighed.

Og endelig et sidste eksempel. I skabelsesberetningen hedder det om fuglene, at de skal flyve oppe under himmelhvælvingen. At tilgodesee hensynet til forståeligheden ville i dette tilfælde betyde, at sætningen kunne gengives: »og fugle skal flyve *oppe i luften*«. Det er den gængse vending på dansk i dag, når man vil angive stedet for, hvor fuglene flyver. Men hensynet til, at det gammeltestamentlige verdensbillede er et andet end vo-

res, taler for oversættelsen »oppe under himmelhvælvingen«.

På den baggrund er det ikke mærkeligt, at den nye oversættelse fremkalder reaktioner, og at koret af kritikere er så sammensat. Eksegeter og andre fagfolk kan fremdrage velvalgte og illustrative eksempler fra oversættelsen på, at vi har bøjet os for hensynet til en kirkelig tradition på bekostning af hensynet til teksten selv i dens gammel- eller nytestamentlige sammenhæng. Kirkens folk kan i en række tilfælde - for så vidt med rette - beskyldes os for, at vi i vores bestræbelser på at inddrage nye eksegetiske indsigter i oversættelsesarbejdet ikke yder den kirkelige tradition fuld retfærdighed. Bibelstærke og bibelvante mennesker kan opregne ord og vendinger, som igennem århundreder har været en fast bestanddel af dansk bibelsprog, hvorfra de har vundet indpas i liturgi- og salmesproget - ord og vendinger, som de nu må lede forgæves efter, mens læsere, der ikke er fortrolige med bibelen, kan have ret i deres kritik af, at de i den nye oversættelse støder på formuleringer, som vanskeliggør læsningen unødigt.

For så vidt kan en lang række af kritikkens enkelte punkter hver især være yderst berettiget og

fuldt ud forsvarlig. Men en del af kritikken har efter min mening været kendetegnet af en total mangel på forståelse for, at vilkårene for arbejdet med at nyoversætte de bibelske skrifter med henblik på en ny autoriseret oversættelse er en sådan afvejning af meget forskellige og ofte modsatrettede hensyn, som jeg her har skitseret. Over for denne del af kritikken, som af og til har mistænkeliggørelsens præg, er man på nippet til at gentage de ord, hvormed Luther - ikke uden en god portion selvbevidsthed - ender fortalen til Det gamle Testamente i dens første udgave: »[Jeg beder] hver og én holde op med at kritisere og lade være med at forvirre de arme folk; han må hellere hjælpe mig, om han kan. Vil han ikke det, så kan han jo tage Bibelen frem og gøre sig én selv. Men de, der kun kritiserer og rakker ned, de er nu ikke så fromme og redelige, at det er det, der er dem om at gøre: at få en Bibel, som er ren og pur; de ved jo, at de ikke selv formår det, men de vil gerne spille Mester Bedrevider på anden mands kunst, skønt de ikke engang har drevet det til at blive skoledrenge i deres egen. Måtte Gud fuldføre det værk, han har begyndt. Amen!«

Om »Kvindeteologi og arven fra Eva«

stud.theol. Ingrid Sofie Christensen

Efter udgivelsen af Lone Fatums introduktion til kvindeteologien *Kvindeteologi og arven fra Eva* i foråret '92 indbød Fællesundervisningsudvalget 9. dec. til en temaeftermiddag med diskussionsindlæg af lærere fra de tre institutter. Efter at Lone Fatum havde haft lejlighed til at svare, var der åbent for spørgsmål og indlæg fra auditoriet.

Ninna Jørgensen fastholdt, at de nytestamentlige forfattere som oldtidsmennesker havde en større erkendelse end vi af et *fælles* menneskeligt vilkår, som vi i dag er tilbøjelige til at fortrænge, nemlig døden. Og dermed har deres tekster noget at sige - også kvinder - i dag. Hendes væsentligste anke gik på, at den kultur-antropologiske model, hvor kvinden står kroppen og kødet nærmere, end manden gør, og derfor må blive en åndelig mand for at være en fuldgyldig kristen, bliver et absolut tolkningsprincip, som selve eksegeseu nødvendigvis kommer til at bekræfte.

Geert Hallböck påpegede, at Ny Testamentes anliggende ikke er at

udtale sig om køn. Kønnen, som er en forskel med stor betydningsbærende kraft, benyttes derimod til at frembringe kristen betydning. Denne symbolske, religiøse betydningsdannelse opfatter han ikke som nødvendigvis normerende for en social orden. Den ensidige fokusering på kønnen gør eksegeseu forudsigelig. Hallböck ytrede også det spørgsmål, om Lone Fatums metode ikke fører ud af teologien, idet fortolkningens formål forskydes til at være gennemskuelse af kønsdiskriminationen i kultur og samfund som helhed.

Theodor Jørgensen fandt Lone Fatums bog foruroligende, fordi den radikalt stiller spørgsmålet: »Kan kvinder være kristne?«, og lægger svaret »Nej« nær. Han savnede det revisionistiske aspekt i tekstfortolkningen, hvor kritikken foruden at afsløre det for os uacceptable i teksterne også bruges til at afdække det, der kan appliceres. Theodor Jørgensen nævnte begivenhederne bag teksterne som et muligt korrektiv til disses udformning.

I sit svar fastslog Lone Fatum sin position på en række punkter. Hun insisterede på at tage sin af-dækning af kvindekønnets negative betydning i teksterne så alvorligt, at der ikke ved siden af kan fremdrages alment relevant, ikke-diskriminerende aspekter af teksterne. Ligeledes afviste hun, at der kan skelnes mellem kønnets anvendelse til at frembringe symbolsk, religiøs betydning på den ene side og denne anvendelses normerende funktion i den sociale sammenhæng på den anden side. Endelig mener Lone Fatum ikke, at den kritisk distancerende for-

tolkning fører ud af teologien. Den er teologisk.

Ét spørgsmål, der således var divergerende meninger om, er, hvorvidt de indsigter i Ny Testaments negative vurdering af det kvindelige køn, som ingen af oplægsholderne afviste, skal have en plads, som bestemmer teologens hele forhold til såvel Ny Testamente som de øvrige discipliner. Det var positivt, at se et stort fremmøde i forbindelse med et problemfyldt emne, der ikke bliver mindre væsentligt at debattere, selvom der ikke er nogle egentlige »løsninger«.

Eksemplets magt

Opdragelse og religion i det gamle Europa

*Af adjunkt Ninna Jørgensen
Institut for Kirkehistorie*

Det har længe været lidt af en modesag inden for middelalderforskningen at beskæftige sig med den form for brugslitteratur, som går under navnet »exemplum«. Mange synes at have næret det lønlige håb, at »exemplum« en skønne dag ville finde sin »Propp«, nøjagtigt som folkeeventyret fandt sin, og så ville dets hemmeligheder blive afsløret én gang for alle. Allerede i 1969 konstaterede en forsker ganske vist i en bidende karakteristik af status quo, at ikke ét af de »genre«-kendetegn, man har villet hæfte på det, kan gøres gældende generelt: Det er ikke nødvendigvis hverken fortællende, kort, opbyggeligt eller har til huse i en prædikekontekst! Men hvad er det så egentlig, man diskuterer? Ja, det givne er egentlig det *stof*, der har dannet *udgangspunkt* for hele den (fortsatte) diskussion. Det drejer sig om et håndbogsmateriale med egnede illustrationer af dette og hint til brug for fortravlede præ-



dikanter, som den franske dominikaner Étienne af Bourbon (13. årh.) var den første store udgiver af. Pionér på dette felt, som han var, havde Étienne selv et forbillede i den gudbenådede prædikant, Jakob af Vitry, som var den virkelige fornyer af det homiletiske fortællestof, men som ikke selv fandt på at isolere det i særlige samlinger. Det er ham, der har skabt den særegne, fint pointerede og vidfulde fortællestil, som senere forskere umærkeligt har haft for øje, når de

gav sig i kast med at bestemme »genren« nøjere. Det var også ham, der forsynede eftertiden med den nødvendige undskyldning for at bruge »exempla« i prædikenen, selv hvor disse skulle være lidt vovede. Disse mere vovede fortællinger, som Jakob af og til benyttede - til stor forargelse for nogle, fordi de vakte åbenlys morskab - benævner han udtrykkeligt »folkelige exempla«. Dermed holdes de ude fra dét »exemplum«, alle og enhver i samtiden, incl. Jacob selv, helt *automatisk* refererede til, når de talte om »exemplum«: nemlig det gamle munkedyds-eksempel, således som det f.eks. findes i samlinger af ørkenfædrenes liv og bedrifter. Disse »eksempler« vakte *ikke* til latter, så dem behøvede man ikke at undskylde brugen af. Problemet med dem var tværtimod, at de næsten alt for nemt bevægede til angerfulde tårer.

Det er dette monastiske dyds-eksempels historie, der skal fortællles om her. Det forholder sig nemlig lige nøjagtigt sådan som én af de første kendere på området med et tidstypisk suk (1890) erkender: »I virkeligheden fandtes der et forholdsvis lille antal (sc. samlinger), som konstant var i brug: Det drejede sig om *Vitae Patrum*, Gregor (den Stores) *Dialoger*, *Dialogus Miraculorum* af Caesarius of Heisterbach, samt forskellige samlinger af helgenlegender Dette materiales værdi er stort set lig nul, bortset fra at det viser os noget om tidens populære

litteratur; hvis exemplum-samlingerne ikke havde indeholdt andet, ville de ikke være særlig interessante...« De nævnte til bevidstheds- genbrugte samlinger er klassikere inden for munkelitteraturen. De hører samtidig til inden for én og samme traditionsgren. Men de indgår altså *også* i den folkelige homiletiks håndbøger, og dét i et sådant omfang, at de til visse forskeres fortrydelse til og med fortrænger det »folkelige« exemplum. Det interessante ved det hele er derfor, hvad de egentlig talt laver dér?

1. Baggrunden: Den antikke fortællepædagogik og den kristne opbyggelseslitteratur

Er dyd noget, man kan lære? Det er udgangspunktet for diskussionen i Platons dialog »Protagoras«.

Sokrates lægger ud med et blankt nej: Dyd er ikke noget, det ene menneske kan bibringe det andet på samme måde som man lærer et håndværk eller en kunstnerisk færdighed fra sig. Men sofisten Protagoras, der jo er »dyds-lærer« af profession, gendriver hans påstand med en henvisning til den opdragelse af børn og unge til gode samfundsborgere, som rent faktisk finder sted hele tiden, bl.a. i Sokrates' egen by, Athen. Hensigten med forældrenes, og senere skolens, anstrengelser er jo ikke blot den at lære børnene bestemte færdigheder. De skal også tilegne sig »gode

sæder«. Følgelig er det ikke kun »videns-stof«, man forelægger dem, men også et litteraturudvalg, der er tilrettelagt med henblik på at indarbejde et bestemt sæt værdinormer i dem. Når den klassiske litteratur findes formålstjenlig hertil, er det fordi den rummer »gode digteres... rosende beskrivelser af gode mænd i gamle dage«. Disse lader man barnet læse og lære udenad, for at det kan blive ansporet til at efterligne dem og stræbe efter selv at blive magen til.

Den skoleuddannelse, Protagoras her refererer til, var aristokratisk i sit væsen og oprindelse. Det var de homeriske ridderidealer, børnene blev bibragt gennem deres læsning af »gode digtere«. Det havde ikke ændret sig med dét, man har kaldt den almindelige »pædagogisering« af den frie græske ungdom som følge af borgerskabets fremmarch, tværtimod: Var der noget, skolens nye brugere skulle bruge den til, var det at tilegne sig den dannelse, der hidtil havde været aristokratiets særlige adelsmærke. Ikke desto mindre måtte situationen opfordre til en vis refleksion over den pædagogiske gevinst ved den praktiserende læsning af heltelitteratur. Tanken om at man lettest kan forme *børns og unges* moralske bevidsthed ved at lade dem læse om helte og heltinder, de kan identificere sig med, tager udtrykkeligt højde for, at børn udvikler sig - og røber samtidig en vis distance til en kultur, der nu er blevet børnenes, men som

(underforstået!) de voksne ikke længere helt bør kunne klare sig med.

Intet er så konservativt som opdragelsesformer. Da kristendommen adskillige århundreder senere begyndte at slå rod i Romerriget, var den aristokratisk-litterære dannelsesvej slet og ret en forudsætning for at gå ind til en vellykket voksentilværelse (selvfølgelig for dem, der betød noget; det er dem, Jakob Balling meget betegnende bruger udtrykket »dannelseseliten« om). Det ændrede sig ikke med den nye religions sejrsgang. Ganske vist tordnede teologerne mod den gamle græske og romerske mytologi, som ikke bare læsepensum, men hele skolevæsenet var gennemsyret af. Arbejdet som skolelærer hørte af samme grund til blandt de »beskidte« erhverv, kirken helst så, at man udskiftede med et andet, før end man lod sig optage som katekumen. Det rangerede i den henseende på linje med soldatens, skuespillerens, gladiatorens og den prostitueredes arbejde! Ikke desto mindre ville ingen kristne forældre drømme om ikke at sende deres børn hen til denne »gift«. Man kunne, ser det ud til, ganske enkelt ikke forestille sig nogen anden mulighed for skolegang end den eksisterende. Eller man ville måske ikke lægge barn til? Det skulle trods alt jo gerne blive til noget! Denne holdning er så meget mere bemærkelsesværdig som de kristne faktisk havde et nærliggende forbillede for en rent

religiøs skoleuddannelse i de jødiske rabbinerskoler, som de havde kunnet kopiere direkte - hvis de havde ønsket det. Men det gjorde de altså ikke! Til gengæld forventedes den voksne kristne at forsage den klassiske litteraturs skatte, når han (for det var gerne en han) havde endt sin uddannelse og hans plads i den dannede elite var en kendsgerning.

Da børn ydermere betragtedes som forældrenes ansvarsområde indtil de påbegyndte deres skoleuddannelse, blev resultatet (med en enkelt undtagelse til at bekræfte reglen) et totalt fravær af kirkelige religionspædagogiske initiativer. Faktisk var det først kejser Karl den Store, altså en verdslig regent fra den unge germanske kristenhed, der angav visse kateketiske minimumskrav, som alle hans undersåtter måtte lære sig fra barnsben af. Disse krav holdt sig i øvrigt med en enkelt ændring helt indtil tiggermunkene i løbet af høj- og senmiddelalderen trængte igennem med deres massive lægemandsoplysning. Den »kristne børnelærdom« med de ti bud, som Luther byggede videre på, er deres opfindelse eller rettere: udvidelse af de gennem århundreder fastliggende tre kateketiske »lærestykker«: Trosbekendelsen, Fadervor og Ave Maria.

På trods af denne situation eksisterede der i den lange periode fra senantikken og indtil renaissancehumanismens genoptagelse af de antikke opdragelsesteorier

en kontinuerlig religiøs opdragelsesmodel, som hverken regenter eller bisper oprindeligt havde noget at gøre med. Den er grundlagt i de kristne asketmiljøer, som i starten var ekstremt kulturfjendske og som derfor - i modsætning til de almindelige kirkekristne og deres biskoppelige ledere - tenderede mod en total forkastelse af hele den antikke dannelse. Her opbyggedes et direkte kristent alternativ til det hedenske skolebogsstof. Det sigtede ganske vist ikke specielt på børn og unge; men da det ikke desto mindre drejede sig om begynderundervisning, lagde man - bevidst eller ubevidst - antikkens pædagogik for de ca. 7-14-årige til grund for sin udformning af stoffet. Man genkender derfor umiddelbart den græske terminologi, som Protagoras-dialogen anvender om skolebørns litteraturlæsning, i mange af forordene til den nye monastiske litteratur: Den beskriver, siger den selv, de store mænds og kvinders »liv«, som med deres personlige eksempel har banet vejen for den asketiske livsførelse; og det gør den »for at stimulere til (beundrende) efterligning«, »til efterligning og opdragelse«, etc.. Disse optegnelser (»vita'er«) primære målgruppe er *ikke* hvemsomhelst interesseret, men den kommende generation af hellighedsaspiranter. De er i religiøs henseende som børn og unge, der skal have lagt en (ny) begyndelsesgrund for deres normer og adfærd. Den kan de tilegne sig ved at læse

eller høre om disse efterlignelsesværdige forbilleder. Beskrivelserne af »fædrenes« »liv« og »ord« kaldtes derfor med et efterhånden fast genreudtryk for »eksempler«, som er en forkortelse af »dyds-eksempler«. Deres binding til den monastiske »indskoling« er klar. Læsningen af dem foreskrives da også direkte i den »skole«, som den kalder sig selv, som reguleredes efter forordningerne i den latinske kristenheds altdominerende munkedokument: Benediktinerreglen. Dermed var disse »fædreliv« (»vitaspatrum«) eller eksemplariske beretninger (»exempla«) sikret et langt liv i den vesteuropæiske kulturtradition, som benediktinerne jo satte deres afgørende præg på gennem århundreder. Ved indgangen til det 16. årh. var Vitaspatrum på såvel latin som folkesprogene ét af de mest læste, trykte og citerede værker. Inden for opbyggelseslitteraturen kan kun Thomas a Kempis' »De imitatione Christi« - evt.! - gøre dem rangen stridig.

Asket-overleveringerne adskiller sig med deres opdragende sigte fra de dermed beslægtede martyrvita'er. Begge vil formidle en så dokumentarisk beretning som muligt om en hellighed, der har manifesteret sig i ydre, fysisk synlige tegn; med sådanne vidnesbyrd om Guds overnaturlige nåde styrker de læseren/tilhøreren i troen. Men asket-vita'et giver *derudover* egentlig kun fuld mening for den, der højst personligt ønsker at gøre de beskrevne erfaringer efter. Hen-

sigten med at fortælle - at bevæge til »mimesis« eller »imitation« - kan med andre ord ikke adskilles fra det, der fortælles, »narratio«. Hvis man virkelig ønsker at yde det læste retfærdighed, advarer en munkefader os, så må man gøre de beskrevne asketers forsæt til sit eget og tilegne sig deres livsførelse og iver. Men så vil man til gengæld også erfare, at det, der synes menneskeligt umuligt, ikke blot lader sig realisere, men det er tilmed »sødt« eller »dejligt«. Dette skrift var én af hovedinspirationskilderne til den dominikanske mystik.

Når hensigten med at fortælle er den at bevæge til efterligning, står vi iflg. en ældre, men klassisk, undersøgelse af litteraturens »grundformer« (»einfache Formen«) ved én bestemt af disse; undersøgelsens forfatter, A. Jolles, betegner den selv som »Legende«. En legende er dét litterært udbyggede helgen-vita, som skal til for at gøre en bestemt person til helgen. Grunden til, at der må udarbejdes en legende før dette kan ske, er den, at der skal en retslig *proces* til for at godtgøre personens exceptionelle godhed, nøjagtigt som der skal en retssag til for at fælde en kriminel. Helgenen og forbryderen har nemlig det til fælles, at de gennem de konkrete handlinger, retten indhenter vidnesbyrd om, har manifesteret deres godhed eller ondskab på en sådan måde, at den fremstår for alle i synlig form. Både helgenens og forbryderens historie bliver dermed »eksemplari-

ske« i betydningen: eksempel til efterfølgelse eller afskrækkende ditto. Det er denne særlige funktion (som Jolles selv karakteriserer med det middelalderlatinske udtryk »imitatio«), der gør den kristne legende til noget andet end f.eks. folkeeventyret, hvis funktion altid vil være en anden, selv om det sagtens kan have lånt træk og stof fra legenden og omvendt - eller det samme fortællestof kan forefindes som både eventyr og legende.

2. Den monastiske fortællings popularisering

»Exemplum«-litteraturens indbyggede bestemmelse om, at det fortalte skal omsættes i praksis, skulle vise sig at blive ret så problematisk, da fortællingerne overførtes fra deres funktionsmiljøer til den almindelige belæring af befolkningen om den rette kristne livsførelse. Denne overflytning foregik - bl.a.! - via prædikenen. Når tiggermunkene skulle vælge illustrationsmateriale til deres formaninger, foretrak de - munke og asketer som de jo trods alt selv var! - det gamle benediktinske fortællestof. De greb ikke bare - som man flittigt har påstået - efter de forhåndenværende søms princip eller så udelukkende på, hvad der gjorde sig i folkeligt sammenhæng. Havde de været ude efter det umiddelbart fængende, havde de formentlig kørt adskilligt mere på de populære ridderromaner, som man ovenikøbet havde forsøgt at give en mo-

ral-sk-didaktisk dimension. Ridderkulturen var imidlertid disse ordner inderligt imod, hvorimod de aldrig har tvivlet om, at de religiøse adfærdsnormer, der var skabt i munkemiljøerne, var efterlignelsesværdige for enhver kristen. Tiggermunkenes virksomhed resulterede derfor i, at store dele af lægmandsverdenen blev gennemsyret af den benediktinske kulturs særlige værdinormer. Eller man kan sige, at den sækulare germanske verden blev *monachificeret*, da den blev *kristianiseret*. Det kræver imidlertid en ekstra kommentar:

Det er et karakteristisk træk ved den latinske verdens middelalderhistorie, at den monastiske kultur således »demokratiseres«. Den bliver folkeligt almengods. Det er også sandt, at dette skyldes den storstilede evangelisation af lægfolket, som ikke mindst tiggermunkeordnerne står for. Men det skal så rigtignok også tilføjes, at denne evangelisation finder sted på baggrund af en massiv vækkesbevægelse i lægfolket selv. Den starter i den højkonjunkturperiode, som indleder den såkaldte højmiddelalder. Man fik tid og overskud til at beskæftige sig med andet end dagen og vejen; det overskud blev bl.a. brugt til at bryde de professionelle »religiøse«s, dvs. munkenes og nonnernes monopol på sand kristen livsførelse. Gennem århundreders samliv med klostrene havde befolkningerne vænnet sig til at betragte personlig kristendom og asketisk livsførelse

som uadskillelige sider af samme sag. Da man derfor ikke længere ville finde sig i at være anden-hånds-kristen, men selv personligt ville følge Kristus efter, var det »den nøgne Kristus«, man fik øje på. Efter mange kvaler lykkedes det pavekirken at inddæmme de anarkistiske religiøse tilbøjeligheder. Midlet var de to store tiggermunkeordner. De var selv *både* udløbere af vækkelsen og af forsøget på at tæmme den og indordne den under kirken. Århundrederne fremover blev derfor vidne til en systematisk opfølgning af vækkelsesbevægelsens oprindelige sigte: at gøre hvermand til »kristen« forstået som bogstavelig efterligner af Kristus, sådan som han tog sig ud inden for en asketisk forståelsesramme.

Den brede kirkehistorieskrivning har mestendels fokuseret på *forskellene* mellem disse ny, og glødende idealistiske, ordner og det gamle, etablerede, og efterhånden »slappe« munkevæsen. Det er en overforenkling. Faktum er, at de nye religiøse bevægelser - som kom i mange bølger, hvoraf man kan betragte den oprindelige cisterciensiske bevægelse som én - hentede både stof og inspiration fra den foreliggende monastiske fromhedstradition. Ganske vist levedes der ikke altid lige magert i herreklostrene. Men idealerne fra ørkenfædrenes tid traderedes til stadighed, om ikke andet så i kraft af den i Reglen foreskrevne læsning af »Vitaspatrum«. Og det var just

disse ørkenfædreskildringer, der var én af inspirationskilderne for f.eks. den unge Bernhard af Clairvaux. Det, der ikke desto mindre gør vækkelsen og dens udløbere i tiggermunkeordnerne til noget ganske nyt, er, at ørkenfædrenes fromhedsform nu - og for en tid fremover - blev opfattet som forpligtende for alle indbyggere i de kristne riger, hvad enten de havde aflagt det særlige munkeløfte eller ej. Denne situation var naturligvis ikke i længden holdbar. Det er - alene af samfundsmæssige hensyn - ikke muligt, at alle kristne tillige er munke (eller nonner). Men selv om man sidenhen (bl.a. via universitetsteologien) søgte at komme til rette med dette dilemma, så var »skaden«, om jeg så må sige »sket«; den monastiske tankegang var allerede blevet en integrerende del af det oplyste lægfolks religiøse bevidsthed.

Tanken om at bruge de monastiske »exempla«, forstået som vitaspatrium-historier, i den folkelige forkyndelse, var ikke tiggermunkenes egen opfindelse. Den opstod ca. en generation tidligere blandt de lærde i Paris, som fornemmede det stigende behov for at prædike også uden for klostrene. En meget produktiv mand, Alan af Lille, påtog sig at gennemarbejde homiletikken til en regulær håndbog. Selv om han dermed måtte bryde nye veje i forhold til den foreliggende benediktinske prædiketradition, undgik han ikke en kraftig påvirkning herfra. Det gælder og-

så i hans brug af »exempla«. Alan foreslår i en enkelt lakonisk sætning, at man bruger »exempla« til at slutte af med, fordi den eksemplariske lære(form) er »velkendt«. Et håndskrift tilføjer forklarende: »F.eks. læser man stærke mænds eksempler for at påvirke de svage sjæle til efterligning«. Denne forklarende bemærkning kan både gå på den monastiske og den ridderlige opdragelse, idet også den sidste, nøjagtigt som i antikken, betjente sig af heltelitteratur i opfostringen af børn og unge. Hvad angår Alans egne forslag til, hvordan en prædiken bør se ud, kan man imidlertid konstatere, at han, når han bruger »exempla«, i altovervejende grad henter dem fra de gamle »fædre«beskrivelser.

Også ordensstifteren Dominicus, hvis prædikener vi ganske vist ikke kender, men hvem kompilatorerne af »prædike-exempla« (som ofte selv var dominikanere) altid fremhæver som én, der »flød over« med eksempler, er et godt eksempel på de folkelige prædikanter overtagelse af den ældre monastiske fortælletradition. Hans eget absolut foretrukne opbyggelsesskrift var én af de mest asketiske af de samlinger, Benediktinerreglen foreskrev, så vi tør vel tillade os at formode, at en del af hans exempla har stammet herfra. I al fald kendetegnes hans orden af en særlig forkærlighed for just dette værk. Og den viser sig ikke kun i dyrkelsen af det blandt brødrene og søstrene selv. I det 15. årh.s

begyndelse blev det eksempelvis foredraget i prædikeform for borgerne i Nürnberg og bagefter udgivet som (en ofte genoptrykt) bog med den forførende, men for forskeren misvisende, titel »24 gyldne harper«.

Det problematiske i således at overføre fortællinger for og om hellige asketer fra disses egne aspirantkredse til den almindelige lægmandsverden, ses særlig tydeligt af de vækkelsesbølger, som især griber børn og unge. Det er overordentlig karakteristisk, at adskillige af dem starter med at indrette sig i en *eneboercelle*. Det kunne være inden for hjemmets regi, eller de løb simpelthen hjemmefra for at leve alene i ødemarken. Deres væsentligste behov var at faste, bede og evt. piske sig selv uhindret af omgivelsernes indgriben. Grove, ubehagelige klæder, måske med pigge eller lignende i, og det kolde, hårde gulv som sengeleje kunne tillige indgå i deres bestræbelser for at blive herre over deres kød. Dæmonbesøg i stil med den hellige Antonius' fristelser udblev ikke. I de allerfleste tilfælde kommer karitativ tjeneste blandt fattige og syge først ind i billedet som noget sekundært eller som et led i selvdisciplineringen.

At det netop er disse, og ikke andre, former for religiøs adfærd, der udgør den direkte vej til Gud, dét er noget, disse børn og unge har læst (og hørt) sig til. For det er ørkenasketernes vej par excellence. Hvad de ikke har kunnet vide,

er, at de gamle asketer selv anså bare dét at blive kaldet til præst eller biskop som en uigenkaldelig rennoncering på denne privilegerede livsførelse. Et liv »i denne verden« kunne, ligegyldigt hvor fromt og asketisk, det end måtte være, ikke forenes med det »paradisiske liv«, de dermed forlod. Denne erkendelse var kirkens og ordnernes ledere også selv mestendels i besiddelse af. Derfor kom kravene om streng askese ikke fra dem. Det er tværtimod karakteristisk, at de unge, der starter deres hellige liv uden for et mere eller mindre reguleret fællesskab, i de tilfælde, hvor de tilknyttes et sådant, oplever deres åndelige foresattes krav om moderation som en stor belastning. De har taget den i litteraturen indbyggede appel til bogstavelig efterfølgelse kompromisløst alvorligt.

Når sådanne børn og unge stødte på omgivelsernes negative reaktioner på deres overdrevne selvpinerier, måtte den del af den kristne arv, som vitterligt rummer en uløst konflikt med »verden«, nødvendigvis træde frem med særlig klarhed - og dermed bestyrke dem i deres forsæt. Det gælder ikke mindst, hvor konflikten opleves som en loyalitetskonflikt mellem foræl-

dre/familiekrav på den ene side og den hellige kaldelse på den anden. Det er i sådanne situationer, de tilfælde af ekstrem faste kan forekomme, som man har forsøgt at »diagnosticere« under betegnelsen »hellig anorhexia«; »hellig« for at lægge den nødvendige afstand til den moderne diagnosticerede lidelse »nervøs anorhexi«, som er en regelret neurose.

Disse meget spektakulære virkninger af prædikanternes brug af de gamle asketfortællinger var naturligvis ikke tilsigtede. En homiletiker som Alan af Lille finder det tværtimod problematisk, at de, appellerende som de er, nok bevæger tilhørernes sind - men: »Intet fordufter så hurtigt som en tåre!« Spørgsmålet er imidlertid, om de ikke har sat et mere afgørende præg på det gamle Europas kristendomsforståelse end man normalt forestiller sig. Under alle omstændigheder opfordrer den kortlæggelse af børne- og ungdomshelgenernes adfærd, som især har fundet sted i Staterne, til at man ikke fremover frasorterer denne altdominerende del af »eksempelplum«-samlingernes fortællestof, bare fordi det er »traderet« og derfor ikke umiddelbart synes at sige noget om tidens egen religiøsitet.

Gæsteprofessor fra USA ved Institut for Kirkehistorie i forårssemestret 1993

*Af stipendiat Nils Holger Petersen
Institut for Kirkehistorie*

Gennem en bevilling fra Fulbright-kommissionen er det blevet muligt for instituttet at modtage *prof. C. Clifford Flanigan* fra *Indiana University* som gæst fra januar til juni måned 1993 med henblik på forsknings-samarbejde samt på at give studerende lejlighed til at deltage i undervisning af amerikansk akademisk tilsnit, (også med henblik på at inspirere studerende til at udnytte eksisterende muligheder for studieophold på universiteter i USA).

Prof. Flanigan, der er født i 1941, repræsenterer en tværfaglighed, der er særdeles vedkommende for et af instituttets nyere initiativer, det i 1991 oprettede *Center for Kunst og Kristendom*, der har det som sit formål at udforske samspillet mellem kristendommen og de forskellige kunstformer gennem historien. Clifford Flanigan er oprindelig teolog (Master of Divinity fra 1967 fra St. Louis). Han skrev sin Ph.D. af-

handling i sammenlignende litteratur (St. Louis, 1973) og har siden etableret sig som en af USA's førende specialister i middelalderliturgi samt i middelalderfromhedens litterære genrer.

Det har indtil for ikke så mange år siden været karakteristisk for studierne af disse felter, at de fandt sted inden for eksisterende faggrænser og med meget få tværgående diskussioner. Når det gælder middelalderens liturgiske dramater, der i en vis forstand kan karakteriseres som de første operaer, kan dette århundredes tidlige litterære studier siges at svare til at basere studier af en opera udelukkende på librettoen. Tilsvarende blev også den liturgiske baggrund for den middelalderlige latinske religiøse digtning kun sjældent taget alvorligt i betragtning. Selv den fremragende amerikanske forsker Karl Young, der i tyverne og trediverne fremlagde, udgav og diskuterede et omfattende (og til da

ukendt) materiale af middelalderlige dramatiske ceremonier, og som var en stor kender af romerliturgien, betragtede det som hævet over diskussion, at det 'dramatiske' dybest set var fremmed for liturgien.

Clifford Flanigan hører til dem, der bevæger sig på tværs af faggrænserne. Han har bidraget afgørende til forståelsen af fremkomsten af det latinske musikdrama i liturgien i slutningen af det første årtusinde gennem en dybtgående forståelse af karolingertidens liturgi. I dette forehavende ligger hans arbejde i selvstændig forlængelse af den for et par år siden (tidligt) afdøde *O.B. Hardison*, der i 1965 udgav den vel siden 1930'erne betydeligste - og mest omdiskuterede - bog om det liturgiske dramas begyndelse. Ved sidste års middelalderkongres i Kalamazoo var det Clifford Flanigan, der ledede mindesessionen over *O.B. Hardison*.

Foruden sit akademiske forsknings- og undervisningsarbejde, (og undervisningen er ikke en bitting for Flanigan, han elsker at undervise, hvilket også kan mærkes, når man taler med ham), har Clifford Flanigan arbejdet med opførelser (og rekonstruktion) af middelalderlig dramatik og liturgi. Flanigan er ikke selv (formelt) musikspecialist, og har i sådanne sammenhænge arbejdet sammen med musikologen Thomas Binkley (fra Indiana University og kendt

fra en række indspilninger af middelaldermusik).

De har sammen foranstaltet opførelser af det store passionsspil fra *Carmina Burana* (fra det 13. århundrede), en messe fra det 12. århundredes *Notre Dame* i Paris, engelske senmiddelalderlige mysteriespil, de 4 *St. Nicolaus*-spil fra *Fleury*-bogen (12. århundrede), en *Bach*-gudstjeneste og meget mere. For tiden forbereder prof. Flanigan en udgave (oversættelse, musikalsk rekonstruktion og kommentar) af det store passionsspil fra *Carmina Burana* sammen med prof. Binkley.

Sammen har Clifford Flanigan og Thomas Binkley også skrevet et radiospil til svensk radio om den lærde teolog *Abelard* og hans berømte kærlighedsforhold til *Heloise* (i det 12. århundrede).

Under sit ophold i København vil prof. Flanigan (sammen med undertegnede) holde et semesterkursus (4 timer ugentlig) over middelalderkirkens ritualer. Det er et kursus, der henvender sig i lige høj grad til teologer som til studerende inden for andre fag som f.eks. historie, musikvidenskab, litteraturhistorie, religionshistorie og antropologi. Det drejer sig bl.a. om den pavelige messe i Rom i det 7. århundrede, om processioner og mere eller mindre dramatiske rituelle former som kirkeindvielsesritualet og riterne knyttet til folkelige fester som udnævnelsen af en dregebiskop (6. december) og narrefesten (1. januar) samt eksem-

pler på middelalderlige liturgiske dramaer.

Kurset finder sted onsdage 10-12 og 13-15 i auditorium 3, Købmagergade 44-46.

Under forudsætning af fornødne bevillinger er der planlagt afholdelse af et nordisk videnskabeligt tværfagligt symposium om

samspillet mellem liturgien og kunstarterne i middelalderen i begyndelsen af maj måned.

Institut for Kirkehistorie glæder sig til at modtage Clifford Flanigan, til den inspiration og de nye muligheder i arbejdet, som prof. Flanigan uden tvivl vil bringe.

Kalender for Det teologiske Fakultet Forår 1993

Den skemasatte undervisning ved Det teologiske Fakultet annonceres i Lektionskataloget, der kan rekvireres fra den faglige vejleder, Købmagergade 46, 1150 København K. Kataloget udkommer forud for hvert semester i januar og juli.

Særlige arrangementer og åbne møder ved Fakultetet annonceres i Universitetsavisen, Fakultetets studenterblad »Arken« og såvidt muligt i Præsteforeningens Blad samt evt. i dagspressen forud ved opslag.

Ved redaktionens slutning er der planlagt følgende arrangementer på Fakultetet for forårssemestret 1993. For nærmere oplysninger henvises til de nævnte kilder.

Torsdag den 28. januar kl.19,30

Lektor, Dr.phil. Wilfried Greve: »Assessor Wilhelm og Anti-Climacus«.

Sted: Købmagergade 46, auditorium 11 (3.sal). Arr: Søren Kierkegaard Selskabet.

Torsdag den 18. februar kl.19,30

Kritiker, lic.phil. Poul Erik Tøjner: »Kierkegaard som tekst«.

Sted: Købmagergade 46, auditorium 11 (3.sal). Arr: Søren Kierkegaard Selskabet.

Mandag den 22. februar kl.13,15-15,30

Projektseminar. Skriftligt oplæg ved Lars Reuter: Dagens diskussion om dødshjælp. Opponent: Urban Forell.

Sted: Købmagergade 46, vær. 547 (3. sal). Tilmelding til Institut for Systematisk Teologi, Sekretariatet. Skriftligt oplæg udsendes otte dage før mødet. Arr.: Institut for Systematisk Teologi.

Mandag den 22. februar

Gæsteforelæsning ved den israelske arkæolog, David Ussishkin.

Nærmere ved opslag.

Arr: Institut for Bibelsk Eksegese.

Mandag den 8. marts

Gæsteforelæsning ved lektor, dr.phil. Pil Dahlerup: »Dekonstruktion og kønsfortolkning«.

Nærmere ved opslag.

Arr: Det kvindeteologiske Udvalg.

Torsdag den 25. marts kl.19,30

Professor dr.phil. Sven Aage Jørgensen: »Sokrates-receptionen hos Hermann og Kierkegaard«.

Sted: Købmagergade 46, auditorium 11 (3.sal). Arr: Søren Kierkegaard Selskabet.

Mandag den 29. marts kl.13,15-15,30

Projektseminar. Skriftligt oplæg ved Peter Hansen: Bultmann, Gud og det ubevidste. En Lacan-inspireret læsning af »Welchen Sinn hat es von Gott zu reden«. Opponent: Simo Køppe.

Sted: Købmagergade 46, vær.547 (3.sal). Tilmelding til Institut for Systematisk Teologi, Sekretariatet. Skriftligt oplæg udsendes otte dage før mødet. Arr.: Institut for Systematisk Teologi.

Tirsdag den 30. marts kl. 14,15

Professor Owe Wickström, Uppsala: »Själavårdens identitet« - spändingen mellan teologi och psykologi.

Sted: Se opslag.

Arr.: Institut for systematisk teologi.

Mandag den 26. april kl.13,15-15,30

Projektseminar. Skriftligt oplæg ved Tom Andersen Kjær: Synet på tradition og fornyelse i det liturgiske udvalg 1953-1963. (Prøvealterbogen af 1958 og prøveritualbogen af 1963). Opponent: Holger K. Villadsen.

Sted: Købmagergade 46, vær.547 (3.sal). Tilmelding til Institut for Systematisk Teologi, Sekretariatet. Skriftligt oplæg udsendes otte dage før mødet. Arr.: Institut for Systematisk Teologi.

Torsdag den 29. april kl.19,30

Professor, dr.phil. Johan de Mylius: »Modernitetens spor - Kierkegaards opgør med Andersen som romanforfatter«.

Sted: Købmagergade 46, auditorium 11 (3.sal). Arr: Søren Kierkegaard Selskabet.

Mandag den 19. maj kl.13,15-15,30

Projektseminar. Tinne Vammen: Grundtvigianismen i København omkring århundredeskiftet. Opponent: Jørgen I. Jensen.

Sted: Købmagergade 46, vær. 547 (3.sal). Tilmelding til Institut for Systematisk Teologi, Sekretariatet. Skriftligt oplæg udsendes otte dage før mødet. Arr.: Institut for Systematisk Teologi.

Fredag den 25. juni

Dimission af forårets kandidater kl. 10-12. Fakultetsfest om aftenen.

Nærmere ved opslag.