

Lefèvre d'Étaples og Maria Magdalene

En debat om forholdet mellem Skrift og tradition omkring reformationens begyndelse

Lisbet Kjær Müller

Abstract: In November 1517, contemporary with Luther's posting of his theses on the indulgences at the Cathedral door in Wittenberg, a small pamphlet *On Mary Magdalen and Christ's three days in the tomb* appeared. The pamphlet was republished in 1518, but now revised and supplemented with another part *On the one Mary in place of three*. The author was the French humanist, Jacques Lefèvre d'Étaples (ca. 1460-1536). He argued that Mary Magdalen was neither, as claimed by the tradition, to be identified with Mary, the sister of Martha, who was called Magdalen because of Vulgate's dubious translation of the Greek word for village with the latin *castellum* (tower – in Hebrew *magdalon*) (cf. Luke 10,38; John 11,1), nor with the anonymous female sinner washing Jesus' feet with her tears and anointing them in Luke 7. Consequently, in these early writings, Lefèvre operated with two different Magdalens. However, in a new treatise from 1519, *The second discussion about the threefold and single Magdalen*, he gave up this idea and now claimed that only one Magdalen existed, namely, the woman from whom Jesus expelled seven demons (cf. Luke 8). The focus of this article is Lefèvre's exegesis and the bitter strife it occasioned because of its questioning of both the popular cult around Mary Magdalen and the Church's decision, following the claim of Gregory the Great (c. 540 – 604), about the identity of Mary Magdalen, Mary, Martha's sister, and the sinner in Luke 7. In 1521, the theological faculty in Paris categorized Lefèvre's position as 'Lutheran' and condemned it.

1. Indledning

Et hovedanliggende i den lutherske reformation var et opgør med den fortolkningstradition, der blev tillagt større betydning end den ifølge reformatorerne klare tale, som var at finde i Bibelen. Denne kritik af en alt for kreativ skriftudlægning havde allerede fået sine talsmænd i den samtidige bibelhumanisme, først og fremmest repræsenteret af Luthers ældre samtidige, Erasmus fra Rotterdam (1469-1536), men bestemt ikke kun af ham. Samtidig med, at Martin Luthers 95 teser om aflad blev slået op på døren til Slotskirken i Wittenberg, udgav den fremtrædende franske humanist, Jacques Lefèvre d'Étaples (Jacobus Faber Stapulensis, ca. 1460-1536), i november 1517 således *De Maria Magdalena, et tridvo Christi disceptatio* (*En diskussion om Maria Magdalene, og Kristi tre dage i graven*).¹ I april 1518 udkom en andenudgave, denne gang forsynet med forord af professor i teologi ved universitetet i Paris, Josse Clichtove (1472-1543), og tilføjet endnu en afhandling: *ex tribus vna Maria* (*Den ene Maria i stedet for tre*).² Endelig udkom i 1519 yderligere et skrift om Magdalene-problematikken fra Lefèvres hånd: *De tribus et vnica Magdalena Disceptatio secunda* (*Den anden diskussion om den trefoldige og den ene Magdalene*). Det er svært i dag at forstå, at det dengang kunne udgøre en tikkende bombe under kirken, at der blev sat spørgsmålstegn ved Maria Magdalenes identitet. I den vestlige, latinsktalende kirke var Maria Magdalene, den unavngivne synderinde og Maria i Betania (Joh 12,3) i løbet af middelalderen smeltet sammen

1 Der er tvivl om udgivelsestidspunktet, men det mest sandsynlige er november 1517. Sheila M. Porrer (2009, 33) henviser således til, at debatten om Magdalenerne er godt i gang allerede i begyndelsen af 1518; fx sender Erasmus en kopi af værket til en ven, ledsaget af et brev dateret januar 1518. I et andet brev, som er dateret 18. januar 1518, og henvendt til en vis Glareanus, som er knyttet til Lefèvre i Paris, skriver Erasmus, at han kan lide pamfletten om Maria Magdalene.

Porrer har oversat *disceptatio* med *discussion*, en oversættelse, som jeg overtager i det følgende, når titlerne angives i dansk oversættelse.

2 "Et ex tribus" refererer til en traktat om St. Annas døtre, de tre Maria'er, hvor Lefèvre angriber legenden om Jomfru Marias mor og hendes tre på hinanden følgende ægteskaber. Jeg inddrager ikke dette skrift, der er mindre relevant i sammenhængen her.

til én kvinde: St. Maria Magdalene, der var blevet én af de mest populære helgeninder i Frankrig.

I dag er Lefèvres arbejde med spørgsmålet om Maria Magdalenes identitet imidlertid ikke mindst interessant, fordi det afslører en grundlæggende problematik i bibelhumanismen. På den ene side ville man konfrontere senere traditionsdannelser med den bibelske beretning, som blev opfattet som pålidelig historieskrivning. På den anden side kunne bibelhumanister af netop samme grund ikke forholde sig kritisk til teksten og måtte derfor ty til den harmoniserende fortolkning, der havde været dominerende siden oldkirken, og som søgte at forlige alle øjensynlige modsigelser. Denne problematik bliver helt tydelig i Lefèvres i alt tre udgivelser om Magdalene-spørgsmålet. I første omgang tilsiger harmoniseringsbestræbelsen ham, at der må have været to kvinder med navnet Maria Magdalene, men i anden omgang overbeviser det fortsatte arbejde ham om, at der i virkeligheden kun var en. I dag er Lefèvres to sidste bidrag fra henholdsvis 1518 og 1519 blevet let tilgængelige i Sheila M. Porrers tekstudgave med både den latinske tekst og en engelsk oversættelse samt indledning og kommenterende noter (Porrer 2009). Da den første udgivelse fra 1517 er indarbejdet i den udvidede udgave fra 1518, er denne tidligste tekst ikke medtaget selvstændigt, idet Porrer dog løbende gør opmærksom på ændringer, især hvor der er tale om tilføjelser. Således indbyder Porrers udgivelse til et gensyn med Lefèvres tidskarakteristiske måde at læse Skriften på.

2. Lefèvre d'Étaples og Maria Magdalene

2.1 Anledningen til debatten om Maria Magdalene

Anledningen, til at Lefèvre d'Étaples tog emnet Maria Magdalene op, var en forespørgsel fra en tidligere elev, François du Moulin de Rochefort (d. 1526). Rochefort var kongelig rådgiver og tidligere lærer for den franske kong Frans I (1494-1547) og siden abbed i den sydfranske by St. Maximin i Provence. Denne by var et af hovedstederne for dyrkelsen af Maria Magdalene, og i et bjergmassiv i dens nærhed lå også St. Baume, den grotte hvor helgeninden ifølge legenden skulle have

levet de sidste 30 år af sit liv som eremit.³ Han undersøgte spørgsmålet om Maria Magdalene, fordi kongens mor, Louise af Savoyen, havde spurgt ind til hende efter en rejse 1515-16, der havde bragt hende forbi både St. Maximin og St. Baume hele to gange (Porrer 2009, 39-40). Rochefort skrev selv en lille bog om emnet, *Vie de Sainte Madeleine (Maria Magdalenes liv)*.⁴ Det fremgår af bogen, at han var kommet i tvivl om hendes identitet, fordi han havde opdaget, at de tidlige kirkefædre skelnede mellem synderinden i Lukas 7 og Maria Magdalene, som man ellers troede var en og den samme kvinde. Som vi skal se senere, fik det voldsomme liturgiske konsekvenser, da man begyndte at sætte spørgsmålstegn ved St. Maria Magdalene-figures identitet. Dette kommer Rochefort dog ikke ind på, men overlader det delikate spørgsmål til sin lærer Lefèvre (Hufstader 1969, 35).

Sheila Porrer skriver, at det ikke er muligt at følge de skridt, der førte fra Rocheforts lille skrift om Maria Magdalenes liv, som nok kom i februar 1517, til Lefèvres første skrift fra november 1517, som blev udgivet af hans sædvanlige forlægger, Henri Estienne i Paris. Der er heller ingen indikationer på, hvem der først foreslog en offentliggørelse af Lefèvres skrift om Maria Magdalene, som formodentlig begyndte som et privat svar til Rochefort. I andenudgaven nævnes kun Rochefort, men Porrer foreslår, at Louise af Savoyen kunne stå bag. Clichtove skriver i sit *Defensio*, offentliggjort i 1519 efter de hadefulde angreb på Lefèvre, som skrifterne udløste, at dennes arbejder blev offentliggjort efter ønske fra flere ved hoffet, og han nævner Louises interesse for spørgsmålet (Porrer 2009, 48).

3 For mere information om Magdalene-legenden og -kulten i Frankrig, se Kjær Müller 2010, hvor kapitlet om Maria Magdalene i Jacobus de Voragine *Den gyldne Legende*, en samling af helgenlegender fra 1264-1267, findes i dansk oversættelse ved Jørgen Ledet Christiansen (293-300), og hvor Magdalene-kulten, først i Vézelay, siden i Provence, beskrives (111-116 og 153-157).

4 Rochfort udgav endnu et manuskript, *Petit livret fait à l'honneur de Madame Sainte Anne*, formodentlig i sommeren 1518 lige efter Lefèvres andenudgave af *Diskussionen om Maria Magdalene*, hvor han netop også tager spørgsmålet om Jomfru Marias mor, St. Anna, op.

2.2 Lefèvre – biografisk set

Jacques Lefèvre D' Étaples blev født 1455/60 i Étaples i Picardy.⁵ Vi ved meget lidt om hans opvækst, men som ung rejste han til Paris for at studere og boede dér det meste af sit liv. I begyndelsen studerede og underviste han ved Collège du Cardinal Lemoine. Han blev ordineret til præst, formodentlig i 1480. I 1491-1492 foretog han sin første rejse til Italien. Mødet med de italienske humanister fik afgørende betydning for hans valg af interesseområder: studier i Aristoteles og i den florentinske nyplatonisme med den dertil knyttede mystiske tradition. Det blev dog først og fremmest bibelstudierne, som kom til at optage ham livet igennem. Fra 1508 holdt Lefèvre op med at undervise for at studere og publicere, og han flyttede til Abbey St.-Germain-des-Prés i udkanten af middelalderens Paris, hvor hans velynder biskop Guillaume Briçonnet var abbed. Han udgav en række bibelstudier, fx *Quincuplex Psalterium* i 1509 (med en andenudgave i 1513) og en række kommentarer til de paulinske breve i 1512.

Bibelhumanismen kaldes den strømning, hvor Lefèvre var én af de store profiler. Den unge Luther omtaler i flere af sine breve Lefèvre og Erasmus side om side, hvilket vidner om Lefèvres betydning i samtiden som humanist og bibelfortolker (se Kjeldgaard-Pedersen og Aurelius 2017, 137 og 141). I *Quincuplex Psalterium* havde Lefèvre opstillet fire latinske gengivelser plus sin egen femte af Salmernes Bog, og netop dette skrift blev en hovedkilde for Luther, da han som nyudnævnt professor ved universitetet i Wittenberg skulle forelæse over Salmernes Bog (1513-1515). Ligesom Lefèvre stræbte Luther efter at uddrage den åndelige forståelse, og begge tolkede salmerne kristologisk: således var det Kristus, som talte gennem salmerne (jf. Raeder 2000, 2, og Luther 1963, 38).

Lefèvre forblev i Paris til kort efter, at den debat, som udgivelsen af *De tribus et unica Magdalena* havde rejst, var stilnet af. Måske var det netop heftigheden i denne debat, der fik han til at forlade Paris. I hvert fald opholdt han sig fra 1521 i Meaux, hvor Briçonnet nu var biskop og havde inviteret ham til, for at han kunne føre tilsyn med et program for evangeliske reformer inden for den katolske kirke. I Meaux

5 For de biografiske data om Lefèvre, som i opslagsværker er at finde under Faber Stapulensis, se fx Guy Bedouelle, 1982.

fortsatte Lefèvre sit arbejde med Bibelen og oversatte i 1523 Det Nye Testamente til fransk, og i 1530 udgav han som den første hele Bibelen på fransk.

Skønt Lefèvre gennem hele sit liv forblev katolik, måtte han på sine ældre dage leve med en vis fjendtlighed fra teologer, som identificerede ham med det lutherske kætteri. I en periode nød han godt af at være under beskyttelse af den kongelige familie, som han var blevet præsenteret for af Rochefort i forbindelse med debatten om *De tribus et vnica Magdalena*. Men da kong Frans I midlertidigt blev taget til fange i Spanien efter slaget ved Pavia i 1525, og den kongelige autoritet blev svækket, måtte han flygte inkognito fra Meaux til Strassburg. Da Lefèvre vendte tilbage, kom han under mere direkte kongelig beskyttelse, i første omgang i Blois, hvor kongen ansatte ham som leder af det kongelige bibliotek og lærer for to af sine børn. Lefèvre tilbragte sine sidste år hos en anden af sine beskyttere, dronning Marguerite de Navarra i Nérac, hvor han døde i 1536.

3. Andenudgaven af En diskussion om Maria Magdalene – med forord af Josse Clichtove

3.1. Indledning

I april 1518 udkom andenudgaven af *En diskussion (disceptatio) om Maria Magdalene og Kristi tre dage i graven*. Dette skrift var tilføjet et forord af Josse Clichtove, der ligesom Rochefort var elev af Lefèvre, og som blev hans faste støtte i den kamp, der til Lefèvres overraskelse var brudt ud i anledning af førsteudgaven et halvt år før.

Clichtoves forord (Porrer 2009, 158/159-168/169), som er stilet til Rochefort, giver os indblik i, hvad det var, der havde vakt furor, og som havde gjort det nødvendigt for Lefèvre at komme med en ny udgave. Clichtove henvender sig først til Rochefort, som åbenbart havde beklaget sig over, at den nye forståelse af Maria Magdalene-skikkelsen ikke var blevet bedre modtaget. Clichtove indleder derfor med at fortælle, hvor svært det er at rokke ved vante forestillinger. På trods af at han selv tidligere havde været fuldstændig overbevist om, at de tre

kvinder (Maria Magdalene, Maria, Marthas søster, og synderinden) var den ene og samme Maria Magdalene, så havde en nærlæsning af Lefèvres skrift ført til, at han nu selv havde genlæst de gamle kirkefædre (*antiquiores scriptores*). Denne læsning havde afsløret, at før pave Gregor den Stores tid (540-604) havde det været lige så nyt og paradoksalt at hævde, at der kun var én Magdalene, som det nu var at hævde, at der var tre i stedet for én (Porrer 2009, 159). Forordet viser således, hvorledes kampen kom til at stå om brugen og fortolkningen af de kirkefædre, der også havde drøftet spørgsmålet om identiteten af de forskellige kvinder, der salvede Jesus. Skønt kirkefædre i udgangspunktet tænkte harmoniserende, så havde vanskelighederne med at indpasse den unavngivne synderinde i Lukas 7 i fortællingen om én Magdalene forhindret en total identifikation.

I dialogform rejser Clichtove nu spørgsmålet om autoritet: "Kirken har fået overleveret, at der kun er én kvinde og ikke tre. Men eksisterede Kirken ikke på Irenæus', Origenes', Eusebs, Chrysostomos', Hieronymus' og Ambrosius' tid? Accepterede Kirken ikke på den tid, at der var flere kvinder? Er Kirken en anden Kirke nu?" (Porrer 2009, 162-165; min oversættelse). Clichtove fortsætter: Vel synges der i Kirken om én kvinde; vel prædiker præsterne om den ene Magdalene, men ikke alt, hvad der synges i kirkerne, eller præsterne prædiker, er uimodsigeligt (Porrer 2009, 165). Med disse overvejelser tager Clichtove det vigtige spørgsmål om folks mening op: På den ene side har man altid prædikeret den ene Maria Magdalene for dem, hvorfor folk vil blive forargede og ude af sig selv over at høre noget andet. På den anden side burde det ikke være sandheden, der forargede, men løgnagtigheden. Sandhedens lys burde oplyse sjælene og inspirere til frelse. Clichtove slutter sit forord af med den trumf, at der allerede nu bliver prædikeret om de tre kvinder. Personligt er han bekendt med steder i Paris og Lille, hvor dette er tilfældet. Også i Italien har man taget sandheden til efterretning. Maria, Marthas søster, er ikke synderinde, men hellig, ren og jomfru, hvilket Clichtove også selv foretrækker at tro. Afslutningsvis beroliger Clichtove Rochefort: Han er af den overbevisning, at sandheden ikke vil mindske folks hengivenhed for helgeninden – altså Maria Magdalene – tværtimod vil den nok vokse (Porrer 2009, 167).

Clichtoves forord viser, hvorledes spørgsmålet om Maria Magdalene har sat en omfattende og følelsesladet diskussion i gang, der først og

fremmest drejer sig om autoritet, dvs. om forholdet mellem Skriften, traditionen fra kirkefædre og endelig kirkens stemme på Lefèvres egen tid – og kun sekundært om Maria Magdalene-skikkelsen. Spørgsmålet om Maria Magdalenes identitet var således inde at røre ved kirke- og autoritetsforståelsen – og dermed ved de spørgsmål, som stod i centrum for reformatorerne. Det er næppe tilfældigt, at Clichtove ikke nævner navne på dem, der prædiker de tre kvinder, i og med denne praksis netop pga. autoritetsproblematikken kunne være forbundet med fare.

3.2 Der er to kvinder med navnet Maria Magdalene

Andenudgaven af *En diskussionen om Maria Magdalene* består af 28 punkter (Porrer 2009, 184/185-252/253). I de første 13 gennemgår Lefèvre evangelierne og opstiller i logisk rækkefølge argumenterne for, at der ikke kan være tale om den samme kvinde. Han slutter denne del med dels at opstille alle de relevante tekster fra de fire evangelier, dels med en epilog. Men, som Porrer også gør opmærksom på, fortsætter Lefèvre med yderligere 15 punkter, hvor han tager indvendingerne op fra dem, der mener, at nye tiltag må vige for dels pave Gregor den Stores afgørelse for den ene Magdalene, dels traditionerne i Provence knyttet til legenden om Maria Magdalene (Porrer 2009, 49).⁶ Netop dette skrift er for en nutidig læser uhyre interessant, fordi man her får lov at kigge den Lefèvre, som på dette tidspunkt langt fra er afklaret, over skuldrene.

Lefèvre indleder skriftet med en henvisning til Rocheforts oprindelige spørgsmål, om Maria Magdalene var én eller flere kvinder. Dengang havde han svaret ham ganske kort, at der efter hans mening var tale om, at man under navnet Maria Magdalene fejrede tre forskellige kvinder, og at de karakteristika, der var knyttet til den ene, gjaldt dem alle. Imidlertid blander mange forfattere (*scriptores*) dem sammen. I den situation er der derfor kun ét at gøre, nemlig at søge sandheden i de hellige skrifter i stedet for hos dem, der nu skriver eller prædiker

6 Med traditionerne fra Provence henviser Lefèvre til, at Maria Magdalene-kulten i slutningen af 1200-tallet flyttede tyngdepunkt fra Vézelay i Bourgogne til St. Maximin i Provence. Det var dominikanerne, der fik ansvaret for de hellige steder, og gennem de næste 200 år gik pilgrimstrømmen hertil.

for folk. Lefèvre er dog optimistisk: "Imidlertid jeg vil ikke dømme de moderne: jeg vil hellere foretrække at tro, at de let vil bøje sig for sandheden."⁷

Lefèvre vil uddybe sit tidligere svar til Rochefort. For at imødekomme Rocheforts tvivl, indrømmer Lefèvre, at han selv engang har troet, at der kun var én Maria Magdalene og endog på skrift plæderet for, at dette var sandheden. Nu vil han imidlertid vise, at de tre kvinder, som er blevet fejret under navnet Maria Magdalene – nemlig, synderinden i Luk 7, Maria Marthas søster (Joh 12,3) og kvinden, som Jesus drev syv dæmoner ud af (Luk 8,2-3) – er forskellige personer.

Lefèvre indleder med at gøre opmærksom på, at det var pave Gregor den Store, der i en prædiken – i forbindelse med en udlægning af Luk 7,36 – skabte forbindelsen mellem synderinden og Maria Magdalene, idet han omtalte den angrende kvinde som Maria Magdalene.⁸ At Maria, Marthas søster, også tilbedes som Magdalene, gør, at alle tror, at der ikke er andre Magdalene'r, men kun denne ene Magdalene. Men den kvinde, som Herren drev syv dæmoner ud af, fejres også under navnet Magdalene, og ingen kan benægte, at det er helt i overensstemmelse med evangeliets vidnesbyrd, for både i Mark 16,9 og Luk 8,2-3 omtales hun som Maria Magdalene (Porrer 2009, 185).

Ved at følge "Evangeliets lys", som Lefèvre kalder det, vil han nu undersøge, om der vitterlig er tale om den samme kvinde. I Matthæusevangeliet salver en kvinde Jesus i Betania i Simon den spedalskes hus (26,6-13). Markus har også den fortælling (Mark 14,3-9), og alle er enige om, at det må være den samme kvinde, for tiden, stedet og den måde, hun salver på, er den samme. Lefèvre argumenterer nu for, at det også er den samme kvinde (Maria Marthas søster), som Johannes omtaler i kapitel 12,1-11, hvor Jesus kommer til Betania, Lazarus' by. Men synderinden i Luk 7,36-50 har ifølge Lefèvre ikke noget med de andre kvinder at gøre, dertil er tid, sted og fortælling for forskellige. Han afviser derfor pave Gregor den Stores identifikation af synder-

7 *De posteris autem non fero iudicium, quin potius putauerim, eos facile vero acquieturos.* Denne sætning er først kommet til i andenudgaven af *En diskussionen om Maria Magdalene* (Porrer 2009, 184; her i min oversættelse).

8 Cf. *Homiliae in Euangelia II*, 33 (Porrer 2009, 187 note 39). De to prædikener af Gregor den Store med identifikationen af Maria Magdalene findes oversat til dansk af Jørgen Ledet Christiansen i Kjær Müller 2010, 270-284, her 278. Denne oversættelse benyttes i det følgende.

inden med Maria i Betania. Johannes har jo allerede i kapitel 11,1-3 vist, at denne Maria var søster til Martha, for, som der står, “der var en mand, som lå syg, han hed Lazarus og var fra Betania, den landsby, hvor Maria og hendes søster boede” (DO 1992).⁹ Når hun i traditionen er blevet kaldt Magdalene, skyldes det, at der i Vulgata i Joh 11,1 står: *Erat autem quidam languens, Lazarus a Bethania, de castello Mariae sororis eius*. Ifølge denne tradition gengiver *castellum* et hebraisk *magdalon*, som netop betyder ‘borg’, ‘fæstning’ eller ‘tårn’. Men Lefèvre véd, at der i den græske tekst står κώμη, som ellers oversættes med det latinske *pagum*, ‘landsby’. Han kunne have henvist til Erasmus, når det gælder forståelsen af det græske κώμη på latin. I stedet skriver han, at det ikke betyder noget, at “de” (formodentlig Erasmus) er vante til at oversætte κώμη med *pagum*, for denne fornemme kvinde, Marthas søster, kunne jo have haft et tårn (*pyrgus*) i Judæa.¹⁰ Lefèvre er altså på dette tidspunkt så overbevist om, at Maria, Marthas søster, har tilnavnet Magdalene, at han ikke sætter spørgsmålstegn ved oversættelsen af det græske κώμη til latin med *castellum*. Han argumenterer således for, at denne fornemme kvinde, Marthas søster, kan have haft et tårn eller en fæstning i Judæa, hvorfra hun fik sit tilnavn Magdalene. På denne måde kommer der til at optræde to kvinder i Det Nye Testamente med navnet Maria Magdalene: Maria Magdalene fra Galilæa og Maria Magdalene fra Judæa, Marthas søster.

Lefèvre lægger vægt på at vise, at Marthas fornemme søster ikke er identisk med den kvinde, Jesus drev syv dæmoner ud af, hvilket heller ikke er så svært, når man behandler de pågældende steder i evangelierne

9 Lefèvre gør opmærksom på, at der i den græske tekst står αὐτῆς, (“hendes”), mens Vulgatas *eius* (“hans”) henviser til Lazarus. Erasmus har en lignende note til Joh 11,1-2 i sine kommentarer i 1516-udgaven af Det Nye Testamente på græsk, ledsaget af hans egen latinske oversættelse. Erasmus havde allerede i 1505 i Paris publiceret den italienske bibelhumanist Lorenzo Vallas (1407-1457) kommentarer (annotationer) til Det Nye Testamente. Også Valla anså Vulgatas latinske oversættelse af den græske bibeltekst for utilfredsstillende (Porrer 2009, 189 n. 40). Måske var Lefèvre i sit argument påvirket af Erasmus?

10 *Neque hic referat, quod κώμην, pagum et castellum interpretati soleat* (Porrer 2009, 190). Erasmus har i sin oversættelse en note til Luk 10,38, hvor han hævder, at det græske κώμη snarere betyder ‘landsby’ end den ‘fæstning’, som termen *castellum* angiver.

omhyggeligt, det vil sige “Skriften i ånd og sandhed (*quae scriptura est spiritus et veritatis*)” (Porrer 2009, 192; min oversættelse). Lefèvre gennemgår derfor nøje de fire evangelisters opstandelsesberetninger med henblik på at vise, at der er tale om to forskellige kvinder, der begge hedder Maria Magdalene. I Matthæus-, Markus- og Lukasevangeliet kommer Maria Magdalene sammen med andre kvinder ud til graven tidligt om morgenen, men finder den tom, hvorefter en engel fortæller, at Herren er opstået. Men så står der i Mark 16,9: “Da Jesus var opstået tidligt om morgenen den første dag i ugen, viste han sig først for Maria Magdalene, som han havde drevet syv dæmoner ud af.” Ifølge Lefèvre kan denne Maria Magdalene imidlertid ikke være den samme kvinde som hende, der gik ud til graven sammen med Maria, Jakobs mor, og Salome, i og med disse kvinder var rystede og ude af sig selv flygtede fra graven og undlod at sige noget til nogen (jf. Mark 16,8). Den Maria Magdalene, som var sammen med andre kvinder, møder altså ikke den opstandne. Den anden Maria Magdalene, derimod, var alene ude ved graven, og efter at den opstandne havde vist sig for hende, gik hun hen og fortalte det til dem, som havde været sammen med ham (jf. Joh 20,1-2). Lefèvre kan derfor konkludere, at der er tale om to forskellige kvinder. Vel viste Herren sig også for den anden Maria Magdalene og hendes ledsager, sådan som Matthæus fortæller (28,8-10), men det var på vej tilbage til disciplene. Matthæus fortæller ligeledes her, at de to Maria'er rørte og holdt om Herrens fødder, mens Herren ifølge Johannes forbød Maria at røre ved sig (Joh 20,17), og – tilføjer Lefèvre – hvad skulle hun røre ved, hvis ikke hans hellige fødder.

Den harmoniserende argumentation viser her, at Lefèvre ikke tvivler på, at det er den samme historie, de fire evangelister fortæller. Derfor forklarer han forskellene med, at teksterne må referere til to forskellige kvinder. Lefèvre nævner selv, at han ikke er den første, der fortolker den hellige skrift på den måde (Porrer 2009, 199), og henviser til kirkefaderen Ambrosius (339-397), som er inde på det samme i forbindelse med sin udlægning af Lukasevangeliet, hvor han skriver, at den ene Maria Magdalene ifølge Johannes ikke véd det, som den anden Maria Magdalene ifølge Matthæus véd. For den samme kvinde kan ikke først vide og så ikke vide.¹¹ Men hvis der er mere end én Maria, skriver

11 *Nescit vna Maria Magdalene, secundum Ioannem, scit altera Maria Magdalene, secundum Matthaeum, nam eadem, ante scire, et postea nescire non potuit*

Ambrosius, så kan der også være mere end én Magdalene, da “Maria” er et personnavn, mens “Magdalene” er et navn taget fra området. Der er altså ifølge Ambrosius to: “Den ene har lov til at holde om Herrens fødder, den anden forbydes det at røre Herren” (Porrer 2009, 199). Lefèvre konkluderer, at både Evangeliet og Ambrosius således giver ham ret i, at der er tale om to kvinder. De, der mener, at der kun er én Maria Magdalene, kan således ikke undgå en modsigelse mellem evangelierne, hvilket ifølge Lefèvre ikke kan være tilfældet: “Så hvis der var to, hvad der i sandhed er, vil det være rigtigt, at den ene Maria Magdalene var Marthas søster, og den anden Maria Magdalene var så den kvinde, som Herren drev syv dæmoner ud af” (cf. Porrer 2009, 199; min oversættelse).

Lefèvre går nu over til spørgsmålet om forholdet mellem de to Maria'er og synderinden. Også her kan han hente hjælp hos de gamle fædre, der med rette, som han skriver, ikke mente, at Maria, Marthas søster, kunne være identisk med synderinden i Lukas 7, som ved Jesu fødder opnår tilgivelse for sine synder: “Jeg er ikke den eneste, som renser (retfærdiggør) denne fornemme kvinde, berømt fra fødslen, søster til Martha, fra den fornærmelse, at hun skulle have været en smudsig synder i byen” (Porrer 2009, 201; min oversættelse). Lefèvre refererer til Origenes (ca.185-252), som i sin første prædiken til Højsangen skriver, at Marthas søster var *venerandam*, hellig og uskyldig og på ingen måde en synderinde i byen. Det er hende, som salver Jesu hoved med en kostbar salve. Ergo kan hun ikke være identisk med den kvinde, som salvede Jesu fødder. Lefèvre afrunder med at skrive, at den kvinde, der hos Matthæus (26,6-13) og Markus (14,3-9) hælder olie over Jesu hoved – og som ganske vist ifølge Johannes også salver hans fødder (12,3) – var Maria Magdalene, søster til Martha. Også Chrysostomos (død 407) anser Marthas søster Maria, som i Johannesevangeliet salver Jesus, for hellig. Nogle har undret sig over, at Jesus tillod dette, men Chrysostomos forklarer det straks med, at man må forstå, at denne kvinde ikke er den synderinde, som Lukas skriver om, men en anden kvinde. Denne kvinde er agtværdig og fuld af hengivenhed, for hun modtager Kristus som gæst ligesom sin søster (Porrer 2009, 203

(Porrer 2009, 198). For de konkrete henvisninger til Ambrosius og de øvrige i det følgende nævnte kirkefædre må jeg nøjes med at henvise til Porrers notteapparat.

n. 52). Endelig er også Hieronymus (347-420) af samme mening (Porrer 2009, 203 n. 54). Ifølge Lefèvre kan det også let indses ud af den måde, som Lukas fortæller på, i og med han ikke kæder den kvinde, der salver Jesu fødder i kapitel 7, sammen med den Maria, som Jesus i kapitel 10 besøger i "Magdalon", dvs. Marthas søster. Det er to helt forskellige kvinder.

Nu er spørgsmålet, hvad den Maria Magdalene, som Jesus drev syv dæmoner ud af, har at gøre med synderinden i Lukas 7? Det er ifølge Lefèvre ikke sandsynligt, at de er identiske, fordi det vil være absurd at påstå, at en kvinde, der tidligere som følge af sin dæmonbesættelse var vanvittig og spredte skræk og rædsel, også skulle være en prostitueret i byen. Retorisk spørger Lefèvre til, hvem der mon har så stort et begær efter kvinder, at han ville ønske at have samkvem med en kvinde, som var besat af bare én dæmon? (Porrer 2009, 2006). Synderinden i Lukas 7 fik tilgivet sine synder, mens Lukas i kapitel 8,2-3 fortæller, at den kvinde, som Jesus havde drevet syv dæmoner ud af, hørte med til den gruppe af kvinder, der understøttede Jesus og disciplene med egne midler. Hvorfor skulle en kvinde, der er rig nok til at understøtte Jesus og disciplene med egne midler, prostituere sig og tjene penge på en så ond og desperat måde? Kan du nu se forskellen, spørger Lefèvre Rochefort, på den kvinde, som var blevet helbredt fra onde ånder, og hende, der fik tilgivet sine synder? Desuden, tilføjer han, er det at blive angrebet af det onde ikke en synd, men en sygdom. Ergo er hverken denne Maria Magdalene eller den ædle Maria, Marthas søster fra Judæa, identiske med den anonyme synderinde.

Derfor er der, som Lefèvre må konkludere, tre kvinder: synderinden i Lukas 7, Maria Magdalene, Marthas søster, og Maria Magdalene, som Herren drev syv dæmoner ud af. Han begrundet synderindens anonymitet med hensynet til hendes ry i fremtidige generationer, idet man ikke skulle kunne hænge hende ud under hendes eget navn. Marthas søster, som altså var kendt både fra evangeliet (*ex euangelio*) og fra forfattere (*ex auctoribus*), bar tilnavnet Magdalene pga. sine besiddelser i Judæa. Endelig var den kvinde, som Jesus drev syv dæmoner ud af, opkaldt efter stedet Magdala, en by ved bredden af Genesaret sø. Ifølge Lukasevangeliet var synderinden imidlertid også fra Galilæa (Porrer 2009, 213).

I anden del af skriftet imødegår Lefèvre de indvendinger, som sandheden om Maria Magdalene forventes at rejse. For Lefèvre er spørgsmålet om forholdet til offentligheden ikke vanskeligt. Ganske vist er folk blevet fyldt med megen falsk lære, men de er ikke så forstokkede, at de ikke, når de hører sandheden om Maria Magdalene, gladelig vil tage den til sig og slippe alt det, der viser sig ikke at passe. Med hensyn til Gregor den Store tager Lefèvre det selvfølgelig mere alvorligt; åbenbart har Rochefort udtrykt modvilje mod at modsige en doktor i Kirken. Men Lefèvre vender her argumentationen mod Rochefort selv og skriver, at enten er der tale om forskellige kvinder, eller også er han nødt til at modsige mange doktorer i kirken, nemlig Hieronymus og Ambrosius, Chrysostomos og de gamle fædre, som alle var af den mening, at der var tale om forskellige kvinder (Porrer 2009, 220). Overhovedet er det efter Lefèvres mening vanskeligt at finde belæg hos kirkefædrene for Gregors identifikation af synderinden med den kvinde, som Herren først viste sig for ved graven. Dertil kommer, at Gregor i sin prædiken forstår de syv dæmoner som en allegorisk henvisning til lasterne.¹² Derfor har mange troet, at de *syv* dæmoner i virkeligheden var de *syv* dødssynder. Men ifølge Lefèvre er den allegoriske tolkning for Gregor blevet det redskab, som skal gøre det usandsynlige sandsynligt. Men fortolkningen holder ikke, fordi synderne jo siges at blive tilgivet, ikke at blive drevet ud. Når Lukas om Maria Magdalene siger, at hun “er blevet helbredt”, så er det “historie” og ikke “allegori”.

Lefèvre tager derpå fat i den *historia anonyma*, som i dag kaldes Maria Magdalene-legenden eller *Den gyldne legende*, ifølge hvilken Maria Magdalene efter Herrens død rejste over Middelhavet, kom til Marseille og blev apostel for indbyggerne dér og i Provence. Det er ifølge Lefèvre klart, at dette må dreje sig om Marthas søster, fordi man jo mener, at både Martha og deres bror Lazarus skulle være begravet enten i Marseille eller i St. Maximin, hvor Maria Magdalene selv ligger. Vel levede hun som en bodfærdig eremit de sidste 30 år af sit liv i grotten i St. Baume, som var et stort pilgrimssted, men dette er ikke noget argument for, at hun skulle være synderinden i Lukas 7. For denne kvinde havde ikke brug for at gøre bod, da Jesus netop tilgav hende hendes mange synder. Maria Magdalene var som eremit snarere en

12 *Homiliae in Euangelia*, II.,33, ed. cit. p. 288, II, 9-13 (Porrer 2009, 225 n 71).

Johannes Døber for indbyggerne i Provence, ja, i hele Frankrig og også for folk i Spanien og Italien. Hun var samtidig et eksempel på det kontemplative liv, i og med hun havde valgt den gode del ved at sidde ved Jesu fødder og lytte, præcis som Lukas fortæller det i kapitel 10,38-42.

Der var i St. Maximin et berømt *noli med tangere*-relikvie, et lille stykke kød fra Maria Magdalenes kranie, der angiveligt skulle have haft et aftryk af Kristi finger, da han afværgede, at hun rørte ved ham efter hans opstandelse. Lefèvre har selv beset det sammen med en ven. Han finder imidlertid ikke historien sandsynlig, eftersom der ikke står noget om denne berøring i evangelierne. Lefèvre bliver her formanende og gør opmærksom på, at det jo ikke er helgenener, som skal dyrkes, men Kristus. Ganske vist bruger hans rejseledsager relikvier, både troværdige og tvivlsomme, som stimulans for en spirituel tilbedelse og bøn. De tjener således ikke øjnene, men alene til at forberede sindet på tilbedelse i ånd og sandhed. Lefèvre er således ikke afvisende over for brugen af relikvier, men han sætter spørgsmålstegn ved mange af de nye helgener og nye relikvier, der er kommet til. Der er gået industri i det, hævder han; også pilgrimsstederne er blevet pengemaskiner. Lefèvres angreb på samtidens traditioner minder således om Luthers anklager i de 95 teser (Porrer 2009, 247).

4. Skriftet *Om Kristi tre dage i graven*

Da jeg første gang læste om Lefèvre d'Étaples skrift om Maria Magdalene, undrede det mig, at der var knyttet endnu et skrift til: *Om Kristi tre dage i graven*.¹³ Dette forhold hænger imidlertid sammen med, at Lefèvre så en sammenhæng mellem spørgsmålet om de tre hellige kvinders identitet og spørgsmålet om begivenhederne omkring Jesu opstandelse. Spørgsmålet var, om Jesus stod op om natten, som Matt 28,1 forudsætter,¹⁴ eller om dagen, som Mark 16,1 beskriver det. Det andet spørgsmål, som også havde forfulgt teologerne helt tilbage fra den tidlige kirke, var spørgsmålet om den inkonsekvens, der er i Mar-

13 Tekst og oversættelse i Porrer 2009, 256/257-312/313

14 DO 1992 oversætter: "Efter sabbatten, da det gryede ad den første dag i ugen", men mere nærliggende er det at oversætte: "Efter sabbatten, da det skumrede til den første dag i ugen". Se Müller 2000, 572.

kusevangeliet selv: Hvordan kunne Maria Magdalene både være en af de tre kvinder, der meget tidligt om morgenen den første dag i ugen kommer til graven, da solen var stået op, og bliver rystede over at se graven tom og at høre, at han er opstået (Mark 16,1-8), for så i vers 9 at være den Jesus først viste sig for, da han meget tidligt om morgenen var stået op? Kan det vitterlig være den samme Maria Magdalene, som der her er tale om?

Men der var endnu mere i spil end spørgsmålet om Maria Magdalenes identitet. Hun var kun en lille brik i det store spil, som udfoldede sig i disse år, og som jeg er nødt til lige at berøre. I begyndelsen af 1500-tallet medførte interessen for den vestlige kulturs oprindelse, renaissance, også en interesse for den østlige, byzantinske kirke. Lærde grækere kom til Italien i 1400-tallet, hvilket skabte en fornyet interesse for den græske kirke og et mere generelt ønske om kontakt og forsoning mellem de to kirkesamfund. Ét højdepunkt var koncilet i Firenze i 1438-1442, som bragte Bessarion (1403-1472)¹⁵ og andre indflydesrige grækere til Italien, et andet var Lateran-koncilet i 1512-1517.

Josse Clichtove skriver i april 1519 i sit *Defensio* for Lefèvre, at Lateran-koncilet havde udarbejdet en komplet reform af liturgien. Der er dog ingen optegnelser derom i koncilets akter (Porrer 2009, 47 n 137). Denne reform var nok tæt knyttet til den kalenderreform, som Paul af Middelburg (1446-1534) kæmpede så hårdt for,¹⁶ og som han havde pave Leo X's støtte til. Formodentlig har spørgsmålet om Maria Magdalenes identitet således været forbundet med det langt større spørgsmål om liturgiske reformer. Et af de store spørgsmål var tidspunktet for fejringen af påsken i den latinske kirke. Problemet var blevet grundigt diskuteret på Lateran-koncilet (Porrer 2009, 54 n. 165). Også Paul af Middelburg tog i sit skrift *Paulina* problemet om tidspunktet for fejringen af påsken op. Spørgsmålet var som sagt, om Kristus stod op om natten eller i det årle morgengry. I den latinsktalende vestlige kirke fejrede man påsken ved solopgang, sådan som der står i Mark 16,1-2,

15 Bessarion var byzantinsk gejstlig og ærkebiskop i Nikæa. Han kom til Firenze i 1439 for at deltage i unionskoncilet og blev en af hovedmændene bag forsøget på at virkeliggøre en genforening. Han blev senere kardinal.

16 Paul af Middelburg, flamsk videnskabsmand (bl.a. kanonisk lov, matematik og medicin), kom til Italien i 1480, blev biskop i Fossombrone og udgav i 1513 *Paulina, de recta Pascha celebratione* om den liturgiske kalender.

hvor kvinderne kommer ud til graven meget tidligt om morgenen den første dag i ugen, da solen var stået op. Men i den østlige, græsktalende kirke fejrede man i overensstemmelse med Matt 28,1 påsken, mens det endnu var mørkt.

For os kan det virke uvæsentligt, hvornår Jesus stod op, men dengang var det et sprængfarligt emne, fordi det rejste spørgsmålet om forholdet mellem historiciteten og traditionen. Var det den østlige eller den vestlige kirke, der havde ret? Og var Matthæus og Markus ikke enige om begivenhedernes gang? Bedre blev det ikke af, at Markus ikke synes at være enig med sig selv. Når Lefèvre skriver, at nogle mennesker kæmpede så meget med det spørgsmål og fandt det så vanskeligt at løse, at de måtte konkludere, at evangelisterne sagde noget forskelligt, henviser han formodentlig til Erasmus. I sine kommentarer (*Annotationes*) i 1516-udgaven af Det Nye Testamente havde Erasmus påpeget, at allerede Hieronymus havde sat spørgsmålstejn ved ægtheden af Mark 16,9-20, idet disse vers i så godt som alle græske håndskrifter var placeret som en tilføjelse (Porrer 2009, 257 n. 1).¹⁷ Lefèvre ønsker imidlertid ikke at gå den vej, som han hverken mener er i overensstemmelse med sandheden eller nødvendig for at udrede de vanskeligheder, som spørgsmålet om, hvornår Herren opstod, rejser (Porrer 2009, 257). Måske har Lefèvre med betegnelsen "nogle mennesker" også haft Paul af Middelburg i tankerne? I forbindelse med sit arbejde med påskekalenderne var også denne kommet ind på spørgsmålet om tidspunktet for Kristi opstandelse. Paul af Middelburg mente desuden, at den specifikke henvisning til 'søndag morgen' i Mark 16,9, var en interpolation. Han refererer til den græske tekst, særlig til ordet ὄψε (Matt 28,1), der betyder 'sent' (Porrer 2009, 54). Både Paul af Middelburg og Lefèvre går tilbage til Ambrosius, som forsvarede det synspunkt, at Herren stod op om natten, men mens førstnævnte tilslutter sig Ambrosius, vil Lefèvre i sin afhandling om Kristi tre dage i graven søge at modbevise, at Kristus skulle være opstået om natten. Han argumenterer med, at selv om sabbatten slutter ved solnedgang, kom kvinderne først ud til graven, da det begyndte at blive lyst. Han foretrækker derfor at tro, at man skal oversætte ὄψε (Matt 28,1) med 'gry' (svarende til DO 1992) for på denne måde at skabe overensstemmelse mellem Matthæus og Markus (Porrer 2009, 263). I modsætning

¹⁷ Se også noten i DO 1992 til Mark 16,9-20.

til Erasmus var det afgørende for Lefèvre, at der ikke var uoverensstemmelser mellem evangelierne: Ånd, forstået som evangelisternes inspiration, og *sandhed*, forstået som den historiske referent, stod over grammatik og bogstav. Sandhedens ånd var harmoniserende, og på dette tidspunkt er Lefèvre ikke i tvivl om, at Ambrosius havde ret, når han i sin udlægning antog, at der var to forskellige kvinder med navnet Maria Magdalene.

5. Traditionen slår igen

Det kom som sagt bag på Lefèvre selv, at hans synspunkter vakte så voldsom debat. Det, der skulle have været den lærde humanists svar til en ven om en af tidens store helgeninder, udviklede sig i løbet af kort tid til en kamp, der ikke var så forskellig fra den, Luther udkæmpede på samme tid. Josse Clichtoves forord til andenudgaven viser, at bølgerne må have gået højt i Paris. En af Lefèvres stærkeste modstandere blev Marc de Grandval (ca. 1480-1520), der ligesom Clichtove var doktor fra det teologiske fakultet i Paris. Grandval var kannik ved St. Victor og dertil en lovende teolog, der havde gjort sig til talsmand for reformbevægelsen inden for klosteret. Hans velynder, biskoppen af Paris, Etienne Poncher, sørgede for, at han kom til Athis som prior. Grandval hørte om Lefèvres afhandling om Maria Magdalene kort før helgenindens festdag d. 22. juli 1518, og han skrev sit forsvarsskrift *Ecclesiae catholicae non tres Magdalenas sed unicam colentis: Apologia seu defensorium*, for den ene Magdalene i løbet af en måned. Der er tale om en personlig bekendelse til Maria Magdalene og ikke, som man måske havde kunnet vente af en ung lovende teolog, om en mere saglig afvisning. Han vedkender sig de latinske kirkefædres spirituelle eksegese, hvor der foruden den bogstavelige betydning også forudsættes en åndelig. Det gælder især den, han finder hos Gregor den Store, og han tilslutter sig den traditionelle liturgiske praksis, hvor Maria Magdalene er synderinden (Hufstader 1969, 36). Grandval kaldte nok Lefèvre for lærd og sin ven, men tonen var hård. Han griber således fat i Lefèvres tale om en dybere, åndelig forståelse af evangeliet og afviser den på den kraftigste. For selv ikke en kætter har skabt en så giftig og ødelæggende fortolkning, som når Lefèvre for eksempel ikke anser

de syv dæmoner for dødssynder, men en virkelig besættelse. (Porrer 2009, 87). Grandvals respektløse og nedladende tone kaldte til modstand blandt Lefèvres tilhængere – de såkaldte “fabrister”¹⁸ – og især hos Clichtove. Clichtove udgav sit modskrift, *Disceptationis de Magdalena, Defensio*, i april 1519. Taktisk dedicerer han sit skrift til Poncher, som i mellemtiden var blevet ærkebiskop af Sens. Ligeledes nævner han Lefèvres forbindelser til hoffet og de mange ansete forskere, som deler Lefèvres synspunkter. Grandval havde beskyldt Lefèvre for som en ikke-teologisk uddannet person at blande sig i teologiske spørgsmål, men Clichtove forsvarer nu sin læremester ved at opregne hans forskerindsats inden for filosofi, moral og matematik. Han anklager Grandval for at gå efter manden i stedet for at være optaget af sandhed og fromhed (Porrer 2009, 91).

Clichtove adresserer også den populære opfattelse af helgeninden. Han foreslår, at man går ud på gaden og spørger almindelige mennesker, hvordan de opfatter Marthas søster. Faktisk har han selv allerede prøvet dette i Paris. Svaret var fuldstændig i overensstemmelse med den populære legende: Hun elskede luksus, nød lækker mad, var vild med at lege, spille og danse og var utrolig optaget af sin krop og sit udseende. Når Martha prøvede at få hende til at omvende sig og tænke på sit gode navn og rygte, gjorde hun bare grin med det og håned hende. Selv når Martha ville have hende med hen og høre Herren, som havde gjort så underfulde ting, helbredt de lamme, givet de blinde synet igen, drevet dæmoner ud og oprejst døde, ja, så var “Magdalene” fuld af foragt. Men da Martha så havde tilføjet, at han var meget smuk, blev “Magdalene” tændt, og hun gik med Martha – dog ikke for at høre ham – men for at se ham, og straks var hun blevet forelsket i ham. Men så begyndte Herren at blødgøre hendes hjerte med sine ord og fik det til at bøje sig og blive fuldt af anger. Det er i denne tilstand, at hun kommer til Herren med salvekrukken for at væde hans fødder med sine tårer, tørre dem med sit hår og salve dem (Porrer 2009, 36).¹⁹ Med sin fremstilling viser Clichtove, hvordan den populære forståelse af Maria Magdalene var løbet helt af sporet.

18 Efter Lefèvres latinske navn, Faber (Stapulensis).

19 Billedet svarer til, hvad vi kender fra mysteriepillene, og giver også et indtryk af den måde, der blev prædikeret på, hvor hver af den bodfærdige Magdalenes tårer dråbe for dråbe blev udlagt af prædikanten.

Grandval svarer Clichtove igen allerede 1. juli 1519 med *Tutamentum et Anchora* (*Boldværk og Anker*), et forsvar for hans tidlige *Apologia*. Som før er tonen respektfuld, om end ind imellem sarkastisk: Skønt han ikke nærer nogen personlig modvilje mod Lefèvre, er han dog igen nødt til at gribe fat i Lefèvres udtryk *euangelii energia*, "evangeliets kraft", ligesom han også går ind på det, John Fisher, biskop af Rochester, i mellemtiden havde kaldt Lefèvres arrogance (se Porrer 2009, 93-95).

John Fisher (1469-1535) var en af de mest fremtrædende kendere af latinsk litteratur i sin tid. Han var kansler, da Erasmus opholdt sig i Cambridge fra august 1511 til januar 1514, og tilsluttede sig – med en vis konservatisme – hans program. Han var fortaler for forelæsninger på grundlag af græsk og hebraisk – og ikke kun den vanlige latin – og lovpriste Erasmus og andre centrale humanister for deres indsats. Fisher var en stor kender af Hieronymus og Augustin og studerede nu, skønt nær de 50, for første gang græsk og hebraisk. 1516 havde været et *annus mirabilis* for humanisterne; deres fælles sag synes at være ved at slå igennem i hele Europa. Men allerede året efter, i 1517, skete to ting, som skulle få Fisher til at ændre retning og de næste ti år blive en forkæmper for kirken, forstået som sædet for tradition og autoritet. Den ene begivenhed var Luthers afladstese, den anden Lefèvres udgivelser om Maria Magdalene.

I sommeren 1518 var biskoppen af Paris, Stephen Poncher, i England som ambassadør, hvor han skrev til sin kollega, John Fisher, og bad ham genoverveje sine humanistiske synspunkter, idet han informerede ham om de ødelæggende stridigheder, som Lefèvres synspunkter havde skabt i Frankrig. Fisher havde på dette tidspunkt læst førsteudgaven af *Om Maria Magdalene*. I første omgang havde han været tilbøjelig til af respekt for Lefèvres ry at acceptere hans meninger, selv om han ikke var enig. Men nu fik Ponchers breve samt den mellemliggende tids nye udgivelser – andenudgaven af Lefèvres skrift samt Granvals *Apologia* (Porrer 2009, 105 med n. 434) – ham til at tage sagen op igen for at se på, hvilke konsekvenser Lefèvres standpunkter både praktisk og dogmatisk ville få.

Den 22. februar 1519 gik Fisher så til angreb på Lefèvre (Surtz 1967, 274).²⁰ I Paris udkom således et forsvarsskrift for den latinske kirkes

20 I løbet af 1519 udkommer yderligere to arbejder, begge ligeledes omhandlende spørgsmålet om den ene Magdalene.

almindelige opfattelse, kaldet *Den ene Magdalene. Tre bøger* (*De unica Magdalena, Libri tres*).²¹ Værket er en prøve på, hvordan Fisher senere ville bruge skrift og tradition mod langt mere alvorlige modstandere som Luther, Oecolampadius – for slet ikke at tale om Henrik den 8. med dennes ensidige ønske om skilsmisse, hvilket som bekendt i 1535 kostede Fisher hovedet. De parisiske teologer var forbløffede over Fishers lærdom, hans argumentationsform og hans elegante stil. Andre bemærkede hans rå tone over for Lefèvre. Fisher angreb også Lefèvres støtte, Clichtove, og skrev, at Lefèvre havde været bedre hjulpen uden disse svage og tynde argumenter. Erasmus skrev i et brev til Fisher 2. april 1519, at han lige har skimmet hans bog og må tilstå, at han i enhver henseende har en bedre sag end Lefèvre (*nemo non fatetur te tota causa superiorem*). Han bemærkede dog også Fishers mishandling af den udmærkede Lefèvre, men indrømmer, at i en sådan sag er det umuligt at være moderat (Surtz 1967, 6). Fisher undså sig heller ikke for at bruge ironi, når han erklærede, at Evangeliets *energia* eller kraft åbenbart må have været skjult for teologiske notabiliteter som Augustin, Gregor, Leo, Beda, Rhabanus, Bernhard, Anselm, Remi samt en række andre berømte teologer. Tilsyneladende er denne *energia* alene blevet Lefèvre og et par tilhængere til del (Surtz 1967, 276).

I midten af 1519 gendrev Fisher alle angreb fra Clichtoves side mod Grandval i sin *Euersio Munitiois, auam Iodocus Clichtoueus erigere moliebatur aduersus unicam Magdalenam* (*Nedbrydning af det bolværk, som Josse Clichtove har arbejdet på at rejse mod den ene Magdalene*), men helt uden reference til Grandval. I sin *Confutatio* af Luthers *Assertiones* refererede Fisher tilbage til dette arbejde, som indeholdt mange argumenter for følgende udsagn (*propositio*), som skulle blive grundstammen i kritikken af reformationen og reformatorerne: “En sædvane, der en gang er indført med tilslutning af kristendommen, synes at besidde samme autoritet som nedskrevet lov” (Surtz 1967, 6, her i min oversættelse).

21 Værket, også blot kaldet *Libri tres*, er opdelt i tre bøger. En indføring til alle tre afhandlinger findes i begyndelsen af den første bog. En konklusion med en gendrivelse af Clichtoves forord til andenudgaven af Lefèvres diskussion optræder i slutningen af tredje bog (Surtz 1967, 275).

6. Lefèvres Anden diskussion om den trefoldige og den ene Magdalene

6.1. Den teologiske kontekst

Debatten om Maria Magdalenes identitet forløb over ganske få år – fra 1517 til 1520 – og faldt således sammen med, at Luthers 95 afladstelser blev undersøgt i Rom af pave Leo X's teologiske rådgiver, Prierias (Silvester Mazzolini, 1456-1523), som i den sammenhæng rejste spørgsmålene om pavens og koncilerne autoritet over for Luther. Sheila Porrer (Porrer 2009, 17) gør opmærksom på, at de samme spørgsmål er tilstede i margenen til debatten om den ene Maria Magdalene. Som vi skal se, endte Lefèvre da også med at appellere til Leo X om en bedømmelse i Maria Magdalene-debatten, idet både hans støtte Clichtove og hans modstandere John Fisher, biskoppen af Rochester (1469-1535), og Noel Beda (1470-1537) udfordrede forholdet mellem, på den ene side, Skriftens autoritet og, på den anden side, kirken, koncilerne og paven (Porrer 2009, 17).

Sheila Porrer mener, at Lefèvre presser det karismatiske til det yderste, når han for eksempel taler om “den evangeliske ånds indsigt (*intellectus spiritus euangelici*)” (Porrer 2009, 52 n.158; min oversættelse). Men der er snarere tale om, at det for Lefèvre simpelthen er en forudsætning, at evangelierne ikke strider mod hinanden, men går tilbage til de for ham samme historiske kendsgerninger. Derfor er han nødt til at tale om den indsigt, ånden giver, eller, som tidligere nævnt, om “Evangeliets lys”. Når det drejer sig om tekster, der tilsyneladende er tvetydige eller modsiger hinanden, kommer den korrekte læsning ofte som et resultat af bøn og kontemplation. Lefèvre er i den forstand mystiker. Selv henviser han til den tyske filosof, Nicolaus Cusanus (1401-1464), og andre, som det er blevet givet at forstå gennem kontemplation i ånden snarere end ved at drøfte det med andre (Porrer 2009, 287). Derfor undgår Lefèvre også Erasmus' filologiske og tekstkritiske tilgang til tekstarbejde. Men fordi han ikke vil i strid med Erasmus igen, er der kun indirekte henvisninger til ham (Porrer 2009, 29-30).²²

22 En uenighed mellem Lefèvre og Erasmus om fortolkningen af visse steder i Paulus' breve kulminerede i sommeren 1517 til stor skade for reformhuma-

Et samtidigt blik på denne strid finder vi i Luthers brev til Georg Spalatin fra 18. januar 1518: "Endelig vil jeg forbigå Erasmus' *Apologia* [forsvarsskrift mod Lefèvre d'Étaples], men jeg er meget bedrøvet over, at der blandt så store lærdomsfyrster er opstået en så hed strid. Erasmus er ganske vist langt overlegen og formulerer sig bedst, men også skarpest, selv om han gør sig mange anstrengelser for at bevare ven-skabet" (Kjeldgaard-Pedersen og Aurelius, 148). I samme brev svarer Luther Spalatin, som åbenbart har bedt ham om at blive vejledt i ud-forskningen af *Den hellige skrift*. Her tøyer Luther imidlertid, for selv de allermest lærde og begavede tænker forskelligt. Der er fx Erasmus, der gør Hieronymus til en så betydelig teolog i kirken, at han alene vil regne med ham. Luther vil imidlertid nu tale som teolog og ikke som filolog [*Grammaticus*]. Han fortæller om sin egen studiemetode, der tager højde for, at man ikke ved flid og begavelse kan trænge ind i den hellig Skrift:

Derfor er det din første pligt at begynde med bøn, dvs. begynde med at bede om, at – hvis det behager Herren, at der ved dig skal ske noget til hans ære, ikke til din, og ikke til noget menneskes – han da i sin store barmhjertighed vil tilstå dig den sande forståelse af sine ord. Der findes nemlig ingen læremester i Guds ord undtagen ham, som selv har talt sit ord, således som han [Kristus] siger: "De skal alle være oplært af Gud" [Joh 6,45]. Altså bør du helt og aldeles fortvivle over din egen flid og tillige over din begavelse og alene sætte din lid til Åndens indflydelse (Kjeldgaard-Pedersen og Aurelius, 147).

Desuden skal Spalatin læse Bibelen i rækkefølge fra ende til anden, så han fastholder den enkelte historie i hukommelsen. Her vil Hieronymus være en udmærket hjælp, men når det drejer sig om erkendelse af Kristus og Guds nåde, altså om den åndelige, mere skjulte forståelse, er salig Augustin og Ambrosius lagt mere gavnlige. Luther foreslår derfor, at Spalatin begynder med Augustins *De spiritu et littera* (*Om ånd og bogstav*), som "vores Karlstadt", et menneske af uforlignelig flid, har

nisternes sag. Det fik åbenbart Lefèvre til ikke at nævne navne i den efterfølgende debat om Maria Magdalene-skikkelsen.

forsynet med fortræffelige forklaringer og udgivet (Kjeldgaard-Pedersen og Aurelius, 148).

I et brev fra 19. oktober 1516, ligeledes til Spalatin, er Luther meget kritisk over for Erasmus' Paulus-tolkning, som han finder alt for filologisk, men også over for Lefèvre, som "ellers (gode Gud!) er så fuld af ånd og så ren som nogen, [men han] savner i udlægningen af de guddommelige skrifter den forståelse, der ellers i rigt mål findes i hans egen livsførelse, og når han formaner andre" (Kjeldgaard-Pedersen og Aurelius, 137). Luther advarer ligefrem i et brev fra 1. marts 1517 Johan Lang, professor i teologi i Erfurt, mod Erasmus, som denne er ved at læse. Det er fint, at han som lærd dadler munke og præster og beskylder dem for indgroet og sløv uforstand. Men Luther mener ikke at han fremhæver Kristus og Guds nåde nok; "i den henseende er han langt mere uvidende end [Faber] Stapulensis: det menneskelige er hos ham vigtigere end det guddommelige" (Kjeldgaard-Pedersen og Aurelius, 141).

6.2. Der er kun én og den samme Maria Magdalene

Lefèvres afsluttende bidrag til debatten, *Anden diskussion om den trefoldige og den ene Magdalene*, udkom i maj 1519 (Porrer 2009, 96).²³ Det var tilegnet Denys Briçonnet, biskop af St. Malo og bror til Lefèvres patron, Guillaume, der på dette tidspunkt var i Rom som Frans I's ambassadør hos Leo X. Lefèvre skrev, at Briçonnet havde vundet Leo X's tillid og udtrykker et diskret håb om, at hans diskussion, *Disceptatio*, må finde vej til pavens øre og få hans bifald. Vi ved dog ikke, om paven nogensinde læste Lefèvres arbejder om Maria Magdalene. Lefèvre angiver imidlertid igen, at han er chokeret over den voldsomhed, hvormed hans arbejder om Magdalene og St. Anna er blevet modtaget både på skrift og i prædikener. Selv finder han, at hans modstandere er gået langt over strengen, alligevel håber han nu at kunne skabe harmoni i kirken.

I *Anden diskussion* indleder Lefèvre med at beskrive sig selv som en befrier af Maria, Marthas søster. Samtidig er det tydeligt, at han er præget af de hårde angreb på sin person, som han havde været ude

23 *De Tribus et Vnica Magdalena Disceptatio*. Tekst og oversættelse, Porrer 2009, 396/397-488/489. Skriftet afsluttedes 20. maj.

for, og han skriver nærmest besværgende, at han har og altid har haft den følelse, at “Maria ikke var prostitueret (*publicam ... Peccatricem*)” (Porrer 2009, 400), og at han regner med at kunne diskutere denne sag uden, at det bliver farligt for han. Han vil ikke såre, fornærme eller bringe nogen i miskredit, han søger kun efter sandheden, og er andre af en anden mening, er de i deres gode ret til det. Han ønsker med denne *Anden diskussion* at holde fred med alle og indrømmer, at han nu mener noget andet end i den første diskussion, hvor han, som vi har set, byggede på Ambrosius og argumenterede for, at der var to Maria Magdalene’r i evangelierne. Men nu er Lefèvre blevet overbevist om, at der kun er én. Det vil han gerne drøfte og også på den måde vise, at han ikke er så hård og ubøjjelig, som nogen har beskyldt ham for at være. Han vil argumentere for, at der kun er én Maria Magdalene og diskutere det på en sådan måde, “at vores begrundelser ikke skal udledes fra nogen anden kilde end den evangeliske (*vt non ex alio fonte quam ex Euangelico rationes nostra deriuentur*)” (Porrer 2009, 402).

Anden diskussion består af 55 teser. Udgangspunktet er igen en gennemgang af de fire opstandelsesberetninger, som Lefèvre stadig argumenterer for stemmer overens, men nu uden som i *første diskussion* at tilslutte sig Ambrosius og antage at, der var to kvinder med navnet Maria Magdalene, hvilket, som vi så i den første diskussion, skulle forklare de tilsyneladende uoverensstemmelser, der er i beretningerne (Porrer 2009 403 og tese 51, 475). Efter alene at have studeret teksterne er Lefèvre kommet til den konklusion, at der kun er én kvinde med navnet Maria Magdalene, nemlig hende fra Galilæa, som Jesus ifølge Luk 8,2-3 drev syv dæmoner ud af. Lefèvre anser det nu for meningsløst at vise, hvor i Evangeliet Maria, Marthas søster, er kaldt Magdalene: “Så væk med κωμῶναι, πύργων og det opdigtede Magdala” (Porrer 2009, 425, tese 22; min oversættelse). Der er tre kvinder: Maria Magdalene, Maria Marthas søster og synderinden beskrevet af Lukas. (Porrer 2009, 435, tese 25).

For at forklare de uoverensstemmelser, der tilsyneladende er i evangelierne, argumenterer Lefèvre nu for, at der var tale om to besøg ved graven, at det ikke var de samme kvinder, som var til stede ved disse besøg, og at de derfor berettede noget forskelligt (Porrer 2009, 449, tese 35). Maria Magdalene besøgte graven to gange. Det første besøg var meget tidligt, mens det endnu var mørkt, det andet var, da solen

var stået op. Lefèvre indrømmer således, at han har ændret forklaring i forhold det, som han skrev i *Om Kristi tre dage i graven* (Porrer 2009, 451, tese 37).

Det er tydeligt, at Lefèvre selv er klar over, at det nu bliver let for hans modstandere at afvise ham. Det er nok også derfor, han slutter denne anden diskussion med at lægge hele Maria Magdalene-spørgsmålet i hænderne på Denys (Briçonnet) og i sidste ende på pave Leo X. Hvis denne finder hans undersøgende diskussion værdig og forenelig med Evangeliets lys og tilbedelse af den hellige og velsignede Maria, søster til Martha og Kristi værtinde, vil han ikke frygte, hvad mennesker vil gøre mod ham: "Og ligegyldigt hvad, så ønsker jeg i alle ting at holde mig til, hvad der er i overensstemmelse med den hellige moder, Kirken, og ikke afvige derfra med så meget som bredden af en fingernegl" (Porrer 2009, 484; min oversættelse).

Lefèvre har – ifølge eget udsagn – i *Anden diskussion* vist, at han hverken i de tidligere skrifter eller nu i dette skrift har stadfæstet noget kategorisk om Magdalene ved at støtte enten det synspunkt, at der kun er én kvinde, eller det andet, at der var mere end én. Men nu overlader han det helt til dem, der er forpligtet på denne afgørelse. For striden har stået på så længe, at han antager, at begge sider står i et uforsonligt modsætningsforhold:

Der er brug for en anden dommer, som kan diskutere og forhandle disse spørgsmål med den største omhyggelighed og uden personlige følelser, men kun med en alvorlig kærlighed til sandheden, og til sidst udtale, hvad der må være mest i overensstemmelse med Evangeliet (Porrer 2009, 486; min oversættelse).

Lefèvre indrømmer, at *forfatterne* – dvs. kirkefædrene – er magtfulde, men Evangeliet må være mere magtfuldt end selv et uendeligt antal forfattere. Også sædvaner, som har eksisteret længe, er magtfulde, selv når der er tale om vildfarelser, og de fejlagtigt påberåber sig Kirkens autoritet, men sandheden vil her være mere magtfuld. Lefèvre slutter med at bekende, at det er i tillid til sandheden og ikke til sine egne åndelige evner, at han har påtaget sig dette arbejde, som nok er større, end han har haft kræfter til, men det er hans håb, at selv om han tager fejl, at "så sandheden ved Guds hjælp (for det er hans embede) selv

må sætte sig igennem. Ham tilhører æren og herligheden i evighed og evighedernes evighed” (Porrer 2009, 488; min oversættelse).

7. Slutning

Efter at Lefèvre har udgivet sin *Anden diskussion om den trefoldige og den ene Magdalene*, slår John Fisher straks til igen og svarer med *Confutatio Secundae Disceptationis per Jacobum Fabrum Stapulensis*, udgivet i Paris 2. september 1519. Skriftet er dediceret til Lorenzo Cardinal Campeggio, den pavelige udsending, som han i sommeren 1518 havde talt med om Maria Magdalene. Grandval modtog Fishers arbejder med begejstring og beskrev ham som en funklende stjerne, i hvis lys der intet mørke er længere. Ifølge Grandval må selv Clichtove nu have fået sine spørgsmål besvaret. Også Zwingli udtalte sig om, at biskoppen af Rochester nu fuldstændig havde væltet Lefèvres Maria'er omkuld. Selv undser Fisher sig ikke for at gøre grin med Lefèvre og taler om *ecclesia Fabri* – ‘Lefèvres kirke’ – hvor de kan nyde den eksklusive sansning af *euangelii energia* (Porrer 2009, 107).

I et brev fra den 17. oktober 1519 fortæller Erasmus Fisher, at han var lige ved at reagere på hans *den ene Magdalene*, da hans *Confutatio*, som han endnu ikke har læst, kom. Han beder ham nu om at være tilfreds med den sejr, som han har vundet blandt de lærde. Stakkels Lefèvre er allerede blevet voldsomt chikaneret af de parisiske teologer på grund af sin støtte til Reuchlin.²⁴ I et brev fra februar 1520 giver Erasmus udtryk for, at han håber, at hans forsøg på at dæmpe Fishers angreb på Lefèvre ikke har skadet deres forhold. Erasmus synes, at tonen i *Confutatio* er mindre skinger end i *Den ene Magdalene*, men beklager, at diskussionen er blevet et spørgsmål om tro, hvilket Lefèvre ifølge Erasmus også er meget ked af, fordi denne i bund og grund både beundrer og respekterer Fisher (Surtz 1967, 7).

²⁴ Johann Reuchlin (1455-1522), tysk humanist og filolog, grundlægger af den klassiske filologi i Tyskland. Han undsagde bestræbelserne på at tilintetgøre al jødisk litteratur undtagen den bibelske og blev derved indviklet i en strid med universitetet i Köln og dominikanerne. Det Teologiske Fakultet i Paris støttede Köln, og sagen kom for pavens domstol i Rom, hvor Reuchlin dog undgik en kætterdom.

I november 1519 udgav Noël Beda (1470-1537), teolog, juridisk rådgiver knyttet til fakultetet i Paris, skriftet *Scholastica Declaratio* som støtte til Lefèvres og Clichtoves modstandere. Dette arbejde bestod, som titlen også tilkendegiver, af en række kommentarer til det, som allerede var blevet skrevet. Beda udnyttede til fulde den situation, at Lefèvre i sin *Anden diskussion* havde skiftet mening i spørgsmålet om Maria Magdalene, og hævdede, at dette skrift demonstrerede Lefèvres upålidelighed. Han undså sig ikke for at sige, at når Lefèvre taler om, at noget kun er lagt frem til diskussion og ikke som en fastslået sandhed, må vi forstå, at det er falsk. For udtrykket "lagt frem til diskussion" vil blive misforstået af dem, der ikke er vågne, og føre til vildfarelser (Porrer 2009, 111). I skriftets tredje og sidste *consideratio* går Beda i kødet på humanisterne. Lefèvre er ikke fagteolog og doktor, hvilket har gjort hans indblanding endnu mere forargelig. Han har blandet sig i ting, som han ikke ved noget om. Humanisterne mangler professionel teologisk træning, og deres baggrund i litteratur og filosofi gør, at deres metoder er upassende i forhold til arbejdet med de hellige tekster. Beda er heller ikke meget for de nye studier i græsk sprog og filosofi. Han er bange både for det, som han kalder for hedningeaspektet, og for fraterniseringen med den skismatiske ortodokse kirke. I det hele taget bryder han sig ikke om de nye bibeloversættelser (Porrer 2009, 124-125). Sheila Porrer beskriver, hvordan Beda til sin død blev ved med at kæmpe mod reformationen i Frankrig. I arbejder offentliggjort i 1526 og 1528 var det Lefèvres udlægning af *retfærdiggørelsen* hos Paulus, især i Romerbrevet (i hans kommentarer til Paulusbrevene fra 1513), som han dømte hårdt. Ifølge Beda var Lefèvre lige så vildfaren som kætteren Luther, der ifølge hans forståelse nok havde fået sine reformatoriske nøkker fra Lefèvre. Her må vi lige huske, at det først var i 1520, at Luthers arbejder var ved at komme på det teologiske fakultets bord i Paris. Beda omtaler første gang Luther på tryk i august 1520, hvor han endnu engang henviser til den arrogance, som kendetegner de nye forfattere, og nævner så: Lefèvre, Clichtove, Erasmus og til sidst Martin Luther (Porrer 2009, 126-127 og n 528).

1520 blev slutåret for Maria Magdalene-debatten, i hvert fald for Lefèvres vedkommende. Som allerede nævnt forlod han Paris og tog til Meaux. Året efter, i 1521, blev Lefèvres syn på Maria Magdalene officielt fordømt af det teologiske fakultet i Paris. Anledningen var, at

et medlem af 'fabristgruppen' i Meaux, Martial Mazurier, på Maria Magdalenes festdag den 22. juli havde holdt en prædiken, hvor han gentog alle Lefèvres synspunkter om helgeninden. Sagen blev indbragt for fakultetet i Paris, og det handlede prompte. Også selv om Clichtove var mødt op og havde bevidnet for fakultetet, at han og Lefèvre havde frasagt sig deres meninger, blev der den 9. november 1521 udsendt en fordømmelse af disse synspunkter. Dokumentet nævnte den tvivl og forargelse, som reformatorerne havde forårsaget, vigtigheden af forkyndelsen af den ene Magdalene og faren ved at sætte spørgsmålstejn ved Kirkens tradition og de universelle ritualer. Hvis der var frihed til at kritisere disse ting, ville der snart ikke være noget tilbage af Kirken. Det traditionelle synspunkt blev derfor defineret, bestemt og begrænset, og herefter var det forbudt at lade de modsatte synspunkter komme til orde i prædikener og bøger (Hufstader 1969, 39-40). Det er klart, at denne fordømmelse fik betydning for Briçonnets og Lefèvres reformgruppe i Meaux. Den hårde fordømmelse skyldtes nok frygten for, at de lutherske kræfter, som det teologiske fakultet i Paris lige havde fordømt, skulle få nyt liv blandt Lefèvres tilhængere i Meaux-gruppen.

Bevægelsen overlevede til 1525, men efter 1521 hører vi ikke meget til Maria Magdalene. Mens Lefèvre tilsyneladende holdt fast ved sine synspunkter, uden dog at træde frem offentligt, så foretog hans chef-forsvarer, Clichtove, en kovending. Han havde været tæt knyttet til Lefèvre og hans videnskabelige studier gennem næsten tyve år, men nu viste det sig, at de to havde haft forskellige interesser. Clichtove havde været en stærk tilhænger af reformbevægelsen inden for Kirken, men som doktor i teologi og medlem af det teologiske fakultet i Paris havde han ikke på samme måde som Lefèvre identificeret sig selv med den evangelisk-humanistiske eksegese. I 1526 brugte han således i sit arbejde mod Luther mange af de samme termer og autoriteter, som Beda og Fisher havde brugt mod Lefèvre og ham selv. Clichtove fordømte ikke udtrykkeligt Lefèvre, men han valgte at alliere sig med Beda og den konservative fløj og gentage deres udfald mod Luther og reformatorerne.

Der skulle gå små 450 år før Lefèvres håb om, at spørgsmålet om Maria Magdalenes identitet blev taget op af pavestolen, gik i opfyldelse. Det skete først i forbindelse med Det Andet Vatikanerkoncil, hvor det i 1963 blev besluttet også at gennemgå helgenkalenderen. Si-

den da har der stået i kalenderen til Maria Magdalenes helgendag den 22. juli, at man kun fejrer dén Maria, som Kristus viste sig for efter opstandelsen, og på ingen måde St. Marthas søster eller den kvinde, som var synderinde, og hvis synder Herren tilgav.²⁵

Lefèvre var nok interesseret i spørgsmålet om Maria Magdalenes identitet, men i endnu højere grad i spørgsmålet om "sandheden". Det var den, han søgte, og her var den åndelige dimension nødvendig, det han også kaldte "Evangeliets lys". Denne stadige søgen efter sandheden hang sammen med den harmoniserende læsning, som Lefèvre stod for i modsætning til Erasmus. Erasmus læste mere bogstaveligt og gjorde derfor også på linje med Hieronymus alvor af, at fx Markus 16,9-20 ikke er med i de ældste håndskrifter. I dag er det en selvfølge, at det er en senere tilføjelse, og det fremgår også i DO 1992, ligesom det er en selvfølge at læse Bibelen kritisk i en receptionshistorisk aftapning.²⁶

25 Esther A. de Boer, 2004, s. 4 n. 20: *Calendarium Romanum Generale* 1969: 97-98, 313.

26 Alligevel har det været en personlig øjenåbner at stifte bekendtskab med Jacques Lefèvres metode, idet det er gået op for mig, at det, som vi i dag ved om Bibelens tilblivelse, endnu ikke har fået konsekvenser for folkekirkens liturgiske praksis. Et godt eksempel er Vor Herre Jesu Kristi lidelseshistorie til Langfredag (se i tekstdelen til Den Danske Salmebog).

Bibliografi

- Bedouelle, G., 1982, 'Faber Stapulensis (ca, 1455-1536)'. *Theologische Realenzyklopädie* 10, 781-783.
- de Boer, E., 2004, *The Gospel of Mary. Beyond a Gnostic and a Biblical Mary Magdalen*, JSNT. Supplement Series 260, London/New York: T & T Clark: A Continuum Imprint.
- Hufstader, A. 1969, 'Lefèvre d'Étaples and the Magdalen', *Studies in the Renaissance* 16, 31-60.
- Ingesman, P. & Pedersen, N.A., 2012, *Kirkens Historie*. Bind 1, København: Hans Reitzel.
- Kjeldgaard-Pedersen, S. & Aurelius, A. 2017, *Nåde og fred i Kristus! Martin Luther i lyset af hans breve*, København: Eksistensen.
- Kjær Müller, L., 2010, *Maria Magdalene. Fra apostel til prostitueret*, København: Alfa.
- Luther, M., 1963, *Luthers Werke in Auswahl*. Band 5. Der junge Luther, herausgegeben von E. Vogelsang, 3. Auflage, Berlin: Walter de Gruyter.
- Müller, M., 2000, *Kommentar til Mattheusevangeliet*. Dansk kommentar til Det nye Testamente 3, Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Porrer, S.M., 2009, *Jaques Lefèvre d'Étaples and The Three Maries Debates. On Mary Magdalen, On Christ's Three Days in the Tomb, On the One Mary in Place of Three. A Discussion. On the Threefold and Single Magdalen. A Second Discussion. Introduction, Latin text, English translation and Annotation*, Travaux d'Humanisme et Renaissance 451, Genève: Librairie Droz S.A.
- Raeder, S., 2000, 'Faber, Jacobus Stapulensis'. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. Auflage. Band 3, Tübingen: Mohr-Siebeck, 2.
- Surtz, E., 1967, *The Works and Days of John Fisher*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.