

# Bibelen og Reformationen

## Forum for Bibelsk Eksegese 20

Redaktion: Martin Friis, Mette Bundvad,  
Mogens Müller og Gitte Buch-Hansen

Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet  
Udgivet i samarbejde med Eksistensen Akademisk  
København 2017

*Til Geert Hallbäck*  
† 31.08.2017

*Bibelen og Reformationen*  
*Forum for Bibelsk Eksegese 20*

Redaktion: Martin Friis, Mette Bundvad, Mogens Müller og Gitte Buch-Hansen

© Forfatterne og Det Teologiske Fakultet, KU

Bogen er sat med GaramondPro på Eksistensen

ISBN: 978-87-991150-5-1

ISSN: 0903 854X

Udgivet med støtte fra

Professor Johs. Pedersen og Hustru Thora, født Gertz' legat

Forum for Bibelsk Eksegese  
Det Teologiske Fakultet  
Karen Blixens Plads 16  
2300 København S  
<http://teol.ku.dk/abe/>

# Indhold

## Indledning

### SKRIFTSYN OG OVERSÆTTELSE

- “Eyn gutte meher und geschrey”  
Mundtlighed og skriftlighed, evangelium og kanon hos  
Luther ..... 12  
*Jesper Høgenhaven*
- Luthers bibeltekst – den lutherske bibeltekst ..... 35  
*Mogens Müller*
- Evangeliet for folket  
Luthers oversættelser af Johannesevangeliet ..... 56  
*Martin Friis*

### LUTHERS EKSEGESE

- Luthers fortolkning af Esajas ..... 84  
*Frederik Poulsen*
- Luthers brug af de gammeltestamentlige salmer til at forstå  
døden.  
Læsninger i ‘Dictata super Psalterium’, Sl 70 og 68 ..... 113  
*Christian Rubech Hartmeyer-Dinesen*

### KØN OG KROP I REFORMATIONEN

- Mislæste Luther vitterlig Paulus?  
Arvesynd og filosofi i tidlig jødisk eksegesi ..... 137  
*Gitte Buch-Hansen*
- “Iklæd jer et mandigt gemyt, der ligner Abrahams”  
De kvindelige reformatorers konstruktion af protestantiske  
kvinderoller ..... 167  
*Mette Bundvad*

## LUTHERS HISTORISKE SAMTID

- Lefèvre d'Étaples og Maria Magdalene  
En debat om forholdet mellem Skrift og tradition omkring  
reformationens begyndelse..... 195  
*Lisbet Kjær Müller*
- “Sæt denne bog fri!”  
Om Luther, Tyrken og kampen for Koranen .....226  
*Thomas Hoffmann*

## RECEPTIONEN AF LUTHER

- Bibelbrug i Hans Christensen Sthens digtning i 1500-tals per-  
spektiv.....247  
*Jens Lyster*
- Instruktioner i frelse  
Det pietistiske skoleprojekt og Pastoralbrevene .....279  
*Kristian Mejrup*

## Indledning

D. 31. oktober 1517 slog augustinermunken Martin Luther sine teser, hvormed han angreb kirkens praksis med afladsbreve, op på kirke-døren i Wittenberg. Skønt Reformationen – som bidragene i denne bog vil vise – hverken kan afgrænses til personen Luther, afladssagen eller dette tidspunkt, har begivenheden givet anledning til den fejring, der gennem hele 2017 har præget kirker og teologiske fakulteter i Nordeuropa. Jubilæet har først og fremmest engageret fakulteternes kirkehistorikere og systematikere, mens eksegeterne har holdt sig i baggrunden og måske ikke helt vidst, hvad de skulle stille op med al denne festivitas.

Vel er Reformationen blevet bannerført under sloganet *sola Scriptura*, men for en ekseget rundet af det historisk-kritiske paradigme har dette slagord længe virket som en falsk varebetegnelse. Når det gjaldt de gammeltestamentlige eksegeter, har det især været Luthers allegoriske læsninger af salmerne og profeterne, som er faldet forskerne for brystet. Denne måde at læse på, som Luther arvede fra kirkefædrene og den middelalderlige eksegese, ignorerede teksternes historiske, kulturelle og religiøse oprindelse i jødedommen (verden *bag* teksten) og ødelagde skrifternes narrativ (verden *i* teksten). Med andre ord var dét at finde henvisninger til Kristus i Det Gamle Testamente ikke bare *out of context*, det var at gøre vold på teksterne.

Situationen har ikke været bedre for de nytestamentlige eksegeters vedkommende. Med *Det nye perspektiv på Paulus* blev det en vigtig opgave for disciplinen at få fjernet det luthersk-augustinske filter, gennem hvilket apostlens breve var blevet læst. Siden Krister Stendahl paradigmatisk artikel fra 1963 “The Apostle Paul and the Introspective Consciousness of the West” har det været *common sense* at hævde, at Paulus først og fremmest var en pragmatisk missionær, der forsøgte at løse de sociale problemer, som udbredelsen af evangeliet til ikke-jøder gav anledning til i de nu etnisk sammensatte menigheder.

Desuden har eksegeterne – gammel- som nytestamentlige – været fælles om en fordømmelse af kristendommens annektering af den profetiske kritik, hvor *type-antitype* figuren lod kristendommen få vel-signelsen, mens man lod jødedommen stå tilbage med forbandelsen.

Luthers stærke udfald mod jøderne – og disse anklagers fatale virkningshistorie – har betydet, at eksegeter efter Holocaust omgås det lutherske bo med de allerstørste forbehold.

De seneste årtiers interesse for de bibelske teksters reception har imidlertid åbnet et rum *foran* teksten. Som prismer, i hvilke den samtidige historie brydes, er de faktiske læsninger blevet genstand for analyse i egen ret. Med deres særlige filologiske og hermeneutiske træning har eksegeterne gode forudsætninger for at træde ind i dette rum. Netop derfor har *Center for Studiet af Bibelens Brug* (CSBB) under Afdeling for Bibelsk Eksegese taget initiativ til dette særnummer af *Forum for Bibelsk Eksegese: Bibelen og Reformationen*. Generelt har bidragene i bogen arbejdet med materiale, der ikke tilhører systematikernes reformatoriske *kanon*, og som af den grund ikke er oversat til dansk. Artiklerne i *Bibelen og Reformationen* understøtter, nuancerer og udfordrer derfor kendt viden.

Med de elleve bidrag er det lykkedes os at få belyst forholdet mellem *Bibelen og Reformationen* fra fem forskellige vinkler. Fokus i bidragene ligger – som allerede antydet – ikke på den reformatoriske dogmatik, men på de eksegetiske manøvrer, som den protestantiske teologi og kultur hviler på. Således kan Jesper Høgenhavens bidrag “Eyn gutte meher und geschrey’. Mundtlighed og skriftlighed, evangelium og kanon hos Luther” ses som et *prolegomenon* til hele bogen, fordi der her kastes lys over, hvordan vi faktisk skal forstå idéen om *sola Scriptura*, når det gælder Luthers eksegetiske arbejde: *Skriften* var Det Gamle Testamente, evangeliet den rette læsning af dette. De to øvrige artikler i den første del: SKRIFTSSYN, KANON OG OVERSÆTTELSE, Mogens Müllers “Luthers bibeltekst – den lutherske bibeltekst” og Martin Friis’ “Evangeliet for folket. Luthers oversættelser af Johannes-evangeliet” tager os derpå med ind i reformatorens værksted og lader os kigge Luther over skulderen, når han arbejder med sine oversættelser af de bibelske tekster fra originalsprogene. Vi får her indblik i, hvor kompleks denne oversættelsesproces har været, når det gælder brugen af kilder, samt i, hvor omhyggelig Luther var i arbejdet med den tyske bibel: Selv placeringen af et komma kunne være af afgørende betydning. Mogens Müllers bidrag viser desuden, hvordan Luthers bibeloversættelse blev grundteksten for de første danske bibeloversættelser,

idet det først er i begyndelsen af 1600-tallet, at der kommer en dansk oversættelse af den hebraiske og græske bibeltekst.

I den næste del, LUTHERS EKSEGESE, kommer fageksegeternes særlige forkærlighed for detaljer og retoriske studier af enkelte skrifter til udtryk. Frederik Poulsens “Luthers fortolkning af Esajas” bygger således på de studerendes fragmenterede noter fra Luthers forelæsnings-er. I artiklen demonstreres den “femte evangelists” særlige betydning for Luther. Christian Rubech Hartmeyer-Dinesens bidrag, “Luthers brug af de gammeltestamentlige salmer til at forstå døden. Læsninger i ‘Dictata super Psalterium’”, tager afsæt i en sammenligning af Luthers læsning af salmerne 68 og 70 med den gammeltestamentlig religion. Hans omhyggelige tekststudie formår *dels* at kaste lys over, hvor tidligt Luthers reformatoriske opdagelse egentlig er på spil, og hvor gammeltestamentlig opdagelsen faktisk er, *dels* at vise, hvor pessimistisk og apokalyptisk Luthers syn på livet i denne verden – sammenlignet med salmerne – er.

Under temaet KØN OG KROP I REFORMATIONEN arbejdes der i Gitte Buch-Hansens bidrag “Mislæste Luther vitterlig Paulus? Arvesynd og filosofi i tidlig jødisk eksegesi” videre med de detaileksegetiske studier; denne gang med Luthers *glosser* og *skolia* til Romerbrevsforelæsningerne. Noterne viser os, hvor dybe rødder Luther havde i den kamp mod begæret, som prægede antikkens og middelalderens filosofi og teologi. Overhovedet er det *concupiscentia*, som er kilden til Luthers pessimistiske syn på verden, fordi det er begæret, der gør mennesket sårbart over for Djævelens angreb. I Mette Bundvads “Iklæd jer et mandigt gemyt, der ligner Abrahams’. De kvindelige reformatorers konstruktion af protestantiske kvinderoller” analyseres brugen af Bibelen i de kvindelige reformatorers (*sic!*) forsøg på at autorisere deres stemmer i debatten. I artiklen drøftes både de positive og negative konsekvenser af Reformationen – set fra et kvindeligt perspektiv: Hvordan bidrog Reformationen til både at øge og begrænse kvinders udfoldelsesmuligheder?

Egentlig kunne Lisbet Kjær Müllers artikel, “Lefèvre d’Étaples og Maria Magdalene. En debat om forholdet mellem Skrift og tradition omkring reformationens begyndelse”, også have været placeret under kønstatikken, fordi kampen om forståelsen af Maria Magdalene er blevet så vigtig i moderne feministisk eksegesi. I stedet har vi anbragt



artiklen under temaet LUTHERS HISTORISKE SAMTID, fordi den på eminent vis illustrerer det historiske opbrud, som den protestantiske Reformation var en del af. Også Thomas Hoffmanns artikel “‘Sæt denne bog fri!’ Om Luther, Tyrken og kampen for Koranen” bidrager til vor forståelse af tidens klima. Truslen fra det osmanniske rige blev af Luther tydet apokalyptisk: Hvis Paven var Antikristi ånd, så var Tyrken Antikristi legeme. Netop derfor blev det blandt reformatorerne anset for nødvendigt, at der blandt europæiske intellektuelle fandtes filologisk kompetence til at kunne læse og oversætte Koranen. Bidraget viser, hvordan humanisternes filologiske interesse glider sammen med teologernes frygt.

Bogens sidste to bidrag arbejder med RECEPTIONEN AF LUTHER. Igen er der tale om detaileksegetiske studier, men nu af den rolle som Reformationens teologi kommer til at spille i den protestantiske kultur. I Jens Lysters bidrag “Bibelbrug i Hans Christensen Sthens digtning i 1500-tals perspektiv” demonstreres det, hvor vigtigt det var for de tidlige danske salmedigtere, at deres opbyggelige viser var forankret i Bibelen. Samtidig måtte det bibelske materiale dog korrigeres – typisk med et ekstra vers – fordi lignelsernes gerningsretfærdige pointe ikke var i overensstemmelse med reformatorerne idéer. Sthens “gudelige” viser er siden blevet optaget i *Den Danske Salmebog* (DDS) og dermed ‘kanoniseret’ som salmer til brug i gudstjenesten (fx DDS 489: “Guds nåde højt jeg prise vil”; DDS 679: “Et trofast hjerte, Herre min”). Kristian Mejrup får med sin artikel “Instruktioner i frelse. Det pietistiske skoleprojekt og Pastoralbrevene” lov at afslutte *Bibelen og Reformationen* med et perspektiverende bidrag. Som de bibelske Pastoralbreve repræsenterede behovet for en nyfortolkning af de ægte Paulusbreve i en situation, hvor menighederne måtte besinde sig på livet i denne verden, så er pietismen også at se som en korrektion af den lutherske apokalyptik. Tidernes ende var (endnu engang) ikke nær, og i den situation kunne kristendommen bruges til at forbedre denne verden. Fra Halle blev søsat et gigantisk skoleprojekt, der havde relationen mellem mester og lærling, sådan som den er skitseret i den pastorale litteratur, som rettesnor. Hvor fortolkningen af Bibelen hidtil havde været et privilegium for teologerne, blev der med pietisternes uddannelsessystem åbnet for den demokratisering af fortolkningsretten, der er omdrejningspunktet i pietisternes vækkelse af det moderne subjekt.

Vi takker forfatterne for deres bidrag og håber, at læserne finder dem lige så interessante, som redaktørerne har gjort.

Afslutningsvis skal rettes en særlig tak til de skandinaviske kolleger, som har påtaget sig fagfællebedømmelsen af bogens bidrag, og som med deres grundige læsning har hjulpet dem til den standard, de nu har: Christian Bach Nielsen, Anders-Christian Jakobsen, Kasper Bro Larsen, Kinga Zeller, Hans Jørgen Lundager, Svein Aage Christoffersen, Mikael Winnige, Elsa Marie Wiberg, Bent Holm, Bo Christian Holm og Christina Petterson. Vi takker Tilde Bak Halvgaard for tålmodigt arbejde med satsen. Endelig ønsker vi at takke Professor Johs. Pedersen og Hustru Thora, født Gertz' legat for dets gavmilde støtte til udgivelsen af bind 20 i serien *Forum for Bibelsk Eksegese*.

Vi har dedikeret *Forum for Bibelsk Eksegese 20: Bibelen og Reformationen* til Geert Hallbäck († 31. august 2017), på hvis initiativ CSBB blev oprettet i 2005. Kræfterne tillod ikke Geert at bidrage til bindet, men artiklerne udfylder det rum, som CSBB åbnede for eksegesen.

København d. 27.10.2017

Martin Friis  
Mette Bundvad  
Mogens Müller  
Gitte Buch-Hansen

Redaktionsgruppen bag  
*Bibelen og Reformationen*  
*Forum for Bibelsk Eksegese 20*

TEMA I  
SKRIFTSYN OG OVERSÆTTELSE

# “Eyn gutte meher und geschrey”

## Mundtlighed og skriftlighed, evangelium og kanon hos Luther

*Jesper Høgenhaven*

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

### 1. Introduktion

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

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

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

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

---

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

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

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

## 2. Skriften som sin egen fortolker

Nogle markante principielle udsagn hos Luther om fortolkningen af de hellige skrifter findes i *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X novissimam damnatorum*, der stammer fra begyndelsen af 1521.<sup>2</sup> I sin historiske ramme er Luthers tekst et modsvar til Leo Xs bulle *Exsurge domine* fra juni 1520.<sup>3</sup> Indholdsmæssigt kredser striden

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

### 3. Evangeliet som sejrsmelding og uddeling af frelsens gaver

Luthers grundlæggende tilgang til, hvad det vil sige at forholde sig til Bibelen og forstå dens tale, kommer vi noget nærmere ved at se på hans foretale til septemberudgaven af Det Nye Testamente fra 1522.<sup>5</sup> Her begynder Luther med at stille “bud og love” (“gesetz und gebot”) over for “evangelium og Guds løfter” (“evangelium und verheissung”). I Det Nye Testamente skal man ikke søge det første men derimod det andet. I første række virker det, som Luther her simpelt hen foretager en skelnen på det litterære niveau: Det Gamle Testamente indeholder Guds love og bud, Det Nye Testamente Guds evangelium og forjættelse. Denne kontrast understreger Luther, idet han udtrykkeligt tager afstand fra den gængse tradition, hvor Det Nye Testaments bøger inddeles analogt med de gammeltestamentlige skrifter (i lovbøger, historiske og profetiske bøger og visdomsbøger):

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### 4. Evangeliet som mundtligt ord og nøgle til skrifterne

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

## 5. Bibelens “tyderetning”: Fra gammelt til nyt

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

## 6. Mundtlighed, skrift og autoritet

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

---

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



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

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

## Bibliografi

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

---

<sup>12</sup> Se til dette tema Høgenhaven 2017, 32-34.

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

# Luthers bibeltekst – den lutherske bibeltekst

*Mogens Müller*

**A**bstract: This article raises the question which Greek and Hebrew texts Luther used as basis for his translations of the New and the Old Testament. It further deals with the German bible text he created, in the case of the Old Testament in co-operation with his colleagues in Wittenberg. We see that in spite of his failing respect for the old Greek translation of the Old Testament, the Septuagint, Luther, nonetheless, sometimes tacitly follows it when needed for alignment with the use in the New Testament. Lastly, the article takes up the overwhelming influence, Luther's Bible had not only on the official Reformation-Bible of Christian III from 1550, but also on a series of predecessors and successors. After a period with the so-called kingly Bibles, Denmark in 1607 also got a Bible not mainly translating Luther's Bible, but the Hebrew and Greek texts of the two testaments.

## 1. Indledning<sup>1</sup>

En af de ting, der fik stor betydning for den hurtige udbredelse af Luthers reformation, var opfindelsen af bogtrykkerkunsten med løse typer. Det var symbolsk, at den første bog, som kom ud af Johann Gutenbergs og hans kompagnon Johann Fusts trykkeri i Mainz vistnok 1453-55, var Bibelen, og det naturligvis på latin. For det tog omkring to år at fremstille de omkring nok 200 eksemplarer, som man mener, at den såkaldte Gutenbergbibel, et tobindsværk i folioformat,

---

<sup>1</sup> Der skal her siges en stor tak til Bodil Ejrnæs for at have gennemlæst manuskriptet til denne artikel, rettet nogle fejl, givet mig nogle vigtige henvisninger og lov til at læse hendes artikel 'Bibelsprog' til *Dansk Sproghistorie 4*, som er under udgivelse.

blev trykt i.<sup>2</sup> Selv om Gutenberg, hvis navn ikke engang forekommer i denne udgave, efter afslutningen af projektet gik fallit, og det var kompagnonen, der videreførte trykkeriet, så er det hans navn, der forbindes med denne revolution inden for udbredelsen af det skrevne ord.

Gutenbergs opfindelse kom til at indlede et nyt kapitel i bibelstudiet. Før havde man været henvist til håndskrifter, og det vil for Bibelens vedkommende selvfølgelig sige afskrifter. Nu muliggjorde fremstillingen af bogtrykte udgaver dels en større stabilitet for tekstens vedkommende, dels flersprogede udgaver, hvor de forskellige tekster var opstillet i spalter. For selv om den latinske Bibel, hvis tekst mere eller mindre gik tilbage til Hieronymus' revision og ensretning af ældre latinske bibeloversættelser, var den dominerende, så findes der også forud for renæssancen eksempler på folk, der beskæftigede sig med den hebraiske og græske bibeltekst (se fx Courtenay 2012). Således kunne de lærde ved universitetet i Alcalá de Henares i Spanien (byens latinske navn var Complutum) i årene 1514-17 udarbejde den såkaldte Complutenserpolyglotte, der dog først udkom 1522. Værket omfatter fem bind. Det Gamle Testamente har, i hver sin spalte, den hebraiske tekst, den græske (Septuaginta), den aramæiske Targum Onkelos til Mosebøgerne (med latinsk oversættelse) samt Vulgata. Det Nye Testamente har den græske tekst og Vulgata. Initiativtageren var kardinal Francisco Jiménez/Ximénes Cisneros, og værket fik, på den anden side af reformationen, flere efterfølgere.

Dermed var der lagt et solidt grundlag for det begyndende – bibel-humanistiske – arbejde med de bibelske skrifter på deres originalsprog, som også blev en vigtig del af reformationen. For reformatorerne blev bibeloversættelser hurtigt til en af hovedsagerne, og her blev det en særlig pointe, at det var teksterne på deres grundsprag, der skulle lægges til grund. Det blev Hieronymus' gamle argument for at oversætte den hebraiske bibeltekst og ikke den græske, at han ikke ville oversætte en oversættelse, der nu på ny blev taget op af skuffen (se Müller 1994, 65-75). I denne sammenhæng var det naturligvis til stor hjælp, at der allerede inden reformationen havde udviklet sig et hebraiskstudium, der især forbindes med navnet Johann Reuchlin (1455-1522). Efter at have lært sig græsk lod Reuchlin sig undervise i hebraisk af jøder, så han

---

2 Omstændighederne omkring trykningen af denne og de i det følgende omtalte bibeludgaver er beskrevet i Rosenkilde 1952.

kunne læse både den hebraiske bibeltekst og rabbinisk litteratur. Philip Melanchthon var i øvrigt søn af en søster til Reuchlin, der også anbefalede ham til Frederik den Vise som professor i græsk i Wittenberg. Det fortrød han dog senere, da han trods sin humanistiske indstilling ikke kunne forlige sig med reformationens opgør med den katolske kirke.

## 2. Bibelteksten, som Luther lagde til grund for sin oversættelse

Da Luther i forbindelse med sit ufrivillige ophold på Wartburg efter 'bortførelsen' i april 1521 på vej tilbage fra rigsdagen i Worms besluttede sig for at oversætte Det Nye Testamente til tysk, var det ikke på grund af en pludselig indskydelse, men et projekt som i nogen tid havde været på tegnebrættet, og som ikke mindst Melanchthon havde opmuntret ham til. Luther havde også 'forberedt' sig ved i forbindelse med sin prædikenvirksomhed at oversætte de forskellige bibeltekster, men det var selvfølgelig fra latin, som disse tekster også først blev læst op på. Men når det gjaldt en oversættelse af hele Det Nye Testamente, var det åbenbart en selvfølgelighed at lægge den græske tekst til grund, som netop da forelå i trykt skikkelse.

Valget faldt her på Erasmus af Rotterdams *Novum Testamentum* fra 1519.<sup>3</sup> Der var med denne version allerede tale om en andenudgave, da Erasmus var så tidligt ude som februar 1516, hvor han udsendte sin første udgave under titlen *Novum Instrumentum*. *Novum Instrumentum* var forberedt gennem flere år, blandt andet under et ophold i Cambridge, og indeholdt, foruden en introduktion, en ny latinsk oversættelse og forskellige forklarende noter. Ud over ved sin titel fremkaldte denne udgave ikke mindst modstand, fordi Erasmus udelod det såkaldte *comma johanneum*, altså de tilføjelser i dele af tekstoverleveringen til 1 Joh 5,7, der får stedet til at handle om treenigheden. Begrundelsen var, at han ikke havde kunnet finde denne ordlyd i noget

---

3 Meget tyder dog på, at Luther kun indirekte benyttede Erasmus' tekst, nemlig i den skikkelse, den fik i et praktisk taget identisk optryk, som en af Luthers medarbejdere, juristen Nikolaus Gerbel (1485-1560), besørgede i 1521, og som Luther modtog et eksemplar af på Wartburg. En mere detaljeret redegørelse, også for forhistorien til Erasmus' *Novum Instrumentum*, er givet af Finn Gredal Jensen (Jensen, 2005, 99-102).

græsk tekstvidne. Beskyldninger mod ham for alene at bygge på håndskrifter, som forefandt i Basel, afviste han, men egentlig tekstkritik lå uden for hans horisont. I et enkelt tilfælde, nemlig en lakune på den sidste side i et håndskrift til Johannes' Åbenbaring, valgte han fx selv at tilbageoversætte fra Vulgata.

I andenudgaven, der ligesom den første udkom i Basel, opgav han dog den oprindelige titel og vendte tilbage til betegnelsen *Novum Testamentum*. Han genindsatte desuden modvilligt *comma johanneum* i teksten, fordi man havde fundet det på græsk i et ganske vist sent håndskrift. Men ved at tilføje sin egen latinske, ofte temmelig anderledes udgave havde Erasmus altså signaleret, at den vedtagne, latinske oversættelse, der netop siden 1200-tallet havde fået navnet *Vulgata*, ikke altid var en pålidelig gengivelse af den oprindelige, græske tekst.

I første omgang var Luther altså bundet til Erasmus' andenudgave og har næppe været klart over, hvor usikkert, eller i hvert fald hvor mangfoldigt den græske tekst var overleveret.<sup>4</sup> Det er et spørgsmål for sig, hvor stor betydning Erasmus' noget tilfældige valg af håndskrifter fik for Luthers oversættelse.<sup>5</sup> Det hører med til billedet, at Luther efter tilbagekomsten til Wittenberg konfererede sin tekst omhyggeligt med Melanchthon, der var langt den mest græskkyndige af de to. For Luther selv var der til at begynde med i forbindelse med hans forelæsninger over Romer-, Galater- og Hebræerbrevet 1515-1518 nærmest tale om *learning by doing*, selv om han efterhånden opnåede stor færdighed i omgangen med den græske tekst. Sammen med Melanchthon arbejdede han på stadig at forbedre sin oversættelse, som de to allerede i 1531-udgaven havde underkastet en grundig revision.

Anderledes forholdt det sig med Luthers hebraiskkundskaber (se hertil Lange 2014, 66-71). Straks efter dens fremkomst i 1506 havde han erhvervet sig Reuchlins *De rudimentis Hebraicis*, som ved at være grammatik og ordbog i ét muliggjorde et selvstudium, men også fremkaldte ønsket om undervisning i hebraisk. Endnu da Luther forelæ-

4 Dibbelt 1941 satte et stort spørgsmålstejn ved billedet af Luthers eksklusive benyttelse af Erasmus' græske tekst og hævdede, at hans oversættelse nok så meget hvilede på Vulgata og Erasmus' egen latinske oversættelse. Det er en opfattelse, der siden har vundet gehør. Denne henvisning skylder jeg Otzen 1951.

5 Luther medtog dog ikke *comma johanneum* i sin oversættelse, selv om det altså kom med i Erasmus' 1519-udgave.

ste over Salmerne i 1513-15, var hans hebraiskkundskaber temmelig nødtørftige, og Vulgata var for ham stadig den autoritative bibeltekst. Dette ændrede sig dog i de følgende år, hvor den hebraiske tekst ikke længere blot tildeles den funktion at uddybe den latinske, men hvor Luther helt tager Hieronymus' *Hebraica veritas* til sig. Dette er således på plads, inden Luther og hans medarbejdere kaster sig over oversættelsen af Det Gamle Testamente.

Her lå bibelteksten også anderledes fast, end tilfældet var med Det Nye Testamente. Hebraiske Bibler forelå allerede tidligt i bogtrykt skikkelse. Således besad Luther fx en fuldstændig hebraisk Bibel fra 1494, og flere udgaver var fulgt efter. Den gamle græske oversættelse af Det Gamle Testamente, Septuaginta, forelå ganske vist også i bogtrykt skikkelse med Complutenserpolyglotten, men forsinkelsen af selve udgivelsen kom til at betyde, at den blev overhalet af en græsk helbibel udgivet af Andreas Asolanus 1518-19. På grund af *Hebraica veritas*-troen, dvs. overbevisningen om, at den hebraiske bibeltekst virkelig var grundteksten til Det Gamle Testamente, gled Septuaginta i reformationskirkerne snart ind i den Askepot-tilværelse, som skulle vare frem til slutningen af 1900-tallet. Luther selv var heller ikke imponeret over Septuaginta. Således lyder en symptomatisk udtalelse fra engang i 1530-erne fra hans Tischreden:

Oversættelse er en særlig nåde og Guds gave. De halvfjerds græske oversættere, der således har bragt den hebraiske Bibel på det græske sprog, var uerfarne og uøvede i hebraisk, deres oversættelse er tumpet og vrøvlet, fordi de har foragtet bogstaverne, ord og udtryksmåde, således at endog Hieronymus' version og oversætter er at foretrække. Og dog, den der skælder Hieronymus ud for at være en hebræer, han gør vold imod ham og gør ham uret. For efter det babyloniske fangenskab er dette sprog så korrumpet og fordærvet, at man ikke længere har kunnet bringe det i orden igen. Hvis Moses og profeterne nu igen opstod, så ville de ikke selv forstå deres ord, sådan som de nu er blevet fordrejet.<sup>6</sup>

---

6 Min oversættelse i Müller 2006, 21. Luther-citatet (WA Tr 1 525,24-32) har jeg fra Buhl 1891, 124-125.

Siden kunne Luther i sin Genesis-forelæsning 1535-1545 hævde, at “oversætterne af Septuaginta synes ikke at have haft den tilstrækkelige viden til at klare det omfattende arbejde, som de havde taget på sig.”<sup>7</sup> Teksten i Asolanus’ græske hebibibel byggede for Det Gamle Testaments vedkommende på manuskripter, som han havde fået adgang til i Venedig, mens teksten til Det Nye Testamente var Erasmus’ fra 1516. Igen var Basel trykkested. I 1524-1526 udkom en andenedgave i Strassburg, hvor Apokryferne stod for sig, og rækkefølgen af de gammeltestamentlige skrifter fulgte Luther. Endnu en udgave af hele den græske Bibel blev trykt i Basel i 1545, denne gang med femteudgaven af Erasmus’ Nye Testamente og forsynet med et forord af Melanchthon, der beskrev Septuaginta som “mere rå” (*squalidiorem*) end den hebraiske tekst, og oversætterne som folk, der ikke er tilstrækkeligt omhyggelige i deres valg af ord og sætningskonstruktioner.<sup>8</sup> Alligevel er studiet af Septuaginta ifølge Melanchthon vigtigt, da det var den tekst, Paulus og de øvrige apostle citerede fra, og fordi man i det hele taget bedre kan forstå de apostolske skrifter ud fra denne version.

Et særligt problem frembød De Gammeltestamentlige Apokryfer. De optræder ikke i Biblia Hebraica og kendes alene gennem Septuaginta, men de fandt alligevel – trods Hieronymus’ uvilje – vej til hans latinske Bibel. Hvor imidlertid både den græske og den latinske Bibel havde anbragt apokryferne rundt omkring imellem de gammeltestamentlige bøger i overensstemmelse med deres genre og tilføjelserne til Daniels Bog og Esters Bog dér, hvor de “hørte hjemme” i disse to bøger, dér skilte Luther dem i sin Bibel ud og samlede dem i et tillæg, som han anbragte mellem Det Gamle og Det Nye Testamente (se Walter 1997). Her gik Luther tilmed helt nye veje ved blandt apokryferne også at optage Manasses Bøn, der ikke optræder i Septuaginta og først er bevidnet i det 3. årh. e.Kr. Den er en udfyldning af oplysningen i 2 Krøn 33,12-13 om, at den ugudelige konge ydmygede sig og bad til Gud, men hvor selve bønnen endnu ikke optræder (se fx Walter 1997, 359-360; Karrer 2016, 218-219). I apokryfspørgsmålet stod Luther i et modsætningsforhold til Zwingli og Calvin, der ikke ville have dem med i deres Bibler. En senvirkning heraf er, at vi i Danmark på grund

---

7 WA 42, 194. Henvielsen har jeg fra Ejrnæs 1994, 32 n. 3. Oversættelsen er min.

8 Se Ejrnæs 1994, 32 n. 2, hvor Melanchthons latinske tekst er aftrykt.



af calvinsk indflydelse i *The British and Foreign Bible Society* ikke kunne få tilskud til trykning af Bibler, hvor Apokryferne var med, hvorfor vi siden begyndelsen af 1800-tallet og indtil den dag i dag både har Bibler med og uden Apokryfer.

Men udskillelsen af Apokryferne var ikke det eneste område, hvor spørgsmålet om bøgernes anbringelse og rækkefølge trængte sig på. For overgangen til *Hebraica veritas* medførte ikke, at Luther også overtog den hebraiske Bibels opdeling i Loven, Profeterne og Skrifterne. Her bibeholdt han i stedet Vulgatas og Septuagintas opdeling i historiske, poetiske og profetiske bøger, således at Det Gamle Testamente kom til at slutte med Malakias' Bog og ikke Anden Krønikebog. Når man tænker på Luthers frimodighed til i Septembertestamentet at øve kritik over enkelte kanoniske skrifter, kan det konstateres, at det kun skete i ét tilfælde for Det Gamle Testaments vedkommende, selv om det, da det kom til stykket, ikke fik konsekvenser. Således kunne Luther lige ud erklære Esters Bog for uværdig til at komme med i kanon.<sup>9</sup>

Luther lagde hårdt ud i Septembertestamentet. Her udskilte han ikke alene Hebræerbrevet, Jakobs Brev, Judas' Brev og Johannes' Åbenbaring som ikke-apostolske og anbragte dem bagerst og uden nummer for også derved at tilkendegive deres mindre værdi. Luther benyttede sig desuden af den relative frihed, som der lå i, at rækkefølgen i anbringelsen af skrifter i Det Nye Testamente endnu ikke lå helt fast. Således var den almindelige rækkefølge i de indtil da trykte udgaver: Evangelierne, Paulusbrevene afsluttet med Hebræerbrevet, den såkaldte Praxapostolos, nemlig Apostlenes Gerninger efterfulgt af de syv katolske breve, samt endelig Johannes' Åbenbaring. Her førte Erasmus en anden tradition til sejr, nemlig blandt andet med flytningen af Apostlenes Gerninger til efter evangelierne. Luther overtog den i det store og hele, i Septembertestamentet dog endnu med udskillelsen af de angiveligt ikke-apostolske skrifter.<sup>10</sup> I den tyske Lutherbibel afspejler September-

---

9 Det sker i *De servo arbitrio* (1525; WA 18,666). Siden er der også en udtalelse i en Tischrede fra 1534 (WA Tr 1 Nr 475 = WA Tr III Nr. 3391), hvor Anden Makkabæerbog og Esters Bog afvises under ét: "Ich bin dem Buch [2Makk] und Esther so feind, dass ich wollte, sie wären gar nicht vorhanden; denn sie judenzen zu sehr, und haben viel heidnische Unart." Disse henvisninger har jeg fra Walter 1997, 361 n. 84.

10 For hele dette udviklede forløb henvises til Karrer 2016, 222-234, der beretter mange interessante enkeltheder, som det her vil føre for vidt at komme

testamentets rækkefølge sig dog stadig i, at Hebræerbrevet, Jakobs Brev og Judas' Brev anbringes sidst i brevdelen, hvorved Petersbrevene kommer til at følge umiddelbart efter Paulusbrevene.

### 3. Bibelteksten, som Luther skabte gennem sin oversættelse

Men derved har vi bevæget os væk fra det tekstgrundlag, som forelå for Luther og hans medarbejdere i deres oversættelsesprojekt, og hen imod den Lutherbibel, som blev resultatet. Her må det først slås fast, at bibeloversættelser til folkesprogene var noget, der var i fuld gang allerede før Luthers tid. Det er et spændende kapitel for sig.<sup>11</sup> Det nye i Luthers projekt var, at der – i hvert fald i princippet – var tale om en oversættelse fra de såkaldte grundprog, hebraisk og græsk, og ikke fra latin, dvs. først og fremmest den katolske kirkes Vulgata, der ligefrem havde vundet status som bibelteksten, noget der også blev stadfæstet på Tridentinerkoncilet i 1546.<sup>12</sup> I arbejdet med oversættelsen af Det Gamle Testamente og Det Gamle Testaments Apokryfer inddrog Luther en række af sine medarbejdere i Wittenberg, og dette projekt blev først afsluttet i 1534. Men ligesom det var tilfældet med oversættelsen af Det Nye Testamente, blev også oversættelsen af Det Gamle Testamente underkastet revisioner ved trykningen af de mange nye oplag. Sine oversættelsesprincipper gav Luther fx udtryk for i det lille skrift *Sendbrief vom Dolmetschen* fra 1530. Heri (WA 30,2 632-633) argumenterer han bl.a. for sin indføjelse af et "allein" i Rom 3,28, hvor det

ind på. Nævnes kan dog, at den nu gældende rækkefølge af Det Nye Testaments bøger til dels kan føres tilbage til Euseb (*Kirkehistorien* III 25), og at Erasmus faktisk overvejede at anbringe Lukasevangeliet og Apostlenes Gerninger i forlængelse af hinanden, men alligevel ikke gjorde det.

11 Ser vi her bort fra de tidlige oversættelser til etiopisk, arabisk, armensk, georgisk og slavisk, gælder det ikke bare tysk, engelsk, fransk, italiensk og spansk, men også de skandinaviske sprog. Se hertil de respektive afsnit i Marsden & Matter (red.) 2012. Afsnittet "The Bible in the languages of Scandinavia" (239-250) er skrevet af Bodil Ejrnæs, der kan fortælle om oversættelsesprojekter i dette sprogområde fra så tidligt som 1300- og 1400-tallet.

12 Her blev Vulgata således på sessio IV erklæret for *authentica* og dermed autoriseret til brug ved offentlige prædikener og disputatser, således at "Ingen under noget Paaskud maatte vove eller fordriste sig til at forkaste den." Efter Otzen 1929, 913.

rigtig nok ikke optræder i den græske tekst. Men ved at gengive “alleine durch den Glauben” tydeliggør Luther det, som han er sikker på er Paulus’ anliggende.<sup>13</sup> Og det, mener han, er tilladeligt. Et andet eksempel fra samme skrift er Luthers argumentation for at gengive Matt 12,34: “Wes das Hertz vol ist, des gehet der Mund vber.” Her er man ifølge Luther et æsel, hvis man som Vulgata gengiver *abundantia* med “overflod”. For hvad er hjertets overflod? Sådant noget kan ingen tysker sige. Derfor må han oversætte: Hvad hjertet er fuldt af (se WA 637). Disse to repræsentative eksempler skal vi vende tilbage til. Et sted, hvor Luther og siden Lutherbiblen indtil 1984-udgaven fastholder en læsemåde, som kun optræder i Erasmus’ 1516-udgave, er Matt 16,19. For selv om det allerede er ‘rettet’ til “det, som du binder (ὃ ἐὰν δήσῃς)” i 1519-udgaven samt i det optryk, som Gerbel foretog og sendte til Luther i 15212, fastholder Luther her i analogi til 18,18 teksten “alt, hvad du binder (ὅσα ἂν δήσῃς)”. Denne – overraskende? – styrkelse af apostlen Peters magt er teologisk betinget og polemisk rettet mod kejser og pave (se hertil Karrer 2016, 229-231).

En anden ting at bemærke ved Luthers oversættelse af Det Gamle Testamente er, at selv om den i princippet blev foretaget på grundlag af den hebraiske tekst, er der eksempler på, at det alligevel var Septuagintas tekst, der blev oversat. Det bedst kendte eksempel er Es 7,14, hvor den hebraiske teksts “unge kvinde” i Septuaginta er blevet til “en jomfru”, og som sådan citeres stedet i Matt 1,23 i oversættelsen. Det er netop steder, hvor forbindelsen med den nytestamentlige brug ellers ville glippe, at Septuagintas ordlyd stiltiende glider ind. For det er ikke noget, som læseren på nogen måde gøres opmærksom på, hverken i versionerne af Det Gamle eller Det Nye Testamente på originalsprogene. Et andet eksempel er det dogmatisk mindre belastede Es 40,3, hvor den hebraiske tekst taler om at bane “Herrens vej i ørkenen”, men hvor citatet i Mark 1,3 og de tilsvarende steder i de andre evangelier har Septuagintas “en, der råber i ørkenen”, hvad der så har ført til, at det kom der også til at stå i Es 40,3.

Kvaliteten af Luthers bibeloversættelse er ofte blevet fremhævet. Lad det her være H. Bach, der får ordet:

---

13 Se redegørelsen i Bach 1950, 25, hvor der også er en dansk oversættelse af det pågældende afsnit *Sendbrief vom Dolmetschen*. Selvfølgelig er “allein” med også i de nyeste Lutherbibler.

Med rette fremhæves i samtid og eftertid Luthers oversættelse som en fremragende indsats. Han var en stor sprogets kunstner, i besiddelse af et omfattende ordforråd og et fint øre for sætningsrytme, ordenes nuancer og klangfarve, han ejede billedskabende evne og ægte sans for fyndsprog og folkelig klang (Bach 1950, 23).

Det hører med til billedet, at Lutherbibelen, ud over at være et uhyre vigtigt monument i tysk sproghistorie, blev en fast institution i tysk-luthersk kirkehistorie ved at leve videre i skikkelse af revisioner indtil denne dag. Således er Luther-jubilæet i 2017 blandt andet blevet fejret ved udgivelsen af en ny, revideret *Lutherbibel 2017*. I et så stort sprogområde som det tyske er der selvfølgelig også udkommet en lang række andre oversættelser, fx katolske, men også mange, der forholder sig mere direkte til grundsprøgene. Men ved siden af disse har Lutherbibelen altså været der hele tiden, og den seneste revision, som har inddraget en længere række sagkyndige i gammel- og nytestamentlig eksegese, har tilmed i adskillige tilfælde forladt en mere moderne sprogdragt til fordel for en tilbagevenden til udtryksformer, der ligger tættere på den oprindelige Lutherbibels.<sup>14</sup>

#### 4. Lutherbibelen og den danske Bibel<sup>15</sup>

Inden vi vender os til det, der blev den danske reformations Bibel, Christian den Tredjes Bibel fra 1550, skal vi dog lige se på de forskellige 'tilløb' i skikkelse af tidligere bibeloversættelser til dansk, der

---

14 Man kan læse herom i Lange & Rösel (red.) 2014, der både har en række bidrag samlet under overskriften "Die Lutherbibel und ihre Geschichte" og en række redegørelser for revisionsarbejdet i forbindelse med den nye udgave under overskriften "Die aktuelle Durchsicht der Lutherbibel". Endelig er der en række artikler om "Die Lutherbibel und andere Bibelübersetzungen". Den seneste revision af Lutherbibelen var fra 1984.

15 Den danske Bibels historie er fortalt i Brandt 1889; Lindhardt 1942; Otzen 1949. Adskillige af de konkrete oplysninger i det følgende er hentet fra især Brandts fremstilling, der også har flere teksteksempler. En ny fremstilling, også med illustrative eksempler, er Ejrnæs 2018. Se desuden artiklerne i Molde (red.) 1950, for Reformationsbiblen især Skautrup 1950, og jf. hertil Povl Otzens videreførende anmeldelse i Otzen 1951.

var inspireret af Luther og hans reformation. Først i rækken står her det, der er blevet benævnt Christian den Andens Nye Testamente fra 1524, fordi det var ham, der tog initiativet til projektet og overvågede udførelsen. Bag det stod især to mænd, en lærd og en læg, nemlig den højt uddannede Christiern Vinter, kongens sekretær, der fulgte med ham i landflygtighed i 1523, og Malmø-borgmesteren Hans Mikkelsen. Evangelierne og Apostlenes Gerninger blev her af Christiern Vinter oversat efter Erasmus' latinske oversættelse, mens Hans Mikkelsen oversatte Paulus' breve efter Luthers 1522-oversættelse, og den lå også til grund for den unge mediciner og humanist, Henrik Smiths oversættelse af Åbenbaringsbogen (se Skautrup 1947, 149-150). Oversættelsens lutherske karakter blev understreget af, at Hans Mikkelsen ligefrem indsatte Luthers fortale til Septembertestamentet med dens nedsættende domme over Jakobsbrevet og Judasbrevet. Oversættelsen blev udgivet under titlen *Thette ere det nøye testamenth paa danske ret efter latinen udsatte* og trykt i Leipzig og Meissen. En anden 'arv' fra Luther var rækkefølgen. Således er Hebræerbrevet, Jakobs Brev og Judas' Brev anbragt efter Johannesbrevene og foran Johannes' Åbenbaring. Denne Lutherbibel-specialitet gentog sig i senere danske bibeloversættelser til og med kongebiblerne (se nedenfor).

En oversættelse af *Dauids Salmer* af den også luthersk påvirkede karmelittermunk Frans Wormordsen udkom i Rostock 1528. Allerede året efter leverede humanisten Christiern Pedersen (ca. 1480-1554) sin fuldstændige oversættelse *Det ny Testamente, Jesu Kristi Ord og Evangelia, som han selv prædikede og lærte her paa Jorden, hvilke hans hellige Apostle og Evangelister siden beskreve. De ere nu udsatte paa ret Danske, Gud til Lov og Ære og den menige Almue til Tjeneste*, trykt i Antwerpen 1529. Christiern Pedersen havde gjort et vist forarbejde ved allerede at have oversat omfattende dele i forbindelse med udgivelsen af en bønnebog og sin *Jertegnspostil*, begge i 1515. Undervejs viser det sig, at forlægget dels har været Erasmus' latinske oversættelse, dels Luthers oversættelse i Septembertestamentet, hvis fortale han også oversatte. Christiern Pedersen var meget bevidst om det danske sprogs egenart og tilsvarende på vagt over for germanismer. I 1531 udsendte han yderligere en oversættelse af *Dauids Salmer*. Også den danske reformator Hans Tausen (1494-1561) optrådte som bibeloversætter. Således udgav han i Magdeburg 1535 en oversættelse af Mosebøgerne. Adskil-

ligt tyder på, at Tausen i sit arbejde også inddrog den hebraiske tekst (Pedersen 1917, 205). At det var tænkt som første del af en fuldstændig oversættelse af Det Gamle Testamente, fremgår af titelbladet: *Det gamle Testamente med Tro og Flid fordansket*. Det blev dog ikke til mere til trods for oversættelsens store popularitet. Siden udsendte præsten Peder Tidemand (død mellem 1564 og 1577) *Dommernes Bog* 1539 og *Jesu Siraks Bog og Visdommens Bog* 1541, begge trykt i Wittenberg.<sup>16</sup>

Så da Christian den Tredje, efter indførelsen af reformationen i 1536, ønskede en dansk kirkebibel, begyndte man ikke på bar bund.<sup>17</sup> Det så meget mindre som hovedmanden i projektet blev Christiern Pedersen, der altså allerede havde en oversættelse af Det Nye Testamente bag sig og – var det tidligere almindeligt at antage – var færdig med Det Gamle Testamente allerede i 1543. Denne sidste oversættelses eksistens er der imidlertid blevet sat spørgsmålstegn ved (Lindgård Hjorth 1971, 125-127; jf. Karker 1983, 337-339 og 1997, 124-126), og under alle omstændigheder hindrede sygdom ham i selv at fortsætte arbejdet. For det stod en kommission bestående af bl.a. Peder Palladius og Peder Tidemand, men til sidst også den unge Niels Hemmingsen (1513-1600), der gennemgik hele arbejdet.<sup>18</sup> Først i sommeren 1550 kunne værket udgives, trykt i folioformat i København. Men som kongen havde bestemt det, var ‘grundteksten’ Luthers Bibel,<sup>19</sup> der altså

---

16 Peder Tidemand stod også bag oversættelsen af den del af Josefus’ *Den Jødiske Krig*, der handlede om Jerusalems fald, nemlig “Jerusalems jammerlige og ynkelige Forstyrrelse”, der i nogen tid optrådte i danske salmebøger.

17 Om tilblivelsen og karakteren af Christian den Tredjes Bibel, se først og fremmest Ejrnæs 1995, 13-29.

18 Der er dog i nyere tid blevet sat spørgsmålstegn ved, at Christiern Pedersens oversættelse på den måde, som det hidtil har været ment, var det primære grundlag for kommissionsarbejdet. Se Lindgård Hjorth 1971; Karker 1983 og 1997.

19 Det rejser så spørgsmålet om, hvilken af udgaverne af denne, som var ‘grundteksten’. Men desuden har det spørgsmål været stillet, om det virkelig var 1550-oversættelsens eneste grundlag. Om dette findes en forholdsvis omfattende litteratur. Christian Molbech (Molbech 1840), hævdede således, at 1550-Bibelen måtte hvile på Lutherbibelen i Wittenbergudgaven fra 1541, evt. jævnført med udgaverne fra 1543 og 1545. Heroverfor hævdede Lis Jacobsen (Jacobsen 1913-1914), at der var tale om 1545-udgaven. Det bekræftes sådan set af Bertil Molde (Molde 1949), der dog nuancerer billedet ved også at sandsynliggøre brugen af andre kilder.

nu havde fået status af den autoritative bibeltekst og dermed blev det filter, som blev lagt ned over den hebraiske og græske originaltekst. Dog var Luthers fortaler ikke medtaget i denne udgave. Alligevel blev den første officielle danske Bibel – og det helt bevidst – et kapitel i den lutherske bibeloversættelses receptions historie. Selv om man ikke skal se bort fra, at adskillige af de valg, der var blevet foretaget for ordlydens vedkommende i de allerede foreliggende oversættelser, blev fastholdt, var der altså en 'grundtekst' at holde dem op imod.

At Lutherbibelen således havde fået status som grundteksten for den officielle danske kirkebibel, blev tydeligt, da det under Frederik den Anden blev nødvendigt med et nyt oplag, fordi 1550-udgavens 3.000 eksemplarer hurtigt var udsolgt. Man var i mellemtiden blevet opmærksom på en række fejl i denne udgave, og kongen bad derfor sine teologer om at revidere den også under hensyn til den hebraiske og græske grundtekst.<sup>20</sup> Det var de imidlertid stærkt utilbøjelige til, da det med nødvendighed måtte føre til rettelser i Luthers oversættelse, men det turde man ikke af hensyn til synet i visse tyske kredse på den danske kirke, der var kommet i miskredit ikke mindst på grund af anklagerne mod Niels Hemmingsen for kryptocalvinisme (se hertil Schwarz Lausten 2013, 305-24). Det var altså noget nær en umulig opgave, kongen stillede, når på den ene side Luthers tekst var urørlig, mens oversættelsen på den anden side skulle være i overensstemmelse med originalteksterne. For oversættelsen af Det Nye Testaments vedkommende var der i øvrigt en ofte overset mellemstation, nemlig en separatudgave fra 1558, der faktisk ikke blot er et optryk af 1550-udgaven, men har undergået en ikke ubetydelig revision og desuden medtager oversættelser af Luthers fortaler. Blandt dens mange ændringer er der både tilfælde af tilnærmelser til Lutherbibelen og ændringer, der fjernede den derfra (se hertil Molde 1950). I 1589 udkom så endelig den såkaldte Frederik den Andens Bibel, dvs. efter kongens død i 1588. Det endte med en varsom revision, men også med at Luthers forskellige fortaler kom med. Desuden har Bodil Ejrnæs i sin undersøgelse *Skriftsynet igennem den danske bibels historie* påvist, at Frederik den Andens Bibel ikke mindst er luthersk præget i kraft af hele det apparat af tilføjelser, der optræder i form af ledsagende tekst, der skal tjene til at få Bibelen til at fremstå som en helhed. "Både fortaler, ordforklarin-

---

20 Om Frederik den Andens Bibel, se Ejrnæs 1995, 30-68.

ger, summarier, marginalnoter og skrifthenvisninger udspringer af et entydigt skriftsyn og indgår i en organisk sammenhæng, og for læseren fremtræder teksterne derfor med en entydighed i den udlægning, de gennem kommenteringen får.”<sup>21</sup> Bodil Ejrnæs kan således også konkludere, at mistanken for kryptokalvinisme var helt ubegrundet: “Denne bibel er så luthersk, som aldrig før eller ... siden.”<sup>22</sup> Man kan så stille det drilske spørgsmål, om hele denne stærkt styrende kommentering nu lever op til det, som – ganske vist først i begyndelsen af 1800-tallet og altså nok så meget udtryk for dens receptionshistorie – blev formuleret som reformationens materialprincip, nemlig *sola scriptura*.

Christian den Tredjes og Frederik den Andens såkaldte kongebibler fik i 1633 en sidste efterfølger i Christian den Fjerdes Bibel. Som sine forgængere var også den i folioformat og kostbar. Selv om den ved i lighed med sin umiddelbare forgænger at medtage hele det led-sagende apparat af tilføjelser, der skulle sikre den rette forståelse, er mere “luthersk” end Christian den Tredjes, kan den alligevel siges “at have fjernet sig et lille stykke fra det lutherske forlæg” (Ejrnæs 1995, 78). Det er ikke længere kun Luthers stemme, der kommer til orde. Men forskellene er altså ikke markante (se hertil Ejrnæs 1995, 69-80). Bag denne revision stod en mand, hvis spor i dansk bibeltradition blev langt, Hans Poulsen Resen (1561-1638), der 36 år gammel blev professor og i 1616 biskop over Sjælland.<sup>23</sup> I mellemtiden havde Resen selv udarbejdet en ny oversættelse, der ville være en mere direkte gengivelse af bibelteksterne på deres grundprog.<sup>24</sup> Det Nye Testamente udkom

---

21 Ejrnæs 1995, 66. Se også Ejrnæs 1992, især 23-29. Det fremhæves, at kommenteringen i kongebiblerne har en forkyndende funktion, der skal bringe læseren i direkte kontakt med teksten. Dette er ikke længere tilfældet i Resens og Den Resen-Svaningske Bibel (se nedenfor).

22 Ejrnæs 1995, 68. Når Lars Kruse-Blinkenberg (Kruse-Blinkenberg 1975) kommer til en anden konklusion, skyldes det, at han ser isoleret på selve bibelteksten.

23 En udførlig behandling af Resens bibeloversættelsesarbejde findes i Kornerup 1928, 217-236.

24 Tre af bidragene i Molde (red.) 1950 gælder Resens oversættelse, nemlig Niels Åge Nielsens, Erling Hammershaimbs og Johannes Muncks. Hovedindtrykket er, at Resen trods et helt andet anslag ikke begyndte helt forfra. Der er altså tale om en nuancering af tidligere mere håndfaste udsagn om “en *helt ny oversættelse*, for første gang foretaget helt *efter græsk og hebraisk grundtext*” (således fx Lindhardt 1942, kursiveringerne er Lindhardts). Det kan bemærkes,



1605, året efter fulgte Mosebøgerne, og 1607 forelå en fuldstændig bibeloversættelse, denne gang i et mere beskedent format og udstyr og derfor også billigere. Resens oversættelse har i tidens løb fået en del uvenlige ord med på vejen på grund af dens angiveligt tunge danske sprog. Ofte citeret er den karakteristisk, som hans sene efterfølger som Sjællands biskop, Thomas Skat Rørdam (1832-1909), kom med i sin fortale til *Det ny Testament oversat med Anmærkninger til Oplysning for kristne Lægfolk*, der udkom første gang i 1886:

Resens Oversættelse var paa sin Viis et dygtigt Arbejde, men dens Sprog var saa udansk som næsten muligt. Han vilde gjengive Grundtexten saa ordret, ja saa bogstavret, som det kunde gøres, men han havde intet Øre for Forskjellen mellem tydsk og dansk Sprog; det sidste skulde med Vold og Magt klemmes ind i den hebraiske og græske Ordforbindelse, og det blev derfor paa mangfoldige Maader mishandlet, endog saaledes, at Oversættelsen stundom blev uforstaaelig.<sup>25</sup>

I historieskrivningen har man tit fremhævet forskellen mellem kongebiblernes luthersk inspirerede mere djærve og læservenlige sprog og Resens mindre læselige. Christian den Fjerdes Bibel overlevede tilmed, i hvert fald frem til 1802, i form af en billigere udgave i mindre format (oktav) i en *Huus- og Reyse-Bibel*, der første gang og i fire bind udkom i 1690, og som noget nyt afsluttes den med *Confessio Augustana*.<sup>26</sup> Det

---

at med Resen indføres i Det Nye Testamente den rækkefølge af de forskellige skrifter, som stadig er gældende.

25 Her anført efter Tredje gennemsete Udgave, I-II. Rørdam mente ikke, at den i 1647-revisionen "vandt stort i sproglig Henseende", og ville man forvente, at den gennem flere følgende revisioner måtte være blevet så god som muligt, så bliver man skuffet. Således gælder det også, at "enhver, som kjender Forholdet mellem en Revision og en Oversættelse, vil vente det modsatte. Ved en Revision arbejdes der nemlig med bundne Hænder, eftersom den paa én Gang har de to Opgaver, at gjengive Grundtexten nøjagtig, og tillige saa vidt muligt at holde paa den ældre Oversættelse" (II). Dertil kommer så på Rørdams tid, at tekstgrundlaget ikke længere ukritisk kan være *textus receptus*.

26 Det er ganske vist kun de første 21 artikler af *Confessio Augustana*, der er medtaget, og det ser nærmest ud til, at det skyldtes, at man ønskede at få udfyldt nogle ellers blanke sider. I denne udgave er Hebræerbrevet anbragt efter Filemonbrevet, men Jakobsbrevet efter Johannesbrevene. I virkeligheden var

hører med til historien, at det blev Resens Bibel i den reviderede udgave fra 1647, som hans efterfølger og svigersøn, Hans Svane (1606-1668; biskop over Sjælland 1655; han fik ligefrem titel af ærkebiskop!) stod for – den såkaldte Resen-Svaningske Bibel – der blev lagt til grund for den række af revisioner, hvori Den danske Bibel udkom helt frem til henholdsvis 1871 for Det Gamle Testaments og 1907 for Det Nye Testaments vedkommende.<sup>27</sup>

Et spørgsmål, der har optaget forskere i denne forbindelse, er, i hvor høj grad Resens oversættelse betød et radikalt brud med Lutherbibelen, om det virkelig, som det ind imellem er blevet sagt, var en helt ny oversættelse, eller om der til en vis grad var tale om en videreførelse af traditionen fra Luther. Også i betragtning af, at han var hovedmanden bag Christian den Fjerdes Bibel, må man forvente, at han havde et indgående kendskab til Lutherbibelens tekst. Lars Kruse-Blinkenberg kan således konkludere: Resen “har haft forståelse for, at man kunne udgive forskellige bibeloversættelser bestemt for forskellige læsere. Han har ikke blot villet være den ‘lærde’ oversætter for ‘lærde’ læsere, men har taget opgaven at udsende en revision af den såkaldte danske Lutherbibel alvorligt” (Kruse-Blinkenberg 1975, 132). For lige at samle den tråd op, så forsvandt “alene” i Resens egen oversættelse af Rom 3,28, mens det blev bibeholdt i Christian den Fjerdes Bibel. Ligeledes indførte han i dansk bibeloversættelsestradition den “hjerterets overflod” i Matt 12,34, som Luther ellers havde skoset, og det var faktisk først i 1948-oversættelsen af Det Nye Testamente, at det lutherske “hvad hjertet er fuldt af” genindtog sin plads og derved genoptog traditionen fra Lutherbibelen.<sup>28</sup> Et andet eksempel på, at Lutherbibelen blev respekteret i dansk oversættelsestradition helt frem til 1931 og 1948, er inddragelsen af Septuagintas tekst på steder, der citeres i Det Nye Testamente, fx Es 7,14 og 40,3. I disse to nyoversættelser var “den exege-

---

der allerede i 1670 udkommet en “billigudgave” af kongebiblen, men det sker ikke under titlen Huus- og Reyse Bibel. Den har ikke fortaler og summarier, men til gengæld afsluttes den med en salmebog og en bønnebog. Se Ejrnæs 1995, 78 n. 28.

27 For en beskrivelse af arbejdet med disse udgaver, se Ejrnæs 1995, 89-154.

28 Se Otzen 1951, 442, der undrer sig over brugen af “overflødighed” hos en, man må formode har kendt Luthers lille skrift.

tiske samvittighed”<sup>29</sup> vågnet så meget, at man både ved Es 7,14 og Matt 1,23 indsatte noter, der ‘bekendte’, hvad der egentlig stod. Det er først i 1992-oversættelsen, at jomfruen er forsvundet fra selve Esajasteksten og henvist til en note både ved denne og Matt 1,23.<sup>30</sup>

I dag, hvor studiet af receptionshistorien har fået sin berettigede plads, og receptionen har fået tilkendt en selvstændig værdi, kan man da stille det spørgsmål, om revisioner ikke i højere grad kan akkumulere den historie, som Bibelen har haft i det danske sprogs og den danske litteraturs historie, hvor ikke mindst forholdet til salmebogen må tillægges vægt.<sup>31</sup> Men under alle omstændigheder har der i danske bibeloversættelser dannet sig en tradition, som er vanskelig og måske heller ikke ønskelig at komme uden om. Denne gennemgang af Lutherbibelens tilblivelses- og receptionshistorie viser, hvorledes den aktuelle udformning af især den autoriserede Bibelversion må balancere mellem en række forskellige forhold: den akademiske filologi og tekstkritik, kirkepolitiske forhold, dogmatiske hensyn og endelig brugen af det bibelske sprog i forkyndelse og kultur. Studiet af oversættelsernes historie – og disses receptionshistorie – kan netop kaste lys over disse forhold

### Bibliografi (bibeludgaver er ikke medtaget)

Bach, H., 1959, ‘Bibeloversættelser før Christian III’s Bibel. En oversigt’, i Molde (red.), 1950, 7-29.

---

29 Udtrykket stammer fra Christian Kalkar i forbindelse med revisionen forud for 1871-oversættelsen af Det Gamle Testamente. Jeg har det fra Ejrnæs 1995, 150 n. 10

30 Se hertil igen Ejrnæs 1994, hvor også en række andre illustrative eksempler fremdrages.

31 Det skal da lige nævnes, at Bent Noack (Noack 1966) skrev en artikel til Bibelselskabets årbog, “Til forsvar for reviderede bibeloversættelser”. I en kort indledning står der rigtig nok, at selv om artiklen er skrevet på opfordring, gælder det, at “synspunkterne står selvfølgelig for professorens egen regning og følger ikke i alle henseender de internationalt anerkendte meninger, men de er en overvejelse værd.” Det skal nævnes, at Noack blev en af hovedkræfterne bag 1992-oversættelsen.

- Brandt, C.J., 1889, *Udsigt over vore danske Bibeloversættelsers Historie*. Smaaskrifter til Oplysning for Kristne, 4. Bind, København: Karl Schønbergs Forlag 1889, 2. Hefte.
- Buhl, F., 1891, *Kanon und Text des Alten Testamentes*, Leipzig: Akademische Buchhandlung.
- Courtenay, W.J., 2012, 'The Bible in medieval universities', i Marsden & Matter (red.) 2012, 555-578.
- Dibbelt, H., 1941 'Hatte Luthers Verdeutschung des Neuen Testaments den griechischen Text zur Grundlage?' *Archiv für Reformationsgeschichte* 38, 300-330.
- Ejrnæs, B., 1992, 'Mellem tekst og læser. Om kommentatorens rolle i dansk bibeludgivelser', *Fortolkning som formidling. Om den bibelske eksegese funktion*, red. L. Fatum & E. Nielsen, Forum for Bibelsk Eksegese 3, København: Museum Tusulanum, 23-36.
- Ejrnæs, B., 1994, 'Septuagintas rolle i dansk bibeltradition', i *Fra dybet*. FS John Strange, red. N.P. Lemche & M. Müller, Forum for Bibelsk Eksegese 5, København: Museum Tusulanum, 20-34.
- Ejrnæs, B., 1995, *Skriftsynet igennem den danske bibels historie*. Forum for Bibelsk Eksegese 6, København: Museum Tusulanum, 13-29.
- Ejrnæs, B., 2012, 'The Bible in the languages of Scandinavia', i *The New Cambridge History of the Bible. Volume 2. From 600 to 1450*, red. R. Marsden & E.A. Matter, Cambridge: Cambridge University Press, 239-250.
- Ejrnæs, B., 'Bibelsprog', i *Dansk Sproghistorie 4. Dansk i brug* (planlagt til udgivelse i 2018).
- Hammershaimb, E., 1950, 'Hans Poulsen Resen som semitist', i Molde (red.) 1950, 115-129.
- Jacobsen, L., 1913-1914, 'Grundlaget for Christian den Tredjes Bibel', *Nordisk Tidsskrift for Filologi* 4. Rk. II. 151-163.
- Jensen, F.G., 2005, 'Om Martin Luthers oversættelse af Det Nye Testamente – med et sideblik til Erasmus af Rotterdams *Novum Instrumentum*', *Dansk Teologisk Tidsskrift* 68, 97-108.
- Karker, A., 1983, 'Da Christiern Pedersen udskrev Bibelen', i *Profiler i nordisk senmiddelalder og renaissance*. FS Poul Enemark, red. S.E Green-Pedersen, J.V. Jensen, K. Prange, Århus: Arusia, 327-341.
- Karker, A., 1997, 'Omkring Christiern Pedersens Bibel'. i *Ord, Sprog oc artige Dict. Et overblik og 28 indblik 1500-1700*. FS Poul Lindegård Hjorth, red.

- F. Lundgreen-Nielsen, M. Akhøj Nielsen, J. Kousgård Sørensen, København: C.A. Reitzels Forlag, 115-126.
- Karrer, M., 2016, 'Die Revision der Lutherübersetzung zum Reformationsjubiläum und der biblische Kanon', *Kerygma und Dogma* 62, 212-235.
- Kornerup, B., 1928, *Biskop Hans Poulsen Resen I (1561-1615)*, København: G.E.C. Gads Forlag 192.
- Kruse-Blinkenberg, L., 1975, 'Om folkelige og lærde bibeloversættelser – til belysning af Resens arbejde med den danske Lutherbibel', i *Hilsen til Noack*. FS Bent Noack, red. N. Hyldahl & E. Nielsen, København: G.E.C. Gads Forlag.
- Lange, M. & M. Rösel (red.), 2014, „*Was Dolmetschen für Kunst und Arbeit sei*“. *Die Lutherbibel und andere deutsche Bibelübersetzungen*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt / Deutsche Bibelgesellschaft.
- Lange, M., 2014, 'Zwischen Philologie und Theologie. Zum Übersetzungsverständnis von Sebastian Münster und Martin Luther', i Lange & Rösel (red.) 2014, 59-82.
- Lindegård Hjorth, P., 1971, 'Omkring Christian den Tredjes bibel', i *Studier i dansk dialektologi og sproghistorie tilegnede Poul Andersen*, red. K. Hald, Ch. Lisse, J. Kousgård Sørensen, København: Akademisk Forlag, 113-127
- Lindhardt, P.G., 1942, *Bibelen og det danske folk*, Kjøbenhavn: Nyt Nordisk Forlag. Arnold Busck.
- Marsden, R. & E.A. Matter (red.) 2012, *The New Cambridge History of the Bible. Volume 2. From 600 to 1450*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Molbech, Ch., 1840, *Bidrag til en Historie og Sprogskildring af de danske Bibeloversættelser fra det XVIde Aarhundrede, særdeles Christian den Tredies Bibel af 1550*, Indbydelsesskrift til Reformationshøjtiden ved Københavns Universitet
- Molde, B., 1949, *Källorna till Christian III:s bibel 1550. Textfilologiska studier i reformationstidens danska bibelöversättningar*, Lund/København: Gleerup/Rosenkilde og Bagger.
- Molde, B. (red.), 1950, *Bidrag til Den danske Bibels Historie*. Festskrift i anledning af Den danske Bibels 400 års jubilæum, Udgivet af Aarhus Universitet, København: Rosenkilde og Baggers Forlag.
- Molde, B., 1950, 'Nya testamentet på danska 1558 och dess förhållande till biblerna 1550 och 1589', i Molde 1950 (red.), 81-95.

- Munck, J., 1950, 'Hans Poulsen Resen og traditionen fra Christian III's bibel', i Molde (red.) 1950, 130-147.
- Müller, M., 1994, *Kirkens første Bibel. Hebraica sive Graeca veritas?* København: ANIS.
- Müller, M., 2006, 'Septuaginta som kanonisk udgave af Det Gamle Testamente', i *Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status*. FS Mogens Müller, red. T. Engberg-Pedersen, N.P. Lemche & H. Tronier, Forum for Bibelsk Eksegese 15, København: Museum Tusulanum, 11-30.
- Nielsen, N.Å., 1950, 'Bidrag til belysning af Hans Poulsen Resens arbejde med den danske bibeltekst, i Molde (red.) 1950, 96-114.
- Noack, B., 1966, 'Til forsvar for reviderede bibeloversættelser', *Det danske Bibelselskabs årbog 1966*, 15-25.
- Otzen, P. 1929, 'Vulgata' i *Kirke-Leksikon for Norden IV*, red. J.O. Andersen, København: H. Hagerups Forlag, 913-14.
- Otzen, P., 1949, *Hvorledes danskerne fik deres Bibler*, København: P. Haase & Søn.
- Otzens, P., 1951, 'Strejfflys over den danske Bibels historie', *Præsteforeningens Blad* 41, 437-446; 565-571.
- Pedersen, J., 1917, 'Om Hans Tausens Oversættelse af Mosebøgerne', *Theologisk Tidsskrift for den danske Folkekirke*, 3. rk. 8, 195-231.
- Rosenkilde, V., 1952, *Europæiske bibeltryk. Omkring den Rosendahlske bibelsamling*, Esbjerg: Rosendahls Bogtrykkeri.
- Rørdam, Th.S., 1903, *Det ny Testament oversat med Anmærkninger til Oplysning for kristne Lægfolk*, Kjøbenhavn: Universitetsboghandler G.E.C. Gad. Værket udkom første gang i 1886.
- Schwarz Lausten, M., 2013, *Niels Hemmingsen: Storhed og fald*, København: ANIS.
- Skautrup, P., 1947, *Det danske Sprogs historie 2*, København: Gyldendalske Boghandel / Nordisk Forlag.
- Skautrup, P., 1950, 'Reformationsbiblens tilblivelse og forudsætninger', i Molde (red.) 1950, 42-58.
- Volz, H., 1963, 'Continental Versions to c. 1600. 1. German Versions', i *The Cambridge History of the Bible. Volume 3: The West from the Reformation to the Present Day*, red. S.L. Greenslade, Cambridge: Cambridge University Press, 94-109.
- Walter, N., 1997, "'Bücher: so nicht der heiligen Schrift gleich gehalten ..."? Karlstadt, Luther – und die Folgen', i *Tragende Tradition*. FS M. Seils, red.

A. Freund, U. Kern & A. Radler, Frankfurt/M: P. Lang 1992, 173-197; optrykt i N. Walter, *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments*, red. W. Kraus & F. Wilk, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 98, Tübingen: Mohr (Siebeck), 241-369.

# Evangeliet for folket

## Luthers oversættelser af Johannesevangeliet<sup>1</sup>

*Martin Friis*

**A**bstract: To translate the New Testament from Greek into German is by no means an easy task. Luther nevertheless took it upon himself to accomplish this Herculean labour with the help of several colleagues, most notably Philipp Melanchthon. In order to gauge the quality and occasional shortcomings of his work, I examine his earliest and latest translations of the Gospel of John. I demonstrate that Luther had a good grasp of the Greek text of the New Testament. I also illustrate the general care with which he approached all facets of his translation, from the choice of layout and punctuation and right through to the wording of individual phrases. Finally, I argue that the many revisions made in his later translations of the Gospel of John manifests Luther's endeavours in ensuring the accessibility of the Gospel for a general audience as well as his deep appreciation of the literary and theological complexities of this gospel.

### 1. Introduktion

Luthers bibeloversættelse rangerer blandt hans mest betydningsfulde litterære bedrifter. Hans arbejde begyndte med oversættelsen af de nytestamentlige skrifter i *Septembertestamentet* (1522) og kulminerede med den såkaldte *Lutherbibel* (1534), der tillige indeholdt de gammeltestamentlige skrifter og apokryferne. Luther fortsatte sit ivrige revisionsarbejde i forbindelse med senere genudgivelser heraf helt frem til sin død i 1546. I denne artikel vil jeg dykke ned i hans 1522- og

---

<sup>1</sup> Her skal lyde en stor tak til fagfællebedømmeren, lektor Kasper Bro Larsen, for grundig korrektur af den foreliggende artikel og for mange gode bemærkninger og forbedringsforslag.



1546-oversættelser af 'yndlingsevangeliet', Johannesevangeliet, som jeg løbende vil sammenligne og holde op mod de tekstlige forlæg for evangeliet, som Luther formodes at have haft tilgang til. En sådan sammenligning giver os mulighed for at gå ham efter i sømmene: Hvor dygtig og grundig er han som oversætter? Hvor konsekvent er han i sit ordvalg? Hvilke sproglige, indholdsmæssige og teologiske overvejelser kan antages at ligge til grund for Luthers oversættelse af Johannesevangeliet? Og hvilken udvikling kan denne oversættelse siges at have gennemgået fra Luthers første i 1522 til hans sidste i 1546? Alt dette vil vi se nærmere på i det følgende.

## 2. Bibelen i det 16. århundrede

### 2.1 Erasmus' (nye) græske Nye Testamente

Renæssancehumanisten Erasmus af Rotterdam udfærdigede i begyndelsen af det 16. århundrede en udgave af Det Nye Testamente, *Novum Instrumentum Omne* (udgivet første gang i 1516). Udgivelsen var baseret på de minuskel-middelalderhåndskrifter, som Erasmus havde til rådighed i Basel.<sup>2</sup> På baggrund af disse udfærdigede han en græsk tekst ud fra det for ham gennemgående tekstkritiske kriterium, at jo ældre et håndskrift var, desto mere oprindelig var dets ordlyd (Holeczek 1986, XXVIII). Heinz Holeczek, der var ansvarlig for ud-

---

2 Til sammenligning er den græske tekstudgave, som forekommer i *Nestle-Aland*, der danner grundlag for moderne oversættelser af Det Nye Testamente (herunder den autoriserede danske oversættelse fra 1992, herefter 'DO92'), konstrueret på baggrund af en praksis, der typisk betegnes som "*reasoned eclecticism*" (Holmes 2010, 84). En sådan tekstudgave er udformet med støtte i forskellige tekstkritiske principper, herunder blandt andet ud fra hensyn til de enkeltes håndskrifers alder, stand og sproglige udtryk. Vigtigst i denne sammenhæng er dog, at *Nestle-Alands* tekst bygger på oldkirkelige håndskrifter, der er væsentligt ældre end de middelalderhåndskrifter, som Erasmus havde til rådighed. Eftersom Luthers oversættelse må antages at bygge på Erasmus' tekstudgave (eller Gerbels version heraf), kan man derfor ikke foretage direkte sammenligninger med *Nestle-Alands* tekst. Heldigvis er Erasmus' og Gerbels tekstudgaver begge bevaret (mere herom nedenfor).

givelsen af en faksimileudgave af førsteudgaven af Erasmus' græske tekst, påpeger dog i denne sammenhæng (ibid.), at Erasmus desuden foretog en lang række sproglige og teologiske ændringer (også kaldet 'konjekture') i den endelige tekst for at lette læserens forståelse heraf. Han forsynede desuden udgivelsen med sin egen latinske oversættelse.<sup>3</sup> Luthers eget arbejde med den græske tekst var således fint i tråd med en af samtidens største intellektuelles store udtalte interesse for filologi. Flere forskere antager endda, at Luther selv har haft direkte tilgang til Erasmus' tekststudgave i forbindelse med oversættelsesarbejdet. Endelig bør i denne forbindelse også nævnes Erasmus' to medarbejdere, Johannes Oekolampadius og Nikolaus Gerbel (Gerbellius), der begge delte Erasmus' og Luthers store filologiske interesse. Førstnævnte havde et nært forhold til flere toneangivende forfattere og tænkere i det 16. århundrede herunder Johannes Eck, Melanchthon og (især) Zwingli; mens sidstnævnte var personlig ven af Luther, og selv udgav en græsk udgave væsentligt på grundlag af Erasmus', nemlig, *Novum Testamentum Graece*, i 1521.

## 2.2 Før-lutherske tyske oversættelser af Det Nye Testamente

Luthers intensive arbejde med den græske tekst resulterede i 1522 i en spritny oversættelse af Det Nye Testamente til tysk. Han var dog langt fra den første til at producere en sådan. Fra slutningen af det 8. og frem til midten af det 14. århundrede blev der udfærdiget en række oversættelser (eller rettere, 'fortyskninger') af dele af Bibelen, herunder især af salmerne og evangelierne. Sidenhen fulgte i det 15. århundrede (som følge af udgivelsen af Gutenbergs bibel i 1455) flere samlede oversættelser af hele Bibelen. Den første af disse blev udarbejdet og udgivet af Johann Mentelin i 1466.<sup>4</sup> I de efterfølgende årtier (fra 1466 til 1518) blev Mentelins oversættelse genudgivet ikke mindre

---

3 Erasmus supplerede sin tekststudgave med sproglige kommentarer i form af værket *Annotationes*. Heri berører han blandt andet de mange ændringer, han har foretaget i sin latinske oversættelse, sammenlignet med den ordlyd, der fandtes i datidens Vulgata-oversættelse. For mere herom, se Holeczek 1986, VII-VIII.

4 For mere om Mentelins oversættelse, se Tschirch 1996, 15-19. Jeg vil nedenfor kort berøre de sproglige kvaliteter (eller rettere, manglen på samme) ved denne oversættelse.

end fjorten gange, ligesom den løbende gennemgik sproglige revisioner (Volz 1972, 37-40). Forud for Mentelins udgivelse var de tyske middelalderoversættelser ofte anonyme. Vigtigere i denne sammenhæng er dog, at de alle (inklusive Mentelins) udelukkende var baseret på den latinske Vulgata-tekst, og at de, hvad oversættelsernes kvalitet angik, ofte var stærkt svingende, og fejlbehæftede. Sådanne bogudgivelser var desuden rasende dyre og derfor ikke tilgængelige for den brede tyske befolkning (ibid., 41). Den høje pris og de store sproglige mangler bevirkede derfor ifølge Volz, at de middelalderlige oversættelser på ingen måde kunne udgøre “ein wirkliches Volksbuch (...), wie sie erst durch Martin Luthers einzigartiges Übersetzungswerk wurde” (ibid.).

### 3. De historiske omstændigheder for Luthers bibeloversættelse

#### 3.1 Luthers græske sprogkunderskaber

At dømme ud fra Luthers egne breve blev hans kendskab til græsk tilvejebragt først ved venen og studiekammeraten Johann Langs hjælp frem til ca. 1516, siden ved Melanchthons fra ca. 1518 (Volz 1972, 44-45 med henvisninger). Sidstnævnte skænkede sågar Luther en græsk udgave af de homeriske digte i 1519 (ibid., 44, n. 37 med henvisninger). Volz antyder desuden (ibid., 44), at Melanchthon nok også gav en stor hånd med i forbindelse med Luthers Galaterbrevskommentar fra samme år. Forud for sin oversættelsesvirksomhed havde Luther allerede beskæftiget sig indgående med flere (for ham) centrale dele af de bibelske skrifter i sine tidlige Erfurt-forelæsninger, nemlig over Salmernes Bog (1513/1515 og 1518/1521); Romerbrevet (1515/1516); Galaterbrevet (1516/1517) og endelig over Hebræerbrevet (1517/1518). Forelæsningerne, der blev givet på latin, tog afsæt i den latinske Vulgata-oversættelse, velsagtens Baseludgivelsen fra 1509, samt (for brevenes vedkommende) i Erasmus' førortalte græske tekststudgave (Burger 2014, 482). Luther må således siges at have været godt rustet til oversættelsesarbejdet, der påbegyndtes få år senere.<sup>5</sup>

---

5 Hvad Luthers hebraiskunderskaber angår, ved vi, at han var i besiddelse af Johann Reuchlins hebraiske grammatik og ordbog *De Rudimentis hebraicis*

### 3.2 Luthers bibeloversættelser (1522-46)

Luther opholdt sig på Wartburg fra maj 1521 til marts 1522. I denne periode formåede han at udfærdige en ny oversættelse af samtlige kanoniske nytestamentlige skrifter. Selve oversættelsen antages at have taget ham blot ti til elleve uger (Tschirch 1996, 14 og Volz 1972, 51-52). Ifølge Volz' beregninger (ibid., 52) må Luthers daglige oversættelsespensum således have svaret til knapt 8,5 siders græsk tekst i *Nestle-Alands* udgave.

Da Luther var vendt hjem til Wittenberg med sin samlede oversættelse, kunne han påbegynde redaktionsarbejdet forud for den egentlige udgivelse heraf. I den forbindelse fik han hjælp af en række af sine nærmeste kolleger, herunder især af Melanchthon, der trådte til med løsninger på sprogligt komplicerede problemer (Volz 1972, 54-55). Melanchthon spillede også en meget aktiv rolle i forbindelse med revisionsarbejdet ved de senere udgivelser af bibeloversættelsen, herunder især efter Luthers død i 1546.<sup>6</sup> Første- og andenudgaven af Luthers oversættelse (i folkemunde betegnet som hhv. *September-* og *December-testamentet*, begge fra 1522) var forsynet med angivelse af udgivelsesstedet (Wittenberg), men var ellers ganske anonyme, ligesom det også havde været tilfældet for mange tidligere oversættelser. Tredjeudgaven fra 1524 og alle efterfølgende udgaver bar dog alle Luthers navn.

Allerede året efter de første oversættelsesudgivelser indledte Luther (under inddragelse af Melanchthon og øvrige hebraiskkyndige såsom Matthäus Aurogallus og Caspar Aquila) sit store arbejde med oversættelsen af de gammeltestamentlige skrifter. De fem Mosebøger blev oversat og udgivet under titlen *Das Allte Testament deutsch* allerede i 1523. I årene 1524-1532 oversatte Luther med sproglig hjælp fra sine medarbejdere de øvrige kanoniske gammeltestamentlige skrifter. Dette kulminerede med udgivelsen af den første samlede bibeloversættelse

---

(1506); Luther skriver nemlig selv herom i et brev til Lang (29. maj 1522, *WA Briefe* 2, 547-548). Luthers arbejde i forbindelse med sine Salmeforelæsninger i 1513-21 synes da også at afspejle en stadig mere aktiv brug af dette og andet hebraisk materiale (Volz 1972, 42-43).

<sup>6</sup> For mere herom, se Volz 1954. For en fyldig redegørelse for redaktionsarbejdet i forbindelse med bibeloversættelserne fra 1522 til 1545, se Volz 1972, 83-113.

i 1529-30.<sup>7</sup> Herefter fulgte en afsluttende fase, hvor Luther i 1533 oversatte visse af de apokryfe skrifter, herunder *Siraks Bog* og *Første Makabærbog*. De øvrige apokryfer blev oversat af medarbejderne (Volz 1972, 79). Den første komplette bibel, der indeholdt både de kanoniske og de apokryfe skrifter, udkom året efter i 1534.

Sideløbende med arbejdet med de enkelte gammeltestamentlige skrifter blev Luthers allerede foreliggende nytestamentlige oversættelse løbende revideret. Den første større revision fandt sted i forbindelse med to genudgivelser heraf i 1526, der begge indeholdt en række forbedringer og nye læsemåder. Udgivelsen året forinden havde allerede korrigeret en række af Luthers udeladelser i den oprindelige oversættelse (Brenner og Drescher 1929, XXIII). I den nedenstående analyse skal vi se flere eksempler på ændringer i 1522-oversættelsen af Johannesevangeliet, der blev foretaget i forbindelse med disse genudgivelser.<sup>8</sup>

### 3.3 De(t) tekstlige forlæg for Luthers bibeloversættelser

Det synes sikkert, at Luther i forbindelse med sit ophold på Wartburg var i besiddelse af den græske tekst til Det Nye Testamente i skikkelse af Gerbels *Novum Testamentum Graece* (Albrecht 1929, XXXVII; Jensen 2005, 101-102; Lohse 1996, 39). Denne udgave, der i sig selv bygger på andenudgaven af Erasmus' tekststudgave, blev nemlig tilsendt Luther af Gerbel selv i efteråret 1521 (Albrecht 1929, XL). Luthers eget eksemplar af denne bog er desværre ikke bevaret. På Wartburg havde Luther desuden en udgave af *Vulgata* (vel nok Baseludgivelsen fra 1509). Han har desuden muligvis haft direkte tilgang til 2.-udgaven af Erasmus' tekststudgave fra 1518/19 (Albrecht 1929, XXXVIII og LXX-LXXIII; Lausten 2005, 54; Lohse 1996, 38-39; Volz 1972, 52). Visse forskere anfører dog, at Luther indledningsvis udelukkende har konsulteret Gerbels udgave (Holmquist-Nørregaard 1949, 39, n. 2; Jensen 2005, 102). I den nedenstående analyse vil jeg angive et par konkrete eksempler fra Luthers 1522-oversættelse af Johannesevangeliet, der synes at antyde, at Luther i forbindelse med denne tidlige over-

---

7 For mere om Luthers arbejde med de gammeltestamentlige skrifter, se Volz 1972, 62-83.

8 For en indgående redegørelse for kendetegnene for de enkelte udgivelser af Luthers NT-oversættelse, se Brenner og Drescher 1929, XXI-XXVIII.

sættelse har haft direkte tilgang til Gerbels tekst. Endelig kan Luther i forbindelse med sit oversættelsesarbejde også have skelet til tidligere tyske oversættelser (i så fald, velsagtens Mentelins) af Det Nye Testamente fra latin (Holmquist-Nørregaard 1949, 39, n. 2, *contra* Albrecht 1929, LXX-LXXIII).<sup>9</sup> De øvrige værker, som Luther kan tænkes at have konsulteret i sit oversættelsesarbejde i 1522, og som jeg har konsulteret i nedenstående analyse, findes enten i udgivne faksimiler eller i digitaliseret format: En faksimile af førsteudgaven af Erasmus' *Novum Instrumentum Omni* forelægges i Holeczeks foromtalt 1986-udgivelse heraf fra forlaget Frommann-Holzboog.<sup>10</sup> Gerbels græske tekst fra 1521 og Basel-Vulgata'en fra 1509 er begge på tidspunktet for affattelsen af denne artikel (foråret 2017) tilgængelige i digitaliseret form fra Münchener Digitalisierungszentrum ([www.digitale-sammlungen.de](http://www.digitale-sammlungen.de)) ved statsbiblioteket i Bayern.<sup>11</sup>

Analysen i det følgende er udført på baggrund af de versioner af Luthers 1522- og 1546-oversættelser, der er optrykt i den såkaldte 'Weimarudgave'.<sup>12</sup> 1522-oversættelsen, der forekommer heri, bygger på *Biblia sacra Fol. 50* (Statsbiblioteket i Berlin), og som udgiverne har sammenholdt med en langt senere faksimileudgave fra 1883 (Albrecht 1929, XLII). Til sammenligning er 1546-oversættelsen i Weimarudgaven hentet fra den såkaldte *Sonderausgabe 46* (indeholdende

---

9 For mere herom, se Volz 1972, 33-41. Værd at bemærke i denne sammenhæng er også, at Johann Lang i løbet af den periode, hvor Luther opholdt sig på Wartburg, udgav en oversættelse af Matthæusevangeliet på baggrund af Erasmus' græske tekst og den dertilhørende latinske oversættelse. Volz påpeger dog, at Luther næppe har haft adgang til denne udgivelse forud for 1522-oversættelsen (Volz 1972, 50, n. 53). Luther antyder nemlig blot i et brev til Lang, at han har hørt om hans arbejde (jf. *WA Briefe 2*, 413, 7).

10 Et originalt eksemplar af andenudgaven af Erasmus' tekst forefindes desuden også i digitaliseret format hos *Internet Archive* ([www.archive.org](http://www.archive.org)), uploadet af Princeton Theological Seminar (tilgået 3. marts 2017). Begge versioner af denne tekststudgave er blevet konsulteret i den nedenstående analyse.

11 Analysen i nedenstående tredje del af nærværende artikel bygger således, med mindre andet er nævnt, på mit eget arbejde med disse nævnte kilder. For en nyere artikel på dansk, der indeholder analyser og vurderinger af Luthers oversættelse af andre dele af Det Nye Testamente under sammenligning med Erasmus' tekst, se Jensen 2005.

12 Nærmere bestemt Ulrich Köpf (red.), *D. Martin Luthers Werke. Deutsche Bibel, 6. Band* [herefter 'WADB 6'] fra 2001 (opr. 1929).

Det Nye Testamente), der udkom dette år (Luthers dødsår), og som derfor logisk set kan have været den sidste, som Luther selv kan tænkes at have været direkte ansvarlig for. Valget af netop 1522- og 1546-udgaverne som udgangspunkt for min analyse af oversættelserne af Johannesevangeliet flugter med den grundtanke, der gør sig gældende i Weimarudgaven: nemlig at disse udgivelser udgør hhv. den tidligste officielle (om end anonyme) og den seneste mulige oversættelse fra Luthers egen hånd.

### 3.4 Sproglige grundtræk ved Luthers bibeloversættelse

Da Luther påbegyndte sit ensomme arbejde med oversættelsen af Det Nye Testamente på Wartburg i 1522, var adskillige tyske filologer, som nævnt ovenfor, allerede kommet ham i forkøbet. Den mest udbredte af disse tidlige oversættelser til tysk var Mentelins fra 1466. I forbindelse med sin analyse af udvalgte passager i denne oversættelse bemærker Tschirch (1996, 15-18), hvordan denne ofte er præget af en klodset stil med kluntede formuleringer og inkonsekvent sprogbrug. Til sammenligning fremhæver han, hvordan Luthers 1522-oversættelse er langt mere klar, velgennemtænkt og gennemført, og han konkluderer:

Das eben ist das Signum der Lutherschen Übersetzung, darin besteht ihre epochemachende Bedeutung, daß sie das einfache wie das schwierige Bibelwort den Deutschen der Reformationszeit so verständlich machte, wie das vorher offenkundig nicht der Fall war (...), und dieses Signum ist, nehmt alles nur in allem, über mehr als viereinhalb Jahrhunderte hinweg bewahrt geblieben (ibid., 18).

Af Luthers egne skrifter fremgår det klart, at han i sit arbejde med den antikke bibelske tekst søgte at producere en oversættelse, der var sprogligt lettilgængelig for samtidens tyskere læsere. I det såkaldte *Sendbrief vom Dolmetschen* (1530) skriver han, at han i sin oversættelse har anstrengt sig for, 'das ich reines und klar teustch [*sic*] geben möchte' (WA 30 II, 636). Senere i samme brev udfolder Luther nærmere, hvad udfærdigelsen af en oversættelse på et sådant 'rent og klart tysk' indebærer. Hertil bør man som oversætter nemlig:

(...) die mutter ihm hause, die kinder auff der gassen, den gemeinen mann auff dem markt drumb fragen, und den selbigen auff das maul sehen, wie sie reden, und darnach dolmetschen [da. oversætte], so verstehen sie es den und mercken, das man Deutsch mit in redet (ibid., 637).<sup>13</sup>

Ifølge Haubrichs (1996, 58) kan der spores en klar sproglig udvikling i Luthers oversættelsesarbejde: 1522-oversættelsen bærer tydeligt præg af den såkaldte østmiddeltyske dialekttradition, der var Luthers egen hjemlige dialekt (Erfurt, Wittenberg, Leipzig mv.). Fra 1531/1532 erstattedes denne dialekt af en lidt nordligere, sachsisk, skriveform med dertil hørende gennemsystematisering af skrive- og udtryksform. Denne proces fortsatte frem til Luthers død i 1546. Udviklingen skyldtes Luthers ønske om, at hans oversættelse måtte få en så stor udbredelse som muligt. Derfor skulle oversættelsen naturligvis skrives på et sprog, som så mange tyskere som muligt kunne forstå. Den sachsiske dialekt var i den henseende særligt velegnet. Luther argumenterer selv herfor i en bordtale fra 1532 med henvisning til det sachsiske kancellisprog, “welcher nachfolgen alle Fürsten und Könige in Deutschland; alle Reichsstädte, Fürsten-Höfe schrieben nach der sächsischen und unsers Fürsten Canzeley, darum ists auch die gemeinste deutsche Sprache” (WATR 1, 524-525). Den brede modtagelse af bibeloversættelsen fik selsagt massiv betydning for udbredelsen af netop dette kancellisprog i den bredere tyske befolkning (Lohse 1996, 39).

Den sproglige udviklingsproces, som Luthers oversættelsesarbejde gennemgik, mandede i 1545-1546 ud i et skrevet tysk (kaldet ‘Frühneuhochdeutsch’), som vandt stor udbredelse. Det skyldtes ikke mindst, at Luthers oversættelser blev udgivet i store oplag. Således anfører Haubrichs (1996, 66), at der af Lutherbibelen alene i Wittenberg i perioden fra 1534 til 1626 blev trykt (og solgt) cirka 200.000 eksemplarer. Dertil kommer de mange optryk i andre dele af Tyskland.

---

13 Luthers skrivelse var foranlediget af kritikernes påvisning af, at han i oversættelsen af Rom 3,28 indsatte et “allein” i Paulus’ tale om retfærdiggørelse (Luther: ‘alene’) af tro og ikke af lovgerninger. Henvisningen til menigmands sproglige forståelse tjener som et blandt flere argumenter fra Luthers side i denne sammenhæng. For mere om dette *Sendbrief*, se Fricke 1996 og Lohse 1996.



Lohse anfører ligeledes (1996, 13), at knapt hver syttende tysker, eller svarende til hver anden til tredje husstand, i 1546 var i besiddelse af en eller flere dele af Luthers oversættelser.<sup>14</sup> På baggrund af disse salgstal må Luther siges at have formået at producere en oversættelse, der i den grad appellerede til ‘moderen i huset, børnene på gaden, og menigmanden på torvet’.

#### 4. Luthers oversættelser af Johannesevangeliet (1522 og 1546)

I det følgende vil jeg fremhæve de, for mig at se, mest interessante aspekter ved Luthers første oversættelse af Johannesevangeliet i *Septembertestamentet* fra 1522 og hans endelige fra 1546. Jeg vil især fokusere på de sproglige udviklinger, som hans oversættelse har gennemgået i denne periode. Mange af de ændringer, der findes i 1546-oversættelsen, forekommer allerede i tidligere genudgivelser. For overskuelighedens skyld vil jeg dog anføre ændringerne som kendetegnende for 1546-oversættelsen sammenlignet med den i *Septembertestamentet*.<sup>15</sup> Af samme hensyn anvender jeg konsekvent betegnelsen ‘Luthers oversættelse’ vel vidende, at mange andre også medvirkede i dette massive oversættelsesarbejde.

På baggrund af det følgende *kunne* man få det indtryk, at jeg blot har til hensigt at udstille de svage sider ved Luthers oversættelser. Det er dog på ingen måde tilfældet. Jeg søger snarere at understrege den store omhu, som Luther og hans medoversættere har lagt for dagen i revisionsarbejdet. Samtidig vil analysen belyse, hvordan oversættelserne af Johannesevangeliet begge er gennemsyret af Luthers egen indgående forståelse og påskønnelse af evangeliets kvaliteter både som skrift og som sandt evangelium.

---

14 For en udførlig redegørelse for Lutherbibelens indflydelse på det tyske sprog, se Haubrichs 1996, 65-69.

15 For en komplet fortegnelse over samtlige ændringer i de forskellige genudgivelser (herunder også tidspunktet for deres indførelse) se Weimarudgavens trykte tekstkritiske apparat, som jeg i visse tilfælde henviser til i det nedenstående.

#### 4.1 Luther og Johannesevangeliet

I indledningen til *Septembertestamentet* fremhæver Luther da også selv Johannesevangeliet, de paulinske breve (herunder især Romerbrevet) og Første Petersbrev som de, i hans øjne, bedste dele af Det Nye Testamente. Dette begrundes af ham med, at der i disse skrifter ikke skrives (for) meget om Kristi værker og undergerninger. Til gengæld finder læseren her “aber gar meysterlich außgestrichen, wie der glawbe an Christum, sund, tod, und helle uberwindet, und das leben, gerechtigkeit unnd seligkeit gibt, wilchs die rechte artt ist des Euangeli, wie du gehoret hast” (WADB 6, 10). Særskilt om Johannesevangeliet skriver Luther dernæst, at dette evangelium er de øvrige tre langt overlegent, fordi Johannes dvæler mindre ved Kristi gerninger og til gengæld skriver langt mere om hans “predigt” (ibid.). Johannesevangeliet bærer således sammen med de paulinske breve og Første Petersbrev det bedste vidnesbyrd om Kristus, ligesom disse skrifter “alles leren, das dyr zu wissen nott und selig ist, ob du schon kein ander buch noch lere nummer sehest und horist” (ibid.). Luther giver også udtryk for en lignende forkærlighed for Johannes og Paulus i sine bordtaler. Således citeres han eksempelvis for at skulle have sagt, at “Johannes og Paulus overgår alle i Det Nye Testamente, dertil kommer profeterne, Moses og David i Det Gamle Testamente. Det Nye overgår Det Gamle, fordi der i Det Gamle er løfter (*promissiones*), mens der i Det Nye er udfoldelser (*exhibitiones*)” (WATR 1, 1097, min oversættelse, saml. WATR 3, 3273).

#### 4.2 En god oversættelse skal have et godt layout:

##### Tekstens opsætning

I sin oversættelse har Luther, som allerede antydtes ovenfor, tydeligvis bestræbt sig på at gøre evangeliet så læsbart og lettilgængeligt for læserne som muligt. Til det formål er evangeliet eksempelvis forsynet med klare kapitelangivelser. I 1522-oversættelsen er disse skrevet ud (eks. “Das erst Capitel”, WADB 6, 326), mens der i 1546-oversættelsen anvendes romertal.<sup>16</sup> Noget lignende findes naturligvis også (i al fald, til dels) i de tekstlige forlæg og i Mentelins tidligere oversættelse. Ligesom

---

16 I 1546-oversættelsen er indledningsætningen i hvert kapitel som oftest også angivet med fed skrift. En lignende fremhævelse af udvalgte passager

det er tilfældet i disse øvrige udgivelser, anvendes der i Luthers oversættelser ikke direkte versangivelse. I stedet markeres versskift blot med skråstreg. I et enkelt tilfælde (Joh 1,27) synes de to oversættelser at være indbyrdes uenige om versinddelingen.

Det for Luther mest effektive middel til sikring af tekstens læsbarhed er dens inddeling og opsætning. Allerede i *Septembertestamentet* gør han således flittigt brug af tekstinddelinger med indryk og stort synligt mellemrum mellem hvert afsnit. Noget sådant forekommer ikke i de græske forlæg. Det er heller ikke tilfældet for Erasmus', Basel-Vulgata'ens eller Mentelins oversættelser, der alle benytter sig af fortløbende tekst uden ophold eller indryk. Luthers brug af sådanne tekstinddelinger har uden tvivl skulle tjene et pædagogisk sigte. I de fleste tilfælde fremmer hans opdeling og indrykninger da også den umiddelbare forståelse af teksten og den indre narrative sammenhæng i Johannesevangeliets enkelte kapitler. På dette punkt er der dog også en række uoverensstemmelser 1522- og 1546-oversættelserne imellem. Det ses allerede i prologen i Johannesevangeliet 1, hvor Luther i *Septembertestamentet* anfører Joh 1,11-13 som en samlet enhed, der efterfølges af Joh 1,14 ("Und das wort ward fleysch..."), WADB 6, 326), der i denne oversættelse står som et separat afsnit efterfulgt af Joh 1,15-18. Derved skelnes der her (pga. opdelingen) skarpt mellem Ordets tid hos "sine egne" (som det udtrykkes) i Joh 1,11-13 og dets tid hos "os" i Joh 1,14-18. 1546-oversættelsen angiver derimod hele Joh 1,11-14 som et samlet afsnit.<sup>17</sup> En lignende tendens genfindes også i forbindelse med Jesu forvandling af vand til vin ved brylluppet i Kana i Johannesevangeliet 2: Som afslutning på passagen anfører evangelisten i Joh 2,11-12, at dette var det første af Jesu mange tegn, og at Jesus og disciplene efterfølgende begav sig til Kapernaum. I 1522-oversættelsen samles disse vers til et enkeltstående afsnit, hvorimod de i 1546-oversættelsen adskilles. Således markerer Joh 2,11 afslutningen på tegnhandlingen i den senere oversættelse, mens Joh 2,12 indleder et nyt afsnit, ligesom det i øvrigt er tilfældet i DO92. Lignende inddelingsvariationer forekommer også ofte i forbindelse med replikskifter (eks. Joh 3,27; 4,15; 5,8. 10; 6,7; 9,8. 39; 11,11. 21; 18,4; 20,14 og 21,4. 9).

---

genfindes også i brugen af tekstmarkering visse steder i oversættelserne ved de såkaldte 'Kernstellen'; for mere herom se Hövelmann 1989 og 1996.

17 Til sammenligning opdeles teksten i DO92 i hhv. Joh 1,9-13 og 1,14-18.

Oversættelserne rummer desuden enkelte eksempler på afsnitsinddelinger, der går på tværs af et enkelt vers: I Joh 8,4-5 spørger Jesu jødiske modstandere ham, hvad man bør gøre mod en kvinde, der er taget i ægteskabsbrud. Evangelisten understreger dernæst i Joh 8,6, at modstanderne dermed søgte at sætte Jesus på prøve. Som umiddelbar reaktion på modstandernes spørgsmål (og i samme vers) sætter Jesus sig og skriver med en finger på jorden. I 1546-oversættelsen bryder Luther Joh 8,6 op i to dele, hvor 8,6a (modstandernes skjulte hensigt) tjener som afslutning på indledning og 8,6b (Jesus på jorden) som narrativ optakt til det efterfølgende afsnit. Derved markerer afsnitsinddelingen et klart scene- og aktørskifte. En lignende tendens genfindes også i Joh 18,5 (i optakten til Jesu tilfangetagelse i Getsemane og Judas' medvirken hertil; dog kun i 1522-oversættelsen) og 21,7 (i fiskescenen ved Tiberias' sø efter opstandelsen, hvor den såkaldte 'yndlingsdiscipel' afslører over for Peter, at disciplene har fået besøg af deres opstandne herre, hvorefter den nøgne Peter tager tøj på og springer i vandet; ligeledes kun i 1522-oversættelsen).

#### 4.3 Det med stort: Tekstens typografi

Foruden opsætningen er typografien naturligvis også af stor betydning for forståelsen af en given tekst. Også her anes der en stor udvikling fra *Septembertestamentet* til 1546-oversættelsen.<sup>18</sup> Frem til 1540-oversættelsen anvender Luther kun stort begyndelsesbogstav (også kaldet 'kapitæler') ved egennavne, ved substantiver i begyndelsen af større tekstlige afsnit samt ved visse tekniske udtryk (herunder "Hosianna" i Joh 12,15). Fra 1540 og frem anvendes til gengæld kapitæler ved langt flere substantiver. Ifølge Haubrichs (1996, 57) er den nærmere anledning

---

18 Her forudsættes der naturligvis, at typografien i såvel *Septembertestamentet* som i 1546-oversættelsen er i overensstemmelse med Luthers håndskrevne manuskripter. For at kunne fastslå dette, bør man foretage nøje sammenligninger med faksimiletryk af samtlige bevarede håndskrifter til begge oversættelser. Sådanne har jeg imidlertid ikke haft tilgang til. En sådan analyse ville ligeledes falde uden for den overordnede ramme for denne artikel. Som med spørgsmålet om Melanchthons og de øvrige medarbejderes bidrag til oversættelserne, henviser jeg derfor i det følgende til *Luthers* valg af typografi og kommatering, vel vidende, at typografien og kommateringen i de konkrete nævnte tilfælde meget vel kan være foranlediget af udgiveren og/eller af Luthers medhjælper.

til denne ændring dog uklar. Brugen af kapitæler ses også i forbindelse med angivelse af direkte tale: I 1522-oversættelsen markeres dette som oftest med et komma. Herefter følger selve replikken, der som oftest indledes med lille begyndelsesbogstav.<sup>19</sup> Også på dette punkt er Luther i 1546-oversættelsen langt mere rundhåndet med brugen af kapitæler. Således anvendes der her som hovedregel stort begyndelsesbogstav som replikangivelse. Der er dog også enkelte undtagelser til denne ellers faste regel: I forbindelse med Jesu samtale med modstanderne forud for tilfangetagelsen i Getsemane tilkendegiver de i Joh 18,7, at de søger Jesus fra Nazaret. Derefter følger Jesu replik i 18,8, der i *September-testamentet* lyder: “Jhesus antwort, Ich hab euch gesagt, das ichs sey, sucht yhr denn mich, so last dise [sc. disciplene] gehen” (WADB 6, 398). I 1546-oversættelsen lyder verset derimod: “Jhesus antwortet, ich hab euch gesagt, das ichs sey, Suchet ihr denn mich, so lasset diese gehen” (ibid., 399). Bemærk her desuden den for 1546-oversættelsen karakteristiske brug af stort begyndelsesbogstav ved “Suchet” efter et komma, hvor der i moderne oversættelser ville blive sat et punktum.

#### 4.4 Husk kommaet! Luthers brug af tegnsætning

At sætte komma det rigtige sted i sætningen er på ingen måde nemt, hvad enhver med kendskab til de danske kommateringsregler let kan bevidne. Ligesom det er tilfældet på moderne dansk, synes 1522- og 1546-oversættelserne at være indbyrdes stærkt uenige om, hvor kommaet skal stå. Begge oversættelser er dog grundlæggende enige om, *at* der skal sættes komma. Til sammenligning gør Erasmus' eller Gerbels tekstudgaver brug af de for græsk traditionelle pausaltegn, herunder også kommatering, hvilket interessant nok også gør sig gældende for Erasmus' latinske oversættelse. Basel-Vulgata'en har i stedet de traditionelle latinske pausaltegn (punktum og semikolon). Eftersom Mentelins oversættelse bygger på Vulgata, kan det derfor ikke undre, at han også benytter sig af den samme, mere begrænsede, pausering. Den flittige brug af kommatering allerede i 1522-oversættelsen bør anses for at være et forsøg fra Luthers (eller udgiverens) side på at lette læsernes forståelse af teksten. Denne tendens genfindes, ikke overraskende, også

---

19 Anvendelse af citationstegn blev først gængs praksis i de efterfølgende århundreder, og forekommer derfor selvsagt ikke i Luthers oversættelser.

i 1546-oversættelsen, hvor forekomsten af kommaer når hidtil uanede højder.

Brugen af kommatering bidrager for langt størstedelens vedkommende til en bedre forståelse af teksten. Dog kan kommaerne i sjældne tilfælde give anledning til forvirring. Det er blandt andet tilfældet i Joh 1,32, der i 1522-oversættelsen lyder: “Und Johannes zeugete und sprach, Ich sahe, das der geyst ernydder steyg, wie eyn taube vom himel, und bleyb auff yhm” (WADB 6, 328). Pga. kommateringen synes Åndens nedstigen her at blive sammenlignet med en dues nedstigen fra himlen. 1546-udgaven læser derimod “... Ich sahe das der Geist er ab fuhr wie eine Taube, vom himel, und bleib auff ihm” (ibid., 329). Ånden er altså ifølge denne oversættelse steget ned fra himlen i skikkelse af en due, for så vidt som præpositionsforbindelsen “vom himel” (igen, pga. kommateringen) synes at lægge sig til Ånden, og ikke til duen. Derved flyttes fokus fra Åndens væsenstræk (i skikkelse af en himmelsk due) til selve dens bevægelsesretning (nedad fra himlen, ligesom en due), hvilket må siges at være en markant forståelsesmæssig forskydning.

#### 4.5 Teksten forklaret: Brugen af skrifthenvvisninger og randnoter

En anden måde, hvorpå en oversætter kan fremme læserens forståelse af en given tekst, er ved brug af kommentarer i marginen. Luther benytter sig af flere typer af sådanne randbemærkninger. Han henviser eksempelvis ofte til andre steder i samme skrift eller til passager (eller rettere, kapitler) i andre bibelske skrifter. En sådan praksis forekommer også i mange moderne oversættelser, herunder i DO92. I visse tilfælde indsætter Luther sågar regulære randnoter med sproglige og (især) indholdsmæssige forklaringer. Et lignende dansk eksempel herpå kan ses i *Studiebibelen* fra 2015.

Luthers brug af interne henvisninger til andre steder i Johannesevangeliet gør sig især gældende i 1546-oversættelsen. Det er blandt andet tilfældet i Johannesevangeliet 6, hvor Jesus i forbindelse bespisningsunderet siger om sig selv, at han er Livets Brød (Joh 6,35), og at han er kommet ned fra himlen for at gøre sin faders vilje (6,38-39). Det er iflg. Luther imidlertid Faderen, og ikke Jesus selv, der er den aktive part: Dette understreger Jesus selv i det følgende med henvisning til, at

der står skrevet hos profeterne: “Sie werden alle von Gott geleret sein” (WADB 6, 351). Som randhenvi­sing angives her “Jesa. 54” (velsagtens Es 54,13, således da også Weimarudgavens kritiske apparat). Luthers forståelse kvalificeres yderligere af udsagnet i det efterfølgende vers, hvor Jesus (igen i 1546-oversættelsen) siger, at “Nicht, das jemand den Vater habe gesehen, on der vom Vater ist, der hat den Vater gesehen” (ibid.). Her er der tilføjet en randhenvi­sing til “Joha. 1” (velsagtens Joh 1,18, således også Weimarudgavens kritiske apparat). En lignende tendens genfindes i Jesu ord i Joh 12,47: “(..) Denn ich bin nicht komen, das ich die Welt richte, sondern das ich die Welt selig mache” (ibid., 381). Her henvises der til “Joh. 5”. Ifølge Weimarudgiverne må der imidlertid være tale om en trykfejl, eftersom der i tidligere udgaver på dette sted stod “Supr. 3” (dvs. ‘Ovenfor [sc. Johannesevangeliet] 3’ – og velsagtens Joh 3,17).<sup>20</sup> Et sidste, og meget sigende, eksempel på Luthers brug af interne henvisninger forekommer i gravlæggelses­scenen i Johannesevangeliet 19, hvor Josef af Aritmetæa (med Pilatus’ accept) overtager Jesu lig. Han bliver ledsaget af Nikodemus, der ifølge Joh 19,38 medbringer “Myrrhen und Aloen unternander, bey hundert pfunden” (ibid., 405). I en randnote bemærkes det her i 1546-oversættelsen, at denne Nikodemus allerede har optrådt tidligere i evangeliet, nemlig i “Joh. 3”. At Nikodemus også figurerer i Joh 7,50-51 bliver dog ikke nævnt i denne sammenhæng.

I begge oversættelser henviser Luther i flere tilfælde til andre steder i Bibelen. Hans brug af sådanne eksterne henvisninger er som oftest begrænset til de øvrige evangelier, til de gammeltestamentlige salmer, til profeterne (især Esajas) og til Pentateuken. Kun i et enkelt tilfælde (Joh 12,34, og kun i *Septembertestamentet*) henviser han til de historiske skrifter i form af “1. paralip. 17” (vel sagtens 1 Krøn 17,12, således Weimar-apparatet, WADB 6, 379) og en enkelt gang (Joh 5,28, kun i 1546-oversættelsen) til “Dan. 12” (vel sagtens Dan 12,2, jf. ibid., 345). Kun yderst sjældent henviser Luther til de øvrige dele af Det Nye Testamente, og da kun i forbindelse med sine uddybende forklaringer i marginen (eks. i Joh 4,38 med henvisning til “1 Pet. 1” i randnote). Interessant er det dog, at han intetsteds henviser til Johannesbrevene,

---

<sup>20</sup> Værd at overveje i denne sammenhæng er dog, om Luthers henvisning i Joh 12,47 til ‘Joh. 5’ kunne tænkes at gå på Joh 5,27 (om Menneskesønnens domsautoritet). Min tak til Kasper Bro Larsen for dette forslag.

hvilket ellers ville være oplagt i en oversættelse af Johannesevangeliet. De to oversættelser er desuden også flere steder indbyrdes uenige om henvisningerne. Således henvises der i det føromtalte Joh 5,28 til "Matth. 25" i 1525-oversættelsen, mens der i den senere oversættelse, som nævnt ovenfor, henvises til "Dan. 12". Der gives også enkelte eksempler på uoverensstemmelser i kapitelangivelserne: Samtlige henvisninger til salmerne er eksempelvis et kapitel forskudt. Således henvises der i Joh 13,18 til hhv. "Psal. 40" (1522) og "Psal. 41" (1546). Denne uoverensstemmelse skyldes uden tvivl, at Luther i *Septembertestamentet* følger salmeinddelingen, som den forekommer i Septuaginta og Vulgata, mens han i den senere oversættelse synes at følge den, der foreligger i den masoretiske tekst. Der er også tre tilfælde af uoverensstemmelser i henvisningerne til de øvrige evangelier. Således henvises der i Joh 16,1 til "Luce. 21" i *Septembertestamentet*, mens der i 1546-oversættelsen henvises til "Luc. 22". Det samme gør sig gældende i Joh 19,13 (hhv. "Marci. 5" og "Mar. 15"; Weimarudgavens tekstkritiske apparat anfører dog førstnævnte som en trykfejl, *ibid.*, 403) og Joh 20,1 (hhv. "Marci. 16" og "Mar. 10").

Luthers brug af randnoter er ganske omfangsrig. De fleste af disse synes at være sprogligt og indholdsmæssigt motiverede. Således forklarer Luther eksempelvis i forbindelse med forekomsten af udtrykket "Messias" i Joh 1,41 (dog kun i 1546-oversættelsen), at "(Messias) Christus Griechisch, Gesalbter deutsch, und Messias Ebreisch, ist ein ding" (WADB 6, 331, hans emfase). På samme måde forklarer han, at udtrykket "Der Wind bleset wo er wil" (*ibid.*, 335) i Joh 3,8 betyder "(Bleset) Die zwey stück hören zu samen, Wort und Geist, gleich wie im winde die zwey stück miteinander sind sausen und wehen" (*ibid.*). Sådanne fortolkende kommentarer anvender Luther ofte. Dette gælder især den senere oversættelse, hvor han i flere tilfælde udvider og omformulerer dem, der allerede foreligger i 1522-udgaven, ligesom han føjer adskillige andre til. Endelig angiver han (og også kun i 1546-oversættelsen) de i alt fem stadier i passionsberetningen, der strækker sig fra Jesu tilfangetagelse i Getsemane (Joh 18,1) over hans samtaler med Annas og Kajfas (18,12) og efterfølgende Pilatus (18,28), og som ender med hans korsfæstelse (19,16) og gravlæggelse (19,38). Til sammenligning består passionsberetningerne i 1546-oversættelsen af de øvrige evangelier alle af i alt seks stadier, hvor Luther regner Jesu omtale af



offerlammet og efterfølgende sidste måltid med disciplene for det første stadie. At Luther ikke følger samme mønster i oversættelsen af Johannesevangeliet, må skyldes Jesu lange afskedstale til disciplene og afsluttende bøn i Johannesevangeliet 14-17, der bryder den i de øvrige evangelier tætte narrative forbindelse mellem Jesu måltid og efterfølgende tilfangetagelse.

#### 4.6 Huller er til for at blive fyldt ud: Udeladelser i 1522-oversættelsen

Luthers oversættelsesevner og gode intentioner til trods forekommer der dog enkelte egentlige huller i den tidlige oversættelse, som imidlertid alle er blevet fyldt ud i de senere, reviderede udgaver. Et eksempel på dette forekommer i beretningen om Jesu ophold i Galilæa, hvor det i oversættelsen til Joh 4,45 (i *Septembertestamentets* ordlyd) forklares, at han er ledsaget af de galilæere, “die gesehen hatten alles was er zu Jerusalem auffs fest than hatte” (WADB 6,340). Det fremgår dog ikke, under hvilke omstændigheder galilæerne har set, hvad Jesus har foretaget sig i Jerusalem. For hvornår har de da været i storbyen? Dette får man svar på i senere oversættelser, hvor det tilføjes, at de “waren auch zum Fest komen” (ibid., 341). Samtlige af Luthers mulige tekstlige forlæg (dvs. Erasmus’ og Gerbels græske tekst samt Erasmus’ latinske oversættelse, Basel-Vulgata’en og Mentelins 1466-oversættelse) har denne efterhængte sætning med. Derfor må det regnes for en ren forseelse fra Luthers hånd, at den ikke også indgår i *Septembertestamentet*. Udeladelsen blev da også hurtigt opdaget, og allerede i 1525-oversættelsen kom verset med i sin fulde længde. Noget lignende gør sig også gældende i Joh 13,34, hvor Jesus formulerer et nyt bud, som disciplene skal eller bør overholde, nemlig dette, at “yhr euch unternander liebet, wie ich euch geliebt habe” (ibid., 384). I 1546-oversættelsen får kærlighedsbuddet lidt flere ord med på vejen, nemlig “das ihr euch unternander liebet, wie ich euch geliebet habe, auff das auch ihr einander lieb habet” (ibid., 385). Sidstnævnte tilføjelse fremstår unægtelig som noget af en gentagelse, men den figurerer altså både i Erasmus’ og Gerbels tekstlige forlæg samt alle i de ovennævnte oversættelser. Derfor må dette også regnes for en regelret udeladelse i den tidlige oversættelse.

Som et sidste eksempel på senere forbedringer af den tidlige oversættelse vil jeg fremhæve en passage i Johannesevangeliet 17 i Jesu afsluttende bøn forud for sin tilfangetagelse. Her bemærker Jesus i Joh 17,14 (i 1522-oversættelsen), at han har givet disciplene “deyn [sc. Faderens] wortt, und die welt [*sic*] hasset sie, denn sie sind nicht von der welt” (WADB 6, 396). Disciplene er altså ikke af denne verden. Er det mon ikke også tilfældet for Jesus selv? Det understreges i al fald i den senere oversættelse i form af tilføjelsen: “wie denn auch ich nicht von der welt bin” (ibid., 397). Ifølge det tekstkritiske apparat i WA-udgaven blev det fulde vers (som det var tilfældet med 4,45 ovenfor) føjet til tre år senere i 1525-oversættelsen. Udgiverne skriver om denne udgave, at den ikke var en “durchgreifende Überarbeitung, doch ergänz auch dieser Druck mehrere kleine anfängliche Textauslassungen” (Brenner og Drescher 1929, XXIII). En af disse ‘mindre’ udeladelser er tilsyneladende dette sted i Joh 17,14. Der er dog mere at sige herom. For den mangler også hos Gerbel! Erasmus har derimod den fulde passage: Εγὼ δέδωκα αὐτοῖς τὸν λόγον σου, καὶ ὁ κόσμος ἐμίσησεν αὐτοῖς, ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου, καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου; det samme har Basel-Vulgata’en: *Ego dedi eis sermonē[m] tuū[m]: & mundus eos odio habuit: q[ui]a nō[n] sunt de mū[n]do: sicut & ego nō[n] sū[m] de mū[n]do* (mine understregninger). Til sammenligning er den afsluttende passage udeladt i et enkelt papyrusfragment (P<sup>66</sup>), i majusklen D (*Codex Bezae*), i minuskelfamilien F<sup>13</sup>, i de gammellatinske tekstvidner (4.-5. årh) og i den syriske version *Syrus Sinaiticus* (3.-4. årh.). Gerbel (og Luther med ham i *Septembertestamentet*) synes således at følge denne teksttradition, *contra* Basel-Vulgata’en og Erasmus samt Luther selv i 1546-oversættelsen. Jeg finder det derfor nærliggende at tage dette som et udtryk for, at Luther og medredaktørerne på et senere tidspunkt (vel sagtens i forbindelse med 1525-oversættelsen) har konsulteret Erasmus’ forlæg frem for Gerbels.

#### 4.7 Der er altid plads til forbedringer:

##### Senere sproglige nuanceringer

Luthers tidlige oversættelse blev altså løbende revideret i årtierne efter dens udgivelse. Størstedelen af disse ændringer er af ren sproglig karakter, og er utvivlsomt tiltænkt som nødvendige nuanceringer til fremme

af tekstens tilgængelighed og læsernes forståelse heraf. Ændringerne er for mange og omfattende til, at jeg kan gøre udtømmende rede for dem i denne sammenhæng. Derfor er min analyse begrænset til nogle udvalgte repræsentative eksempler.

I den senere oversættelse er der foretaget ændringer i en række verber. Det er eksempelvis tilfældet i Joh 1,15, hvor det i 1522-oversættelsen siges om Johannes Døber, at han “zeuget von yhm [sc. Ordet, der blev kød], schreyt, und spricht, Diser war es, von dem ich gesagt hab, Nach myr wirt komen, der fur myr gewesen ist, denn er war ehe denn ich” (WADB 6, 326). I den senere oversættelse bliver Johannes’ replik ikke skreget ud, men snarere råbt ud; for som det siges “JOhannes [*sic*] zeuget von ihm, rüffet und spricht,...” (ibid., 327). En lignende sondring mellem skriken og råben forekommer også i oversættelserne af Joh 7,28; 7,37; 11,43 og 12,44. Apropos Johannes, så omtaler han i Joh 1,23 sig selv som “eyn ruffende stym” (ibid., 328), mens han i den senere oversættelse er “eine stimme eines Ruffers” (ibid., 387). En lignende ordstillingsændring optræder også i Døberens tilråb til Jesus i Joh 1,36, hvor sidstnævnte i 1522-oversættelsen omtales som “lamb Gottis” (ibid., 328), mens hans i den senere oversættelse af samme vers kaldes “Gottes Lamb” (ibid., 387). På samme måde tiltaler Pilatus’ soldater i 1522-oversættelsen af Joh 19,3 Jesus med det hånende tilråb “sey gegrusset lieber konig der Juden” (ibid., 400), mens Jesus i 1546-oversættelsen i stedet omtales som “lieber jüden König” (ibid., 401).

Sådanne sproglige variationer forekommer naturligvis også andre steder i Luthers oversættelser af evangeliet. I Joh 1,51 (igen i 1522-oversættelsen) siger Jesus, at disciplene skal se himlen åbne sig, og at “die engel Gotis auff und nydder steygen auff des menschen son” (WADB 6, 330). I 1546-oversættelsen vil englens imidlertid ikke stige, men rettere fare ned: “und die engel Gottes hinauff und erab fahren, auff des menschen Son” (ibid., 331). En sådan verbalændring i forbindelse med engles bevægelse forekommer også i indledningen til beretningen om Jesu helbredelse af den syge ved Betesda dam, hvor evangelisten i Joh 5,4 forklarer, at en engel til tider “steyg erab (...) ynn den teych” (ibid., 342), hvorimod den i den senere oversættelse “fuhr erab” (ibid., 343). Som et sidste eksempel på verbalændringer bør Johannesevangeliet 21 nævnes. I dette afsluttende kapitel i evangeliet befaler Jesus

i Joh 21,16 Peter (i den tidlige oversættelse): “Huete meynner schaff”. I 1546-oversættelsen hedder det derimod: “weide meine schafe” (således også i 21,15 og 17 i både 1522 og 1546). Luther anvender altså samme verbum “weide” i alle tre tilfælde i 21,15-17 i 1546, hvor der i 1522-oversættelsen i stedet benyttes to forskellige, men synonyme verber. Erasmus og Gerbel har her hhv. βόσκει (Joh 21,15.17) og ποίμαινε (Joh 21,16), mens Erasmus’ latinske oversættelse og Basel-Vulgata begge i alle tre tilfælde anvender verbet *pasce*. Dette er således et sjældent tilfælde, hvor Luthers tidlige oversættelse er mere sprogligt korrekt end den senere.

At Luther således anvender samme verbum alle tre steder i Joh 21,15-17 i 1546-oversættelsen, er et udtryk for en strømningstendens, der også gennemsyrrer andre dele af denne oversættelse: I beretningen om Jesu helbredelse af den blindfødte i Johannesevangeliet 9 nægter Jesu jødiske modstandere at tro, at den helbredte faktisk var født blind. Derfor hidkalder de dennes forældre, der i Joh 9,21 (i 1522-oversættelsen) svarer: “Er ist selber allt gnug, fraget yhn, last yhn selbs fur sich reden” (WADB 6, 364). Evangelisten bemærker dernæst i Joh 9,23, at forældrene var bange for jøderne, hvorfor de svarede “Er ist alt gnug, fraget yhn” (ibid.). Her i denne gentagelse er det lille ord “selber” faldet ud. Det er også tilfældet i 1546-oversættelsen af dette vers. På samme måde har Erasmus og Gerbel begge εἶπαν ὅτι ἡλικίαν ἔχει. Luther synes dog at have draget den fulde konsekvens heraf, for så vidt som han i 1546-oversættelsen af 9,21 har “Er ist alt gnug, fraget ihn, lasset ihn selbs fur sich reden” (ibid., 365). Han udelader altså “selber” for derved at kunne strømline replikkerne og gøre 9,23 til en ordret gentagelse af 9,21. Dette strider imidlertid mod de mulige tekstlige forlæg, der i 9,21 begge har αὐτὸς ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸν ἐρωτήσατε, αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ λαλήσει (min understregning).<sup>21</sup>

På samme måde som Luther varierer verberne, foretager han også store ændringer i centrale substantiver. I 1546-oversættelsen udskifter han eksempelvis konsekvent ‘pris’ (Preys) med ‘ære’ (Ehre). Jesus siger

21 Det bør her bemærkes, at *Nestle-Aland* 28 for Joh 9,21 har en noget anderledes tekst end Erasmus’ og Gerbels, nemlig αὐτὸν ἐρωτήσατε, ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ λαλήσει (altså uden det foranstillede pronomen αὐτός ved ἡλικίαν ἔχει som i renæssancemanuskripterne). Dette skyldes store uoverensstemmelser de forskellige tekstlige vidner imellem.

således om sig selv i Joh 5,41 “ich neme nicht preys von den menschen” (WADB 6, 346), hvorimod han i den senere oversættelse udtaler “ich neme nicht ehre von Menschen” (ibid., 347). Det samme gør sig også gældende få vers senere i Joh 5,44. Ligeledes ændres verbet ‘at prise’ (preyse) i 1546-oversættelsen til enten ‘at ære’ (ehre), således eksempelvis Joh 8,54 og 15,8, eller ‘herliggøre/forklare’ (verkleren), således Joh 12,28 og 16,14. Af andre eksempler på substantivændringer kan nævnes Joh 13,23, hvor ‘yndlingsdisciplen’ i 1522-oversættelsen hviler ‘auff dem schoß Jhesu’ (ibid., 382), mens han i Joh 13,25 befinder sig “auff der Brust Jhesu” (ibid.). I den senere oversættelse befinder han sig i begge vers “an der Brust Jhesu” (ibid., 383). Som et sidste eksempel kan Joh 17,24 fremhæves, hvor Jesus i sin bøn forud for tilfangetagelsen i Getsemane beder om, at de, som Faderen har givet ham, må “die klarheyt sehen” (ibid., 396). I den senere oversættelse skal de derimod se “meine Herrligkeit” (ibid., 397). Erasmus og Gerbel har på dette sted begge τὴν δόξαν τὴν ἐμὴν, så sidstnævnte oversættelse må umiddelbart siges at være den sprogligt set mest præcise.<sup>22</sup> Til sammenligning har Erasmus’ latinske oversættelse på dette sted *gloriā[m] meam*, mens Basel-Vulgata læser *claritatē[m] meā[m]*. Det er derfor ikke utænkeligt, at Luthers valg af “klarheyt” i 1522-oversættelsen er farvet af hans kendskab til den latinske formulering. Dog har han i så fald af ukendte grunde udeladt pronominet. Luthers indgående kendskab til Vulgata-teksten kan også have haft betydning andetsteds i hans tidlige oversættelse af Johannesevangeliet. Således omtales Jesus i Joh 4,1 som “Jhesus” (WADB 6, 336), mens han i den senere oversættelse her kaldes “der HErr” (ibid., 337). Erasmus og Gerbel har på dette sted begge ὁ κύριος; Erasmus’ latinske oversættelse læser ligeledes *dominus*. Men interessant nok har Basel-Vulgata’en på dette sted *iesus*. Så dette kunne være endnu et (af de få) tilfælde i 1522-oversættelsen, hvor Luther (velsagtens ubevidst) følger den for ham velkendte latinske ordlyd.

Af øvrige større sproglige ændringer i 1546-oversættelsen kan nævnes Luthers brug af udtrykket “Rabbi”, hvor han i den tidligere over-

---

22 Hertil kunne man dog indvende, at Luther med sit “klarheyt” underforstår det billedlige motiv, som vi på dansk også kender fra det *stjerne-klare*, hvorfor forbindelsen mellem klar- og herligheden kunne synes tættere end først antaget. Min tak til lektor Gitte Buch-Hansen for dette forslag.

sættelse har det i oversat form som “meyster” (eks. 4,31 og 6,25).<sup>23</sup> Det er også tilfældet med udtrykket “Manna”, som Luther i den tidlige oversættelse betegner som “hymel brød” (således 6,31. 49 og 58), hvorimod han i den senere oversættelse ikke viger tilbage for at anvende den sprogligt set mere direkte betegnelse (og det endda uden forklarende randnote; i Joh 6,32 omtaler Jesus dog sig selv som denne manna og som “das rechte brot vom Himel”, WADB 6, 349). I forbindelse med Jesu tale om dette himmelske brød i Joh 6 forekommer der endnu en markant sproglig ændring i den senere oversættelse. Jesus bemærker over for sine jødiske tilhørere, at de bør spise af dette brød for derved at opnå det evige liv, og at dette brød er hans legeme. Dernæst understreger han Joh 6,53 (i 1522-oversættelsen), at “wedet yr nit essen vom fleysch des menschen sons, und trincken vom seynem blutt, so habt yhr keyn leben ynn euch” (ibid., 350, mine understregninger). I den senere oversættelse har Luther foretaget en lille (men yderst subtil) ændring i ordlyden. Således lyder Jesu advarsel nu: “Werdet ihr nicht essen das Fleisch des menschen Sons, und trincken sein Blut, so habt ihr ein Leben in euch” (ibid., 351, mine understregninger). Lignende formuleringer forekommer også i de følgende vers (6,54 og 56-57). Ifølge *Septembertestamentet* er en bid af Menneskesønnens kød og en slurk af hans blod altså tilstrækkeligt for opnåelse af det evige liv. I 1546-oversættelsen forudsættes der derimod den fulde fortæring af kødet og blodet. Jeg finder det derfor nærliggende at overveje, om ikke denne præcisering skal ses i lyset af udviklingerne i Luthers nadverforståelse, herunder især hans påvisning af indstiftelsesordenes store betydning for forståelsen af nadverelementerne og hans stadigt stærkere

---

23 En undtagelse heraf forekommer i Joh 9,2, hvor der begge steder anvendes “Meyster”/”Meister”; og dette til trods for, at Erasmus og Gerbel har ῥαββεί, og Basel-Vulgata og Erasmus’ latinske oversættelse begge har *Rabbi*. Ligeledes bør her nævnes Luthers konsekvente brug af “teuffel”/”Teufel” i passager, hvor Erasmus og Gerbel har δαιμόνιον, og hvor Erasmus’ latinske oversættelse og Baselothersættelsen begge har *Dæmonium*/*Demoniū*[m]; eks. Joh 7,20; 8,49. 52 samt 10,20-21, saml. også 13,27 (dog kun i *Septembertestamentet*; i 1546-oversættelsen læses “Satan”, som det også er tilfældet i Erasmus’ og Gerbels tekstudgaver).

insisteren (først over for Oekolampadius og siden over for Zwingli) på Jesu reelle nærvær i nadveren.<sup>24</sup>

Som et sidste eksempel på en sproglig nuancering i 1546-oversættelsen, der endda også har med det evige liv at gøre, vil jeg fremhæve en central replik i Jesu dialog med Martha forud for opvækkelsen af Lazarus i Joh 11. I denne samtale bekender Martha sin tro på, at den døde Lazarus vil opstå på den yderste dag (11,24). Som svar fremhæver Jesus, at *han* er opstandelsen og livet, og at enhver, der tror på ham, vil leve, om end han dør (11,25); og i Joh 11,26 (i 1522-oversættelsens ordlyd) understreger han dernæst: “und wer do lebt und glewbt an mich, der wirt nit sterben ewiglich” (WADB 6, 372). Så elegant hænger det altså sammen: Den, der lever i tro på Kristus, skal få det evige liv.<sup>25</sup> Gerbel og Erasmus har her begge εἰς τὸν αἰῶνα, mens Erasmus og Basel-Vulgata'en begge oversætter udtrykket med *in aeternum*. Luthers oversættelse med dets klare evighedsperspektiv må således siges at være meget tro mod både det græske forlæg og den allerede etablerede latinske oversættelsestradition. I sin senere oversættelse foretager han imidlertid en mindre, om end betydningsfuld, sproglig forskydning, hvor tiden og livet i dens evige udstrækning erstattes af et noget mere jordnært ‘ikke længere’. For i 1546-oversættelsen lover Jesus, at “Und wer da lebet und gleubet an mich, der wird nimer mehr sterben” (ibid., 373). Denne ændring kan meget vel være foretaget af rent sproglige grunde. Det kan dog ikke afvises, at ændringen også kan afspejle senere nuanceringer i Luthers forståelse af det evige liv.<sup>26</sup> Interessant nok synes Christian III's bibel fra 1550 her at følge Luthers tidlige oversæt-

---

24 For mere om Luthers forståelse af forholdet mellem sprog og virkelighed og hans strid med Oekolampadius, se Jesper Høgenhavens artikel “‘Eyn gutte meher und geschrey’. Mundtlighed og skriftlighed, evangelium og kanon hos Luther” andetsteds i dette bind.

25 Luther selv giver klart udtryk for denne sammenhæng i sin juleprædiken over Joh 1,1-14 samme år, jf. WA 10.I.1, 195-201. I denne forbindelse henviser han i sin udlægning af Joh 1,4 flere gange til Joh 11,25 som en essentiel del af forståelseshorizonten for Johannes-prologens formulering “Inn yhm war das leben” (ibid., 195).

26 At den sene Luther ikke veg fra sin tro på det evige liv fremgår dog klart af hans prædikener fra denne periode. Se hertil eksempelvis hans påskeprædiken “Am Heyligen Ostertag, von frucht der Aufferstehung Christi. Euangelion Matth. Xxvii” i huspostillen fra 1544, jf. WA 52, 245-253.

telse med dets klare evighedsfokus: “og huo som leffuer oc tror paa Mig / hand skal aldri døe”. En lignende formulering genfindes også i DO92: “Og enhver, som lever og tror på mig, skal aldrig i evighed dø”.

## 5. Afslutning

Til en god oversættelse forudsættes der lige dele sproglig omhu og opfindsomhed. Dette er kendetegnende for Luthers tidlige såvel som hans sene oversættelse af Johannesevangeliet. Allerede 1522-oversættelsen emmer af Luthers (og medhjælpernes) umådeligt stort overblik over, og indgående sproglig forståelse for, den bibelske tekst. Hans ordvalg er som oftest ganske velovervejet. På samme måde vidner tekstopsætningen og den ivrige brug af kommatering og randnoter også om den store omhyggelighed, som Luther og hans medhjælpere har lagt for dagen i deres oversættelsesarbejde. Det er på ingen måde en let sag at skulle gøre en antik græsk tekst tilgængelig og forståelig for en tysktalende læserskare i det 16. århundrede. Men det er ikke desto mindre, hvad Luther og medhjælperne, ud fra oversættelsens modtagelse at dømme, formåede – og det endda på ganske kort tid. Den foreliggende oversættelse af Johannesevangeliet i *Septembertestamentet* fremstår da også, de få åbenlyse mangler til trods, som en velgennemtænkt, konsistent og i overvejende grad gennembearbejdet tekst.

Luthers arbejde med den bibelske tekst var dog langt afsluttet med udgivelsen af *Septembertestamentet* i 1522. En god oversættelse kan nemlig altid blive endnu bedre! Dette er tydeligvis, hvad Luther og hans medhjælpere har bestræbt sig på i de efterfølgende udgaver, og hvad 1546-oversættelsen af Johannesevangeliet også er et klart eksempel på. I denne sene oversættelse er de (få) egentlige huller i den tidlige oversættelse fyldt ud. Ligeledes er de talrige sproglige nuanceringer, der er blevet foretaget i den mellemliggende periode, og som indgår i denne sene oversættelse, et klart udtryk for Luthers fortsatte engagement med den bibelske tekst og hans utrættelige forsøg på at styrke evangeliets tilgængelighed. Endelig har vi set, hvordan visse af de sproglige nuanceringer kan tænkes at afspejle Luthers fortsatte teologiske refleksioner over den bibelske tekst, som det blandt andet er tilfældet med duen fra det høje (i Joh 1,32), med forholdet mellem kød



og blod og vin og brød (i Joh 6,53) og med spørgsmålet om evigheden og det evige liv (i Joh 11,25). Om denne sene (og for Luther, sidste) oversættelse af Johannesevangeliet gælder, at den i sammenligning med 1522-oversættelsen fremstår som en yderligere raffineret og omhyggeligt bearbejdet tekst, der med al tydelighed vidner om Luthers store kærlighed til netop dette evangelium.

## Bibliografi

- Albrecht, O., 1929, 'Luthers Übersetzung des Neuen Testaments. Historisch-theologische Einleitung', i Köpf 2001, XXIX-XCVI.
- Brenner, O. og K. Drescher, 1929, 'Allgemeine Vorbemerkungen zu Luthers Bibelübersetzung, insonderheit zum Neuen Testament', i Köpf 2001, XVII-XXVIII.
- Burger, Christoph, 'Luther's Thought Took Shape in Translation of Scripture and Hymns', i *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, red. R. Kolb, I. Dingel og L. Batka, Oxford: Oxford University Press, 481-489.
- Fricke, K. D., 1996, "Dem Volk aufs Maul sehen". Bemerkungen zu Luthers Verdeutschungsgrundsätzen', i Meurer 1996, 24-37 [opr. i *Eine Bibel – viele Übersetzungen. Not oder Notwendigkeit? Die Bibel in der Welt, Jahrbuch des Evangelischen Bibelwerkes* 18, Stuttgart, 1978, 98-110].
- Haubrichs, W., 1996, 'Die Sprache Martin Luthers', i Meurer 1996, 52-69.
- Holeczek, H., 1986, *Erasmus von Rotterdam. Novum Instrumentum. Basel 1516. Faksimile-Neudruck mit einer historischen, textkritischen und bibliographischen Einleitung von Heinz Holeczek*, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag. Günther Holzborg GmbH & co.
- Holmes, M. W., 2010, 'Reconstructing the Text of the New Testament' i *The Blackwell Companion to the New Testament*, red. D. E. Aune, West Sussex: Blackwell Publishing Ltd.
- Holmquist, H. og Nørregaard, J., 1949, *Kirkehistorie II. Den nyere Tid*. 3. udgave. København: J. H. Schultz Forlag.
- Hövelmann, H., 1989, *Kernstellen der Lutherbibel. Eine Anleitung zum Schriftverständnis*. Bielefeld, Luther-Verlag.
- Hövelmann, H., 1996, 'Die Markierung von Kernstellen in der Lutherbibel. Ihre Entstehung, ihre Entwicklung, ihre Problematik', i Meurer 1996, 70-88.

- Jensen, F. G., 2005, 'Om Martin Luthers oversættelse af Det Nye Testamente', *Dansk Teologisk Tidsskrift* 68, 97-108.
- Köpf, U., red., 2001, *D. Martin Luthers Werke. Deutsche Bibel, 6. Band. Sonderedition der Kritischen Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1929*. Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger Weimar.
- Lausten, M. S. 2005, *Martin Luther. Munk – oprører – reformator*, København: Alfa.
- Lohse, E., 1996, 'Martin Luthers Übersetzung der Bibel. Sprache, Theologie und Schriftverständnis', i Meurer 1996, 38-51 [opr. i *Mittelpunkt Bibel. Ulrich Fick zum 60. Geburtstag. Die Bibel in der Welt, Jahrbuch des Evangelischen Bibelwerkes* 20, Stuttgart, 1983, 49-62].
- Meurer, S., red., 1996, "Was Christum treibt". *Martin Luthers und seine Bibelübersetzung. Bibel im Gespräch* 4, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Strohm, S., 1996, 'Der Ursprung von Luthers Bibelübersetzung', i Meurer 1996, 116-139 [opr. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20.12.1995].
- Tschirch, F. , 1996, 'Luthers Septembertestament. Eine Wende in der Übersetzung der Bibel ins Deutsche', i Meurer 1996, 11-23 [opr. i *Die Bibel in der Welt, Jahrbuch des Evangelischen Bibelwerkes* 14, Berlin: Witten 1973, 25-39].
- Volz, H., 1954, Melanchthons Anteil an der Lutherbibel', *Arkiv für Reformationsgeschichte* 45, Berlin: de Gruyter, 196-233.
- Volz, H., 1972, 'Einleitung', i *D. Martin Luther. Die gantze Heilige Schrift Deusch. Wittenberg 1545*, red. H. Volz, H. Blanke og F. Kur, München: Rogner & Bernhard, 33-144.

TEMA 2  
LUTHERS EKSEGESE

## Luthers fortolkning af Esajas

*Frederik Poulsen*

**A**bstrakt: In the 1520's, Martin Luther worked intensively with the prophet Isaiah. In his *Church Postil* (1522) he interpreted the Epistle lesson from Isa 60; in 1527-28 he translated the prophet into German (*Der Prophet Jesaja Deutsch*) and wrote an informative preface; and in 1527-30 he gave a series of lectures on the entire book. This article offers an introduction to Luther's exegetical approach to Isaiah in these works and explores in detail his interpretation of some selected passages (Isa 5,1-7; 40,1-8; 60,1-6).

### 1. Indledning

Profeten Esajas har altid haft en fremtrædende plads i kirkens brug af Det Gamle Testamente. Det Nye Testamente er fuld af henvisninger til hans bog, og Oldkirkens teologer anvendte og kommenterede dette bibelskrift hyppigt. Kirkefaderen Hieronymus skriver i forordet til sin latinske oversættelse af skriftet, at Esajas er "mere evangelist end profet" (*non tam propheta, quam evangelista*). Populært kaldes han ligefrem for "den femte evangelist", og fortolkere har gennem historien dvælet ved hans ord som profetier om Kristi fødsel, lidelse og død.

Martin Luther er en af dem. Et godt eksempel er hans udlægning af Herrens lidende tjener i Es 52,13-53,12 (WA 31/2, 428-441). Uden at blinke erklærer han denne passage for at være den vigtigste om Kristi lidelse, død og opstandelse; der er næppe nogen som denne. Ordene om tjeneren, der tager vores sygdomme og bærer vores lidelser, er ifølge Luther kilden, som Paulus tapper fra. Luther elsker denne tekst, som var den fra Det Nye Testamente; ordene NOSTRUM, NOS, NOBIS ("vores", "os", "for os"), der af nedskriveren er fremhævet med store typer, skal, som Luther siger, skrives med bogstaver af guld!

Luthers fortolkning af Esajas er uden tvivl mest udførligt bevidnet i den forelæsningsrække, som han forestod i 1527-1530. Disse forelæs-

ninger har i gennem tiden ikke fået nær så meget opmærksomhed som andre af hans skrifter. Det kan der være flere grunde til. For det første kender vi kun til dem gennem tilhøreres nedskrifter af den mundtlige forelæsning. Disse “notater” giver et interessant indblik i Luther som forelæser. Deres fragmentariske karakter, som afspejler en levende og situationspræget forelæsningsstil, efterlader imidlertid en noget usammenhængende tekst med en blandet læseoplevelse til følge. Udstrækningen af forelæsningsrækken over næsten tre år bidrager heller ikke til klarheden, og kildeværdien af disse bibeludlægninger som et stringent udtryk for Luthers teologi er ligeledes begrænset. For det andet er forelæsningerne på latin, hvad der gør dem svært tilgængelige for en bredere læserskare. Tilmed kom en fuldstændig oversættelse af forelæsningerne til et moderne sprog først med den engelske udgave i *Luther's Works* fra 1969-1972 (se LW 16-17).<sup>1</sup> For det tredje stammer forelæsningsrækken fra slutningen af 1520'erne, hvor Luther havde andre – og i manges øjne mere spændende – gøremål. Det gælder f.eks. det storstilede bibeloversættelsesprojekt, visitatserne og den slidsomme kamp for at holde sammen på den evangeliske bevægelse i lyset af bondekrigene, sværmerne og nadverstridighederne. Man synes at antage, at når Luther i samme periode forelæste over Esajas, passede han bare sit job ved universitetet. Med hensyn til reformatorens undervisningsvirksomhed i det hele taget har forskningen generelt koncentreret sig om de tidlige forelæsninger over Salmernes Bog, Romerbrevet, Galaterbrevet og Hebræerbrevet (1513-1518) som formative kilder til udviklingen af Luthers teologi. Interessen for de senere forelæsninger – med undtagelse af dem over Galaterbrevet (1531) og Første Mosebog (1535-1545) – har til gengæld været relativ beskedet. Det kan som nævnt hænge sammen med materialets ofte fragmentariske karakter.

Denne artikel er en indføring i Luthers eksegese af Esajas, som den bl.a. kommer til udtryk i forelæsningsrækken. Selvom der er talrige henvisninger til profeten i reformatorens skrifter, vil jeg i det følgende samle mig om de mere eksegetiske værker. I 1520'erne arbejdede Luther intenst med Esajas' Bog både som oversætter, forelæser og prædi-

---

1 Fra 1530'erne kendes også to tyske udgaver af dele af Esajasforelæsningerne: Spalatin's oversættelse af udlægningen af Es 36-37 fra 1535, tilegnet kurfyrstinden Sibylla af Sachsen, og en oversættelse af udlægningen af Es 53 fra 1539.

kenvejleder. Indledningsvist vil jeg redegøre for Luthers forståelse af profeten Esajas og hans embede, som den kommer til udtryk i fortalen til bibelskriftet fra 1528. Dernæst vil jeg se nærmere på hans forelæsningsrække, herunder forholdet til den allegoriske metode og fortolkningen af to udvalgte passager (Es 5,1-7; 40,1-8). Endelig vil jeg gennemgå hans udlægning af epistellæsningen til Helligtrekongersdag (Es 60,1-6) i *Wartburgpostillen* fra 1522, der på flere væsentlige punkter adskiller sig fra forelæsningerne. Artiklens gennemgang af Lutherteksterne er derved styret af deres forskellige formål og genrer – indledning, udlægning, prædiken – og hovedærindet er en indføring i tekstmaterialet snarere end en afdækning af en mulig historisk udvikling i reformatorens forståelse af profeten.

## 2. Profeten Esajas, hans embede og bog

Luthers fortaler til de bibelske skrifter er en god og nyttig kilde til hans syn på Esajas og de øvrige profeter.<sup>2</sup> Fortalen til Esajas (s. 68-73; jf. WA Bibel 11/1, 16-25) blev forfattet i 1528 som selvstændig indledning til oversættelsen af profeten til tysk. Oversættelsen blev trykt i særudgaven *Der Prophet Jesaja Deutsch*. For første gang kunne almindelige tyskere nu læse profeten på deres eget sprog. Fortalen tjener derfor som en vejledning til den ulærde læser, så han – med Luthers anvisninger – kan få det fulde udbytte ud af at læse Esajas.

For Luther er de gammeltestamentlige profetord ikke frit svævende ord, men er netop bundet til bestemte personer og til den historiske tid, de virkede i.<sup>3</sup> I fuld overensstemmelse med sin samtid anser han den historiske profet Esajas for at stå bag alle bogens 66 kapitler. Ifølge profetbogens overskrift i Es 1,1 virkede han i Jerusalem i anden halvdel

---

2 Luthers fortaler til de bibelske skrifter udkom løbende fra 1522 i takt med oversættelsen af de enkelte bøger til tysk; de blev udgivet samlet med den endelige Lutherbibel i 1534 og i revideret form i 1545; se WA Bibel 6-13. Sidetallene i dette afsnit henviser til fortalernes danske oversættelse (se litteraturlisten), som jeg gengiver i overensstemmelse med moderne retskrivning.

3 Ifølge Luther kan profetens person og væremåde i nogle tilfælde være identisk med hans budskab. Det gælder f.eks. Nahum, hvis navn betyder "trøster", og hvis opgave er at trøste Guds folk. Ligeledes betyder Habakkuk "ein Hertzer", dvs. en, der tager en anden i sin favn og trøster.

af det 8. århundrede f.Kr.. For Luther betyder dette, at Esajas ikke bare taler til sin egen samtid, men også bringer trøst til de endnu ufødte slægter, der over hundrede år senere skulle komme til at opleve fangenskabet i Babylon. Denne evne til at tale klart om fremtidige forhold vækker beundring hos Luther. Han skriver ligeud, at “han må have været en herlig og af Gud højt oplyst profet” (s. 70).

Esajas virker ifølge Luther først og fremmest som taler; med ord skal han rådgive, undervise, revse, trøste og forkynde. Det gælder i øvrigt for alle profeterne, at de i bund og grund er prædikanter. I Fortalen til Jonasbogen fra 1526 fremhæves Jonas således som et prædikantideal. Efter at have overlevet i fiskens mave sendes profeten ene mand som en fremmed til verdens dengang største rige, og mod alle odds bærer hans forkyndelse frugt: ikke ved undergerning, men ved ordet alene omvender han hele Nineve! Som Luther konkluderer: “Ingen apostel eller profet, end ikke Kristus selv har med deres prædiken udrettet så store ting som Jonas” (s. 113-114).

Som prædikant må Esajas ligeledes have stået højt hos Gud. Derimod – eller måske netop derfor – har profetens samtidige med få undtagelser anset ham for at være en nar eller en forrykt. På den måde er Esajas et trøsterigt eksempel for senere generationer, herunder Luther selv: “Det var folkets vane at spotte profeterne og betragte dem som forrykte [...] ganske som det altid er gået, daglig går, og bestandig vil gå alle Guds tjenere og prædikanter” (s. 73). Som samfundsrevsere lever alle profeterne et risikabelt liv. Derfor slutter fortalen også med Esajas’ grufulde martyrdød. Ifølge traditionen bliver profeten under den lastefulde kong Manasse fanget og savet midt over af en brændesav.<sup>4</sup>

Profetrollen er som nævnt primært et prædikeembede. Dette embede rummer ifølge Luther grundlæggende to opgaver: trussel og trøst, der i funktion svarer til de lutherske kernebegreber “lov” og “evangelium”. Profeterne truer de ugudelige (jf. loven) og trøster de gudfrygtige (jf. evangeliet). Da de optræder på vegne af Gud som hans talerør, fører denne dobbelthed i sidste ende tilbage til Gud selv. Han er på en gang dommer og frelser. Som det fremhæves i Fortalen til Profeterne fra 1532: “At læse og høre profeterne, det er netop intet andet end dette: at

---

4 Jf. det pseudepigrafe skrift *Esajas’ Martyrium*.

læse og høre om, *hvorledes Gud truer og trøster*” (s. 61; min kursivering). Profeterne har altså to opgaver:

De underviser og tugter det folk, de er i blandt, og ved siden deraf forkynder de Kristi komme og hans rige, retter folkets blik på ham som den fælles frelser for de forgangne og de kommende slægter (s. 70).

Disse to opgaver er imidlertid ikke ligeligt fordelt mellem de enkelte profeter. Nogle taler mere om det ene end om det andet. Jeremias er netop kaldet til at forkynde straffen og ødelæggelsen over Jerusalem, selvom han ifølge Luther også kan trøste og fortælle om Kristus og den nye pagt. Amos kan som ingen anden fare frem med torden og trussel; kun i slutningen af skriftet ser Luther ham sige lidt om Kristus og hans rige. Omvendt tordner Joel ikke mod sine egne, men klager og trøster kun: “Han har været en blid og sagtmodig mand” (s. 106). Trods de gode og venlige ord holdt hans samtidige ham alligevel for en nar, men ifølge Luther får han dog omsider oprejsning i Peters pinseprædiken (ApG 2). Men generelt prædiker profeterne mere trussel og dom end trøst og forjættelse, hvad der ifølge Luther ikke er svært at forklare:

Der er altid flere ugudelige end fromme, derfor må man mere prædike loven end forjættelserne, ellers føler de ugudelige sig sikre og er behændige nok til at tyde Guds trøst og forjættelser, som var de rettet til dem, og lade trusler og straf gælde andre (s. 62-63).

Profetordenes bundethed til det historiske individ bag dem er som nævnt grundlæggende for Luther. Derfor er det vigtigt at vide, hvem profeterne var, og i hvilken tid de levede. I Fortalen til Esajas lægger Luther særlig vægt på overskriften til hele profetbogen. For ham er indledningsordene af højeste betydning, fordi de som en opklarende kommentar kaster lys over hele skriftet: “Esajas selv peger med sin finger derpå som en vejledning for læseren og som grundlaget for forståelsen af hans bog” (s. 68-69). Gider man ikke prøve at forstå indledningsordene, så bør man ifølge Luther slet ikke beskæftige sig med skriftet overhovedet. Forberedelsen til at læse profetskrifterne består i at studere Kongebøgerne og Krønikebøgerne grundigt for dermed at kunne sætte



sig ind historien om de fire judæiske konger, der er nævnt i overskriften til Esajasbogen. Med andre ord skal man først tilegne sig den (bibel) historiske sammenhæng for profetierne, dvs. situationen i Judariget på Esajas' tid, forholdet til nabolandene og stemningen i befolkningen, herunder gudsdyrkelsen. Luther advarer: Manglende kendskab til de historiske begivenheder må ikke spænde ben for tilegnelsen af skriftets budskab og indhold. Som eksempel fremhæver han nytten af at kende geografien godt, "for at de fremmede ubekendte ord og navne ikke skal vække ulyst under læsningen og lægge hindringer i vejen for forståelsen" (s. 69). Selv beskriver han landene, der ligger omkring Jerusalem og Juda, "som ulve omkring en fårefold". Den minutiøse skitse tager udgangspunkt i verdenshjørnerne: øst, nord, vest og syd.

Selvom profeterne altså har talt ind i en bestemt tid, er deres budskab ikke fastlåst til fortiden. De "selvkloge" (*Meister Kluegel*) har ifølge Luther det problem, at de ikke mener, at profeterne og deres ord er nærværende for dem, og derfor anser deres tale for "lutter vås og tom snak" (*für eitel faul, todt gewessche*; s. 60; jf. WA Bibel 11/1, 2).<sup>5</sup> Luther, derimod, anser endnu en dobbelthed for at være på spil i profeternes budskab. Dette bliver tydeligt, når vi nedenfor kommer til indledningen til Esajasforelæsningerne. På den ene side taler profeterne om og til deres eget folk og om verdslige kongeriger på deres egen tid. På den anden side peger de hele tiden ud over deres egen tid ved at forberede deres egne og senere generationer på det kommende Kristusrige. For nutidige læsere tjener profeterne derfor både som eksempel og trøst: De viser og lærer, hvordan man lever et godt liv i tro og kærlighed. Dernæst forkynner og bevidner de Kristus og hans rige også for senere læsere. For den nutidige tro er profeterne derfor at betragte som "mægtige og gamle vidner". Som Luther siger: "De skal læses på en sådan måde, at vi forbereder os selv på Kristi komme" (WA 31/2, 2; LW 16, 4).

---

5 Hvem Luther konkret tænker på, er ikke tydeligt. Hans udfald vedrører uden tvivl dem, der læser de gammeltestamentlige profeter ud fra fornuften og ikke ud fra troen, og som i denne læsning cementerer en grundlæggende afstand mellem profeternes tid og deres egen (senere aktualiseret i den historiske kritiks syn på Bibelen som en historisk kilde til en svunden tid). For Luther er profeterne derimod "mægtige og gamle vidner", der holder de kristne fast på den rette gudstro.

Luthers vægtlægning på profeternes tugt og trøst flugter med fortalens rids af Esajasbogens tre hovedtemaer. Det første tema er klart det vigtigste, for her tugter og formaner Esajas sit folk. Men dernæst trøster han ved at profetere om Kristus, hvilket gør Esajas bedre at læse end nogen anden profet:

Han beskriver [endog] Kristi moder, Jomfru Maria, hvorledes hun skal undfange og føde og dog være jomfru kap. 7; og i det 53. kap. [beskriver han] Kristi lidelser, hans opstandelse fra de døde, forkynder hans rige med kraft og med rene ord, som var det allerede sket alt sammen (s. 70).

Det andet tema handler om Assyrriget og belejringen af Jerusalem under kong Hizkija (701 f.Kr.). Luther fremhæver Esajas' klippefaste tro på Guds beskyttelse af byen. Den mirakuløse redning af Jerusalem er et af Skriftens største undere, fordi det er et vidnesbyrd om byens tro: Indbyggerne troede *faktisk* på Esajas' ord. Det tredje tema handler om Jerusalems ødelæggelse i det 6. århundrede f.Kr., eksilet i Babylon og den efterfølgende hjemvendelse. Denne opgave er den mest krævende, fordi Esajas ifølge Luther her henvender sig til mennesker i fremtiden:

Her ligger profetens vanskeligste opgave: at bringe folkets ufødte slægter trøst under fremtidige ødelæggelser og fangenskab, og holde dem oppe, så at de ikke fortvivler, som var det ude med dem, og Kristi rige ikke ville komme, og alle profetier var falske og ugyldige (s. 71).

Som mange andre bibelfortolkere studser Luther imidlertid over den forvirrende orden, som disse tre temaer bliver behandlet på: "De er nærmest blandet ind i hinanden" (s. 72). Det fører til en kort redaktionshistorisk overvejelse om profetbogens tilblivelse: Har andre nedskrevet det sådan, eller har Esajas selv sat det i denne orden?

I fortalen til den tyske oversættelse af Esajas løfter Luther også sløret for udfordringerne som oversætter. Hans ønske har været at få Esajas til tale et klart og godt tysk, som enhver kan forstå. Det har nu ikke været helt ligetil, for "han har været svær at få til det og har næsten vægret sig ved det" (s. 72). Frugten af anstrengelserne vil forhåbentlig vise sig,

når læserne selv erfarer udbyttet af at læse og lytte til Esajas. For der er nemlig for Luther gode grunde til, at profetens bog er berømt:

Den er fuld af levende, trøsterige, hjertelige ord til alle fattige samvittigheder og elendige, bedrøvede hjerter. Men der er også nok af trusler og skræmmende ord mod de forstokkede, hovmodige, hårde halse, hvor det gøres nødigt (s. 72).

Foruden Luthers fortale er den tyske oversættelse af Esajas både i særudgivelsen fra 1528 og i den samlede bibeloversættelse fra 1534 indledt af et billede. På reformatorens egen anvisning bruges i begge tilfælde motivet af Esajas' kaldelse i templet (Es 6). Illustrationen fra 1534-udgaven er gengivet nedenfor. Netop dette kapitel fra Esajas har tiltrukket sig meget opmærksomhed i fortolkningshistorien. Serafernes tredobbelte helligsang (Es 6,3) er blevet udlagt som et vidnesbyrd om treenigheden. Dernæst er helligsangen (*Sanctus*) tidligt indgået i nadverfejringen. Selv har Luther gendigtet en nadversalme over Es 6,1-4.<sup>6</sup>



Fra indledningen til Esajas' Bog i Lutherbibelen fra 1534.

<sup>6</sup> Det drejer sig om salmen "Jesaja dem Propheten das geschah" fra nadverturgien i *Deutsche Messe* (1526). Fra 1500-tallet kendes to danske oversættelser: "Det hende sig Esaie Prophet" og "Esaias den Prophete monne det saa gaa".

Midt i billedet troner Kristus over templet eller Det Nye Jerusalem. De seksvingede serafim omgiver ham, og hans slæb dækker bygningen. Som en tegneserie viser forgrunden to scener med Esajas. Til venstre ser man en serafim, der med et stykke gloende kul i en tang berører profetens mund. Berøringen renses hans urene læber, så han kan tale på Guds vegne. Til højre forkynder Esajas for det forhærdede folk, der holder sig for ørene og vender sig væk fra hans budskab. Bemærk, hvorledes profeten med sin højre hånd truer af dem med sin pegefing, mens han med sin venstre hånd trøster ved at pege på Kristus. Midterfeltet i venstre side viser Kristus, der bærer på sit kors, og selve korsfæstelsen på Golgata. Disse motiver er traditionelt blev læst ud af Es 53,7-8 (jf. ApG 8,30-35). Det højre midterfelt gengiver vingårdsangen i Es 5,1-7 med tårnet i midten og den beskyttende mur. Neden for muren anses noget, der kan være en henvisning til fødselsgrøften (jf. Es 7,14).

### 3. Esajasforelæserne (1527-1530)

Luthers forelæserne over Esajas fra slutningen af 1520'erne er som nævnt den mest udførlige kilde til hans fortolkning af profeten.<sup>7</sup> I et brev fra maj 1527 tilkendegiver reformatoren, at han sideløbende med oversættelsen af profeterne til tysk vil forelæse over Esajasbogen. Forelæsernes række blev påbegyndt et par måneder senere i juli. Allerede efter en måned blev den imidlertid afbrudt af flytningen af det wittenbergske universitet til Jena på grund af pesten. Forelæserne blev dog genoptaget ved udgangen af året og med få afbrydelser afsluttet den 22. februar 1530.

Kendskabet til forelæsernes indhold er ikke helt ligetil. En nedskrift af dem må have dannet baggrund for den kortfattede udgivelse *In Esaiam Scholia* fra begyndelsen af 1532 – en udgivelse som Luther tilsyneladende intet har haft med at gøre. En betydeligt forøget udgave af denne *skolie* udkom i efteråret 1534. Forordet røber kendskab til en mere udførlig nedskrift af forelæserne, men beklager kun

---

<sup>7</sup> For en introduktion til Esajasforelæserne, se Childs 2004, 181-205 samt forord og indledning til WA 25, iii-iv og 79-86; WA 31/2, vii-ix; LW 16, ix-xi; LW 17, ix-x. For en kronologisk gennemgang af Luthers forelæsernes virksomhed, se Raeder 2008, 378-381.

at kunne udgive dem i brudstykker. Det er disse to *skolier*, der blev udgivet i den kritiske Weimar-udgave i 1902 (WA 25). Kort tid efter fandt man imidlertid et håndskrift, der dels kan forklare nogle af tilføjelserne til *skolien* i 1534-udgaven, dels rummer betydeligt mere materiale end den. Opdagelsen af dette langt mere udførlige håndskrift tvang Weimar-redaktører til at forestå en selvstændig udgivelse, der kom i 1914 (WA 31/2). Redaktørernes bevæggrund er fuldtud i tråd med samtidens positivistiske ånd: "Hier haben wir das, was Luther *wirklich* dargelegt hat, vor allem auch seine grammatischen Erörterungen und sein sorgfältiges Eingehen auf den Urtext" (WA 31/2, ix; min kursivering). Det er denne udgave, som danner grundlag for den engelske oversættelse (LW 16-17).

Hvem skylder vi så denne mere udførlige nedskrift? Flere forhold peger på Antonius Lauterbach, der især er berømt for at nedskrive og redigere Luthers bordtaler. For det første stemmer håndskriften med hans. For det andet er der en randbemærkning til Es 36,11, som peger i den retning. I forelæsningsnoterne over dette bibelvers fortæller Luther om en oplevelse i sin ungdom, hvor Satan fik en dydig ung pige til at tænke skændigt om nadveren; i marginen ud for verset er anført følgende bemærkning: "Det sker også for mig, Antonius, i bekendelse, det er sådan, Satan gør sin gerning i os" (*quod et mihi Anthonio in Confessione accidit, ita facit sathan suam accionem in nobis*). Selvom nedskriften af forelæsningerne altså ganske sikkert skyldes Lauterbach, kom han først til fra midten af Es 23, dvs. en tredjedel henne i forelæsningsrækken. Notaterne til Luthers udlægning af de første 23 kapitler er derimod foretaget af Georg Schmalzing, og vi må formode, at Lauterbach har overtaget og kopieret disse notater. Det er bemærkelsesværdigt, at udlægningen af de første 23 kapitler kun fylder 128 sider, mens udlægningen af de sidste 43 kapitler fylder hele 457 sider. Måske var Lauterbach hurtigere og mere flittig til at skrive ned end Schmalzing. Måske Luther brugte mere tid på de sidste kapitler, i og med at den anden halvdel af bogen i den kristne fortolkning af Esajas traditionelt har fået betydeligt mere opmærksomhed end den første.

Luther har næppe forelæst mere end et par gange om ugen (Raeder 2008, 381), og ofte bryder han af midt i et kapitel eller endog et vers. Hans forberedelse har tilsyneladende bestået i en grundig orientering dels i sproglige spørgsmål, dels i den kirkelige udlægningstradition.

Han har givetvis benyttet *Glossa Ordinaria* med kirkefædrenes fortolkninger som forklarende randnoter til Vulgataeteksten. Dernæst har han med sikkerhed studeret to Esajaskommentarer: Den samtidige Johannes Oecolampadius' *In Isaiaam prophetam* fra 1525, men i særlig grad Hieronymus' *Commentaria in Isaiaam prophetam*, som Luther løbende inddrager og modsiger.

Hans kommentarer berører forskellige forhold: I teksten optræder der både filologiske kommentarer til ordenes betydning og opklarende kommentarer til historiske og geografiske forhold. Ud over ovennævnte bibelkommentarer trækker han f.eks. også på Herodot og Josefus, ligesom han i behandlingen af retoriske stilfigurer henviser til klassikere som Cicero, Horats, Ovid og Vergil. Løbende inddrager han andre bibelsteder, der kan belyse sagen, eller udfolder systematiske emner som retfærdiggørelseslæren, forholdet mellem lov og evangelium samt forholdet til jøderne. Dertil kommer Luthers talrige udfald mod sine modstandere: Ud over paven, jøden og tyrken gælder det særligt Erasmus, gendøberne og Zwingli, som han i slutningen af 1520'erne også var i strid med.

I forelæsningerne hviler koncentrationen på et enkelt tekststykke og dets teologiske indhold. Luthers foretrukne tilgang er parafrasen, dvs. en klargørende genfortælling af et vers eller dets pointe. Der er ikke den store interesse for overordnede strukturer i profetbogen. Det kan hænge sammen med forelæsningernes opbrudte karakter. En undtagelse er dog åbningen på Es 40, hvor Luther inddeler bogen i to dele. I Es 1-39 optræder Esajas som historisk person, der forkynder om Kristus og om assyrerkongens nederlag. Han har både trøstet og irettesat sit folk. I Es 40-66 er der kun profeti: først *legemligt* om perserkongen Kyros og det babyloniske fangenskab, så *åndeligt* om Kristi herredømme. Ifølge Luther danser profeten nærmest derudaf med sine glædelige løfter (*Estque hic propheta omnium iucundissimus, plane tripudians in promissionibus*).

### 3.1 Billedsprog og allegorisk læsning

Esajasforelæsningerne giver et spændende indblik i Luthers konkrete omgang med Skriften, herunder hans udlægning af billedsprog og brug af allegoriske fortolkninger. Generelt har Luthers forhold til

den allegoriske tilgang og middelaldereksegeseens identifikation af fire forskellige betydningslag i bibelteksten (historisk, billedlig, moralsk, eskatologisk) været ivrigt diskuteret (Childs 2004, 182-185). På den ene side kan vi hos Luther finde hårde udfald mod den firfoldige metode og en principiel afvisning af den allegoriske eksegeses berettigelse. På den anden side rummer hans egen fortolkning talrige eksempler på billedlig udlægning af bibelteksten. En egentlig behandling af dette spørgsmål falder uden for emnet i denne artikel. Ikke desto mindre vil jeg gerne bidrage til denne diskussion med følgende iagttagelser fra Esajasforelæsningerne.

Når spørgsmålet om Luthers forhold til den allegoriske praksis søges belyst ud fra Esajas, bliver det ikke nemmere af, at der jo i forvejen er en rigdom af poetisk og billedlig tale i dette skrift. Det gør Luther selv opmærksom på. Han fremhæver ved profetens sammenligning af det syndige folk med en syg og forslået krop i Es 1,6, at Esajas er en vidunderlig retoriker, der næsten hele tiden anvender allegorier og billedtale. Et andet sted siger han, at profeterne er ypperlige mestre i deres allegorier. I en lang række tilfælde udlægger Luther altså blot et billedsprog, som Esajas selv bruger. Det gælder f.eks. metaforer fra høst og krigsbytte i glæden over fredskongen (Es 9,2), ulven og lammet som et billede på fred (Es 11,6), og solen som metafor for Guds herlighed (Es 60,1). Denne genrebevidsthed udviser Luther i udlægningen af Es 5, hvor den allegoriske vingårdssang i v. 8 afløses af ligefrem tale uden billeder (*sine allegoria*).

I udlægningen af Es 13,22 formaner Luther imidlertid, at allegori skal benyttes forstandigt: at spille spil med Skriften har de mest skadelige følger, hvis man negligerer teksten og dens grammatik. Allegori kan bruges til at anskueliggøre og illuminere et udsagn som maling på et hus. Men det er kun, som Luther siger, en udsmykning, der hviler på den ligefremme betydning af et udsagn. Tilsyneladende gør Luther op med den allegoriske læsning som et mekanisk princip, der skal kunne tvinges ned over ethvert bibelvers. Det må være teksten selv, der indbyder til allegorisk fortolkning. Det gælder f.eks. udlægningen af det ophøjede Jerusalem i de sidste tider (Es 2,2); her må profeten ifølge Luther tale om "rent åndelige forhold" (*in purissimo spiritu*), for en ligefrem læsning, der alene forholder sig til de konkrete, fysiske forhold, giver ikke mening. Som vi skal se senere, minder det om hans

indstilling i *Kirkepostillen*, hvor man heller ikke skal gribe til den åndelige udlægning, “medmindre nøden tvinger dertil” (*es zwinge denn die nodt*). Derfor er det ikke Luther, der tvinger en fremmed læsning ned over er teksten, men denne, der tvinger ham til en allegorisk læsning. Også andre tekster i Esajas indbyder til dobbelte læsninger, f.eks. henviser lovprisningen i Es 45,22-25 ligefremt til perserkongen Kyros, der sætter jøderne fri, men allegorisk til Kristus, der forløser “os” ved sit ord og nåde.

Esajasforelæsninger rummer også velkendte udfald mod Origenes og andre, som i Luthers øjne går for vidt i deres allegoriske fortolkninger. I udlægningen af Es 45,8 om duggen fra oven, der skal væde jorden, polemiserer Luther imod, at papisterne ser dette vers henvide til Marias bebudelse (jf. messetjenester i adventstiden). De ugudelige er vant til at allegorisere, siger han og vil i stedet fastholde den ligefremme betydning om perserkongen Kyros. Men i næste afsnit foretager han alligevel selv en billedlig fortolkning, som, hævder han, Skriften selv lærer: Duggen er det vederkvægende gudsord, skyerne er prædikanterne, og den tørstige jord er de gode disciple (jf. udlægningen af Es 5,5-6 nedenfor).

Denne dobbelthed er endnu mere påfaldende i udlægningen af Es 37,31. Verset handler om den hellige rest af overlevende i Juda, der efter assyrernes angreb igen skal slå rod, skyde op og blive til et stort folk. Først polemiserer Luther mod munkene, der har tolket det ødelagte Juda som et billede på klosterlivets fornedrelse og selvydmygelse. Dernæst fremfører han selv, at Jerusalem godt kan bruges allegorisk om vores samvittighed: Loven (assyrerne) lægger den øde, men evangeliet lader den skyde og vokse på ny. Ifølge Luther er forskellen mellem munkene og ham et spørgsmål om, *hvad* man bruger allegorien til. Hvis det handler om at anskueliggøre troen og ordet om lov og evangelium, er det i orden.<sup>8</sup> Men hvis man vil hentyde til gerninger, munkefromhed eller andet uden for den sande (evangeliske) tro, så er

8 Udgiverne af den engelske oversættelse af Esajasforelæsningerne i *Luther's Works* har derfor næppe ret, når de i indledning og noter hævder, at Luther kun modvilligt og som en sidste udvej (“resort”) *forfalder* til en allegorisk udlægning. Selvom der, som vi har set, er ansatser til dette synspunkt hos Luther selv, afspejler udgavernes kommentarer tydeligt en bestemt position inden for Lutherforskningen, ifølge hvilken den allegoriske fortolkning entydigt identificeres med den katolske teologi, som Luther gjorde oprør imod.



det en "vulgær brug" (*vulgari usu*) af allegori. Derfor må Luther forme: "Vær på vagt!"

Trods Luthers advarsel mod de allegoriske fortolkninger bliver jeg alligevel gang på gang positivt slået af hans egne udlægninger. Han udviser således en formidabel evne til at leve sig ind i og udfolde det bibelske billedsprog. Det gælder f.eks. hans udlægning af Es 6, der – som omtalt ovenfor – danner grundlag for den trykte illustration. Luther indskærper, at Gud med seraferne er *over* templet og ikke inde i det. Det er en polemik imod forestilling om, at Gud kun er i templet. I forlængelse af verskommenteringen følger en længere allegorisk udlægning af Esajas' syn (WA 31/2, 53-54; LW 16, 76-77). Herren på tronen er selvfølgelig Kristus, der sidder ved Faderens højre hånd. At det er Kristus, understøttes af den menneskeskikkelse, som Esajas ser. Templet er kirken eller himlen. Seraferne er apostlene og prædikanterne, for deres vinger henviser til deres opgave som ordets tjenere. At de flyver med to vinger, henviser enten til de to testamenter eller til loven og profeterne. Selvom der er mange budbringere, leverer de alle ét og samme budskab. At de skjuler deres ansigt og fødder med de øvrige vinger, peger på de troendes liv, som er skjult i Kristus, for kristne lever uden herlighed i denne verden. Deres sang er så kraftig, at tempelbygningen ryster. Alt i alt er dette et billede på, hvordan kirken bevæges af evangeliet. De dirrende dørtapper i templet og røgen, der fylder rummet, er lovens gerning, der fordømmer og ryster samvittigheden. Seraferne, derimod, udfører evangeliets gerning ved at rense og tilgive. Som allerede nævnt er det glødende kul, der brænder Esajas' læber, det rensende gudsord, og hans mund er et billede på hjertet, der fyldes med glæde.

### 3.2 Udlægningen af vingårdsangen (Es 5,1-7)

Sangen om den elskedes vingård er en eksegetisk klassiker, ikke mindst som forståelseshorisont for de nytestamentlige lignelser om Himmeriget som en vingård. Hos Esajas er det et billede på forholdet mellem Gud og folket Israel. Es 5,1-2 beskriver etableringen af vingården og de skuffede forventninger til høsten, vv. 3-4 kalder Jerusalems indbyggere som vidner, vv. 5-6 fortæller om ødelæggelsen af vingården som straf, og v. 7 giver selv en udlægning af billedet.

Efter et kort tilbageblik på det foregående tekststykke begynder Luthers udlægning (WA 31/2, 39-42; LW 16, 57-61) med at hæfte sig ved passagens karakter af sang (jf. Es 5,1). De ugudelige og selvretfærdige reagerer ikke på Skriften, hverken på trusler eller trøst. Derfor vil profeten nu synge! Luther lader sin kommentar flyde sammen med profetens stemme og parafraserer: "Altså, lad os synge, så de måske tager min sang til sig". Den elskede ven er Kristus. Det er til hans ære, at Esajas har digtet og sunget denne sag. Det hebraiske ord "elskede, ven" (וֶחֶן) er i Hieronymus' Vulgata oversat med "patruelis", hvilket Luther godt kan lide, fordi det valgte ord også kan bruges om slægtsskab. For Kristus er jo i familie med profeten, for så vidt at de begge tilhører Judas stamme! I Lutherbibelen er ordet oversat med det tilsvarende tvetydige "fætter" (*Vettern*).

Efter at have forklaret nogle spidsfindigheder ved det hebraiske sprog beskriver Luther vingården. Etableringen af den er begyndelsen på frelseshistorien: Gud har givet et stykke frugtbart land til sit folk, som de som udsøgte vinstokke skal bruge til hans ære. Vingården bliver beskyttet af et hegn og rensat for sten. Alt dette er billedtale. Nogle udlægger værnet som englens beskyttelse. Luther afviser det ikke, men foretrækker selv i overensstemmelse med Paulus' udsagn om en mur, som sætter fjendskab, og som Kristus river ned (jf. Ef 2,14), at se en henvisning til loven. Som et beskyttende hegn adskiller eller afsondrer loven jøderne fra de andre folkeslag. Ikke desto mindre kan Luther omtale loven i positive vendinger som en åbenbaringskilde. Således er det jødernes privilegium, at de gennem loven har sikker viden om Guds vilje. Stenene i det beskyttende gærde er udvalgte hedninge, f.eks. skøgen Rahab, der hjælper det jødiske folk (jf. Jos 2). Vagttårnet, der rejser sig mod himlen, repræsenterer ethvert sted, hvor man samles om Guds ord (tempel, tabernakel osv.). Persen henviser enten til brændofferalteret eller til den menneskelige ydmygelse og spægelse, når legemet bringes som et offer (jf. Rom 12,1). I sidste ende gav Guds udvalgte vinstokke dog ikke vindruer, dvs. gode gerninger (*opera bona*), men vilddruer, dvs. onde gerninger (*opera mala*).

Omtalen af vv. 3-4 er kortfattet, for fokus ligger i stedet på vv. 5-6, hvor Esajas ifølge Luther selv udlægger billedet (*hanc allegoriam nunc ipse exponit*). Åbent for enhver profeteres der om Israels undergang. Straffen består i første omgang i fjernelsen af ovennævnte værn, dvs. at

loven ikke længere bliver håndhævet. Både jødernes kultiske og politiske styre vil forsvinde, først ved babylonierne og siden ved romernes ødelæggelse af Jerusalem. De, der dyrker vingården, er præsterne og profeterne, som kultiverer den med Ordet og Helligånden. Men disse sandhedens og troens lærere, som faktisk kender den rette udlægning af loven, vil Gud imidlertid fjerne. Det er højdepunktet af hans raseri.

Hvor jorden ikke hakkes, dvs. hvor loven ikke prædikkes, der bliver synden ikke holdt nede, ligesom folket heller ikke bliver forberedt til at modtage nåden. Dér skyder den tjørn og tidsel op, som er de selv-gode, fornuftens helgener, der er uden ånd og tro. Det er påfaldende, at Gud ikke bare vil fjerne lovens håndhævere, men også evangeliets forkyndere. At Gud forbyder skyerne at give regn, forstår Luther som et billede: Skyerne er apostlene, og regnen er evangeliet, der altså *ikke* falder i den hakkede jord (den forberedte samvittighed), hvorfor sæden (troen) *ikke* spirer. Med andre ord forkaster Gud sin yndlingsplante: jøderne; derfor vil apostlene nu vende sig til folkeslagene. Luther citerer selv Paulus' udsagn i ApG 13,46: "Lad os vende os til hedningerne".

Luthers udlægning er bemærkelsesværdig ved at gå så aktivt ind i tekststykkets billedtale. Han fremkalder nye betydninger af Esajas' allegorier (f.eks. muren), så de kommer til at stemme overens med hans egen forståelse af loven og evangeliet. Vi ser, hvordan loven overvejende tildeles en positiv funktion som i første omgang et middel til opretholdelse af ro, men i anden omgang som åbenbaringskilde. Uden loven er der både et samfundsnedbrydende anarki og en frarøvet mulighed for at få del i Guds nåde. Luther læser vingårdssangen ind i den større bibelske frelseshistorie og bruger denne til at forklare, hvorfor Gud har forkastet jøderne og vendt sig til hedningene.

### 3.3 Udlægningen af evangeliets røst i ørkenen (Es 40,1-8)

Den berømte åbning på Esajasbogens anden del kan med fordel inddeles i tre afsnit: 40,1-2 om tilgivelsen af skyld, vv. 3-5 om Herrens vej igennem ørkenen og vv. 6-8 om det uforgængelige gudsord. Luthers udlægning er udførlig (WA 31/2, 261-269; LW 17, 3-13). Til de indledende ord "Trøst, trøst mit folk, siger jeres Gud" (Es 40,1) bemærker Luther først, at trøsten er essensen af evangeliet, der lyder efter lovens regimente. Ordene er henvendt til apostlene, for det er deres opgave at

trøste det modløse gudsfolk. Ifølge Luther lægger Gud netop tryk på *mit* folk, fordi han står ved det. Guds folk er de mennesker, der med knuget samvittighed frygter loven og søger trøst hos Gud. For den, der virkelig har erfaret lovens krav, er Gud blevet som en djævelsk fjende. Men at Gud skulle være en fjende, modsiger Esajas dog ifølge Luther ved at understrege, at det er *jeres* Gud: Han er jeres, han vil jer det godt. Sådanne mennesker er som tomme kar, der kan modtage trøsten. Andre, der derimod tror på sig selv, er slet ikke Guds folk.

Til det følgende “Tal til Jerusalems hjerte, og råb til hende” (Es 40,2) forklarer Luther, at det hebraiske  $\text{סָרַף}$  sammen med hjerte betyder at smigre eller lokke. Men det er ikke nok, hvis den trængte samvittighed skal høre det; der må også råbes. Den knugede samvittighed er som en dødsdømt mand, der kun venter på sværdet. Nedskriften af forelæsningsen har her en hyppig sammenblanding af latin og tysk: “*Est enim consciencia adflicta*. Wie ein verurteilter mensch, *qui ad gladium solum respicit*”. Dette er et eksempel på, hvordan Luther slår over i sit eget modersmål, når han kæmper med at udtrykke betydningen af et ord eller indholdet af et vers. Budskabet, der skal råbes til de dømte, er det trefoldige tilsagn om tilgivelse: Hoveriet eller tjenesten er til ende, skylden er betalt, og den dobbelte straf er udstået. Luther vender sig straks mod tilhængerne af en fri vilje, herunder Erasmus, der over for Gud kan og vil selv. Vi ser her, hvem det er, som gemmer sig bag dem, som tror på sig selv. Luther insisterer på at fastholde Vulgatas *militia* (“krigstjeneste”; i Lutherbibelen: “Ritterschaft”) frem for *malitia* (“sygdom”) i Es 40,2, hvilket bestemt også er tættere på det hebraiske “(krigs)tjeneste” ( $\text{סָרַף}$ ). Denne tjeneste er netop den slidsomme tjeneste under loven i forsøget på at behage Gud, men denne tjeneste er afsluttet gennem Kristus, fordi skylden er tilgivet. Hvis nogle med loven eller kirkefædrene Ambrosius og Hieronymus i hånden vil tvinge en til at fortsætte med at gøre gode og fromme gerninger over for Gud, skal man ifølge Luther blot svare: “Har du ikke læst Esajas: ‘Tjenesten er til ende’ (*completa est militia*)?” Men at tro på dette er svært og kræver styrke; derfor er denne passage så vigtig. Hver gang man glemmer det eller tvivler, skal man støtte sig til denne tekst og søge Kristi retfærdighed, hvor skylden er tilgivet.

Es 40,3-5 begynder med stemmen om vejen i ørkenen. Luther pointerer, at Lukas (Luk 3,4), modsat Esajas’ grundtekst, placerer stemmen

i ørkenen, som jo er Johannes Døbers virkeområde. Hos Esajas er det tværtimod i ørkenen, at Guds vej skal forberedes. Talen om ørkenen skal derfor forstås billedligt (*allegorice*). Det er dermed en ny forkyndelse, Esajas præsenterer. Mens lovens tale var uklar og ubehagelig, er evangeliets røst klar, højlydt og frydefuld. Det skal derfor høres og modtages ved en offentlig prædiken. Modsætningen, som Luther polemiserer stærkt imod, er dem, der på natkirkemanér sidder tavse i den mørke krog, tømmer deres sind for bekymringer og derefter venter på Guds åbenbaring uden om det prædikede ord (*Man solde styllē siczen uff eynem wynckel et ita speculationibus evacuare, tunc replebit animam spiritus sanctus*). Men ifølge reformatoren kan man ikke modtage Guds ånd uden om denne stemme. I modsætning til lovens afgrænsende og indelukkede rum er ørkenen et billede på det frie og offentlige rum, hvor evangeliets stemme uhindret kan lyde til alle. Moses og loven hvisker kun; evangeliet taler sikkert og kraftfuldt.

Vejen skal ligesom ørkenen forstås billedligt. Vej hentyder til liv og livsførelse (jf. Luthers udlægning af Es 49,8-12; se Poulsen 2016, 38-39). At bane Herrens vej er at forberede Guds gerning i sig, så Gud kan hjælpe til et liv i Kristus. Forhindringerne skal ryddes af vejen. Det sker ved at ydmyge sig selv og gøre op med al arrogance og selvherlighed for da at kunne træde nøgen frem for Gud. At aflægge de ydre synder er let nok. Det svære er at aflægge den indre selvsikkerhed. Her har loven stadig en vigtig opgave som forberedelse til at modtage nåden.

Også talen i v. 4 om bjergene og dalene, der skal jævnes ud, er billedlig (*metaphoricus*). Bjergene er de opstyltede selvhellige personer, mens dalene er synderne. Evangeliet derimod gør alle lige over for Gud. Den bugtende og stenede vej, som er besværlig at følge, er det liv, som leves ud fra fornuften og loven. Uden for nåden er alt liv kroget og besværligt. Evangeliets vej – at tro på Kristus og tjene næsten – er derimod jævn og fører lige ind i himlen. Loven fordømmer vores selvherlighed, men ifølge v. 5 åbenbarer Gud sin herlighed. Ingen anden end Gud selv kan gøre det.

Den tredje del i vv. 6-8 spiller på modsætningen mellem det forgængelige menneske og det evige gudsord. Når den profetiske stemme befaler: "Råb!", så har enhver prædikant ifølge Luther kun ét at svare tilbage: "Hvad skal jeg råbe?" Fordi det er så hårdt arbejde at prædike, må Guds ånd igen og igen opfordre mennesket til at blive ved og un-

derstøtte det. Budskabet handler om kødets forgængelighed: Alt hvad mennesket kommer med – dets gerning, visdom og lære – er som markens græs. I sidste ende er det intet værd og visner bort. Som græsset ikke tåler vinden, sådan tåler kødet ikke Guds ånd. Alligevel afviser Luther Hieronymus' forståelse af ånden som Guds vrede. Selv mener han, at det er Helligånden, der overbeviser verden om synd (jf. Joh 16,8). Derfor handler disse vers hos Esajas også om retfærdiggørelse. Vendt mod Hieronymus og Erasmus fremhæver Luther, at alt kød er forbandet. "Kød" er ikke en lavere *del* af mennesket, men henviser til det *hele* menneske, der til sin rod er fordrejet og dyrker Gud forkert. Ikke overraskende henviser Luther selv til Paulus' tale i Romerbrevet (f.eks. Rom 8,7).

Over for det syndige og forgængelige menneske står Guds ord. Når al menneskegerning går til grunde, bliver Guds ord stående. Den, der holder sig til det, skal aldrig se døden; Luther peger selv på Joh 8,51 som et parallelsted til Esajas. Han opfordrer derfor til at hænge fast ved dette ord, der står fast for evigt. Luthers fyrste, Frederik den Vise af Sachsen, valgte i 1522 dette skriftsted som sit personlige valgprog: *Verbum Domini Manet In Aeternum*, forkortet VDMLÆ. Hurtigt blev det et slogan for hele reformationsbevægelsen (Poulsen 2017). I forelæsningen og andre steder anbefaler Luther at male ordene på overliggeren over sin hoveddør og at brodere dem på trøjærmerne. Han fremhæver dette bibelvers igen og igen (Sawyer 1996, 129-130). Det gælder ikke bare troværdigheden af Guds løfte hos Esajas, men Bibelen som helhed. Bibelen er som Guds ord den endegyldige autoritet. Esajasverset er derfor at regne for et aksiom: en grundantagelse og rettesnor for kirken. Den hebraiske glose hos Esajas for at "forblive" (קָרָא) betyder mere generelt at stå eller at stå fast og urokkeligt. På den måde er der en mærkværdig forbindelse mellem gudsordet hos Esajas og Luthers berømte forsvarstale ved rigsdagen i Worms: "Her står jeg!"

#### 4. Epistelprædikenen over Es 60,1-6

I april 1521 blev Luther dømt som kætter i Worms, hvorefter han i de efterfølgende ti måneder levede i skjul på borgen i Wartburg. Opholdet udmøntede sig i et intenst arbejde med Bibelen. Studierne tjente i

særdeleshed et praktisk formål: at bringe de evangeliske indsigter ud til den jævne befolkning. Det skete først og fremmest med oversættelsen af Det Nye Testamente til tysk, som gav den almindelige tysker mulighed for selv at læse og studere Skriften. Dertil kom påbegyndelsen af en postil, der som prædikenforberedelse skulle hjælpe præsterne med forkyndelsen i menighederne.

Allerede før kætterdommen havde Luther påbegyndt en kortfattet postil over de fire adventssøndage på latin.<sup>9</sup> På Wartburg ændrede han imidlertid planer. I et brev fra 26. maj 1521 skrev han til Melanchthon, at han ville udarbejde en postil på tysk. Prædikenerne til epistel- og evangelieteksterne mellem Julenat og Helligtrekongersdag blev skrevet hen over sommeren og efter nogle udvekslinger med forlæggeren endeligt afsluttet i november 1521. De blev trykt som *Julepostillen* i marts 1522. Prædikenerne til adventstiden blev skrevet i efteråret 1521 og afsluttet i februar 1522. De blev trykt som *Adventspostillen* i april 1522. Disse to dele blev siden udgivet sammen som *Wartburgpostillen*. Selv omtalte Luther nogle år senere denne postil som “den allerbedste bog, jeg hidtil har skrevet” (WA 23, 278). *Wartburgpostillen* kom siden til at udgøre første del af *Kirkepostillen*, der dækker hele kirkeåret.<sup>10</sup>

Prædikenen til epistellæsningen på Helligtrekongersdag er over Es 60,1-6.<sup>11</sup> Det er et stykke koncentreret bibeludlægning, der ved første blik ikke adskiller sig synderligt fra forelæsningerne. På afgørende punkter er postillen alligevel anderledes. For det første har Luther selv forfattet den og sørget for udgivelsen. For det andet er den skrevet på et ligefremt og ukrukket tysk og er ikke en fragmentarisk nedskrift af en oprindeligt mundtlig forelæsning på latin. For det tredje er der en markant forskel i brugen af citater og henvisninger. Dette kan være et genrespørgsmål. Som forelæser inddrog han hyppigt diskussioner fra fortolkningshistorien og var i stadig samtale med særligt Hieronymus' kommentar. I postillen er der stort set ingen henvisninger til tekster eller faglige diskussioner uden for Bibelen. Men forskellen kan også være

9 For en introduktion til tilblivelsen af *Wartburgpostillen*, se WA 10/1/2, xli-lxxix; LW 52, ix-xiii. Se dertil ekskursen i LW 48, 237-245.

10 Efterfølgende kom *Fastepostillen* (1525) med tekster fra Helligtrekongertiden frem til Langfredag, og siden 1527 udgaver med nedskrifter af Luthers prædikener over de øvrige søndage og helligedage i kirkeåret.

11 Se WA 10/1/1, 519-555. Jeg citerer dertil fra oversættelsen fra lutherdansk.dk (se litteraturlisten).

principiel. Postillen sætter Skriften i centrum og henvender sig til lægfolk, som subtile diskussioner i den akademiske teologi ikke forventes at interessere. Endelig kan forklaringen være af mere praktisk karakter. På Wartburg havde Luther ikke adgang til et bibliotek med relevant eksegetisk litteratur.

Es 60,1-6 beskriver Jerusalems kommende herlighed efter babylonernes ødelæggelse. I vv. 1-2 bryder Guds lys og herlighed frem over byen midt på den mørklagte jord. I vv. 3-6 kommer alverdens folkeslag til Jerusalem og medbringer både gaver og de af byens indbyggere, som har opholdt sig i det fremmede. Passagen er i en kristen læsning tidligt blevet knyttet til de vise mænds besøg hos Jesusbarnet (Matt 2,1-12), og begge tekster læses Helligtrekongersdag. Helligtrekongerstiden, der også kaldes for epifanitiden, handler netop om lyset og evangeliets tilsynkomst i verden.

I de første linjer slår Luther det overordnede tema for sin udlægning fast. Esajaslæsningen er en formaning til tro og forkyndelse af evangeliet, som det skal ske i hele verden, og som skal samle kristne fra alle lande. Det universelle perspektiv er tydeligt. Til indledning bringer han også en kort redegørelse for loven og evangeliet, der fungerer som nøgle for hans læsning. Han skelner klart mellem to lys: evangeliets lys og lovens lys. Det er imidlertid vigtigt at holde sig forskellen for øje, så man ikke blander evangelium og lov sammen. Han laver en poetisk raffineret sammenligning: Evangeliet er "et livets ord, en nådens lærdom, et glædens lys", hvorimod loven er "et dødens ord, en vredens lærdom, et sorgens lys". Evangeliet *skænker* Kristus, hvorimod loven *kræver* retfærdighed. Kravet er uoverstigeligt. Det åbenbarer derved synden og får samvittigheden til at erkende og føle skyld. Guds dødbringende vrede gør samvittigheden urolig, og det er til denne samvittighed, Esajas nu taler og synger, så man atter kan blive glad og få liv. Evangeliet er Kristi lys, loven er Moses' lys. Moses måtte dække sit ansigt i mødet med Gud, for han ville ikke kunne se ham uden at miste livet (jf. 2 Mos 33). Ved forklarelsen på Tabor bjerg derimod kunne alle se Kristi ansigt.

Luther begynder nu på at kommentere selve teksten. Kristus er det lys, som Esajas i v. 1a opfordrer tilhørerne til at rejse sig for. Ved at inddrage Ef 5,14 bestemmer Luther denne gruppe til at bestå af både de sovende og de døde. Herefter skelner han mellem tre slags mennesker:



De “døde” er de tøjlesløse, der ikke følger samfundets love (jf. lovens første brug). De “sovende” er de gerningshellige, der nok overholder landets love, men på grund af selvretfærdighed ikke vil erkende deres synd (jf. lovens anden brug) og derfor ikke søger lyset og nåden. Den tredje gruppe er netop dem, hvis samvittighed plages af lovens krav, og som tørster efter evangeliet. Esajas, som ifølge Luther hører til denne gruppe, har påtaget sig opgaven med at vække de “døde” fra ondskabens grav og de “sovende” fra selvretfærdighedens søvn.

Når Esajas siger “dit lys”, har det ifølge Luther at gøre med lysets karakter af gave. Gud giver det; vi bruger det. I første omgang er Kristus dog ikke hedningernes lys. Han er lys for Jerusalem og Israels folk, som Esajas henvender sig til, men folkeslagene kan alligevel få del i det. Her spiller forjættelsen til Abraham en afgørende rolle (jf. 1 Mos 12): Gennem hans sæd, dvs. gennem Kristus, skal alle hedninge og alle jordens folk velsignes (*Inn deynem samem sollen gebenedeyet werden alle heyden unde alle voelcher der erden*; WA 10/1/1, 524). Ifølge Luther er det netop denne forjættelse, Esajas bevidner. Kristus skal ved prædikenen om ham blive kendt i hele verden. Luther kan derfor slet ikke overbetone vigtigheden af Guds forjættelse til Abraham: Næsten alle Esajas’ og de andre profeters forudsigelser om Kristus flyder fra denne forjættelse; de udspringer af den som af en brønd. Hele Kristi person og gerning er indeholdt i dette ene forjættelsesord til Abraham: tonatur, jomfrufødsel, åndeligt rige, død, opstandelse og herredømme over alle skabninger.

Guds herlighed eller klarhed (*gloria*) i v. 1b er hans herlige gerninger og væsen. Evangeliet er dog ikke identisk med Guds lys og herlighed, men skal forkynde og åbenbare dem. Det berømmer Guds herlighed og er hans stemme; Luther henviser her til Sl 29,3-5. At lyset og herligheden er brudt frem “over dig”, betyder derfor, at Guds lys og herlighed er prædikeret og forkyndt “for dig”. Derfor er det Kristus, som er lyset og herligheden (jf. Es 60,2.20), han er “Guds herligheds (af)glans” (Heb 1,3). Med afsæt i verset fra Hebræerbrevet fremhæver Luther, at Esajas her ikke taler om Kristi fødsel. Han taler derimod om evangeliets opgang efter Kristi himmelfart: “Ved denne opgang er Kristus nemlig åndeligt og saligt opgået og forklaret i alle troendes hjerter i verden”. Men evangeliet gør mere end blot at berømme Guds godhed mod os. Det udfører to gerninger “i os”, der har med menneskets eget lys og herlighed at gøre. Luther spiller her på grundmetaforerne i Es 60,1.

Mod menneskets eget lys, dvs. dets fornuft, afslører evangeliet, at det blot er mørke. Over for Gud skal al naturlig visdom og menneskelærdomme fordømmes og forkastes (jf. den underforståede polemik mod Erasmus i udlægningen af Es 40,6). Mod menneskets egen herlighed, dvs. dets selvretfærdige gerninger, afslører evangeliet, at den over for Gud blot er vanære. I begge tilfælde gælder det, at hvis menneskets eget lys og herlighed var af nogen som helst betydning, så var Guds lys og herlighed kommet til ingen nytte. Mennesket kan alene rose sig ved Gud. Det må forkaste alt sit eget for alene at prise Gud og finde trøst ved ham.

Ifølge Luther er hovedindholdet af Es 60,2, at hvor Kristus ikke er, der er mørke. Deraf følger et udfald mod “de højere læreanstalters lære”, der har opdigtet en mellemvej mellem mørket og Kristus, nemlig det naturlige lys, dvs. den menneskelige fornuft. Det afviser Luther på det kraftigste. Over for Gud må al menneskevisdom forkastes; i sig selv rummer mennesket kun mørke. Det gælder alle, både de allerværste mennesker og dem, der fremstår fornuftige. Derfor opfordrer Luther:

Giv slip på sådan noget sludder om det naturlige lys, og hold dig til Esajas’ og Skriftens ord, som lærer dig at undslippe dette lys som et mørke og som en fjende af det sande lys (jf. WA 10/1/1, 530).

Luthers retoriske sans viser sig i den følgende gendrivelse. For har fornuften ikke sin plads i logikken, i det praktiske håndværk og i de ting, som vedrører menneskelivet? Jo, siger Luther. I sit svar skelner han skarpt mellem Gud og mennesker og mellem evige og forgængelige (*tzeitlichen*) ting. Over for mennesker er fornuften god nok. Men over for Gud er fornuften fuldstændig døv. Den er som en blind hest, der farer vild. Luther polemiserer dernæst mod det, som man kan kalde “fornuftens gudstjeneste”, dvs. alt det, som fornuften vil behage Gud med: vedvarende messetjeneste, pilgrimsvandring, endeløse bønner og anden selvpineri. Alt det, som fornuften tror, er gode gerninger. Det gælder den omfangsrige afgudsdyrkelse hos jøderne og nu i endnu større grad under paven. At kalde noget gudstjeneste, som Gud ikke bryder sig om, er dybest set et brud med det første bud i Dekalogen. Det er “at drive gæk og abestreger med Gud og anse ham for at være en nar eller en træklods, som vi kan håndtere som vi vil” (*das heyst denn*

*gott ynn das mauß greyffen und yhm eynen stroern bart flechten und gleych fur eynen gauch odder hueltzern putzen achten, den wyr wandeln mochten, wie wyr wolten;* WA 10/1/1, 533). Det er med andre ord at opkaste sig selv som skaber. I stedet lærer Guds lys mennesket at overlade alt til ham og leve hele sit liv i fuld troskab til ham og i tjeneste for næsten. Gud tåler ingen læremester ved siden af sig selv, og han alene kan lære sand gudstro og næstekærlighed.

Luther indskærper, at lyset og mørket er billedtale. Man misforstår Esajas, hvis man tror, at han taler om en fysisk (*leyplichen*) formørkelse af jorden. Lyset er Kristus eller Kristi tro, mens mørket er vantroen og den naturlige fornuft, der trodser lyset. Jorden er ikke den naturlige jord, men de mennesker, der indhyllet i deres egen indbildskhed og mørkelys ikke vil modtage Kristus ved evangeliet. Det er de sovende, der ikke vil vækkes.

Luther fortsætter med at udlægge betydningen af “mørket” eller “dunkelheden”, der dækker folkene (v. 2b). Ifølge Luther taler Esajas om to grupper af jøder. Den ene gruppe skal blive oplyst, mens den anden gruppe skal forblindes. Sådan er det jo, som han konstaterer, også gået, for flertallet af jøderne er faldet fra og er nu for alvor blevet formørkede. De bliver hængende ved loven og venter stadig. Frem for at vandre mod lyset har de ladt det bag sig. Derfor er jøderne nu indhyllet i vantro og dækket af et mørke, som lyset ikke bryder igennem. Ingen prædiker for dem om Kristus (jf. Es 5,6 ovenfor). Lyset bryder dog frem for den lille, ypperlige del af jøderne, for hvem Kristus er prædikeret, og i hvem han er trådt frem. Luther gentager her Esajas’ tanke om en hellig rest af troende blandt det utro folk. Evangeliet lyder til alle, men modtagelsen er et enten-eller. Sådan var det på Esajas’ tid: De fleste forblev forstokkede og hørte intet, mens få blev oplyst. Sådan er det ifølge Luther gået indtil i dag og vil gøre det i al fremtid, når evangeliet prædikes: “En gruppe modtager det og bliver oplyst. Den anden og større gruppe fordømmer det som vildfarelse og vender sig fra det” (jf. WA 10/1/1, 538-539). På Luthers egen tid er det paven og papisterne, der indhyller sig i deres eget mørke og nægter at høre Kristi prædiken.

Es 60,3 beskriver folkeslagene og deres konger, der kommer til lyset. Luther gentager, at fordi evangeliet ikke bar frugt hos flertallet af jøderne, har Gud vendt sig til hedningerne i stedet. Allerede Esajas

profeterer om dette, og det er blevet opfyldt: Hedninge, selv konger, er blevet kristne. Ifølge Luther nævner Esajas udtrykkeligt kongerne, for at senere tiders prædikanter ikke skal bryste sig af at have omvendt dem, som var det deres værk. Gud har med andre ord allerede forudset denne menneskelige brist!

Med v. 4 begynder Esajas at opliste de lande, hvor hedninger er blevet kristne. Det har igen karakter af profeti, eftersom Luther i sin egen tid ikke anser den for at være blevet opfyldt. Betydningen må derfor være åndelig. Man kommer ikke til dette lys, til Jerusalem, "med fødderne". Lyset og forsamlingen er åndeligt, og sønnerne og døtrene er ligeledes åndelige, dvs. de mænd og kvinder, der vender om og tror på Kristus (jf. Abrahams åndelige afkom). Det er ikke tale om det fysiske Jerusalem, som er en morderstad, men om det åndelige Jerusalem. Det er "forsamlingen af apostle og alle hellige kristne blandt jøderne, de, der kaldes den kristne kirke". Kirken kaldes Jerusalem, fordi den begyndte i denne by og herfra spredte sig til hele verden:

Der må jo findes et fysisk sted i verden, hvor evangeliet og kristenheden kunne tage sin begyndelse. Sådan er det sket i Jerusalem midt blandt de mest hårdnakkede modstandere (jf. WA 10/1/1, 542).

Esajas' ord er følgelig opmuntring til dette åndelige Jerusalem. For de første kristne var ordene en trøst, fordi de var foragtede og få og forfulgt af fjender. Luther dvæler ved det ironiske i, at jødernes fordrivelse af de tidlige kristne fra Jerusalem antændte den kristne mission. Det viser det suveræne i Guds fremmede værk gennem fjenderne: "Derfor er det en god, indbringende og gavnlig ting at have fjender og forfølgere for troens og Guds ords skyld, for deraf flyder en usigelig trøst og frugt" (jf. WA 10/1/1, 543). Derfor er der nu kristne i hele verden. Udsagnet er påfaldende i lyset af, at Luther i denne periode selv var forfulgt og levede i skjul på Wartburg. For ham gælder det, at fordriver man én sand kristen, så fremkalder det tusind nye. Sådan er det ifølge Luther blevet opfyldt.

I Es 60,5-6 omtales de folkeslag, der skal komme til tro. Ifølge Luther henviser udtrykket "havenes mængde/skatte" til de lande og folk, der bor ved havet. De er mange. Han kaster sig ud i en længere geo-

grafitime, hvor han redegør for landene omkring Middelhavet og de vigtigste øer. I Bibelen kaldes Middelhavet slet og ret for Havet, og de mennesker, der bor omkring det, for “folkene” eller “hedningerne”. Det er dem, der bor nord og vest for Palæstina – altså dem, Paulus missionerede for og skrev sine breve til. På tilsvarende vis henviser udtrykket “folkenes magt eller rigdom” ikke til styrke eller vælde, men til hob eller masse. Det er en masse mennesker! Ifølge Luther er dette profetord nærmest opfyldt af Paulus: “Han er vores apostel, ved hans prædiken er havets mængde omvendt”.

Når det hos Esajas lyder, at disse folkeslag kommer til Jerusalem, så skal heller ikke dette forstås fysisk, men åndeligt: De *omvender sig* og kommer til tro. Luther gør en pointe ud af, at det hebraiske ord for hob – חֵבֶל – indgår i tydningen af Abrahams navn i 1 Mos 17,5: “fader til en mængde folkeslag”. Netop dette ord trækker Paulus på i sin mission: Hedninger har ved Guds løfte del i troen som Abrahams åndelige børn.

Begyndelsen af v. 5 udlægger Luther som kirkens reaktion på de mange folkeslag, der kommer til tro. Det er trøsterige forjættelsesord: Kirken skal se det, den håber på, og flyde over af glæde og livlige mennesker. Den skal forskrækkes i sit hjerte af glæden over den rigdom af folk, der kommer til “en så elendig, forfulgt og lille flok”, og kirkens hjerte skal svulme af frimodighed. Alt dette er følgen “af Åndens trøst og hjertets glæde, når Gud gør mere med os, end vi havde forestillet os og begæret” (jf. WA 10/1/1, 549).

Hvor v. 5 beskriver folkeslagene i vest, så beskriver v. 6 folkeslagene i øst: Midjan, Efa og Saba. Luther genoptager geografitimen og giver en meget omhyggelig beskrivelse af bibelske stamtavler og de enkelte stamfædres bopæl. Dernæst beskriver han det rige og store Arabien, hvorfra tyrken (!) Mohammed kom og før ham dronningen af Saba og hendes prægtige optog. Hos Esajas vil mængden af kameler og dromedarer dække landet som en stor hær. Igen melder spørgsmålet sig for Luther, om disse dyr og det guld og røgelse, de bærer på, er ment fysisk eller åndeligt. Mange, siger Luther, fortolker jo dette sted som en henvisning til de vise mænds besøg hos det nyfødte Jesusbarn. Men de vise mænd var dog så få, at deres kameler næppe dækkede landet, og de var kun en lille del af Sabas indbyggere. På den anden side, advarer Luther, “skal man heller ikke gribe til den åndelige udlægning, medmindre

nøden tvinger dertil” (*Widderumb soll man nit auff den geystlichgen vorstand fallen, es zwingt denn die nodt*; WA 10/1/1, 553). Det er som diskuteret ovenfor en vigtig nuance i synet på den allegoriske læsningens berettigelse. Det er teksten selv, der skal fremtvinge en sådan læsning. Da det ikke giver mening, at det mægtige Saba-rige kommer til den lille by Jerusalem, og da Esajas indtil nu har talt om åndeligt lys og forsamling, må betydningen være åndelig.

Luther vælger dog en mellemvej: Arabiens komme til Jerusalem er billedligt, de omvender sig til den kristne tro. Derimod er deres dyr, rigdomme og røgelse en henvisning til den fysiske ejendom, som de skænker til kirken. Det mægtige Arabien er så stort, at det næsten står for hele verden. Derfor betyder det, at hele verden skal omvendes til troen. At de alle kommer fra Saba, betyder dog ikke, at alle også bliver *troende* kristne. Det samme gælder om Luthers fædreland: Hele Tyskland kaldes kristent, selvom kun en mindre del er reelt troende.

Epistellæsningen slutter med forkyndelsen af Herrens pris. Om den gælder det, at Gud kun kan prises ret af den, som er stået op for lyset og har modtaget Kristus:

Derfor priser Esajas her dem fra det rige Arabien, for at de er rette kristne, som kun forkynder Guds lov og pris, hvilket dette Åndens lys og evangelium i sandhed lærer dem (jf. WA 10/1/1, 555).

## 5. Opsamling

Luthers arbejde med Esajas afspejler en personlig og engageret indlevelse i profetbogen. For reformatoren er nøgtern fortolkning og begejstret videreformidling af profetens budskab to sider af samme sag. Forelæsningerne og epistelprædikenen understøtter derved den udbredte påstand om, at Luther næppe har set væsentligt forskelligt på opgaven som forelæser og som prædikant. For ham er begge hver i sidste ende en videreførelse af de bibelske profeters virke som undervisere og forkyndere.

Det er påfaldende, hvor styrende og gennemtrængende Luthers skelnen mellem lov og evangelium er for udlægningen af de enkelte bibelvers. Udfoldelsen af disse to temaer svarer til bestemmelsen af profeter-

nes to kerneopgaver: trussel og trøst. Lovens krav truer samvittigheden og leder den hen til det trøstende evangelium. Frarøvet både loven og evangeliet overlades Guds vingård til det totale forfald. Den frie, evangeliske røst i ørkenen markerer derimod ophøret af det klaustrofobiske fangenskab under loven. Evangeliet om Guds lys lyder til enhver, der er plaget af lovens krav og i ånden søger trøst i det himmelske Jerusalem.

Luther ser dog ikke bort fra den historiske afstand mellem profetbogens affattelsestid og sin egen tid. Esajas talte på et bestemt tidspunkt i historien og henvendte sig i første omgang til sit eget folk i anden halvdel af det 8. århundrede f.Kr. For at kunne forstå bogens indhold og budskab er det derfor vigtigt, at læseren har et godt kendskab til de historiske og geografiske forhold på Esajas' tid. Alligevel er hovedforudsætningen i Luthers egen udlægning, at profetens budskab ikke er fastlåst til en bestemt og afsluttet periode i historien; synden i verden og menneskers fortvivlelse er næppe blevet mindre, siden profeten vandrede rundt i Jerusalem. For Luther er Esajas' trusler og trøst derfor ligeså relevante og aktuelle for læsere og tilhørere i 1520'erne, som de var det for de oprindelige modtagere.

## Bibliografi

### *Primærttekster af Martin Luther*

Fortalen til Esajas' Bog (1528) findes i

*D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die Deutsche Bibel, 11. Band, 1. Hälfte (WA Bibel 11/1)*. Weimar: Verlag Hermann Böhlau Nachfolger, 1960, 16-25.

Dansk oversættelse

Luther, M., 1980, "Fortalerne til de bibelske skrifter" (oversat af G. og F. Brøndsted), i *Luthers Skrifter i Udvalg. Bind III. Bibelfortolkning og Prædikener*, red. E. Thestrup Pedersen, Århus: Forlaget Aros, 9-179.

Den latinske nedskrift af Esajasforelæsningerne (1527-1530) findes i

*D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Schriften, 31. Band, 2. Abteilung (WA 31/2)*. Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 1914, 1-585.

Engelsk oversættelse

*Lectures on Isaiah, Chapters 1-39*, i *Luther's Works, Volume 16 (LW 16)*, red. J. Pelikan, St. Louis: Concordia, 1969.

*Lectures on Isaiah, Chapters 40-66*, i *Luther's Works, Volume 17 (LW 17)*, red. H.C. Oswald, St. Louis: Concordia, 1972.

Epistelprædikenen over Es 60,1-6 (1522) findes i

*D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Schriften, 10. Band, 1. Abteilung, 1. Hälfte (WA 10/1/1)*. Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 1910, 519-555.

Dansk oversættelse

<http://lutherdansk.dk/Es%2060,%201-6%20-%20Helligtrekongersdag/index.htm>, set 17.3. 2017.

### Sekundærlitteratur

Childs, B.S., 2004, *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, Grand Rapids og Cambridge: Eerdmans.

Poulsen, F., 2016, 'Old and New Ways of Interpreting Isaiah 40-55', i *Biblical Interpretation Beyond Historicity*, red. T.L. Thompson og I. Hjelm, Copenhagen International Seminar, Changing Perspectives 7, London og New York: Routledge, 29-42.

Poulsen, F., 2017, 'Lutheranernes slogan: Skriv VDMLÆ på dørkarmen!', *Bibliana: Reformationens Bog*, 50-55.

Raeder, S., 2008, 'The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther', i *Hebrew Bible/Old Testament: the History of Its Interpretation. II: From the Renaissance to the Enlightenment*, red. M. Sæbø, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 363-406.

Sawyer, J.F.A., 1996, *The Fifth Gospel: Isaiah in the History of Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press.



# Luthers brug af de gammeltestamentlige salmer til at forstå døden

Læsninger i 'Dictata super Psalterium', Salme 70 og 68

*Christian Rubech Hartmeyer-Dinesen*

**A**bstract: Martin Luther's first lectures as a doctor in Holy Scripture had Old Testament Psalms as their topic. They were given in the years 1513-16 and have since become known as 'Dictata super Psalterium'. Researchers often refer to them as *initium theologiae Lutheri*, that is, the beginning of Luther's theology. In this article, I will demonstrate how in his interpretation of Psalm 70:3, Luther formulates his budding understanding of justice as a justice bestowed, and how the concept of *passivum divinum* is already a deeply integrated part of his understanding of human justification. Following this, in a case study of Psalm 68, I will point out The Old Testament's own understanding of the human condition vis-à-vis mortality and compare this with Luther's interpretation of the Psalm and show how it is central to Luther, that Jesus is the *dominus exitus mortis* and that only through faith can man share in his salvation.

## 1. Indledning

Martin Luthers første forelæsninger som doktor i Den Hellige Skrift var over de gammeltestamentlige salmer. Disse forelæsninger blev holdt i 1513-16 og er for eftertiden blevet kendt som 'Dictata super Psalterium'. Forskere har ofte ment, at salmeforelæsningerne, sammen med forelæsningerne over Romerbrevet, rummer *initium theologiae Lutheri*, altså begyndelsen til den egentlige lutherske teologi. I det følgende vil jeg vise dette med udgangspunkt i Luthers brug af Salme 70 og 68 til at forstå døden.

## 2. Salme 70: Glimt af en spæd retfærdiggørelseslære

Generelt er forskerne enige om, at Luther i arbejdet med “*Dictata super Psalterium*” bevæger sig væk fra en aristotelisk værenstænkning, der taler om substans og ontologi (Rasmussen 2014, 31). Dette ses på flere områder – fx ser man i spørgsmålet om synden, hvordan synden i den skolastiske teologi var en beskadigelse af den menneskelige natur, hvorimod den i den reformatoriske teologi bliver et spørgsmål om en forkert relation til Gud og derved også til næsten. Syndens “helbredelse” er således ikke en forandring af menneskets natur, men af dets forhold: Mennesket skal have et forhold til Kristus for at slippe ud af syndens greb. Dette syn havde Luther allerede anlagt kimen til i arbejdet med “*Dictata super Psalterium*”, hvilket Kyndal (1981, 19; 1989,94) også synes at påvise i sin tale om Luthers hermeneutiske greb, der bedst kan karakteriseres som *sensus Christi*.

Jeg vil vise, at Luther i sin gennemgang af denne salme er meget tæt på at formulere, at mennesket i sig selv ingenting formår og derfor må rette sig mod Gud – altså en klar kontinuitet til den senere reformatoriske opdagelse om retfærdiggørelse ved troen på Kristus alene. Kimen til retfærdiggørelseslæren dukker op flere steder i “*Dictata super Psalterium*”, og forskerne har flittigt diskuteret i hvilken salme, Luther først fik sine reformatoriske ansatser. Hirsch argumenterede for, at forståelsen skulle være kommet i arbejdet med Sl 31; 32, hvorimod Vogelsang og Prenter fandt, at det er et sted mellem Salme 70-72 (McGrath 2011, 161). Før jeg kommer til Luthers udlægning af Salme 70, vil jeg se på aspekter af salmen selv

Der er blandt forskerne bred enighed om at betragte salme 70 som en individuel bønssalme. Salmens v. 3 er interessant, fordi det i receptionshistorien ofte er blevet udlagt i overensstemmelse med Mark 15,29, hvor det går på Jesus på korset. Salmen har derfor, som Mays også anfører, været set som “the prayer of Jesus in his passion and of the church in its neediness” (Mays 1994, 234). Salmisten er ganske vist ikke død, og vi hører heller ikke nærmere om, hvad det er, han mener med, at man stræber ham efter livet. Det står med andre ord ikke klart, hvad der er realplan, og hvad der er billedplan. Lindström har gjort sig til fortaler for, at beskrivelsen af lidelse i Salmernes Bog svarer til den lidendes subjektive opfattelse af sin situation – og altså ikke, som man

ellers kan finde opfattelser af andre steder i det gammeltestamentlige tekstunivers, at lidelser skal forstås som udtryk for guddommelig straf. For som Lindström anfører:

In the plagued person's subjective experience of the consequences of the process of the sickness, there is an important point of connection with the descriptions in the psalms. The wide spectrum of effects and symptoms with an underlying complex network of causal connections correspond to, on the plane of experience, a similar composite image of sickness. The different components are experienced and interpreted in the plagued person's own picture of sickness as a united attack on and a total threat to his own existence (Lindström 1994, 432).

Konklusionen på Lindströms arbejde er altså, at tanken om en naturlig forbindelse mellem lidelse og synd i virkeligheden er hentet fra Penta-teuken og Jobs Bog og at man, hvis man bruger samme tankegang på salmernes univers, anvender tanken med urette (Rosengren 2002, 77). Salmistens beskrivelse af, at man stræber ham efter livet, skal ses i lyset af, at der i Det Gamle Testamente grundlæggende intet liv findes uden for det menneskelige fællesskab. Ensomheden er derfor en af dødens kræfter. Fællesskabet med andre mennesker er livsnødvendigt (Rosendal 2003, 131). Denne salme er derfor et udtryk for den dødsopfattelse, hvor døden er en fjende, der står i principiel og uforenelig modsætning til livet. Når salmisten får indskrænket sin handlingsfrihed, stræbes han efter livet – den gammeltestamentlige salmist elsker, med Martin-Achards ord, livet (Martin-Achard 1960,3).

Dette fører mig til Luthers gennemgang af Salme 70, hvor han allerede i sin udlægning af v. 2 stiller sig i rækken af dem, der læser salmen i forhold til kirken, som forskningshistorisk har været gængs skik. Til v. 2 skriver Luther, at "Disse ord er der stor mangel på i kirken" (WA III, 442, 9)<sup>1</sup>. Han fortsætter derfra med at sige, at al tillid bliver sat til sværdet og verdslig magt – selv religiøse har mere travlt med at bekæmpe hinanden og sætte deres lid til fyrster, end de har med at sætte deres lid til Gud. Han drager herefter en parallel til Es 30,2; 31,1, hvor folket går til Faraos for at bede om hjælp, men afslutter med moralen fra Es

---

1 Defecit ista vox plurimum in Ecclesia

31,3: “Egypterne er mennesker, ikke Gud. Og deres heste er [af] kød og ikke ånd. Og derfor er deres tilstand dårlig” (WA III, 442, 23-24).<sup>2</sup>

I Luthers udlægning til v. 3 ser man en spirende retfærdiggørelseslære titte frem. Der står blandt andet følgende:

For det andet: Ordene [v. 3] går på kætterne; dem, som ingenting volder problemer, på nær åndelig stolthed, som var de helligere end andre. De ser sig selv som nogen, der overgår og udmærker sig i forhold til alle andre i hellighed og visdom, ja selv i åndelig og kristen visdom. Fordi de er under Kristus’ navn, og af samme mening som de nationer og forfølgere, som ser sig selv som stærke, kloge og ret-levende, og derfor har gjort mindst mulig udvikling, må ens ønske være, at de drejes bagud og bliver slået væk fra deres egen fremfærd og rettet mod den begyndende frelse. Lad dem blive vendt væk fra deres egen tænkning og mening, så de kan vende om til Kristus, da skal de være rødmende på grund af deres stolthed og skal have forstået, at deres fremskridt ikke var fremskridt, men en drejning væk fra Kristus. Derfor: “Lad dem blive vendt tilbage”, det betyder at de skal vige tilbage fra deres egen hensigt. Eller at lade dem forstå sig selv og erkende, at de er vendt bort fra Kristus. (Ibid. 444, 1-10)<sup>3</sup>

Det er tydeligt at se, at Luther i sin gennemgang af Salme 70 kredser omkring spørgsmålet om retfærdiggørelsen og menneskets syndighed, og at han er meget tæt på at formulere, at mennesket intet kan opnå ved egen kraft. Nøglen er og bliver altså forholdet til og rettetheden

---

2 *Ægyptus homo et non deus. Et equi eius caro et non spiritus: ideoque pessime habent*

3 *Secundum: Hereticis congruit: quos non vexat nisi superbia spiritualis, quasi sanctiores aliis sint: sibi videntur alios omnes prevertisse et precedere longe in sanctitate et sapientia etiam spirituali et Christiana. Sub nomine enim Christi, eadem qua gentes et persecutores, opinione fortes, sapientes et recteagentes ideoque tales, quia minimum profecerunt: optandum est, ut revertantur et retrorsum avertantur a suo profectu ad initia salutis. Avertantur a suo sensu et opinione, ut ad Christum convertantur, cum erubuerint de sua superbia et intellexerint, quoniam eorum profectus non fuit profectus, sed aversio a Christo. Ideoque ‘Avertantur retrorsum’, id est a suo proposito redeant. Vel intelligant se et agnoscant sese aversos a Christo*

mod Gud. Det er endvidere bemærkelsesværdigt, at selvom Luther begyndte sin udlægning af Salme 70 med inddragelsen af kirken, ender han i sin udlægning af Salme 70 ikke med en henvisning til kirkens position og dens bodssystem – et bodssystem, hvis eneste formål ellers var at medvirke til menneskets frelse. Han synes, i udlægningen af indeværende salme, at være tæt på forståelsen af den Guds retfærdighed, som han senere hen formulerede – en retfærdighed, som ikke straffer eller belønner, men en retfærdighed, som er Guds kærlighed, tilgivelse og barmhjertighed, hvormed Gud gør retfærdig. Altså mere end ansættelsen til den senere lære om den skænkede retfærdighed, der står i skarp modsætning til den distributive. Dette kan ses i passiv-formerne af verberne i ovennævnte citat – særligt verberne *revertantur* og *avertantur*. Vi står dermed i virkeligheden over for den forståelse, der kaldes *passivum divinum*. Slenczka argumenterer for, at Luther ser begrebet om *passivum divinum* som en dybt integreret del af menneskets retfærdiggørelse, da der ligger et soteriologisk aspekt i menneskets antropologi. Han anfører følgende om Luthers antropologi:

(...) the foundation of true knowledge of the human self is theology, and first of all in the narrative context of the history of salvation between creation, fall, and redemption, which in a second step Luther focused on the message of justification '*fides absque operibus*' (by faith apart from works). Soteriology is the origin of true anthropology according to Luther. This has three further implications: first, this reveals the fact that human beings are externally constituted; this takes form in the passive '*iustificari*' (to be justified over against justifying oneself). Second, this passivity also takes form in the concept of '*fides*' (faith) as the basis of justification, expressly in distinction from works: '*fides*' is clearly to be defined in such a way that it is not a work. Third, that means that faith is defined as the counterpart of the *passivum divinum* of '*justificari*'—'to be justified' (Slenczka, 2014, 218-219).

Med Slenczka kan vi således sige, at Luther faktisk er ganske langt i sin lære på tidspunktet for hans udlægning af Salme 70. Således synes han at have sin stærke emfase på Kristus og dennes betydning på plads – at Kristus er nøglen, står klart, men Luther formulerer endnu ikke, at

det er Kristus, som ved sin lidelse og død har helet det brudte forhold mellem Gud og mennesker, og at alt dette skænkes mennesket som en gave, der kun kan modtages i tillid og tro. Dette var som bekendt også en tanke, som Luther først fik på plads nogle år senere i arbejdet med sin Romerbrevsforelæsning. Vi kan dog konstatere, at Luther allerede i arbejdet med salmerne synes at have erfaret, at det, som det handler om, er, at mennesket skal rette sig mod Gud og opnå en erkendelse af, at det er under Guds barmhjertige nåde – for kun dér finder mennesket frelse. I rettedheden mod Gud kan Guds kærlighed komme til mennesket, så det kan sættes fri af syndighedens vilkår.

Opsummerende kan vi se, hvordan den hebraiske tekst i sig selv, jf. Lindström m.fl., kan siges at rumme stærke idéer om mennesket som del af fællesskabet – og at det, at man står uden for det menneskelige fællesskab, er at være i dødens magt. Livet leves blandt, og sammen med, andre mennesker – og når isolationen og ensomheden sætter ind, indskrænkes handlefriheden i ens liv: Man er med andre ord *som* en død. Eller formuleret ud fra Lindströms tese: Den gammeltestamentlige salmist *føler* sig som død. Det er denne isolation og forladthed, som den gammeltestamentlige salmist henviser til i v. 3a. Luther synes i sin gennemgang ikke at have øje for det stærke fællesskab mennesker imellem, som salmen ellers emmer af, snarere tværtimod. Luther bruger salmen til at kritisere kirken og til at påpege forskellen mellem Gud og mennesker – mennesker har alt for travlt med deres jordiske forehavender og glemmer derved, at de i al deres gerning bør tjene og ære Gud. Med andre ord bør mennesket, ifølge Luther, rette sig mere mod Gud og mindre mod det jordiske – en diametral modsætning til det, som den gammeltestamentlige salmist egentlig ønsker: Han vil, at Jahve skal hjælpe ham tilbage til fællesskab, tilbage til livet med, og iblandt, mennesker.

### 3. Salme 68: Uforståelig eller velordnet?

Salme 68 har igennem tiden voldt eksegeter mange problemer, da den dels er dårligt overleveret, dels er svær at skabe sammenhæng i. Derfor har DO delt salmen op i mange småafsnit, hvilket ifølge Nielsen afspejler forskningens problemer med at se sammenhæng i salmen (Holt

& Nielsen 2009, 245). Knohl går så langt som til at sige, at “Psalm 68 is presumably one of the most difficult texts in the book of Psalms” (Knohl 2012, 1). Albright karakteriserer i en artikel salmen som “a catalogue of early Hebrew lyric poems” ud fra en tese om, at salmen ikke er egentlig salme, men blot indledningslinjerne til en samling af tidligere hebraiske salmer (Albright 1950, 1-39). Jeg er af den overbevisning, at salmens struktur er nøglen til en forståelse af sammenhængen i dens indhold. Mit bud på strukturen kan i oversigtsform opstilles som følger:

- v. 1-4: Redaktionel tilføjelse
- v. 5-7: Strofe 1
- v. 8-11: Strofe 2
- v. 12-14: Strofe 3
- v. 15-19: Strofe 4
- v. 20-21: Strofe 5
- v. 22-24: Strofe 6
- v. 25-29: Strofe 7
- v. 30-34: Strofe 8
- v. 35-36: Redaktionel tilføjelse

Min beslutning om at udelade v. 1-4 og v. 35-36 af en egentlige analyse af salmens struktur tager udgangspunkt i Fokkelman, som anfører, at *inclusio*’en mellem v. 5 og v. 35-36 indrammer selve hoveddelen i salmen (Fokkelman 1990, 75). Det er jeg enig i; men jeg går videre, idet jeg mener, at v. 1-4 og v. 35-36 højst sandsynlig er en senere tilføjelse, som der ikke er nogen forståelsesmæssig mening i at bibeholde. Der er flere ting, som taler for denne antagelse. For det første står det klart, at Salme 68 har mange forbindelser med den ugaritiske litteratur. Disse forbindelser optræder kun i perikopen v. 5-34. Derudover er salmens åbning i v. 2 meget usædvanlig for en lovprisningssalme, som også Goldingay bemærker (Goldingay 2007, 309). Den oprindelige åbning synes derimod at være i v. 5, hvor der i store termer opfordres til lovprisning af Gud. Min antagelse om, at v. 1-4 og v. 35-36 er en senere tilføjelse, støttes af Hossfeld og Zenger.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Hossfeld og Zenger (2005, 163) går dog videre endnu, idet de mener, at også v. 5-7 og 33-34 er senere tilføjelse – dels fordi vi i v. 8-11 har en beskri-

De otte strofer, som udgør den egentlige salme, danner en samlet struktur, hvis centrum er stroferne 4-5, altså v. 15-21:

Strofe 1 (v. 5-7): Efter åbningsverset, som indeholder en opfordring til at lovsynge Gud (לְהַלֵּל), rummer strofen en beskrivelse af Guds beskyttelse og retfærdige væsen. Som Kraus anfører, er beskrivelsen “stated in very general terms” og “corresponds to the typical Near Eastern picture of an ideal king” (Kraus 1993, 51).

Strofe 2 (v. 8-11): Skiftet til denne strofe er markeret ved den personangivelse, som bruges til at tiltale Gud, i dette tilfælde et skift fra 3. person ental i strofe 1 til 2. person ental i strofe 2. Skiftet til 2. person ental videreføres af, at salmisten beskriver Guds hjælp til Israel – ændringen i personangivelsen kan altså ses som et udtryk for det nære forhold, der ifølge salmisten er mellem Gud og folket Israel, som han førte igennem ørkenen til et frugtbart land (v. 10-11). Dermed skaber salmisten også en klar distinktion mellem de genstridige i v. 7, som skulle bo i et tørt og ufrugtbart land, og Israels folk, som er velsignet med regn i overmål (v. 10). Beskrivelsen af Guds hjælp i strofe 1 og 2 fungerer som en introduktion til den centrale del, som beskriver Guds frelsende væsen under krigen.

Strofe 3 (v. 12-14): Skiftet til strofe 3 er atter markeret ved en ændring i personangivelsen – denne gang fra 2. person ental til 3. person ental. En anden markør er, at Gud tiltales יְיָ for første gang i denne salme. Udsagnet i v. 12 skal ifølge Hossfeld og Zenger referere til et orakel eller en krigsprofeti (Hossfeld & Zenger 2005, 165). Genstanden, der beskrives i v. 14, er i følge Knohl en del af krigsudbyttet (Knohl 2012, 7).

Strofe 4 (v. 15-19): Denne strofe indledes af en beretning om fuldførelsen af det krigsorakel, der blev udtalt i v. 12. Den nye strofe er endvidere markeret ved, at der introduceres en ny måde at tiltale Gud

---

velse af Guds teofani, et fænomen som andre steder indleder poetiske passager (fx i Femte Mosebog 33; Dommerbogen 5; Habbakuks Bog 3), dels fordi de ser en spænding mellem v. 7, som i deres optik skildrer en forvisning til et ufrugtbart land, og v. 19, hvor Gud tager imod gaver – også fra de genstridige. Reelt er det dog kun beretningen om Moses' velsignelse i Femte Mosebog 33, der indledes med en teofani. I både Dommerbogen 5,2-3; Habbakuks Bog 3,2 går en kort introduktion forud for teofanien. Og v. 7 taler ikke nødvendigvis om forvisning, men blot om bosættelse – med efterfølgende mulighed for tilbagevenden.



på ved at benævne ham יְשׁוּעָה. De sidste to vers af denne strofe beskriver den guddommelige hær og de fanger, der er blevet taget af Gud (Kraus 1993, 54). Salmen bindes internt sammen af referencen til de genstridige i v. 19, der vækker genklang til v. 7.

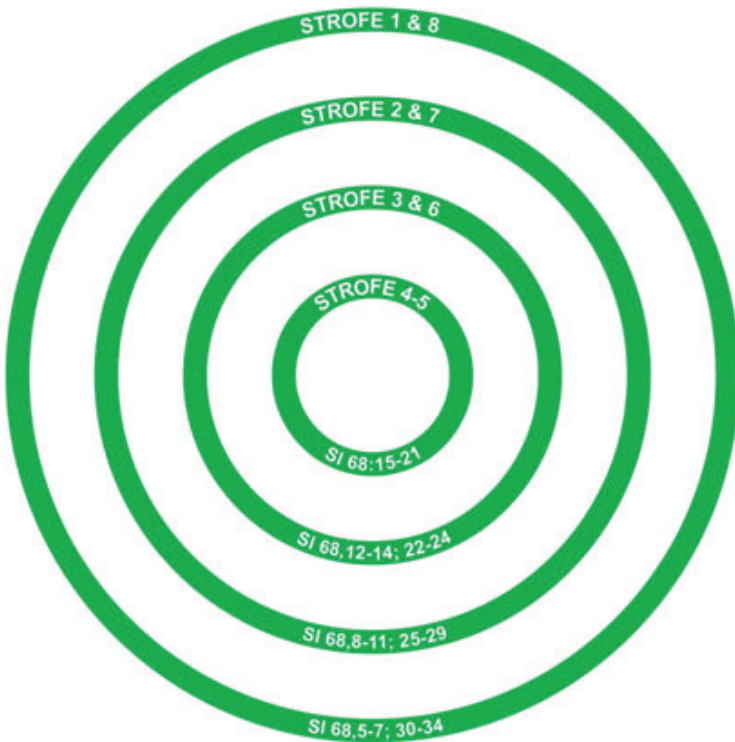
Strofe 5 (v. 20-21): Denne strofe er salmens korteste – men det er også den mest interessante i den aktuelle sammenhæng. Det er denne strofe, der benævner Gud som frelser, og som beskriver, at der i ham er en vej ud af døden. Det Gamle Testamente rummer en række formuleringer af den modsatte forestilling – fx i 2 Sam 12,23; 14,14; Job 7,9; 10,21; 14,11f., hvor det står klart, at de døde er uden for Jahves sfære. Forestillingen, der udtrykkes i indeværende salme, må skulle ses som udtryk for samme forestilling, som hersker i fx 1 Sam 2,6 og Jer 21,8, jf. 5 Mos 30,15, hvor Jahve iscenesættes som herskende over både livet og døden (Johnston 2002, 39). Proklamationen af Jahve som frelser er udtrykt på vegne af hele folket i 1. person flertal. Der er med andre ord et inkluderende præg over udsagnet, og man kan sige, at frelsen i dette vers må skulle forstås kollektivt, som man også ser i fx Exodus. Jeg læser dog ikke proklamationen som universalistisk, men som et vilkår for dem, der er en del af folket.

Strofe 6 (v. 22-24): Fokkelman kalder denne perikope for v. 12-14's tvilling (Fokkelman 1990, 77). Hvor strofe 3 refererer Guds ord før kampen, refererer strofe 6 Guds ord efter kampen og opfyldelsen af det profeterede orakel. Der er også flere tekstlige forbindelser mellem de to strofer. For det første er der en kiastisk forbindelse mellem udsagnet אָמַר אֲדַבֵּר יְהוָה אֱמַר (da.: Herren lader sit ord lyde) i v. 12 og אָמַר אֲדַבֵּר יְהוָה אֱמַר (da.: Herren siger) i v. 23. Dertil er forekomsten af fordobling af verberne i v. 13 יִדְדוּן יִדְדוּן (da.: De flygter, de flygter) og v. 23 אָשִׁיב אָשִׁיב (da.: Jeg bringer dem tilbage, jeg bringer dem tilbage) med til at skabe en form for ramme, som afgrænser den centrale del i salmen.

Strofe 7 (v. 25-29): Denne strofe indleder tilbageblikket på den krig, der blev beskrevet fra strofe 3 og frem. Tilbageblikket tager konkret form i en beskrivelse af fejring efter sejren med en procession. Som det var tilfældet med strofe 1 og 2 indledes skiftet mellem strofe 7 og 8 med en ændring i personangivelsen, som går fra 2. person ental til 3. person ental. Strofen afsluttes med en angivelse af de ord, der blev fremsagt af folket i processionen.

Strofe 8 (v. 30-34): Salmen afsluttes med en ændring af fokus. Vi hører ikke længere om israelitterne, der fejrer deres sejr, men derimod om de fremmede nationer og disses kongers trofasthed mod Jahve. De to sidste vers, v. 33-34, skaber sammen med v. 5 et inclusio omkring salmen.

Når jeg ovenfor påpeger, at strofe 4-5 er salmens centrum, ligger deri ikke kun, at de står i midten, men at salmens struktur med fordel kan opfattes som koncentrisk (fig. 1).



Den yderste ring er sammensat af stroferne 1 og 8, som begge omhandler forholdet mellem Gud og mennesker. Strofe 1 beskriver Guds retfærdige handling mod menneskeheden, mens strofe 8 opfordrer alle jordens konger til at acceptere og lovsynge Guds suverænitet. Stroferne er endvidere forbundet i kraft af den førømtalte inclusio.

Den næstyderste ring er sammensat af stroferne 2 og 7. Begge disse strofer omhandler “Guds færden og gåen” i relation til israelitterne. Strofe 2 handler om ørkenvandringen, hvor Gud gik med israelitterne og ledte dem på vej. I strofe 7 hører vi om processionen, hvor Gud går med israelitterne efter sejren. Den næstinderste er dannet af strofe 3 og 6. Som det er nævnt ovenstående, kan man med Fokkelman sige, at stroferne er hinandens tvillinger – for hvor strofe 3 omhandler Guds ord før kampen, omhandler strofe 6 Guds ord efter kampen.

Den inderste ring udgøres af stroferne 4 og 5, hvor vi får en beskrivelse af sejren over fjenderne, ligesom vi også hører om folkets frelse i troen på Gud – heriblandt at der i troen på Jahve er en vej ud af døden.

Det er altså muligt at se en sammenhæng i salmen, Albright m.fl. til trods. Ved at analysere og betragte salmen ud fra det strukturerede princip om koncentriske cirkler, kan vi se, hvordan motivet om Guds kamp for sit folk sættes i centrum i strofe 4-5 (v. 15-21). Det er vigtigt at bemærke, at proklamationen i strofe 5, holdt i 1. person flertal, kun angår Jahves trofaste:

<sup>20</sup>Pris Herren dag efter dag,

Gud bærer os,

Gud er vor frelse. – Selah

<sup>21</sup>Vor Gud er en frelsens gud.

Hos Jahve, Herren, er der en vej ud af døden.

Det “vi”, som taler, er Jahves folk og ikke de andre folkeslag. Frelsen – og vejen ud af døden – er med andre ord ikke universel, men forbeholdt Jahves partner i pagtsforholdet. Salmens centrum er indrammet af beretningerne om kampens for- og efterspil og om Guds trofaste vandring med sit folk, hvorefter den øvrige menneskehed omtales helt ude i rammen. Salmen kan ses som et raffineret udtryk for den trofasthed, som salmisten mener, at Jahve har til sit udvalgte folk – men det er kun en trofasthed, der er forbeholdt Jahves trofaste. Trofastheden bevirker, at der for Jahves trofaste er en vej ud af døden. Hvis man, som vi så i Salme 70, forstår ensomhed og isolation som en af dødens magter, giver Sl 68,21 mening, fordi livet da udfoldes i fællesskabet med resten af Jahves trofaste. Troen på Jahve er med andre ord garant for et fællesskab blandt mennesker – et fællesskab, hvori ens liv kan leves, og

Jahve kan derfor anskues som frelseren, der udfrier fra dødens ensomhed og isolation. At salmens v. 21 skulle hentyde til en reel udfrielse fra dødsriget ville være usandsynligt.<sup>5</sup> Verset må snarere ses som et udtryk for den dynamiske magt, som døden også kan være (Pedersen 1920, 366) – og frelsen består altså i udfrielse fra dødens magt, ensomhed. Israelittens liv blev levet iblandt trosfæller – og kunne man ikke det, var man *som* en død.

#### 4. Salme 68: Luthers messianske fortolkning og opgør med døden som et endeligt

Jeg vil nu rette blikket mod Luthers udlægning af teksten. Luther indleder sin udlægning af salmen med en interessant betragtning vedr. v. 2, som han tidstypisk udlægger rent kristologisk, hvorfor verset kommer til at beskrive, hvordan Gud lod sig inkarnere i tjenerens skikkelse i mennesket Jesus, som blev korsfæstet og genopstod fra de døde. Til den tropologiske tolkning, skriver han, at:

tropologisk anskuet, når der er tro i sjælen, kommer du tilbage til livet, det sker, hvis man er vendt om til bod ved troen på Kristus. For som Kristus er korsfæstet, således opstår, sover, våger, agerer og hviler han også i os (WA III, 390-1, 24-2).<sup>6</sup>

Luther indleder således sin gennemgang af salmen ved ganske tydeligt at pointere, at Kristus virker i de mennesker, der tror – og at der i troen på Kristus er et løfte om, at døden ikke er et endeligt. I troen på Kristus er der, som der står i salmens v. 21, en vej ud af døden. Luther kommer ind på spørgsmålet omkring døden mange gange i denne salme, men særligt vedr. v. 5 kommer han med en længere redegørelse, der er interessant på flere områder. Indledningsvist bør man bemær-

5 Hvor Det Gamle Testamente – og det sker kun sjældent – berører tanken om at vågne fra dødens søvn, er den døde typisk utilfreds med at være blevet forstyrret, jf. fx beretningen om Samuel, der bliver manet frem efter sin død og er utilfreds hermed (1 Sam 28,15), eller de døde konger i Es 14,9.

6 (...) tropologice, quando fides eius mortua in animo resurgit, scilicet quando quis convertitur ad penitentiam in fide Christi. Quia sicut Christus crucifigatur, ita et resurgit in nobis, dormit, vigilat, agit, quiescit

ke, hvordan det er tydeligt, at Luther arbejder ud fra Vulgata, hvilket medfører, at han i v. 5b læser “den, der stiger op over solnedgangen”.<sup>7</sup> Denne metafor griber han og udlægger på følgende måde:

“Den, der stiger op over solnedgangen” på en mystisk måde, er den som, når han ved troen kontrollerer kødet og gør ånden til hersker over det. Tidligere herskede solnedgangen, det er kødet, over ånden og besteg den – i Kristus stiger solnedgangen nu op over ånden, så at døden regerer over den [solnedgangen = kødet] for vores skyld ved Hans [Kristi] vilje, så at livet dermed gennem Ham kan regere over solnedgangen, hvis vi er opstået med Ham. Kødet er retteligt kaldt solnedgang og ånden morgen eller daggry. For kødet ender med at dræbe, mens ånden for evigt er udødelig lige ind i den højlyse dag. Og dermed hersker ånden allerede over kødet, åndeligt talt, ved at overvinde dets tilbøjeligheder til dødens synder. Sådan vil det herske over det [kødet] fysisk, så at der nu ikke længere er nogen solnedgange; ånden vil også selv leve for evigt. I korthed er Augustins lære om Herrens ene solnedgang i overensstemmelse med vores dobbelte solnedgang. Og Han, der var et simpelt menneske, overvinder – og overvinder opstigende – vores dobbelte solnedgang på én gang. Vores nedgang er nemlig både gennem synd og død. Men for Kristus var det kun en nedgang gennem døden, ikke i synden. Og nu stiger Han konstant op i os, der er underlagt syndens fald, gennem troen på Ham. Dette er fra det dræbende kød. Slutteligt, i fremtiden vil Han også stige op over dødens nedgang, når døden på Den sidste dag vil blive ødelagt og opslugt i kamp. Indtil da vil synd og spirituel død blive opslugt i Kristi sejr. For han opsteg for vores retfærdiggørelses skyld (Ro[merbrevet] 4). Og vi skal opfare med Jesus (WA III, 392-3, 25-5).<sup>8</sup>

---

7 Hele v. 5-6 lyder i Vulgatas version: “Cantate Deo, psalmum dicite nomini ejus; iter facite ei qui ascendit super occasum. Dominus nomen illi; exultate in conspectu ejus. Turbabuntur a facie ejus, patris orphanorum, et iudicis viduarum; Deus in loco sancto suo.”. For god ordens skyld skal jeg bemærke, at jeg citerer fra Salme 67,4 i Vulgata, da alle salmerne efter Salme 9 i Vulgata er forskudt sammenlignet med den masoretiske tekst og DO92.

8 Super occasum mystice ascendit, quando per fidem dominatur super carnem et spiritum super eam dominari facit. Quia antea occasus, i. e. caro dominabatur super spiritum et ascendebat: Ideo in Christo quoque occasus

Luthers udlægning er ikke så let forståelig, fordi han vælger at udlægge sin teologi i den metafor, som han får forelagt i Vulgata, og i tråd med en lære fra Augustin – og endvidere er det muligt, at talen om op- og nedstigning bygger på billedsproget i salmens v. 19. Det er dog tydeligt, at Luther ønsker at formidle, at frelsen kun er sikret igennem Jesus, der efter sin død opstod for vores retfærdiggørelses skyld, som det hedder i sidste linje. Spørgsmålet udspiller sig i høj grad i en tematik omkring, hvad man kunne kalde den dobbelte død – eller *occasus* – hvor synden dør i troen på Kristus – og at man efter den somatiske død har løfte om det evige liv. Iserloh formulerer i en artikel, der omhandler samspillet mellem Augustin og Luther, tematikken ganske godt:<sup>9</sup>

Christi Tod und Auferstehung haben im Christen eine doppelte Entsprechung, insofern dieser geistlich, d. h. im Glauben, der Sünde sterben und sich über das tötende Fleisch immer wieder erheben muss, bis er schließlich im leiblichen Tod das Todeschicksal auch äußerlich erfährt und er am Siege Christi Anteil

---

ascendit super eum, et dominata est ei mors propter nos sic ipso volente, ut sic per ipsum rursus dominaretur vita super occasum, si cum eo resurrexerimus. Recte enim caro occasus dicitur et spiritus mane sive diluculum. Quia caro occidit tandem, Spiritus autem immortalis in meridiem usque in eternum. Et sic Spiritus iam dominatur super carnem spiritualiter: vincendo eius inclinationes ad peccata mortis. Sic super eam dominabitur corporaliter, ut iam ammodo non sint occasus, sed vivat et ipsa in eternum.

Breviter itaque Occasus domini simplus (secundum Augustinum) concinit nostro occasui duplo: Et ipse uno simplo victo et ascenso nostrum simulvicat duplum. Occasus enim noster in peccatum et mortem est utrunque. Christi autem in mortem tantum et non in peccatum. Et assidue nunc ascendit in nobis super occasum [peccati] in peccatum per fidem sui: quod est ex carne occidente. Tandem in futuro etiam ascendet super occasum mortis, cum novissima destructa fuerit mors et mors absorpta in victoria. Interim peccatum et mors spiritualis absorbetur in victoria Christi (..) Resurrexit enim ad iustificationem nostram Ro. 4. Et nos resurgemus per Ihesum.

<sup>9</sup> Det er ikke kun Iserloh, der formulerer sig om emnet. Særligt interessant er det, hvordan Grundtvig i sit arbejde med salmen "I sin glans nu stråler solen" (DDS 290), som han skrev i 1843 og reviderede i 1853, benyttede samme metaforik som Luther til at forklare stort set samme genstand. I Grundtvigs salme lyder der i syvende – og sidste – vers: "Vor Gud og Fader uden lige! Da blomstrer rosen i dit rige, som sole vi går op og ned, i din Enbarnes herlighed; thi du for hjertet, vi gav dig, gav os med ham dit Himmerig"

erhält. Unserem doppelten Übel: Sünde und Strafe entspricht bei Christus nur ein einfaches, nämlich die Strafe, die er für uns auf sich genommen hat. Sein Gebet um Befreiung von Strafe ist für uns ein Gebet um Befreiung von Sünde und Strafe. Die Gleichheit des äußeren Schicksals (exemplum) setzt voraus, dass Christi Tod zuvor für uns bewirkendes Zeichen (sacramentum) des Absterbens der Sünde wurde (Iserloh 1965, 251-2).

Det er endvidere interessant, hvordan Luther er meget tæt på at formulere sin "sola fide"-tanke i denne eksegese, hvor der intet er anført om kirkens rolle som frelsesinstitution – det er derimod udelukkende ved troen på Kristus, at mennesket kan få del i Jesus' opstandelse fra de døde. I troen på Jesus kan mennesket sætte sig fri af syndens tilbøjeligheder, som det hedder hos Luther, og lade ånden styre kødet. Der er med andre ord en spænding mellem kød og ånd – en spænding, som Luther flere steder kommer ind på i løbet af eksegesen til Salme 68, og som i høj grad synes påvirket af en paulinsk tilgang til stoffet. Til v. 14 skriver han blandt andet: "Dermed er vi nødt til at lægge mærke til, at vores krop er ryggen, som vi retter mod verden og jordiske sager, mens ånden er ansigtet, som altid stræber ivrigt opad mod Gud".<sup>10</sup> Et andet sted i eksegesen, hvor Luther bruger metaforen om at sove til at forklare sit forehavende, skriver han: "For Jesus lærer os denne søvn ved hans egen søvn. For ligesom han døde, for at vi må dø ifølge kødet og leve ifølge ånden, så sov han, for at vi på samme måde må sove ifølge kødet og være vågne ifølge ånden".<sup>11</sup> Endelig beskriver han også, med metaforisk brug af forholdet mellem en cirkels midte og dens omkreds, hvordan forholdet mellem ånd og kød skal være. Her skriver han:

Menneskets sjæl står i midten af tidsmæssige ting, som i centrum for en cirkels omkreds. Hvis den ikke forbliver indadrettet ved sig selv, er den stille og sovende. Men er den aktiv ved omkredsen,

---

10 Notandum itaque, quod corpus nostrum est dorsum, quod ad mundum et temporalia vertimus, spiritus autem est facies, que sursum ad deum tendit et festinat semper" (WA III, 396, 17-19).

11 Et hunc somnum Christus in somno suo docet. Quia sicut mortuus est, ut moriamur secundum carnem et vivamus secundum spiritum, ita dormivit, ut dormiamus secundum carnem et vigilemus secundum spiritum" (Ibid, 398, 38-41).

er den uendeligt delt, som Augustin smukt debatterer det. Men hvis den forbliver i sig selv, samler alle ting sig om den, på præcis samme måde som – hvis centrum [i cirklen] forbliver, hvor det er – det omkringliggende er da afhængigt af det. Men hvis du flytter centrum, har du flyttet hele omkredsen, og du har ændret cirklen. Alle disse ord viser dermed hvor værdifulde de troende sjæle er i Guds åsyn. For de er beskrevet som værende prydet med guld og sølv – ikke den slags, som mennesker søger – men af den åndelige art, som Gud regner for guld og sølv, og som han gør tydelige for os i de ting, som er mest værdifulde blandt os. Men dette sølv og guld er gemt og viser intet ud over et glimt, grønheden eller blegheden, men det gløder (det er, når deres pragt stråler helt ud til ydersiden) (Ibid., 399, 22-33).<sup>12</sup>

Det står således klart, at Luther allerede før bruddet med Romerkirken opererede med et relationelt gudsforhold, som det blev vist i forbindelse med Salme 70. Her i Salme 68 har vi indtil nu set, hvordan Luther ved hjælp af en række metaforer forsøger at forklare døden. Centralt i hans tolkning af døden står forestillingen om Jesus som den, der overvandt døden – og som ham, mennesker skal dø med for at opnå udfrielsen fra syndens greb og med ham genopstå til det evige liv. Det interessante er således, at Luther ikke nævner kirkens rolle på ét eneste tidspunkt i spørgsmålet omkring døden.

---

12 *Anima enim humana est in medio rerum temporalium, sicut centrum n circumferentia. Si ergo non secum intus manet, quiescit ac dormit. Sed foris in circumferentia versatur, in infinitum dividitur, ut pulchre Aug. li. 2. de ordine disputat. Si autem intus manet, omnia ad ipsam ingruunt et convergunt, sicut circumferentia, si centrum manet, tota ad ipsum pendet. Si autem centrum moveris, totam circumferentiam movisti et circulum mutasti. His igitur omnibus verbis ostenditur, quam preciose sint fideles anime coram deo. Quia ornate auro et argento describuntur: non que homines querunt, sed spiritualibus, que deus pro auro et argento reputat ac sic nobis indicat per ea, que preciosissima sunt apud nos. Latet autem argentum tale et aurum intus nec apparet nisi fulgor, viror, pallor et rutilantia (id est opera resplendentia ad extra).*



## 5. Vejen ud af døden

I sin eksegese til Salme 68, v. 21 kommer Luther yderligere ind på spørgsmålet om, hvad man skal forstå ved, at der i Herren er en vej ud af døden. Han anfører følgende:

Der er en forskel mellem “Herren af Livet” og “Herren ud af Døden”, for det [“Herren ud af Døden”] er sagt mere specifikt vedrørende den kommende udødelighed og uforgængelighed. For det kan kaldes liv, også selvom det på et eller andet tidspunkt vil gennemgå Døden – indtil dette punkt kan Gud kaldes for “Herren af Livet”. Men sandelig, dette liv er ikke liv, men mere korrekt afskeden fra livet og indgangen til døden, og det er fordi vi, uden ophør, “midt i livet er i døden”, og siden vi altid er det, er vi på en og samme tid ved afskeden med dette liv og på vej ind i døden. Men “vejen ud af Døden” er en gåen ud af døden sammen og en gåen ind i det rene liv. Dette er, hvad der menes med, at døden opluges, og ikke bliver slået, for den vil blive opslugt i kamp og vil blive ladet alene tilbage. Dette foregår lige nu i ånden, men senere hen vil det også ske i kroppen, og da er Herren Jesus i sandhed Livets Gud, ikke kun af livet, men også fra udgangen af døden, dette er et udødeligt liv uden sammenblanding med død og dødelighed, men rent og purt liv. Dermed går vi ud af døden, og døden selv må forsvinde, dette er, hvad der skal ske. For udgangen er enden. Herren er Enden og enden på døden [for at tydeliggøre dette, har vi det dobbelte “Herre, Herre”. Han er ophavsmanden til både kropslig og åndelig udødelighed]. På samme tid er udfrielsen konkretiseret ved den. For Herren af Livet er forstået som Skaberens af livet. Men Herren ud af døden er Genskaberens af det liv, der er faldet i døden (Ibid, 400-1, 27-3).<sup>13</sup>

---

13 *Differunt ‘dominus vite’ et ‘dominus exitus mortis’: quia hoc est expressius de immortalitate et incorruptione futura dictum. Potest enim esse vita, que tamen aliquando in mortem intret, et adhuc dici sic ‘dominus vite’. Immo ista vita non vita, sed rectius exitus vite et introitus mortis est: eo quod sine intermissione. ‘Media vita in morte sumus’, ac semper dum sumus, simul eximus de hac vita et intramus in mortem. Sed exitus mortis est de morte totaliter exire et in totalem vitam ire: Hoc est mortem absorberi, non tantum morderi, sed absorberi in victoria et totaliter post tergum relinquere. Hoc quidem nunc*

Samme tanke kan man umiddelbart finde hos Luther et par år senere i hans Romerbrevsforelæsning. Her skriver han til Rom 6,2, hvordan det synes rigtigere at tale om negeringen af døden end af livet:

Denne tale i negationer, som er langt mere værdifuld end det positives vidnesbyrd, bragte Ånden til at udtrykke sig om evigheden, hvorom han taler. Dette, at Døden er dræbt, betyder: Døden vender ikke mere tilbage. ... Dette kan ikke udtrykkes med positive ansatser; fordi der kan også tænkes et liv uden evighed (WA, 56, 323, 19-24).<sup>14</sup>

Luthers anfægtelse og opfattelse af menneskets ubetingede syndighed skinner klart igennem i dette citat, hvor han med ord, der genkendes fra salmen "Mitten wir im Leben sind", beskriver, hvordan dette liv ikke er det egentlige liv – i hvert fald ikke, når det kommer til den kropslige frelse. Luther viser, hvordan den menneskelige tilværelse er så gennemsyret af synd, at vi end ikke ved troen på Jesus kan frelses i dette liv – det er først ved dagens ende, at dette kan ske. Dog har mennesket ånden, som kan genskabes ved troen på Jesus. Luther udfolder med andre ord sin eskatologi i dette citat – og det er særligt interessant at bemærke, hvordan det først er i de sidste dage, at Jesus bliver den fuldstændige ende på døden, hvor han dog også bliver fuldendelsen i mere generel forstand. Jesus bliver i de sidste dage enden på den verden og det liv, som vi kender, hvorefter vi fysisk bliver genskabt i ham.

Man kan sige, at Luther opererer med en flerfoldig skabelsesakt – en første skabelse fra støv til menneske, som dog blev underlagt synden

---

agitur in spiriru, sed in futuro etiam fiet in corpore, ac sic Dominus Ihesus est vere deus vite et non tantum vite, sed etiam exitus mortis, id est immortalis et sine mixtura mortis aut mortalitatis, vite mere et pure. Ut sic nos exeamus mortem et ipsa exeat, id est finiatur. Quia exitus finis est: dominus finis et finitor mortis [in cuius signum geminatur 'domini domini' et corporalis et spiritalis immortalitatis auctor ipse]. In quo tamen simul exprimitur redemptio. Quia dominus vite creator vite intelligitur. Sed dominus exitus mortis recreator vite in mortem lapse.

14 Istis autem Negatiuis orationibus, que sunt multo quam affirmatiue dulciores, vtitur spiritus ad expressionem eternitatum eorum, de quibus loquitur. Quia Mortem occidi est mortem non reuerti (...) Que expressio per affirmatiua non potest fieri. Nam Vita potest intelligi sine eternitate.

i faldet. En anden genskabelse i ånden ved troen på Jesus i det levede liv, hvor man ved det relationelle gudsforhold kan rette sin opmærksomhed så meget mod Jesus, at man i ånden kan blive genskabt. En genskabelse i ånden kan være så indgribende, at den som centrum i en cirkel kan stråle helt ud til omkredsen – med andre ord et billede på, hvordan den åndelige genskabelse kan være så indgribende, at den kan skinne igennem og blive kroppens aktør. Vi ser altså en tidlig ansats til den senere formel “simul justus et peccator”, som Luther dog på tidspunktet for “Dictata super Psalterium” ikke synes at have kædet fuldt ud sammen med den retfærdiggørelseslære, som vi så var spirende i eksegese til Salme 70. Slutteligt opererer Luther også med en fysisk genskabelse til det evige, rene og pure liv ved Jesus, hvor Jesus bliver enden på synden og den verden, som vi kender. Agenten for den første skabelse er Faderen, hvorimod agenten for både anden og tredje genskabelse er Jesus. Titlen “Herren af Livet” – eller “Livets Herre” – er altså en titel, der er forbeholdt Faderen, som skabelsens agent, hvorimod Jesus er “Herren ud af Døden”, hvor han samtidig bliver Genskaber af livet. Denne differentiering gør ikke, at det ikke er den ene, trinitariske Gud, der både er skaber og genskaber, men det viser tydeligt, hvordan Luthers hermeneutik med Kristus som fortolkningsnøgle sætter sig igennem. At se Faderen som “Livets Herre” ligger tæt op ad den generelle gammeltestamentlige forestilling.

Opsummerende kan vi således sige, at salmen, anskuet ud fra den gammeltestamentlige salmists optik, viser Jahves trofasthed over for sit udvalgte folk. Som jeg har vist, er det vanskeligt at forstå salmen, hvis man ikke læser den ud fra et strukturerende princip. Trofastheden over for Jahve bevirker, at der for Jahves trofaste er en vej ud af døden – for i denne salme har Jahve også magt over døden, herunder dødens magt, ensomheden. Jahve er den, der kan bringe salmistens tilbage til fællesskabet blandt mennesker og dermed atter genetablere handlingsfriheden i salmistens liv. Luther griber for så vidt temaet, idet han lægger megen vægt på, at det kun er i troen på Kristus, at mennesket kan frelses fra sin syndighed. Fællesnævneren for begge opfattelser er, at mennesket er sådant beskaffet, at det ikke ved egen anstrengelse kan løse situationen – det behøver guddommelig intervention. Luther udfolder også i denne salme en eskatologi, men som jeg har vist, opererer Luther i sin tale med synd, og udfrielsen herfra, igennem en trefoldig

skabelsesakt. Det er slutteligt værd at bemærke, at nøglen til Luthers udlægning er og bliver Kristus – det er Kristus alene, der frelser; med andre ord har Luther ikke ét eneste ord om kirkens position som frelsesinstitution med i sin udlægning.

## 6. Konklusion

I sit arbejde med “*Dictata super Psalterium*” opererede Luther med en forståelse af retfærdiggørelsen, som han bragte i centrum for sin teologi. Dette ses tydeligt i relation til hans forståelse af døden. Præget af det gammeltestamentlige salmeunivers ser man således, hvordan Luther bringer det relationelle gudsforhold i fokus på en ny måde, når det kommer til dødsopfattelsen. Som følge af det relationelle gudsforhold skænkes retfærdigheden direkte til mennesket – den retfærdighed, som opfylder løftet om udfrielse fra dødens og syndens magt. Alt dette er sket, og muliggjort, i Kristus’ frelsergerning, da han frivilligt gav sig hen i døden for vores synders skyld. Luther gjorde intet nyt ved at udtrykke sig relationelt, men det nye var de konsekvenser, han drog af det relationelle gudsforhold. Således ser man tydeligt, hvordan han – med sin stærke emfase på Kristus – springer kirken over som instans, når det kommer til menneskets frelse. Frelsen kan den troende godt modtage uden om den etablerede kirke, fordi den sande kirke forbliver skjult – den sande kirke er defineret af tro, som Luther ikke fandt, at den etablerede kirke nødvendigvis var garant for.

Som det har været tydeligt artiklen igennem, adskiller det, som den gammeltestamentlige salmist sukker efter, og det, Luther ønsker, sig ofte fra hinanden – men der er også lighedspunkter. Den altdominerende fællesnævner er, at mennesket for dem begge er sådan beskaffet, at det behøver guddommelig indgriben. Mennesket er med andre ord i en situation, som det ikke selv – eller ved sine medmenneskers hjælp – kan klare sig ud af. Modsætningerne er derimod tydelige, hvis vi ser på, hvad henholdsvis salmisten og Luther ser som løsningen på det erfarede problem.

Den gammeltestamentlige salmist regner sig selv som død, når han ikke har mulighed for at udfolde sit liv i fællesskabet med andre trosfæller. Ensomheden og isolationen er, som det er blevet påvist undervejs, en

af dødens dynamiske magter i det gammeltestamentlige salmeunivers, hvorimod livet og fællesskabet er en velsignelse fra Jahve. Derfor sukker og tigger salmisten om atter at blive regnet for under Jahves åsyn, så han kan genetableres i det menneskelige fællesskab med trosfællerne. Et fællesskab der som en del af skabelsen i udgangspunktet er godt.

Luthers verdenssyn står i direkte modsætning til salmistens. For Luther er verden regeret af Djævelen, og mennesket er underlagt synden i en sådan grad, at det ikke fuldstændigt kan udfries før den yderste dag. Derfor kan Luther heller ikke tilslutte sig salmistens længsel. Hvor salmisten længes efter medmennesket, længes Luther efter at kunne lægge verden bag sig. På den vis er den gammeltestamentlige salmist for Luther et billede på et menneske, der gør det rigtige, Salmisten har verden bag sig, og han henvender sig direkte til Gud. Han beder om at blive fyldt og ledt af Gud som konsekvens af hans gudsforhold – han lever med andre ord i fuld tillid til, at Jahve er hans frelser og befrier. Så langt er den gammeltestamentlige salmist idealbilledet på en mand med det rette gudsforhold. Hvad der adskiller Luthers univers og salmistens synes i høj grad at bero på betoningen af verdens godhed – ensomheden er for den gammeltestamentlige salmist en lidelse, fordi han dermed ikke har adgang til livet. For Luther vil ensomheden i udgangspunktet være en god ting, fordi det i første række viser, at man tager afstand fra det jordiske og helliger sig det himmelske, der er opfyldelsen af løftet om udfrielse fra syndens og dødens magt.<sup>15</sup>

## Bibliografi

- Albright, W. F., 1950, 'A catalogue of early Hebrew lyric poems (Psalm 68)', *Hebrew Union College Annual* 23(1), 1-39.
- Fokkelman, J. P., 1990, 'The Structure of Psalm LXVIII' i *Quest of the Past: Studies on Israelite Religion, Literature, and Prophetism: Papers Read at the Joint British-Dutch Old Testament Conference, Held at Elspeet, 1988*, red. van der Woude, Leiden: Brill, 64-81.

---

15 Nærværende artikels tilblivelse skyldes i høj grad min specialevejleders, lektor Søren Holst, store hjælp. Jeg vil gerne takke Søren for at have vakt min kærlighed til det gammeltestamentlige salmeunivers og for altid at være der, når man var løbet panden mod muren og behøvede en hjælpende hånd.

- Goldingay, J., 2007, *Psalms 42-89*, Grand Rapids: Baker Academic, 306-314.
- Holt, E. & K. Nielsen, 2009, *Dansk Kommentar til Davids Salmer II*, Frederiksberg: Forlaget Anis, 31-33; 142-146; 149-154; 244-250; 257.
- Hossfeld, F. & E. Zenger, E. 2005, *Psalms 2*, Minneapolis: Fortress Press, 158-169; 186-191.
- Iserloh, E., 1965, 'Sacramentum et Exemplum – Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie', i *Reformata Reformanda, Festgabe Für Hubert Jedin Zum 17. Juni 1965*, red. E. Iserloh, K. Repgen, H. Jedin, Münster: Reformationgeschichtliche Studien und Texte Supplementband 1, 1-2, 247-264.
- Johnston, P., 2002, *Shades of Sheol – Death and Afterlife in The Old Testament*, Downers Grove: InterVarsity Press, 15-239.
- Knohl, I., 2012, 'Psalm 68: Structure, Composition and Geography', *The Journal Of Hebrew Scriptures*, 12 (2012), 1-21.
- Kraus, H.-J., 1993, *Psalms 60-150*, Minneapolis: Fortress Press, 50-55.
- Kyndal, E., 1981, 'Skriftens spiritus' i *Dansk Teologisk Tidsskrift* (44), 17-52.
- Kyndal, E., 1989, 'Luthers skriftforståelse', i *Skriftsyn og metode*, red. S. Pedersen, Århus: Aarhus Universitetsforlag, 93-108.
- Lindström, F., 1994, *Suffering and sin – interpretations of illness in the individual complaint psalms*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 24-64; 129-151; 429-466.
- Martin-Achard, R., 1960, *From Death to Life – A study of the development of the doctrine of the Resurrection in the Old Testament*, Edinburgh: Oliver & Boyd, 1-31.
- Mays, J. L., 1994, *Psalms*, Louisville: John Know Press, 59-63; 163-165; 167-171; 225-229; 233-234.
- McGrath, A. E., 2011, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough*, Oxford: Wiley-Blackwell, 8-123; 131-200.
- Pedersen, J., 1920, *Israel I-II*, København: Povel Banner, 351-371.
- Rasmussen, T. R., 2014, *Den korsfæstede Gud – Læsninger i Martin Luthers teologi*, København: Books on Demand GmbH, 28-47.
- Rosendal, B., 2003, 'Du løftede mig op fra Dødsriget – Dødens og Livets billeder i Salmernes Bog', i *Mellem tekster – Festskrift til Kirsten Nielsen*, red. E. Holt, & H. J. Lundager Jensen, København: Forlaget Anis, 123-137.
- Rosengren, A., 2002, 'Fra lidelse til triumf', i *Forum for Bibelsk Eksegese 12*, red. B. Ejrnæs og L. Fatum, 76-87.

Slenczka, N., 2014, 'Luther's Anthropology', i *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, red. Kolb, Dingel, & Batka, online adgang tilgået d. 10. september 2017 <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199604708.001.0001/oxfordhb-9780199604708-e-042>.

TEMA 3  
KØN OG KROP I REFORMATIONEN



## Mislæste Luther vitterlig Paulus?

### Arvesynd og filosofi i tidlig jødisk eksegese

Gitte Buch-Hansen

**A**bstract: The celebration of the reformation has left historically minded New Testament scholars in a state of embarrassment. Since Krister Stendahl's seminal article from 1963, "The Apostle Paul and the Introspective Consciousness of the West", the prevailing understanding among scholars subscribing to *The New Perspective on Paul* has been that Luther (1483 – 1546) misunderstood the apostle: He read Paul's letters through a fine-mashed Augustinian filter. Especially Luther's use of the concept 'original sin' in his exegesis of Paul's letters has been condemned as an illegitimate *eis-egesis*. However, as a pragmatic missionary, so goes Stendahl's argument against Luther's reading, Paul was not interested in developing a universal anthropology, but in solving the social problems that the acceptance of the Gospel among Gentiles created. Nevertheless, this article challenges the strong focus on ethnicity in contemporary Pauline scholarship. The argument proceeds in two steps. First, it demonstrates that although *solus Christus, sola fides* etc. to the young Luther constituted the *answer*, a close reading of his lecture on Rom 7 reveals that the *question* with which he struggled concerned the desire inherent in the flesh. Second, attention is drawn to the fact that in the Jewish philosopher and exegete Philo's allegorical exposition of the fall narrative in Gen 1-3, we find a well-developed and philosophically reflected concept of 'original sin'. Thus, the idea of a sexually transmitted sinful desire goes back to the intellectual milieu in the context through which we often read Paul's correspondence. Together, these two steps make possible a reevaluation of Luther's exegesis of the Paul's letters.

Introduktion. Karen Blixens plads  
Den reformatoriske opdagelse – *fake news*?

Først vil jeg takke for den ære og tillid, som det er at få lov at holde den forelæsning, der åbner det akademiske år på fakultetet.<sup>1</sup> Samtidig er det jo en udfordring, fordi der her på bænkerne i auditoriet både sidder helt nye studerende, som er til deres første forelæsning, med-studerende, der er godt i gang, og kolleger, som gennem en livslang karriere har arbejdet med de ting, jeg i dag vil driste mig til at sige noget om. Jeg håber, alle får noget med og bærer over med de udsagn, de ikke lige fanger, og de passager, som måtte fremtræde som de rene selvfølgeligheder.

Nu er det tilmed ikke noget tilfældigt semester, i og med at fejringen af det reformatoriske jubilæum vil kulminere i løbet af efteråret. I slutningen af oktober er det præcis 500 år siden, Luther smækkede sine tesar om afladshandlen op på kirkedøren i Wittenberg. Det havde nok været oplagt, om denne opgave var gået til kirkehistorikerne eller systematikerne, men loddet er faldet hos eksegeterne. Også det er en udfordring. Vel er den reformatoriske eksegesi blevet bannerført under sloganet *sola Scriptura*, og Luthers Pauluseksegesi med Romerbrevsforelæsningsne og *Den Store Galaterbrevskommentar* står da også centralt i det reformatoriske gennembrud. Men hvad nytter det, når Luthers brug af Paulus gennem det sidste halve århundrede er blevet karakteriseret som en *eis*-egese, hvor augustinermunken læste den, som han altid skriver, *velsignede Augustin (Benedictus) Augustinus* ind i Paulus' breve og lod kirkefaderens argumenter skygge for den historiske kontekst, som korrespondancen med menighederne i Galatien og Rom blev til i. Det er således alment kendt, at Luther tog Augustins antropologi med over i reformationen. Men ifølge den nyere Paulusforskning, som går under navnet *Det nye perspektiv på Paulus*, tænkte

---

1 Dette bidrag til *Forum for Bibelsk Eksegesi* 20 udgøres af manuskriptet til den forelæsning, som fredag d. 1. september 2017 åbnede reformationsefteråret på Det Teologiske Fakultet ved Københavns Universitet. Foranlediget af dette binds helt specifikke anledning har redaktørerne valgt at bringe forelæsningen i dens mundtlige form, dog i en annoteret og efter fagfællebedømmelsen let bearbejdet udgave. Jeg takker Svein Aage Christoffersen for gode og konstruktive ændringsforslag. Tilbageværende 'rå' generaliseringer er forfatterens eget ansvar.

hedningernes apostel slet ikke i antropologiske kategorier, men i etniske identiteter. Som en af repræsentanterne for de såkaldte *radikale* eksegeter i Paulusforskningen, Pamela M. Eisenbaum – tilsyneladende med forventning om at tale på hele forskersamfundets vegne – kan formulere det: “*As we all know, Paul’s primary anthropological categories are Jews and Gentiles*” (Eisenbaum 2005, 237; min kursivering). Det kan godt være, at Luthers reformatoriske opdagelse var et evangelium – εὐαγγέλιον på græsk: dvs. *good news* – men i store dele af det eksegetiske fagmiljø er opdagelsen altså historisk-kritisk set at regne for *fake news*.

Det er på denne baggrund, jeg vover at spørge: *Mislæste Luther virkelig Paulus?* Sprogligt set lægger spørgsmålet jo op til et emfatisk NEJ. Det er da også forelæsningsens pointe, at der er elementer i Luthers fortolkning af Paulus, som gennem det sidste halve århundrede er blevet afvist som en fejllæsning, men som spiller – hvad jeg vil argumentere for – en fuldstændig afgørende rolle, hvis man vil forstå, ikke bare Reformationen, men også Paulus’ breve. Jeg insisterer altså på, at vi, modsat hovedstrømmen i den nye Paulusforskning, ikke kommer uden om at beskæftige os med den klassiske antropologiske tanker og spørgsmål i vores læsning af brevene. Vel var Paulus en pragmatisk missionær, der måtte finde ud af, hvordan Kristus-troende hedninger og jøder<sup>2</sup>, de sidste med eller uden Kristus, kunne sameksistere, men løsningen på denne udfordring var at finde i det fælles vilkår, som de forskellige etniske grupper delte: nemlig det at måtte leve i kødet og dermed at være prisgivet dets lyst.

Med undertitlen på forelæsningsen *Arvesynd og filosofi i tidlig jødisk eksegesi* signalerer jeg dels, at jeg – helt i overensstemmelse med *Det nye perspektiv på Paulus* – ser Paulus som jøde og derfor forstår hans breve i en jødiske kontekst, dels at jeg finder det historisk legitimt – og nu på kollisionskurs med flertallet af fortalere for *Det nye perspektiv* – at arbejde med et arvesynsbegreb i læsningen af de paulinske breve. Forelæsningsen sigter mod at vise, at den teologiske AIDS, den seksuelt overførte arvesynd, som de fleste mener stammer fra Augustin, har rødder i den intellektuelle jødedom, som var samtidig med Paulus.

---

2 Formuleringen alluderer til Krister Stendahls essay “Paulus mellem jøder og hedninger” fra essaysamlingen af samme navn, som er en dansk oversættelse af *Paul among Jews and Gentiles* (1976).

Der er lige endnu et *aber-dabei*, der skal på plads. Bibelforskerne har gennem de senere år måttet indse, at *Second Temple Judaism*, som er den periode, vi placerer Paulus i, religiøst og kulturelt var så mangfoldigt et fænomen, at det er muligt at læse Paulus' breve på historiske præmisser, som anerkendes som fuldt legitime, og samtidig få præcis den Paulus, som man af dogmatiske eller ideologi-kritiske grunde måtte ønske (Crossley 2010, 87). *To Tell the Truth*: Hvis vi spørger ud i det eksegetiske auditorium: "Will the real Paul please stand up?", rejser der sig et helt fodboldhold.<sup>3</sup> Den virkelige Paulus, som vi altså kun har adgang til gennem hans breve, var sikkert en kompleks person, der – ligesom vi skal se med Augustin – ændrede sin position afhængigt af den specifikke retoriske situation.

Jeg vil gennem denne forelæsning tage jer med på en *tour de force* i tid og rum: I Del I starter vi med et besøg på Statens Museum for Kunst. Her skal vi kigge nærmere på et maleri af Lucas Cranach d. Ældre, hvor en billedanalyse vil hjælpe os med at identificere nogle af de centrale problemstillinger, som Reformationen blev et svar på. Flere af disse problematikker er velkendte: Opgøret med pavekirken om forståelsen af frelsen og – sammenhængende hermed – Luthers nytænkning af familien som stedet for det sande kristne kald. Den rolle, som kødet med dets iboende begær spiller for den tidlige Luther, er imidlertid mindre belyst. Skønt dette aspekt i Luthers tænking senere glider i baggrunden til fordel for de dogmatiske *soli: solus Christus, sola gratia* etc., vil billedanalysen vise, at kampen mod *concupiscentia* fortsætter med at spille en rolle i den reformatoriske bevægelse. Efter denne indledende lektion i kunsthistorie drager vi et smut til Wittenberg i Del II, hvor vi vil sætte os på træbænkene og lytte til Luthers forelæsninger over Romerbrevet (1515 – 1516) på Frederik d. Vises (1463 – 1525) nye universitet. Vi skal her være opmærksomme på to ting: dels den store rolle som kirkefaderen Augustin spiller i Luthers Romerbrevseksegese; dels – og nok som en effekt af det første – den betydning,

---

3 De engelske udtryk alluderer til den berømte amerikanske TV-serie, som på forskellige stationer har kørt uafbrudt siden 1956: [https://en.wikipedia.org/wiki/To\\_Tell\\_the\\_Truth](https://en.wikipedia.org/wiki/To_Tell_the_Truth). Frasen: "Will the real ..." er i nogle eksegetiske kredse blevet et emblem på den forgæves 'jagt' på den historisk Jesus. Jeg overfører forbeholdet til den 'historiske' Paulus.

som begæret spiller i Luthers udlægning af kapitel 7. Når dette er på plads, bryder vi op og tager til Massachusetts i del 3 for, sikkert under mere komfortable forhold, at lytte til den svenske professor på Harvard Divinity School, Krister Stendahl (1921 – 2008), og hans kritik af det luthersk-augustinske spor i Pauluseksegesen: Især står de læsninger, som ser monologen i Rom 7 som en indre kamp med det begær, der har rødder i arvesynden, for skud. Endelig skal vi til Alexandria i Ægypten i del 4, hvor vi vil kigge den jødiske filosof og ekseget Filon (ca. 20 f.v.t. – ca. 50 e.v.t.) over skulderen og følge hans udlægning af syndefaldsberetningen fra Første Mosebog, hvor han får konstrueret idéen om arvesynden. Filon døde omk. år 50 e.v.t. og er altså mere eller mindre samtidig med Paulus. Skønt der var tale om to berejste herrer, har de næppe mødt hinanden. Dertil var klassedelingen i det romerske samfund for hierarkisk: Filon tilhørte den absolutte top; den historiske Paulus var – trods iscenesættelsen i Apostlenes Gerninger – nok noget længere nede på den sociale skala i det romerske imperium. Men gennem Filon får vi kendskab til de idéer, som er sivet ud i kulturen, og som på mere eller mindre systematisk vis har præget denne.

## 1. København: Statens Museum for Kunst Luther og begæret



Lucas Cranach d. Ældre (1472 – 1553), *Kristus velsigner børnene*, ca. 1537. Statens Museum for Kunst, København. 66.5 x 85.5 cm.

I den permanente samling på Statens Museum for Kunst finder vi dette billede, som stammer fra 1537, og som er malet af reformationens svar på nutidens informationsmedarbejdere: Lucas Cranach d. Ældre (1472 – 1553).<sup>4</sup> Maleriet er en illustration af Mark 10,13-16, hvor Jesus reagerer på de disciple, som forsøger at hindre de små børn i at komme til ham. Cranach d. Ældre, hans værksted og hans søn, Lucas Cranach d. Yngre (1515 – 1586) malede adskillige versioner af dette motiv. Vi kender ikke mindre end tyve udgaver af billedet med de ivrige mødre, som trænges omkring Jesus, for at han skal lægge en hånd på deres velnærede babyer.<sup>5</sup> Den udbredte brug af motivet vidner om tematikkens betydning for reformatorerne. Distributionen af billedet bliver ofte set som et dogmatisk indlæg i reformatorernes debat med diverse modstandere. Diskussionen med den katolske kirke om frelsen udgør én flanke: Barne dåben, som parterne på begge sider af kirkeskismaet forstod som et sakramente, kunne bruges som argument for frelsen *sola fide, sola*

4 Billedet er i *PublicDomain*. Se: <http://www.smk.dk/udforsk-kunsten/soeg-i-smk/#/detail/KMS2087>, besøgt 04.09.2017.

5 Cf. <http://www.metmuseum.org/art/collection/search/436035>.

*gratia, solus Christus, et soli Deo gloria*, i og med at det lille barn jo ingen muligheder havde for at samarbejde med nåden. Konflikten med anabaptisterne, som kort forinden, i 1535, var blevet nedkæmpet i Münster, repræsenterede en anden flanke: Den bevidste bekendelse i voksendåben var ifølge Luther en misforståelse af, hvem der handlede i dåben.



Lucas Cranach d. Ældre. 1546. Johanniterkirche, Schwäbisch Hall, Tyskland. 71 x 122 cm.

Men der synes at være mere på spil i motivet, hvad kompositionen i det billede, som hænger i Johanniterkirche i Schwabisch Hall, Tyskland, også peger på.<sup>6</sup> I dette maleri er det ekstra tydeligt, at det er den introverte, ammende moder og kvinden med det lidt større barn ved sin side, der udgør billedets forgrund, og som dermed repræsenterer det motiv, der skal tiltrække beskuerens opmærksomhed. Jesu velsignelse af børnene er forskudt til den kunstnerisk mindre betydningsfulde mellemgrund, og i baggrunden – skubbet lidt ud til siden – finder vi de utilfredse følgesvende med den discipel, der snart vil få til opgave at autorisere den pavelige nøglemagt som frontfigur: Peter. Motivet illustrerer således også kimen til den borgerlige familie, som bliver det sted, hvor det kristne kald ifølge Luthers *Lille Katekismus* skal udledes. Med Reformationen får moderen en central rolle i husholdet, som

6 Se: [http://lucascranach.org/DE\\_SWK\\_10816/image](http://lucascranach.org/DE_SWK_10816/image). Sammlung Würth. © CRANACH DIGITAL ARCHIVE.

bliver hendes kald og ansvar – dog stadig med faderen som familiens overhoved (Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003, 89.171).





Men måske gemmer der sig endnu mere i motivet, hvad de foranstående to billeder, som er malet af Cranach d. Yngre i perioden 1545-1550, synes at indikere.<sup>7</sup>

Her er historien fra Markusevangeliet sat i spil med en fortælling fra Johannesevangeliet: kvinden grebet i hor fra Joh 8,1-10. Billedernes komposition og størrelse – de spejler hinanden og er ganske små, henholdsvis 16.5 x 22.2 cm (Markus) og 15.9 x 21.6 cm (Johannes) – demonstrerer, at de er tænkt som et par, der skulle hænge ved siden af hinanden, og som en opbyggelig fortælling præge ånden i hjemmet (Werner, Eusterschulte, Heydenreich 2015, 284-85). Som en form for tegneserie danner billederne en fortælling med kvinden i den orange kjole som den centrale figur: grebet i hor i det første – lykkelig moder i det andet. Det er så op til beskueren at forestille sig, hvad der mon er sket mellem de to billeder.

Når Markusmotivet sættes sammen med fortællingen fra Johannesevangeliet, refereres der ikke længere til to specifikke bibelske beretninger, men til en helt ny fortælling om lysten efter nydelse – *concupiscentia* (på latin), ἐπιθυμία (på græsk) – eller rettere om, hvad vi stiller op med denne drift. Op gennem middelalderen – og efter skismaet: fortsat i kirkens katolske gren – har spægelsen af kroppen været midlet til at kontrollere det formastelige begær. Dette gjaldt ikke alene inden for klosterets mure, men også i familien, hvor det kun var tilladt at ligge med sin hustru, hvis formålet med samværet var forplantningen. At være sammen med sin hustru af lutter lyst svarede til at bedrive hor med og mod hende (Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003, 90). Til gengæld tillod myndighederne i de fleste byer lysten få frit afløb på de allestedsnærværende, *quasi*-offentlige bordeller. Begge dele gør Luther op med. Udfaldene mod klostervæsenet og dets munke og mod bordellerne og deres horer har samme styrke: Satan virker begge steder (Roper 1983). Reformatorernes to yndlingsaversioner flyder sammen i fremstillingen af klostrenes ultimative overhoved, paven, som den babylonske skøge i Cranach d. Ældres træsnit til Luthers oversættelse af Det Nye Testamente, som udkommer i september 1522 (se illustrationen næste side).

---

7 Se: <http://www.metmuseum.org/art/collection/search/436035>. De to billeder er i *PublicDomain*.



Cranach d. Ældres illustration af den babylonske skøge med den pavelige investitur: scepter og tiara. Luthers Neues Testament, september 1522.

Se: [https://www.smu.edu/~media/Site/Bridwell/Exhibitions/First4CenturiesIllustratedBible/BRA0930%20Dezembertestament%20LXXXVIIIv-LXXXIXr\\_1200.ashx](https://www.smu.edu/~media/Site/Bridwell/Exhibitions/First4CenturiesIllustratedBible/BRA0930%20Dezembertestament%20LXXXVIIIv-LXXXIXr_1200.ashx). Besøgt 04.09.2017.

Luther er – som vi skal se – mere pessimistisk på det kristne menneskes vegne end sin samtids teologer; begæret får man ikke sådan bugt med. Vel kan han i en tidlig prædiken over ægteskabet fra 1519 prise ægteskabet mellem mand og kvinde i høje toner, men med syndefaldet er ægteskabet, som det var intenderet fra Gud, blevet forurennet og så fyldt med synd, at det er at betragte som en nådegave, hvis man evner at holde sig fri af det og leve i cølibat:

Und wen Adam nit gefallen were, ðo were es das lieblichste ding geweßen, brawt und brewtgam. Aber nu ist die liebe auch nit reyn, dan wye woll eyn ehlich gemalh das ander haben will, ðo sucht doch auch eyn yglich seyne lust an dem andern, und das felscht dieße liebe. Derhalben ist der ehlich stand nu nit mehr reyn und an sund, Und die fleyschliche anfechtung ðo groß und wuetend worden, das der ehlich stand nu hynfurter gleych eyn spitall der siechen ist, auff das sie nit yn schwerer sund fallen. [...] darumb haben auch widder Christus noch die Apofstolnn keuscheit [1 Cor 7] gepieten wollen, und doch dieselben geraten und eynem yglichen heym geben, sich selv zu prufen, mag er sich nit halten, das er ehlich werde, mag er aber von gottis gnaden, ist besser dye keuscheit. (WA II [167, 34 – 168, 9]).

And if Adam had not fallen, a bride and groom would have been the loveliest thing. But now love is not pure, for even though one spouse desires the other, each one also seeks to satisfy its lust with the other, and this falsifies their love. As a result the marital condition itself is no longer pure and without sin. Carnal temptation has become so great and raging that the married estate is for evermore as a hospital is to the sick, so that they [spouses] do not fall into [even] greater sin. [...] For that reason neither Christ nor the apostles wanted to command abstinence. [...] If one is unable to be continent, he should marry; if one is able with God's grace, then abstinence is better. (Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003, 90-91).

Ægteskabet kan dog, fordi det med den guddommeligt indstiftede pligt til at sætte børn i verden er et sakramente, ses som et lægemiddel, der kan mildne syndens konsekvenser (ibid. 91).

Når det gælder kvinden, gør hendes seksualitet hende særligt sårbar over for Djævelens fristelser. I en tidlig prædiken over de ti bud fra 1516 kan Luther ligefrem sige at: “the devil holds the female sex organ [*organum sexum foemineum*] as his servant” (WA I [403]; Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003, 230). I introduktionen til afsnittet om “Witchcraft and Magic” i deres *Source Book* siger Karant-Nunn & Wiesner-Hanks om forståelsen af kvindens seksualitet i Luthers samtid:

Female sexual drive was viewed as increasing throughout a woman’s life, making the post-menopausal woman most vulnerable to the blandishments of a demonic suitor. Luther’s early sermon references to witchcraft focus specifically on women’s sexuality, and his stories about witches include ones that focus on older women’s lust and on the ways in which young women used magically enhanced sexual allure to tempt men. (2003, 230).

I og med graviditet, fødsel og amning holder kvindens begær nede, bliver ægteskabet med barnefødslerne det optimale frelsesmiddel for hende (jf. Luther om 1 Tim 5,12 i Luther 1973, 342-43). Luther kan også henvise til Paulus, når denne råder de ugifte kvinder og enkerne til at gifte sig for at undgå det brændende begær (1 Kor 7,9) (ibid. 342). For den tidlige Luther er familien således først og fremmest en hensigtsmæssig foranstaltning for den enkeltes frelse og for samfundets ro og orden. Først med den senere – og gifte Luther – får vi den beskrivelse af det faktisk levede ægteskab, som peger i retning af den moderne kernefamilie baseret på emotionelle relationer.

Jubilæumsåret har fået uenighederne om forståelsen af Luther og Reformationens betydning for kvindens sociale rolle til at bryde ud i lys lue (jf. Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003, 7-8; Wiesner-Hanks 2016, 17-18). På den ene side har vi den gruppe, som jeg kalder *celebraisterne*, og som peger på den opgradering af kvindens rolle i samfundet, der følger af hendes nye kald i familien. På den anden side står *skeptikerne*, som peger på de muligheder for selvstændige studier og

andet virke, der gik tabt med lukningen af klostrene. Dertil kommer, at den stærke betoning af familien og barnefødslerne som den tilstand, kvinden af hensyn til sin frelse bør befinde sig i, uundgåeligt efterlader kvinder, der – frivilligt eller ufrivilligt – er endt uden for ægteskabet, som socialt og religiøst suspekter eksistenser (Wiesner-Hanks 2016, 18). *Skeptikerne* peger her på omfanget af heksejagterne i det protestantiske Nordeuropa som en effekt af den særlige, protestantiske luder-madonna dikotomi (Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003, 228-29). *Celebraisterne* kan, for deres vedkommende, også fremhæve den frisættelse af seksualiteten og opmærksomhed over for de emotionelle bånd, der karakteriserer især den sene Luthers forhold til ægteskabet, som en positiv nyudvikling. Den anden gruppe stiller sig imidlertid skeptisk over for kravet om, at kvinden må stå til rådighed for manden seksuelt, som henvisningen til begge parter frelse forstærker. Tidligere havde skriftefaderen haft pligt til at holde øje med, at ægteskabet ikke rummede illegitim sex – dvs. uden reproduktionen som formål – men den støtte til at unddrage sig uønsket sex fratages nu kvinderne (Rober 1983, 36).

Spørgsmålet om, hvorvidt man i sin forståelse af Luthers forhold til køn og seksualitet orienterer sig mod den unge eller den ældre Luther, synes til dels af være konfessionelt bestemt. Nu er det ikke målet med denne forelæsning at mægle mellem de stridende parter, men blot at påpege den rolle, som begæret har i den yngre Luthers tænkning – ikke mindst – når man kaster sig over *glosser* og *scholia* til kap. 7 i Luthers Romerbrevforelæsning.

## 2. Wittenberg: Frederik d. Vises Universitet Luthers eksegese af Rom 7

Vi skifter nu scene. Det er vinter: Det er hundekoldt, og det er mørkt. Faktisk er klokken kun seks om morgenen. Alligevel forventer Luther, at de studerende er klar til at lytte til hans forelæsning – på latin – over Romerbrevets kap. 7. Vi er altså på Universitetet i Wittenberg, og året 1515 går på hæld. Efter i 1512 at have modtaget den teologiske doktorgrad har Luther regelmæssigt forelæst over de bibelske skrifter på Det Teologiske Fakultet. I årene 1513-15 har han gennemgået de salmer, han som augustinermunk kender fra sin daglige fromhedspraksis, og

nu er det Romerbrevet, som han indbyder de studerende til at følge mandag og fredag morgen (Luther 1972, ix-xiv).

I den anledning har han til sig selv og sine studerende fået fremstillet en særlig version af Romerbrevet hos den lokale bogtrykker med god plads til noter – de såkaldte *glossa* – mellem linjerne og i marginen. Teksten er hentet fra den latinske oversættelse, *Vulgata*, Baselversionen fra 1509. Luthers noter til forelæsningen, som er bevaret for eftertiden, indeholder – ud over glosserne – også *scholia*, som er en selvstændig tekst, der giver en mere sammenhængende drøftelse af centrale spørgsmål. I alt: 28 blade med bibeltekst og *glossa* og 123 blade med *scholia* (Luther 1972, x). I de forskellige noter drøftes de såkaldte *auctoritates*' forståelse af den tekst, der læses. Det drejer sig om de gammeltestamentlige profeter (læst typologisk), de oldkirkelige kirkefædre og endelig samtidens eksegeter, som Luther for det meste er uenig med. Forelæserne er foregået på den måde, at Luther har læst op af sine noter, hvorefter de studerende har noteret hans kommentarer i deres eget eksemplar – hvoraf flere er bevaret for eftertiden.



Studerende Sigismund Reichenbachs noter til Luthers forelæsning over Romerbrevet. Kilde: <http://www.mz-web.de/23543870> ©2017

Luther har gemt sine noter med henblik på senere forelæsninger. Selv kom han dog ikke til at undervise i Romerbrevet igen. Snart tog begivenhederne fart, og Philip Melanchthon måtte overtage den eksegetiske undervisning.

Lad det være sagt med det samme: Når kritikerne af Luthers Pauluseksegeese – og især hans læsning af Romerbrevets syvende kapitel – har hævdet, at Paulus' tekst blev læst gennem et finmasket augustinsk filter, har de ret. Både *glossa* og *scholia* er præget af én gennemgående *au-toritas*: Typisk præsenteres vi først for, hvordan den *velsignede* Augustin opfatter sagen, dernæst for de kirkefædre, som er enige med Augustin, hvorefter Luther belægger dette synspunkt med passager – selvfølgelig fra Paulus' breve – men også fra Bibelen i dens helhed. Vi bliver derfor nødt til at korrigere forelæsningsens spørgsmål: Mislæste Augustin da Paulus?

De spørgsmål, som står centralt i drøftelsen af Rom 7 for både Augustin og Luther – og for den moderne eksegeese (så meget nyt er der ikke under solen) – handler om, hvordan vi skal forstå den tilstand, som Paulus beskriver, når han i monologen lader det talende *jeg* redegøre for misforholdet mellem viljen til at gøre det gode (og skønne), som vitterlig findes i ham, og så det faktum, at den ønskede handling alligevel ikke føres ud i livet, fordi *jeg'et* ender med at gøre det onde, som han ikke vil. Lad os lige kaste et blik på beklagelserne i Paulus' tekst:<sup>8</sup>

v18 Denn ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleische, wohnt nichts Gutes. (*Scio enim quia non habitat in me: hoc est in carne mea bonum*). Wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht (*Nam uelle adiacet mihi: perficere autem bonum non invenio*).  
v19 Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich. (*Non enim quod uolo bonum hoc facio: sed quod nolo malum hoc ago*).

v18 For jeg ved, at i mig, altså i mit kød, bor intet godt (Οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν). For dét at *ville* ligger nær for mig, men dét at *udvirke* det skønne [findes] ikke (τὸ γὰρ θέλειν παράκειται μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐ). v19 For det gode, som jeg vil, det gør jeg ikke, men det

---

8 I det første Bibelcitater stammer latinen fra Weimarudgaven af Luthers Romerbrevforelæsning; det tyske stammer fra Luther-Bibelen (1912). Den efterfølgende danske oversættelse er min oversættelse af Nestle-Alands rekonstruktion af den græske tekst (NA 28). Dette gælder også det efterfølgende citat fra Rom 7,24-25.

onde, som jeg ikke vil, det sætter jeg i værk (οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω).

Spørgsmålet er altså, hvordan vi skal forstå antropologien – dvs. læren om, hvilke kræfter der driver menneskets handlinger – som kommer til udtryk i disse vers. I forlængelse heraf kommer så spørgsmålet om identiteten af den person, som taler i monologen: Er det Paulus selv, der redegør for sine personlige erfaringer, eller er det en fiktiv person, som han gestalter til lejligheden? I begge tilfælde melder der sig et opfølgende spørgsmål: Hvad taler monologens *jeg* egentlig om? Er det livet som jøde under loven? Eller taler *jeg'et* om, hvorledes han nu – foranlediget af Kristi ånds tilstedeværelse – befinder sig i en borgerkrigs-lignende tilstande mellem viljen til det gode og det obsternasige kød? Med andre ord: Hvilken etnisk/religiøs identitet og erfaring repræsenterer dette stykke? For Augustins vedkommende ændrede svaret på disse spørgsmål sig flere gange gennem hans karriere (Saarinen 2011, 24-26). For at forstå disse ændringer kan det være hensigtsmæssigt at låne nogle begreber fra antikkens drøftelse af antropologien.

Diskussionen om den splittelse i sindet, som er den såkaldte viljesvagheds – eller på græsk: ἀκρασία – væsen, er mest kendt fra Aristoteles' *Den nikomacheiske etik*, og det er i høj grad genintroduktionen af Aristoteles' arbejder i vesten i det 13. århundrede, som får spørgsmålet til på ny at blusse op i intellektuelle kredse (Saarinen 2011, 1). I bog VII i *Den nikomacheiske etik* introducerer Aristoteles det moralske hierarki, som blev grundlaget for drøftelserne af menneskets væsen i den sene middelalder og op gennem renæssancen:

Let us next begin a fresh part of the subject by laying down that the states of moral character to be avoided are of three kinds — *Vice*, *Unrestraint*, and *Bestiality* (κακία ἀκρασία θηριότης) [Saarinen 2011: vice, incontinence, brutishness]. The opposite dispositions in the case of two of the three are obvious: one we call *Virtue*, the other *Self-restraint* (τὸ μὲν γὰρ ἀρετὴν τὸ δ' ἐγκράτειαν καλοῦμεν) [Saarinen 2011: one we call excellence, the other continence]. As the opposite of Bestiality it will be most suitable to speak of Superhuman Virtue, or goodness



on a heroic or divine scale (τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρετὴν, ἡρωϊκὴν τινα καὶ θεϊαν); (Bog VII. 1145a15-20, kursiv tilføjet – jf. Saarinen 2011, 8-9).<sup>9</sup>

Lad os nu begynde fra en anden kant med at sige, at der på det etiske område er tre slags sjælstilstande, man bør sky: *last*, *uafholdenhed* eller svigtende evne til at holde sig i tømme, *dyriskhed*. Modsætningerne til de to af disse ligger lige for, den ene kalder vi *dyd*, den anden *selvbeherskelse*. Som modsætning til dyriskhed passer det vel bedst at tale om en overmenneskelig dyd, en slags heroisk eller gudlignende ... (Bog VII. § 1. Niels Møllers oversættelse)

Vi kan med afsæt i denne tekst stille Aristoteles' etiske niveauer op i et skema, som er velkendt fra antikken og renæssancens etiske diskussioner.

**ὁ σπουδαῖος, den perfekte/gode:**

- Helten & det guddommelige (ὁ ἥρωας & τὸ θεῖον) Her findes intet begær. Tilstanden er hinsides det moralske.
- Dyden (ἡ ἀρετή) Begæret er overvundet og udøver ingen indflydelse på motiv og handlinger længere.

**ὁ μέσος, den intermediære:**

- Mådehold/selvkontrol (ἡ ἐγκρατεία) Viljen til det gode er stærkere end begæret efter at opnå det forkerte/onde.
- Viljesvagthed (ἡ ἀκρασία) Begæret efter det forkerte/onde er stærkere end viljen til at gøre det gode.

**ὁ φαῦλος, den onde:**

- Ondskab (ἡ κακία) Viljen er sat i begærets/det ondes tjeneste.
- Det bestialske (ἡ θηριότης) Her findes ingen reflekteret vilje. Tilstanden er atter hinsides det moralske.

Op gennem historien har det været den intermediære person (ὁ μέσος), der forsøger at leve *vita media*, som har pådraget sig filosofernes og teologernes interesse. Den gode er jo god; den onde kan man alligevel ikke stille noget op med, men den person, som befinder sig mellem disse to positioner, må man arbejde på at få til at flytte sig i den rigtige retning (Saarinen 2011, 118). Med kategorierne fra dette skema kan vi nu vende tilbage til Augustin og hans forskellige læsninger af Rom 7.

---

<sup>9</sup> Med mindre andet er nævnt, så stammer de anvendte citater fra Loeb-udgavernes oversættelse af original versionen fra græsk eller latin.

Ifølge den tidlige Augustin, dvs. den person, som vi møder i *Bekendelserne*, så skildrer Paulus i Rom 7 sit liv som jøde under loven som en tilstand, der er karakteriseret ved ἀκρασία. Monologens *jeg* ikke bare *ved*, hvad han skal gøre, han *vil* det faktisk også, men pga. begæret formår han alligevel ikke at gøre det gode. På denne måde har loven tjent til at skabe bevidsthed om det faktum, at der bor en syndefuld kraft i mennesket – det vil sige i dets kød. Nåden i Kristus har imidlertid hjulpet Paulus (*sic!*) ud af denne knibe, fordi Kristi ånd giver ham mulighed for at overvinde kødets fordringer. Begæret, *concupiscentia*, forbliver ganske vist, så længe personen er i live – dvs. bundet til sit kød – men det er så svækket, at det ikke længere spiller nogen rolle i den kristnes liv. Den kristne kan derfor realisere dyden. I monologen kaster apostlen altså et blik tilbage på sit liv i jødedommen (Saarinen 2011, 24-25).

Et par årtier senere ændrer Augustin imidlertid sin forståelse af monologen i Rom 7: Det retrospektive blik på livet under loven vendes nu indad, og *jeg'et* kommer i stedet til at repræsentere den kristne i hans *enkratiske* tilstand. Den reminiscens af *concupiscentia*, som forbliver efter dåben, får nu tildelt en mere aktiv rolle, hvad der efterlader *Bekendelsernes* perfekte tilstand som en længsel, kødet forhindrer mennesket i at opnå. Alligevel har den kristne magt over begæret, men det sker ikke længere uden kamp. Den kristne lever således stadig under loven og dens fordringer, men formår i Kristus at leve op til loven (Saarinen 2011, 25).

Denne pessimistiske tendens til at skærpe syndens indflydelse på menneskets valg og adfærd fortsætter for Augustin og kulminerer i den strid med pelagianeren, Julian of Eclanum, om det skabte menneskes mulighed for at gøre det gode, som kommer til at fylde Augustins sidste leveår. Det er således i skrifterne *Contra Iulianum* (421/22) og i det ufuldstændige *Contra Iulianum opus imperfectum* (329/430), at Augustin *udvikler* – det er i hvert fald, hvad traditionen plejer at sige – sit dogme om arvesynden: den seksuelt overførte *concupiscentia*: Hvad Adam og Eva alene erfarede som følge af slangens bedrag, blev ifølge Augustin en essentiel del af den menneskelige natur, i og med at lysten gennem undfangelsen overføres fra generation til generation. Som arvesynd bliver *concupiscentia* i disse skrifter tildelt en kraft, som er i stand til at tvinge handlinger igennem på trods af den kristnes

modvilje mod kødets lyst. Dette efterlader den kristne, inklusiv Paulus (*sic!*), i en permanent tilstand af viljesvaghed, hvor det i sidste instans er begæret og ikke nåden, der afgør, om synden aktiveres eller ej (Saarinen 2011, 25). Som en illustration af dette forhold kan Augustin sammenligne det kristne menneske med et podet oliventræ: I dåben er der på det vilde oliventræ blevet indpodet en kultiveret gren, som bærer god frugt. Men fordi roden og stammen forbliver vild, vil der til stadighed komme nye vildskud. Her er der kun ét at stille op: nemlig i troen at sætte sin lid til tilgivelsen af de uomgængelige, syndige handlinger for Kristi skyld (Augustin, *De nuptiis* I.21.37.38; 2.58; cf. Clark 2001, 22).

Ændringerne i Augustins læsning af Rom 7 viser, at hans forståelse af antropologien i sidste instans afhænger af den retoriske kontekst. Fortolkningen af monologen tvistes og spidises til afhængigt af den agenda, som er på dagsordenen. Som augustiner munk, velbevandret i kirkefaderens skrifter, er Luther udmærket klar over, at Augustin hen ad vejen ændrer sin forståelse af figuren i Rom 7. Han refererer oven i købet til Augustins *Retractiones* i sine *scholia* (WA 56, 339; Luther 1972, 327; Saarinen 2011, 117). Alligevel – eller måske netop derfor – vælger Luther at fortsætte den *deroute* på den etiske skala, som Augustin har sendt det kristne menneske ud på. Fra at have været perfekt, eller så tæt derpå, som det kødelige menneske formåede, ender det kristne menneske hos Luther som det *simul justus et peccator*, der dækker over en permanent tilstand af en mere eller mindre aktiveret viljesvaghed (ἀκρασία).

Det er således Augustins sene værker, som Luther i *glossa* og *scholia* ivrigt citerer fra i sine forelæsningsnoter til Rom 7. Hans urgering af det kristne menneskes binding til synden fører ham ud i et opgør med sin samtids aristotelisk inspirerede teologer. Således havde selv Luthers mentor og læremester, lederen af augustinerklosteret, Johann von Staupitz, ment, at den indre impuls til at forfølge lysten – som enhver augustiner munk jo må fastholde – først blev til synd, når viljen omsatte lysten i handling (Saarinen 2011, 114-15). Men i forelæsningerne skærper Luther denne forståelse gennem at anse selve impulsen – selve lysten efter nydelse – for at være synd i sig selv. Vel medgiver Luther, at det kristne menneske ikke altid handler på sine impulser, men fordi mennesket i begæret vender sig bort fra Guds vilje, så er og bliver lysten

en synd, som intet menneske – *qua* materialiseringen af begæret i kødet – i levende live slipper af med. Kroppen er og forbliver det dødens legeme, som Paulus vander sig under i Rom 7,24-25:

v24 Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes? (*Infoelix ego homo: quis liberabit de corpore mortis huius?*) v25 Ich danke Gott durch Jesum Christum, unserm HERRN (*Gratia dei per Ihesum Christum dominum nostrum.*) So diene ich nun mit dem Gemüte dem Gesetz Gottes, aber mit dem Fleische dem Gesetz der Sünde (*Igitur ego ipse mente feruio legi dei; carne autem lege peccati*).

v24 Jeg elendige menneske! Hvem skal fri mig fra dette dødsens legeme? (Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ρύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;) v25 Men Gud ske tak ved Jesus Kristus, vor Herre! (χάρις δὲ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.) Altså, er jeg gennem mit sind gjort til en slave, der tjener Guds lov, mens [jeg] gennem mit kød [er gjort til en slave, der tjener] syndens lov. (Ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῖ δουλεύω νόμῳ θεοῦ τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.).

Vi ser således hos Luther en forskydning fra brydningerne mellem forskellige dele af sjælen i den klassiske, aristoteliske ἀκρασία til en splitelse mellem sjælen og den kødelige krop. For Luther er synden i kødet så stærk, at den bedst lader sig sammenligne med en kronisk sygdom eller et sår. I et af sine *scholia* til Rom 7,17: *Nunc autem non ego operor. Sed quod habitat in me peccatum* (“So tue ich nun dasselbe nicht, sondern die Sünde, die in mir wohnt”), kan han sige:

*Est autem Notandum, quod Apostolus non velit intelligi spiritum et carnem esse quedam velut duo, Sed vnum omnino, Sicut vulnus et caro sunt vnum; [...] Sed Caro est eius infirmitas seu vulnus, Et inquantum diligit legem Dei, Spiritus est; inquantum autem concupiscit, est infirmitas spiritus et vulnus peccati, quod sanari incipit.* (WA 56 [350, 22-24.26 – 351, 1. Understregning tilføjet]).

Man muss aber beachten, dass es der Apostel nicht so verstanden wissen will, dass Geist und Fleisch gewissermaßen wie zwei Teile sind, vielmehr sind sie ganz und gar eins, so wie die *Wunde* und das Fleisch eins sind [...] Aber das Fleisch ist seine Schwachheit oder *Wunde*, und insofern er das Gesetz Gottes liebt, ist er Geist; insofern er aber begehrlig ist, ist es die Schwachheit des Geistes und die *Wunde* der Sünde, die erst heil zu werden beginnt. (Luther 1959, 250. Kursiv tilføjet).

Moreover, we must note that the apostle does not wish to be understood as saying that the flesh and spirit are two separate entities, as it were, but one whole, just as a *wound* and the flesh are one [...] But the flesh is his infirmity, or his *wound*, and insofar as he loves the law of God, he is spirit; but in so far as he lusts, he shows the weakness of the spirit and the *wound* of sin, which is in the process of being healed. (Luther 1972, 339. Kursiv tilføjet).

I en *glosse* til samme vers kan Luther også sammenligne legemet med sin samtids fyrtøj, som – fyldt med den pulveriserede fyrsvamp – ved den mindste gnist lader sig antænde:

*Nunc autem iam non ego ut spiritualis spiritu operor illud: concupiscere sed quod habitat per totam hanc vitam in me peccatum. formes et concupiscentia.* (WA 56 [70, 11-13]).<sup>10</sup>

*So then it is no longer I, as a spiritual man in the Spirit, that do it, that is, lust, but sin both the tinder of sin and concupiscence, which dwells within me, through my whole life.* (Luther 1972, 63. Kursiv, Paulus' tekst).

Derfor kan Luther konkludere, at samtidens teologer er helt galt på den, når de hævder, at synden overvindes i dåben, og derfor mener, at denne tekst ikke kan referere til Paulus. Som han i et af de udstrakte *scholia* til Rom 7,17 konkluderer:

---

10 I *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516* (1957) er alene Luthers *scholia* oversat.

Ideo hoc verbum potissime eos offendit, ut ruerent in hanc falsam et noxiam opinionem Apostolum scil. non in persona sua, sed hominis carnalis esse locutum, quem omnino nullum peccatum habere contra eius multiphasias et apertissimas assertiones in multis epistolis garriunt. (WA 56 [349, 24-30]).

So stieß sie vor allen Dingen dies Wort vor den Kopf, dass sie in diese falsche und gefährliche Anschauung gerieten, der Apostel habe hier nicht in seiner eigenen Person, sondern in der eines fleischlichen Menschen geredet, weil doch der Apostel, so schwatzen sie daher, überhaupt keine Sünde haben könne, entgegen seinen vielfältigen und sehr deutlichen Aussagen in vielen Briefen. (Luther 1957, 249).

Thus it was this word [Rom 7,17] which gave them the greatest offence, so that they plunged into this false and injurious opinion that the Apostle was not speaking in his own person but in the person of carnal man, for they chatter the nonsense that the Apostle had absolutely no sin, despite his many clear assertions to the contrary. (Luther 1972, 338).

Når det gælder den moderne fortolkningstradition, er man vendt tilbage til Augustins første udlægning af Rom 7. Mange ser i dag monologen som et eksempel på den antikke *προσωποποιία*. Det græske ord betyder *at gøre et ansigt* og refererer til en obligatorisk øvelse i antikkens retorikundervisning, hvor de studerende skulle belyse et abstrakt begreb ved at personificere det. Personlige erfaringer eller ej: I monologen gestalter Paulus tilstanden *ἀκρασία* (Stowers 1994, 16-21). Ligeledes ser vi en stærk tendens til atter at fremhæve syndfriheden i Kristus som den sande paulinske position. Professor emeritus Troels Engberg-Pedersen har med sin stoiske læsning af Paulus været en stærk bannerfører for den læsning (Engberg-Pedersen 2001). Men samtidig med, at denne læsning faktisk også er augustinsk, så er den desuden – som vi nu skal se – blevet brugt til at vriste Pauluseksegesen ud af Augustins og Luthers greb. Vi skifter nu de hårde træbænke ud med mere komfortable stole på Harvard Divinity School.

### 3. Harvard Divinity School, 1963, Massachusetts Arven fra Stendahl

*Det nye perspektiv på Paulus* har mange fædre.<sup>11</sup> Ofte henvises der til amerikaneren E. P. Sanders' opgør med den protestantiske konstruktion af paulinsk teologi i bogen *Paul and Palestinian Judaism* fra 1977 og til britten James D. G. Dunn, hvis artikel fra 1983 "The New Perspective on Paul" kom til at lægge navn til paradigmeskiftet. Men der er vigtige skandinaviske bidrag, som også har skubbet til udviklingen. I 1963 udkommer *Harvard Theological Review* med en artikel af den svenske professor ved Harvard Divinity School, Krister Stendahl, som for alvor sætter en ny dagsorden for Paulusforskningen: "The Apostle Paul and the Introspective Consciousness of the West". I sin artikel gør Stendahl op med det augustinske filter, som med Luther blev lagt ned over især de protestantiske læsninger af Rom 7. Resultatet er, som Stendahl forklarer, blevet, at:

Where Paul was concerned about the possibility of Gentiles to be included in the messianic community, his statements are now read as answers to the quest for assurance about man's salvation out of a common human predicament. (Stendahl 1963, 206).

Ifølge Stendahl er det derfor helt forkert at læse monologen i Rom 7 som en diskussion af menneskets universelle vilkår. I stedet skal argumentet forstås som Paulus' forsvar af den mosaiske lov over for de hedninge i menigheden i Rom, som tilsyneladende nu hævder sig på bekostning af deres jødiske brødre. Når det splittede – og for Stendahl helt igennem konstruerede – *jeg* i Rom 7,16 bekender, at han alligevel gør det, han ikke vil, så er slutningen jo, at *jeg'et*, sådan som Paulus også skriver, dermed giver "loven ret i, at den er god". Stendahl kan derfor konkludere, at "[t]hat is all, but that is what should be proven" (1963, 212). Med andre ord, Augustin – og alle, der følger i hans spor – er galt på den, når de ønsker at elevere en platitide om viljens svaghed, som alene er af sekundær betydning for argumentet, til, som Stendahl

---

11 Dette afsnit trækker på fremstillingen i min artikel: 'Beyond the New Perspective: Reclaiming Paul's Anthropology' (2017).

siger: “a most penetrating insight into the nature of man and into the nature of sin” (1963, 213).

Stendahls argument har opnået en næsten kanonisk status i den nytestamentlige eksegesi, hvor man med en *Author-Date* henvisning til (Stendahl, 1963) kan fortsætte ud af det lagte spor. Dette gælder for eksempel to helt centrale forskere i kristendommens tidligste historie: Elaine Pagels fra Princeton and Elizabeth A. Clark fra Duke, som begge har sat spørgsmålstegn ved fortolkninger, der i Paulus’ breve mener at finde et arvesyndsbegreb. I bogen *Adam, Eve, and the Serpent: Sex and Politics in Early Christianity* fra 1988, forklarer Pagels sin kritik således – her gengivet fra bogens danske oversættelse:

Men når vi faktisk, [...] sammenligner Augustins tolkning med så forskellige teologer som Origenes’, Johannes Chrysostomos’ og Pelagius’, kan vi se, at Augustin i Romerbrevet 7 fandt, hvad ingen andre havde set der: en seksualiseret fortolkning af synd og en afsky for ‘kødet’, som var baseret på *hans egen idiosynkratiske tro på, at vi får den sygdom, som synden er, gennem undfangelsen.* (Pagels 1989, 217. Kursiv tilføjet).

Clark er helt på linje med Pagels. I artiklen “Generation, Degeneration, Regeneration: Original Sin and the Conception of Jesus in the Polemic between Augustine and Julian of Eclanum” fra 2001 skriver hun:

Although Paul does not so much highlight the responsibility of Adam for all future sin in contrast to the divine gift of forgiveness with human waywardness, his authoritative words set the stage for discussions by various church fathers [...], *yet, [no] theologian tightly tied the notion of original sin to a biological process. This task was left to Augustine, whose developed theory was refined in the process of debate with Pelagius and his followers after 412 C.E.* (Clark 2001, 19. Kursiv tilføjet).

Men som vi nu skal se, så fandtes denne *idiosynkratiske* kombination af hellenistisk filosofi og antik gynækologi og obstetrik allerede hos Filon, som i sin allegoriske udlægning af syndefaldet i 1 Mos 2-3 netop etablerer et link – med Clarks ord – mellem “the notion of original sin”



og “a biological process”. Ideen om arvesynden blev altså undfanget omkring 400 år før Augustin, og når kirkefaderen lægger sig ud med pelagianerne, så trækker han nok bare på en tradition, som har stået til rådighed for ham.

Når vi i dag har adgang til Filons skrifter, så skyldes det, at man i de tidlige klostre fandt dem så centrale for forståelsen af den kristne tro, at disse i bund og grund jødiske værker blev indlemmet i klostrenes biblioteker. Selv fik Filon, som dokumenteret i den første kristne historieskriver, Eusebs (ca. 260 – ca. 340), værker, et mytiske efterliv som *Philo Christianus*. Ifølge denne tradition skulle Filon i forbindelse med et besøg hos kejser Gaius Caligula i Rom, hvor han ville klage over de forfølgelser af jøderne i Alexandria, som iflg. Euseb i virkeligheden var rettet mod de kristne, have mødt apostlen Peter – et møde, som havde resulteret i hans omvendelse. Augustins samtid har altså haft adgang til skrifterne, og det har tilmed været legitimt at læse ham. Ergo vil vi nu drage af sted til Alexandria for der at bladre i Filons eksegetisk-filosofiske kommentar til skabelsesberetningen og være med på den ‘kigger’, der vil afsløre *concupiscentias* eksegetiske undfangelse.

#### 4. Alexandria i Ægypten

##### Filon og undfangelsen af *concupiscentia*

Specialister i Filon er enige om, at han i sin allegoriske fortolkning af skabelsen af kvinden og hendes fatale møde med slangen i værket *De opificio mundi* (152, 161) alluderer til, kommenterer og udvikler det filosofiske argument, som eftertiden har kaldt *the cradle argument* (Runia 2001, 379).<sup>12</sup> I samtidens filosofiske skoler – dvs. blandt epikuræerne, stoikerne og på det skeptiske akademi – diskuterede man, hvad den dybeste drift (πρώτη όρμή), som motiverede de menneskelige handlinger, mon var; hvad der var det ultimative mål (τέλος) for den menneskelige eksistens; og hvorledes forholdet mellem *driver* (πρώτη όρμή) og mål var at forstå. Pointen med at kigge i vuggen var, at man her mente at kunne iagttage, hvad der var natur, før miljøet nåede at

---

12 Dette afsnit trækker på fremstillingen i mit bidrag til bogen *Paul and the Greco-Roman Philosophical Tradition: “Early Conceptions of Original Sin: Reading Galatians through Philo’s De opificio mundi”* (2017).

præge barnet. Egentlige empiriske undersøgelser blev det vist aldrig til; det er derfor filosoffernes *forestillinger* om det nyfødte barn, som danner afsæt for argumenterne (Brunschwig 1986).

Skønt Filon, som vi skal se, følger epikuræerne i deres identifikation af nydelsen som den kraft, der dybest set motiverer menneskets handlinger, afviser han deres forståelse af samme nydelse som tilværelsens ultimative mål. I stedet følger han her stoikerne i deres tanker om visdommen som den ideelle guide for menneskelivet. Samtidig giver han dog denne forståelse et særligt jødisk tvist, som er inspireret af hans arbejde med den bibelske tekst. Lad os derfor kaste et blik på den tekst, som er Filons version af vugge-argumentet, nemlig hans udlægning i *De opificio mundi* 161–62 af 1 Mos 2,22: “Af det ribben, Gud Herren havde taget fra Adam, byggede han en kvinde og førte hende til Adam”:

And certainly the first approaches of the male to the female have pleasure to guide and conduct them [ξεναγὸν ἔχουσιν ἡδονήν], and it is through pleasure that begetting and the coming of life is brought about [αἶ τε σποραὶ καὶ γενέσεις διὰ ταύτης συνίστανται], and the offspring is naturally at home with nothing sooner than pleasure [τά τε γεννώμενα οὐδενὶ πρῶτον οικειοῦσθαι πέφυκεν ἢ ταύτῃ], delighting in it and feeling distress at pain its contrary. This is why the infant when born actually weeps aloud, chilled most likely by the cold all round it; for when leaving a place of fiery warmth in the womb, which for a long time it has tenanted, it suddenly issues into the air, a cold and unaccustomed place, it is taken aback and utters cries, a most clear sign of its pain and its annoyance at suffering. And they tell us that every living creature hastens after pleasure as its most necessary and essential end [ἐπ’ ἀναγκαϊότατον καὶ συνεκτικώτατον τέλος]. (*Op. Mund.* 161–62).

Skønt Filon selv – ganske vist i et andet af sine værker – kan beskrive den seksuelle nydelse som en ‘hjælper’, som Gud har installeret i mennesket, således at det let og naturligt finder ud af, hvordan det skal forplante sig, så har denne i grunden positive nydelse en bagside (*Leg. All.* 2.9). Problemet er, at nydelsen i stedet for at være et middel til

målet, bliver et efterstræbelsesværdigt mål i sig selv. Det nye og helt afgørende skridt i passagen fra *De opificio mundi* er måden, hvorpå Filon kombinerer epikuræernes vuggeargument, som understøtter deres opfattelse af nydelsen som en medfødt impuls, med samtidens medicinske videnskab. Ifølge datidens gynækologer og obstetrikere var nydelsen nemlig en betingelse for undfangelsen (Laqueur 1990, 25-62; Clark 2001, 39-40). Vel kunne man være uenig om de fysiologiske og anatomiske detaljer, men nydelse – det måtte der til: ifølge Platon for at den sæd, der blev dannet i hjernen, kunne bevæge sig ned gennem rygsøjlen og derfra ud gennem det dertil indrettede organ (*Tim.* 77D. 91A); ifølge hippokraterne for at de kropsfragmenter, der skulle skabe barnet, kunne blive rystet løs fra forældrenes kropsvæv og via blodet blive transporteret til de reproduktive organer; men også – igen ifølge hippokraterne – for at sikre åbningen og lukningen af livmoderen på de rette tidspunkter (Hanson 1975). Ifølge Filon bliver denne nydelsen imidlertid overført til fosteret gennem den seksuelle akt, således at afkommet, som han siger, naturligt føler sig hjemme eller forbundet med nydelsen: *τά τε γεννώμενα οὐδενὶ πρῶτον οικειοῦσθαι πέφυκεν ἢ ταύτῃ*. Resultatet er, at vi får det kausative led mellem undfangelsen, den primære *driver* (πρώτη ὁρμή) og menneskehedens miserable tilstand, som senere kommer til at bære betegnelsen *arvesynd*. Konsekvensen af denne i bund og grund eksegetiske manøvre er, at ethvert levende væsen herefter stræber efter nydelsen, men altså ofte i en misforståelse af, at dette også skulle være menneskets mål.

Fordi denne impuls til at stræbe efter nydelse er indlejret i kødet fra fødslen af, er det ifølge Filon ikke muligt for mennesket at overvinde begæret og at realisere det stoiske ideal for det perfekte menneske: *ἀπάθεια*. Derfor er den radikale askese – cølibatet – ikke at anbefale andre end de udvalgte få: Moses, for eksempel.<sup>13</sup> For flertallet er begrænsning og kontrol af lysten det realistiske mål – og ifølge Filon er det netop, hvad de, der lever efter den mosaiske lov, får vejledning i. Overhovedet er påbuddet om omskærelse at forstå i denne kontekst: På symbolsk vis vil snittet minde personen om, at han bør 'beskære' sin lyst – dvs. bringe begæret under kontrol. Som Filon forklarer det:

---

13 I de paulinske breve er det Paulus selv, som synes at være den undtagelse, der bekræfter reglen (jf. 1 Kor 7,7).

For since among the love-lures of pleasure, the palm is held by the mating of man and woman, the legislators thought good to dock the organ which ministers to such intercourse, thus making circumcision the figure of the excision of excessive and superfluous pleasure, not only of one pleasure but of all the other pleasures signified by one, and that the most imperious. (*Spec. Leg.* 1.8–10).

Filons særlige *take* på epikuræernes argument viser, hvordan han – og jeg citerer Elizabeth Clarks udsagn om Augustin – “tightly tied the notion of original sin to a biological process”. Med andre ord, vi skal altså ikke vente på Augustins “debate with Pelagius and his followers after 412 C.E.” før denne tænkning er sat i spil blandt jødiske og kristne teologer.

Studerende af Paulus’ breve til menighederne i Galatien og Rom er helt klar over, at Paulus ikke kan tilslutte sig Filons løsning: Omskærelse er ikke til nogen hjælp, når det gælder retfærdiggørelse. For, som han siger i Gal 6,13: “de, der lader sig omskære, holder ikke engang selv loven, men de vil have jer omskåret for at kunne være stolte af det, der sker på jeres krop.” Faktisk er han så forbandet på dem, der anbefaler omskærelse, at han i Gal 5,12 ønsker, at de, som gør galaterne så forstyrrede, vil skære helt igennem (Ὀφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς) – med den underforståede ironi: at de ender med at kastre sig, hvilket er en radikal, men effektiv løsning på begærets problem. Skal begæret bringes under kontrol, må der altså mere probate midler til, end omskærelsen tilbyder. Intet mindre end en ny skabelse – καινή κτίσις, som det hedder i Gal 6,15, er nødvendigt, fordi den første undfangelse ikke var god nok.

Spørgsmålet er nu, hvor langt op på skalaen for den menneskelige perfektion modtagelsen af Kristi ånd i dåben kan få mennesket: Bliver det perfekt – dvs. syndfrit? *Enkratisk* og viljestærkt? Eller må det leve i en permanent tilstand af potentiel ἀκρασία, prisgivet det begær, som kan sætte sig igennem, hvor som helst og når som helst kødet lyster det. Jeg kan ikke på nuværende tidspunkt give et svar. Det kræver en nøje genlæsning af Paulus’ breve i lyset af Filons stærke binding af begær og lyst til kødet. Men jeg kan antyde, hvor jeg tror, det bærer hen: Nemlig, at Paulus’ forhold til begæret er lige så komplekst og kontekstuel bestemt som Augustins. Derfor vil det nok også være muligt at finde dækning for – i hvert fald dele af – Luthers eksegese i de paulinske breve.

## Bibliografi

- Aristoteles, *Den Nikomacheiske Etik*, oversat af N. Møller og kritisk revideret af P. Thielst, Frederiksberg: DET lille FORLAG.
- Brunschwig, J., 1986, 'The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism', i *The Norms of Nature*, red. Malcolm Schofield og Gisela Striker, Cambridge: Cambridge University Press, 113–144.
- Buch-Hansen, G., 2017. 'Early Conceptions of Original Sin: Reading Galatians through Philo's *De opificio mundi*', i *Paul and the Greco-Roman Philosophical Tradition*, red. Joseph R. Dodson og Andrew W. Pitts, Bloomsbury Academic, 221-243.
- Buch-Hansen, G., 2017, 'Beyond the New Perspective: Reclaiming Paul's Anthropology', *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 71, 4-28.
- Crossley, J. G., 2010, *Reading the New Testament: Contemporary Approaches*, London & New York: Routledge.
- Clark, E. A., 2001, 'Generation, Degeneration, Regeneration: Original Sin and the Conception of Jesus in the Polemic between Augustine and Julian of Eclanum', i *Generation and Regeneration: Tropes of Reproduction in Literature and History from Antiquity to Early Modern Europe*, red. Valeria Finucci og Kevin Brownlee, Durham, NC: Duke University Press, 17–40.
- Eisenbaum, P. M., 2005, 'Paul, Polemics, and the Problem of Essentialism', *Biblical Interpretation* 13, 224–238.
- Engberg-Pedersen, T., *Paul and the Stoics*, Louisville, Ken.: Westminster John Knox Press, 2001.
- Hanson, A., 1975, 'Hippocrates: Diseases of Women', *Signs* 1, 567-584.
- Karant-Nunn, S. C., & M. Wiesner-Hanks (red. & oversættelse), 2003, *Luther on Women: A Sourcebook*, Cambridge, U.K. Cambridge University Press.
- Laqueur, T. W., 1990, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Luther, M., 1883, *Schriften 1512/18 (einschl. Predigten, Disputationen)*, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 1. Band, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger.
- Luther, M., 1884, *Schriften 1518/19 (einschl. Predigten, Disputationen)*, D. Martin Luthers Werke Kritische Gesamtausgabe, 2. Band, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger.

- Luther, M., 1938, *Der Brief an die Römer*, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 56. Band, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger.
- Luther, M., 1957, *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*, oversat af Eduard Ellwein, München: Chr. Kaiser Verlag.
- Luther, M., 1972, *Lectures on Romans: Glosses and Scholia*, oversat af Walter G. Tillmanns og Jacob A. O. Preus, Luther's Works Volume 25, Saint Louis: Concordia Publishing House.
- Luther, M., 1973, *Commentaries on 1 Corinthians 7, 1 Corinthians 15, Lectures on 1 Timothy*, oversat af Martin H. Bertram og Richard J. Dinda, Luther's Works Volume 28, Saint Louis: Concordia Publishing House.
- Pagels, E., 1988, *Adam, Eve, and the Serpent: Sex and Politics in Early Christianity*. New York: Random House.
- Pagels, E., 1989, *Adam, Eva og Slangen*, oversat af Lene Sjørup, København: Hekla.
- Roper, L., 1983, 'Luther: Sex, Marriage and Motherhood', *History Today* 33.12, 33-38.
- Runia, D., 2001, *Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos according to Moses: Introduction, Translation and Commentary by David Runia*. Leiden: Brill.
- Saarinen, R., 2011, *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*. Oxford: Oxford Scholarship Online.
- Stendahl, K., 1978, *Paulus blandt jøder og hedninger* (oversat af Axel Hjeresen fra *Paul among Jews and Gentiles and Other Essays*, Philadelphia, Minneapolis: Fortress Press, 1976) Århus: Aros.
- Stendahl, K., 1963, 'The Apostle Paul and the Introspective Consciousness of the West', *Harvard Theological Review* 56, 199–215.
- Stowers, S. K., 1994, *A Rereading of Romans: Justice, Jews and Gentiles*, New Haven & London: Yale University Press.
- Werner, E., A. Eusterschulte & G. Heydenreich G., 2015, *Lucas Cranach der Jünger und die Reformation der Bilder*, München: Hirmer Verlag GMBH.
- Wiesner-Hanks, M., 2016, 'Martin Luther on Marriage and the Family', *Oxford Research Encyclopedia of Religion*.

## “Iklæd jer et mandigt gemyt, der ligner Abrahams”

### De kvindelige reformatorers konstruktion af protestantiske kvinderoller

*Mette Bundvad*

**A**bstract: How did the female, first-generation reformers defend their participation in the theological and political debates of their day? What kind of public identities were they able to create for themselves and other women within the framework of early Protestantism? In order to engage with these questions, this article explores the early writings of two first-generation reformers, Argula von Grumbach (1492-1554) and Katharina Schütz Zell (1498-1562). It focuses in particular on their use of gendered imagery from the Bible to create female identities that enable them to bear witness to their faith and share their religio-political convictions in public.

#### 1. Introduktion

“Jeg havde overvejet at skrive til ham, at han måtte vise mig de kætterske paragraffer, som evangeliets trofaste medarbejdere, Martin Luther og Philip Melanchton, skulle have skrevet, men alligevel undertrykte jeg min ånd og underlagde den en skamfuld rødmen, for Paulus siger (1 Kor 14): Kvinderne skal tie og må ikke tale i kirken” (von Grumbach 1523, 3-4).<sup>1</sup>

---

1 Alle oversættelser fra Argula von Grumbach og Katharina Schütz Zells skrifter er mine egne. Ord, jeg har tilføjet for at lette forståelsen, er markeret med firkantede parenteser. Von Grumbach henviser konsekvent kun til kapitel, ikke vers, når hun citerer fra eller refererer til Bibelen. Schütz Zell angiver i sine tidlige tekster sjældent nogen af delene, når hun refererer til et bibelvers. For at lette læsningen for den moderne, danske læser, har jeg gennem hele artiklen indsat kapitel og versangivelser fra Den Autoriserede Oversættelse, en-

Sådan skriver Argula von Grumbach i september 1523 i et brev til rektor og universitetsråd ved Ingolstadt Universitet. Brevet bliver samme år udgivet som flyveblad og opnår en enorm popularitet. Det udkommer i kæmpemæssige oplag på i alt over titusind eksemplarer. Hermed bliver von Grumbach den første kvindelige reformator, der offentligt udgiver sine teologiske overvejelser.<sup>2</sup>

Som citatet fra brevet viser, var det langt fra uproblematisk for von Grumbach – og for de øvrige kvindelige reformatorer – at blande sig i den teologiske og politiske debat. De måtte forholde sig til de begrænsninger, som kvinder generelt var underlagt i det offentlige, teologiske liv, både i den romersk-katolske kirke og i de nye, protestantiske sammenhænge.<sup>3</sup>

---

ten i noterne eller brødteksten. I dette citat drejer det sig om 1 Kor 14,34. Naturligvis benyttede hverken von Grumbach eller Schütz Zell sig af den danske 1992-udgave. Diskussionen af deres fortolkninger, når denne refererer direkte til bibelteksterne, tager derfor udgangspunkt i de bibles, disse to fortolkere formodes at have benyttet. Dette uddybes i fodnoter i de enkelte passager.

2 Mange tak til Dr. Solveig Grebe, som med stor tålmodighed har ført mig gennem de mere overraskende sproglige konstruktioner på 1500-talstysk og givet mig uvurderlig hjælp med tysk kirkehistorie. Tak også til Fr Peter Hunter, OP, for inspirerende diskussioner om reformationstiden. Alle tilbageværende fejl er naturligvis mine egne.

3 Det diskuteres fortsat, om reformationen overordnet set forbedrede eller forringede kvinders vilkår og deres mulighed for at deltage i offentlig debat. Mathesen opsummerer det, han ser som den nuværende konsensus således: “in conjunction with many other legal, social and cultural developments, it [the reformation] tended to limit their [women’s] options” (Matthesen 1995, 40). Også Karant-Nunn evaluerer en række sociale og teologiske konsekvenser af reformationen for kvinder. Nogle af disse var positive, som for eksempel den øgede tilgang til ikke-klosterlig skoleuddannelse for piger (Karant-Nunn 1982, 18). Samtidig refererer Karant-Nunn dog, med udgangspunkt i byen Zwickau, til lukningen af klostrene og lokale, religiøse samfund som udtryk for en forværring af kvinders mulighed for at deltage i det offentlige liv. Hun konkluderer, at “when all is said and done, the contributions of women were noticeably smaller under Protestantism than they had been under Catholicism” (Karant-Nunn, 35). På den anden side understreger blandt andet Jørgensen, at især den første generation af reformatorer kan have haft et mere rummeligt kvindebillede, end det, forskningen ofte har rekonstrueret med udgangspunkt i Luthers hustru som leder af husholdningen i den protestantiske familie (Jørgensen 2017b, 256). Det er i denne artikels sammenhæng ikke afgørende, om reformationsteologiens gevinster for kvinder opvejede tabet af de



Reformationen gav på den ene side disse kvinder nye muligheder, især på grund af Martin Luthers tanker om det almindelige præstedømme og alle kristnes ansvar for selvstændigt at reflektere over de bibelske skrifter. På den anden side fratog reformatorerne samtidig de kristne kvinder nogle af de muligheder, de hidtil havde haft for at deltage i kirkens intellektuelle og teologiske liv: Lukningen af klostrene betød en forringelse i uddannelsesmulighederne for piger og kvinder.<sup>4</sup> Et kvindeledet, professionelt teologisk miljø bortfaldt, og dermed bortfaldt også en form for kvindelig, religiøs autoritet.<sup>5</sup> Reformatorerne nytænkte den kristne kvindes idealliv, som nu i endnu højere grad blev defineret gennem hendes familiære roller som hustru og mor. Desuden fastholdt reformatorerne det traditionelle forbud mod kvindelig prædikenvirksomhed. Martin Luther overtog således den romersk-katolske kirkes skelnen mellem profeti og prædiken, hvoraf kvinder kun kunne give sig i kast med at profetere.<sup>6</sup> Paulus’ ord står centralt i Luthers dis-

---

romersk-katolske institutioner eller ej. Langt vigtigere er det at påpege, at den tidlige reformationsperiode under alle omstændigheder var en kulturel, social og teologisk opbrudstid, der skabte både udfordringer og muligheder for de kvindelige debattører, som ønskede at blande sig i den teologiske samfundsdebat – og som krævede nye fortolkninger af, hvad en offentlig kvinderolle kunne være.

4 En fascinerende kilde fra romersk-katolsk hold er i denne sammenhæng Caritas Pirckheimers dagbog. Pirckheimer var abbedisse og reflekterede fra 1524-1528 i sin dagbog, der har karakter af en *apologia*, over konsekvenserne af klosterlukningerne (Renner 1982). Bredden i datidens kvindelige synspunkter på klostervæsenets rolle og effekt ses tydeligt ved en sammenligning af abbedisse Caritas Pirckheimers dagbogsskrivelser og eks-nonnen Ursula von Münsterbergs skriftlige begrundelse for, at hun forlod klostervæsenet (*Der Durchleüchtigen hochgepornen F. Vrsulen, Hertzogin zu Münsterberg etc. Gräffin zu Glotz etc. Christlich ursach des verlassen Klosters zu Freyberg*). Von Münsterberg understreger især klosterlivets restriktive og teologisk problematiske aspekter. Se også Methuen 2014, 94.

5 På den anden side kunne nævnes det reformatoriske fokus på lægpersonens bibelbrug, den nye tilgængelighed af Bibelen på lokalsproget og andre uddannelsesværktøjer, som for eksempel Luthers katekismer, som også gav protestantiske kvinder nye ressourcer i deres forståelse af deres egen identitet (se Matthesen 1995, 40-41).

6 Luther henviser for eksempel til apostlen Filips fire døtre og deres profetvirksomhed og konkluderer: “Das mag ein wyb tun. Esto, quod non publice praedicet, tamen consoletur homines, docent. Das kan eyn fraw, weyblyn ßo

kussion af kvindelig prædikenvirksomhed (Methuen 2014, 88).<sup>7</sup> Det er ikke overraskende, at det er her, von Grumbach er nødt til at tage sit udgangspunkt, når hun vil forsvare sin deltagelse i den offentlige debat.

I denne artikel vil jeg vise, hvordan to af de mest fremtrædende kvindelige reformatorer bruger Bibelen som ressource til at retfærdiggøre deres teologiske debatvirksomhed – eller sagt på en anden måde: Hvordan de bruger Bibelen til at skabe offentlige, protestantiske kvinderoller. Den ene af disse reformatorer er Argula von Grumbach fra Bayern. Den anden er Katharina Schütz Zell fra Strassburg. Begge kvinder er førstegenerationsreformatorer. Det er derfor særligt interessant at se, hvordan de konstruerer kvindelige identiteter, der kan give dem og andre kvinder plads til at vidne offentligt om deres protestantiske tro og teologi. Jeg fokuserer på de to kvinders tidligste udgivelser, hvor både von Grumbach og Schütz Zell i særlig grad må lægge vægt på at finde eksegetiske og teologiske strategier, der kan imødegå samtidens forbud mod kvindelig, teologisk virksomhed. Det drejer sig dels om von Grumbachs allerede nævnte brev til Ingolstadt Universitet, dels om Schütz Zells brev til kvinderne i Kentzingen og hendes *apologia* for sit ægteskab med den mandlige reformator og præst, Matthäus Zell. Jeg præsenterer von Grumbach og Schütz Zells teologiske arbejde hver for sig, hvorefter jeg opsummerende skitserer nogle væsentlige ligheder og forskelle mellem dem.

---

wol thuen alß eyn man. Das heist weyssagung i.e. cognicio Euangelii” (WA 34/1, 483). Når en kvinde underviser i Ordet eller trøster andre, *profeterer* hun. Men at prædike, dét må hun ikke. Se også Karant-Nunn og Wiesner-Hanks 2003, 62-63. Luther stiller sig i sit tidligere forfatterskab mere åben overfor tanken om, at kvinder også kan prædike. Således skriver han for eksempel til Hieronymus Emser i 1521, at han – i modsætning til Emser – er villig til at høre evangeliet fra kvinder og børn (Methuen 2014, 91). Allerede i 1522 understreger Luther dog i en prædiken over 1 Peter, at kvinder ikke bør give sig i kast med teologi og prædiken (Luther, WA 12, 308, Methuen 2014, 88).

<sup>7</sup> Methuen refererer her blandt andet til LW 40:390-91 og WA 30/3, 524.

## 1. Argula von Grumbach: Adelskvinde og teologisk-politisk debattør

Argula von Grumbach blev i 1492 født ind i en bayersk adelsfamilie i Franken. Efter et voldsomt personligt tab i 1509, hvor hun indenfor en uge mistede begge sine forældre til pesten, begyndte hun at beskæftige sig intensivt med de bibelske tekster.<sup>8</sup> I modsætning til sin mand, Friedrich von Grumbach, som forblev katolik hele sit liv, blev von Grumbach hurtigt overbevist om den reformatoriske læres rigtighed. Fra 1522 var hun i brevveksling med Luther.<sup>9</sup>

Et dekret fra den bayerske hertug i 1522, der forbød folk at følge den protestantiske lære og at diskutere de lutherske skrifter, fik hurtigt konsekvenser på Ingolstadt Universitet, som blandt andet var hjemsted for modreformatoren Johann Eck. Her havde en ung magister, Arsacius Seehofer, undervist i Melanchthons tekster. Som følge af hertugens dekret blev det pålagt ham, at han skulle forkaste protestantismen, og han blev forvist til et kloster (Halbach 1992, 41). Det er i denne sammenhæng, at von Grumbach griber til pennen og i 1523 skriver sit anklagende brev til universitetet i Ingolstadt.<sup>10</sup> Egentlig er hendes argument lige til: Der er ikke noget bibelsk belæg for kravet om, at Seehofer skal frasige sig sit teologiske standpunkt. Der er nemlig intet galt med Luthers og Melanchthons lære. De lærde i Ingolstadt handler derimod direkte mod Guds vilje, fordi der ikke findes noget bibelsted, hvor “Kristus, hans apostle eller profeter har spærret nogen inde, brændt eller dræbt dem, eller forvist dem fra landet” (von Grumbach 1523, 2).

---

8 I sit brev til Ingolstadt Universitet fra 1523 giver von Grumbach selv sine læsere et indblik i sin trosrejse: Hun fortæller, at hendes far, allerede da hun var ti, opfordrede hende til at studere Bibelen. Det tog hun ikke alvorligt dengang, men det gør hun nu: “Jeg vil ikke skjule mit ene pund”, fastslår hun (von Grumbach 1523, 9).

9 For en mere detaljeret gennemgang af von Grumbachs liv, se Domröse 2010, 17-31, og Halbach 1992, 83-101, Jørgensen 2017b, 228-233, og Mathesen 2009 og 2014.

10 Hendes engagement i den teologiske debat var modigt og usædvanligt. Som Peter Mathesen skriver: “In the most public gesture imaginable, she had challenged the eminent Ingolstadt theologians to debate with her, in open forum, the key issues around religious freedom, reformation ideas and church abuses, and the interpretation of Scripture” (2009, 55).

I løbet af sit brev forholder von Grumbach sig gentagne gange til det problem, at hun er en kvinde, der deltager offentligt i en teologisk debat. Hun bruger en lang række bibelske skriftsteder til at forklare, hvorfor hun har været nødt til at gøre, som hun gør. Hendes retoriske strategi er elegant, og jeg ser nærmere på den i næste afsnit.

Von Grumbach modtog ikke noget svar fra Ingolstadt Universitet. Brevet blev dog udgivet som flyveblad, formentlig af den lutheranske teolog Andreas Osiander.<sup>11</sup> Det blev en kæmpemæssig bestseller og fjorten udgaver udkom (Halbach 1992, 102). Hendes udgivelsesvirksomhed gav dog også bagslag. Et anonymt smædedigt, som blev udgivet i 1524, hånede hende og angreb hendes fortolkning af de bibelske tekster. Hun besvarede digtet med et forsvarsdigt, hvori hun tilbageviste anklagerne og opfordrede sin anonyme modstander til at give sig offentligt til kende. Kort efter udgivelsen af dette digt mistede hendes mand sit æreshverv ved hoffet. Forsvarsdigtet blev von Grumbachs sidste offentliggjorte tekst. Dog fortsatte hun sin debatvirksomhed på andre måder. Hun gjorde i sin brevvirksomhed gentagne gange brug af sine gode forbindelser blandt adelen og de mandlige reformatorer. Hun rejste også til Nürnberg og Regensburg i 1524 for at tale reformatorernes sag overfor byrådet (Methuen 2014, 101). Von Grumbach døde formentlig i 1554.<sup>12</sup>

### 1.1 En kristelig og alvorlig formaning

Som nævnt ovenfor udgives Argula von Grumbachs brev til universitetet i Ingolstadt i 1523 som flyveblad i en række udgaver. *Ein christlich und ernstlich Ermanung und Geschriff Fraw Regulen von Grupach, ein geborne von Staufen, an die gantzen Universitet und hohe Schuol zuo Jngelstat, betreffend das Wort Gottes* er en af disse udgaver og den, jeg anvender her.<sup>13</sup> Jeg er særligt interesseret i, hvordan von Grumbach i

---

11 Jørgensen bemærker, at “det er uvist, om Argula selv havde forudset end-sige intenderet offentliggørelsen af sit åbne brev” (Jørgensen 2017b, 236). Von Grumbach besøgte dog Andreas Osiander i Nürnberg, ligesom hun også sendte en kopi af sit brev til byrådet og borgmesteren i Ingolstadt.

12 Der er en vis diskussion om von Grumbachs dødsår. For en oversigt, se Halbach 1994, 98-101.

13 Indholdet i de forskellige udgaver af flyvebladet er ikke helt ens. Vigtigst at påpege i forbindelse med den udgave, jeg benytter her, er, at titelbladet

dette brev præsenterer sig selv som kvindelig deltager i den teologisk-politiske debat og i, hvordan hun bruger Bibelen som eksegetisk ressource til at konstruere denne offentlige identitet.

Von Grumbachs egen identitet fylder meget især i begyndelsen og i slutningen af hendes brev. Hun indrammer således sit forsvar af Seehofer med en begrundelse for, at hun som kvinde overhovedet tillader sig at skrive til universitetet. Her gør hun brug af en række bibelske citater til at argumentere for rigtigheden af det, hun gør. Det er værd at stille skarpt på både begyndelsen og slutningen af brevet, eftersom von Grumbachs begrundelse for, at det er acceptabelt for hende at deltage i den teologiske debat, ændrer sig subtilt undervejs.

Begyndelsen først: von Grumbach fortæller på side fire af sit brev,<sup>14</sup> at Paulus’ ord om kvindens plads i menigheden hidtil har holdt hende tilbage fra at deltage i den offentlige debat. Det er derfor nødvendigt for hende at forklare, hvorfor hun nu har ændret mening. Dette gør hun på to måder. For det første forbereder hun allerede i løbet af brevetts første tre sider en nyfortolkning af forbuddet fra 1 Kor 14,34. For det andet argumenterer hun mere direkte mod den gængse læsning af Paulus-passagen, efter at hun har citeret den. Det giver mening at se på disse to dele af åbningsargumentet en ad gangen.

Umiddelbart efter en indledende trosbekendelse<sup>15</sup> påbegynder von Grumbach sit forsvar af, at hun overhovedet blander sig i konflikten ved Ingolstadt Universitet. Hun citerer fra Matthæusevangeliet, “Den, som bekender mig overfor menneskene, vil jeg bekende overfor min fader i himmelen” (Matt 10,32), og fra Lukasevangeliet, “Den, som skammer sig over mig og mit ord, vil jeg også skamme mig over, når jeg kommer i min majestæt” (Luk 9,26) (von Grumbach 1523, 1). Disse to

---

mangler. En introduktion, formentlig forfattet af Osiander, en Nürnberger-prædikant, som findes i de andre udgaver, og som beskriver von Grumbachs debatvirksomhed i forhold til de bibelske kvinders, er heller ikke en del af dette manuskript. Et fremragende overblik over de forskellige udgaver findes i Halbach 1992, 102-111. På s. 105-107 beskriver Halbach de justeringer, Basel-redaktøren kan have foretaget i det håndskrevne manuskript, han havde til rådighed.

14 Jeg følger sidenummereringen i flyvebladet (*Ein christlich und ernstlich Ermanung und Geschrifft Fraw Regulen von Grupach...*), hvis manuskript findes på Zürich Universitet.

15 Trosbekendelsen tager form af et citat fra Johannesevangeliet 12.

nytestamentlige citater er eminent gode valg for von Grumbach, for de introducerer på elegant vis begge hendes hovedanliggender: Universitetets forbryderiske adfærd og hendes egen rolle i debatten. Hun bruger således citaterne til at modstille universitetets handlemåde overfor Seehofer med sin egen beslutning om at skrive til universitetets lærde. Det er dem, der har handlet mod Guds vilje – ikke hende – og det er dem, som Kristus ville skamme sig over.

Hendes introduktion allerede her af *skammen* som et centralt motiv peger frem mod det problematiske Pauluscitat, som hun senere i brevet vil give sig direkte i kast med: Her vil hun netop beskrive, hvordan en følelse af *skam* indtil nu har holdt hende tilbage fra at give sin mening offentligt til kende (von Grumbach 1523, 4). Citatet fra Matt 10,32 bekræfter derimod overfor von Grumbach, at enhver, der bekender Kristi lære, handler korrekt: “Sådanne ord, som Gud selv har talt, har jeg mig altid for øje, for de udelukker hverken kvinde eller mand. På grund af dette er jeg som kristen tvunget til at skrive til jer” (von Grumbach 1523, 1).<sup>16</sup> Hendes beslutning understøttes med yderligere bibelcitater, der blandt andet understreger den troendes pligt til at handle, hvis de ser deres broder synde.<sup>17</sup>

De næste to sider bruger von Grumbach til at trække fronterne yderligere op. På den ene side står universitetets lærde, som i deres afvisning og forfølgelse af Seehofer handler mod Guds ord og vilje. På den anden side står von Grumbach – sammen med Luther, Melanchthon og Gud. Hun truer de lærdes egenrådighed ved at minde dem grundigt om Guds dom (Hos 6,5; 13,6-7), som især vil ramme dem, der hellere vil følge deres egne råd end Guds (Es 30,1. Ez 13,3-4.7.19;<sup>18</sup> 33,32-33. Jer

---

16 Som også Matthesen understreger, ser von Grumbach Den Hellige Skrift som “above all, a challenge to confession. Just as the prophets and apostles in their day were called upon to bear witness openly, whatever the cost, every Christian must follow them in the contemporary situation” (Matthesen 1995, 35).

17 Disse citater kommer fra Ezekiels Bog 33, Matthæusevangeliet 12, og Johannesevangeliet 6.

18 Her benytter von Grumbach en i dette brev usædvanlig strategi: hun samler flere vers fra kapitlet sammen og præsenterer dem, som havde de været en tekstlig helhed. Von Grumbach citerer også Ezekiel noget løst her, især i vers 13, hvis budskab nyfortolkes i lyset af kristen teologi.

48,27<sup>19</sup>) (von Grumbach 1523, 3). Den slags opførsel er svær for von Grumbach at holde ud. Imidlertid har Paulus’ ord i 1 Kor 14,34 indtil nu holdt hende tilbage og overbevist hende om, at hun som kvinde ikke bør tage til genmæle mod kættersk prædiken og opførsel (von Grumbach 1523, 3-4). Hermed er vi fremme ved det problematiske Pauluscitat, som von Grumbach nu imødegår direkte. Det kan blive nødvendigt, skriver hun, for kvinder at tage til orde, når der ikke er nogen mænd, der vil gøre det.<sup>20</sup> Fakultetet i Ingolstadt har valgt at følge verdens visdom i stedet for Guds, men det vil ikke lykkes dem at bruge deres pavelige påbud til at få hende til at rette ind: “Vi har vejledning nok i Skriften” (von Grumbach 1523, 4).

Von Grumbach læner sig her op ad det argument, hun opbyggede i løbet af brevets første sider. Først vender hun tilbage til det Matthæuscitat, hun indledte sit brev med: “Det ord tvinger mig, at ‘den, der bekender mig overfor menneskene’ og så videre, som citeret ovenfor” (von Grumbach 1523, 4). Hun underbygger derefter sin pointe om, at det er rigtigt af hende offentligt at forsvare Guds ord ved at citere en række bibelvers, der alle beskriver, hvordan Guds budskab og herredømme er givet til de umyndige: Således bliver børn til fyrster og kvinder til herskere i Es 3,12,<sup>21</sup> og i Es 29,24 får de tåbelige viden. Børn

---

19 En uoverensstemmelse på dette sted mellem den autoriserede oversættelse fra 1992 og Køberger-Bibelen, som von Grumbach formodes at have brugt (Jørgensen 2017a, 89, og Mathesen 1995, 29-30), kan forvirre den moderne, danske læser: Den danske oversættelse følger den masoretiske tekst og refererer til Israel, ikke Gud, i dette vers, hvorimod Køberger-Bibelen og dermed von Grumbach refererer til Gud (Mathesen 1995, 78).

20 Det er ikke helt korrekt, at Seehofer fuldstændigt savnede mandlige forsvare. Som demonstreret af både Halbach (1992, 81) og Mathesen (1995, 15-16) havde der allerede, da von Grumbach skrev til universitetet, været spredt kritik af Seehofers behandling. Von Grumbachs argument i denne passage kan derimod ses som en strategisk henvisning til Luthers position angående kvindelige prædikanter. Luther medgav således, at hvis der ingen mænd var, som kunne prædike, måtte en kvinde gøre det, så godt hun nu kunne. Om han forestillede sig, at dette nogensinde kunne blive relevant, er et vanskeligere spørgsmål (se Methuen 2014, 92 og 99). Også Katharina Schütz Zell gjorde brug af Luthers “kvindelige nødmandat” (Kaufmann 1999, 199-200).

21 Von Grumbach undlader behændigt at nævne, at det i Esajas’ Bog 3 er på grund af folkets uretfærdighed og vildfarelse, at de får børn og kvinder til herskere. Muligvis er her dog mere på spil: Jørgensen foreslår således, at von

lovsynger Gud og former et værn mod hans fjender i Sl 8,3 og Jesus takker i Luk 10,21 Gud for, at han har “skjult disse ting for de vise og åbenbaret dem for de små” (von Grumbach 1523, 4). Endnu en serie citater understreger herefter, at det altid er Gud, der giver mennesker evnen til at bekende Jesus som Kristus. Kulminationen på den lange liste af bibelvers er et citat af Paulus fra 1 Kor 2,5, som dermed kommer til at tale det problematiske citat fra kapitel 14 direkte imod: “Jeres tro skal ikke afhænge af menneskenes visdom” (von Grumbach 1523, 4).<sup>22</sup>

Paulus’ forbud gælder altså ikke von Grumbach i denne konkrete henseende, for hun taler hverken på egne vegne eller på baggrund af sine egne evner. Hun fungerer som talerør for Gud – og for Luther og Melanchthons teologi, som er i overensstemmelse med evangeliet. Desuden tager hun i det hele taget kun til orde, fordi der ikke er nogen mænd, der har gjort det. Dette er i sig selv en vovet ny-læsning af 1 Kor 14,34, men i slutningen af sit brev går von Grumbach endnu videre.

Efter at have fokuseret på universitetets manglende støtte af Seehofer i midtersektionen af sit brev,<sup>23</sup> vender von Grumbach mod slutningen af brevet tilbage til sin egen rolle i debatten. I begyndelsen af brevet fokuserede hun især på, hvorfor *hun* valgte at skrive til universitetets rektor og råd. Nu forklarer hun, hvorfor *de* bør indgå i dialog med hende:

Men jeg anmoder jer ved Guds vilje og formaner jer ved Guds dom og retfærdighed, at I skriftligt må vise mig de ting, Martin

---

Grumbach med fuldt overlæg vælger denne og andre profetiske passager, fordi det er “dommedagsprofetier ... hvor Gud i sin vrede over det eksisterende magthierarkis ulydighed vender tingene på hovedet og lader børn og kvinder blive ledere” (2017b, 235).

22 I manuskriptet fra Basel ser det ud som om, von Grumbach refererer til 1 Kor 9, men citatet stammer fra 1 Kor 2. Dette citat binder i øvrigt også von Grumbachs begrundelse for sin egen debatdeltagelse sammen med en afvisning af Romerkirkens aldeles menneskeskabte påbud, der begynder i brevets følgende sætning.

23 I midtersektionen af brevet uddyber von Grumbach, *hvordan* universitetets lærde har handlet mod Guds vilje: De har føjet til Guds ord og dermed lagt tunge byrder på deres brødre (von Grumbach 1523, 5), og de har handlet skændigt mod den unge Seehofer (ibid., 6-7). Det er helt galt, at de vil have ham til at fornægte Luther og Melanchthons lære, der er i overensstemmelse med evangeliet. Romerkirken handler derimod ifølge von Grumbach direkte mod Bibelens ord (ibid., 8).



har skrevet, som I finder kætterske. Jeg kan i hvert fald ikke finde noget i [hans] tyske bøger, som forekommer mig kættersk. Der er dog udkommet mange [på tysk], som jeg alle har læst (von Grumbach 1523, 9).

Hvis universitetets lærde mener, at hendes forsvar af Luther og Melanchthons teologi er forfejlet, må de skrive til hende og vise hende det ved hjælp af den hellige Skrift. Det er det bibelsk rigtige at gøre, forklarer hun: “Kristus skammede sig ikke, men prædikede for Maria Magdalene, den unge kvinde ved brønden” (von Grumbach 1523, 10-11).<sup>24</sup> Her er *skammen* vendt tilbage som retorisk motiv: Von Grumbach spejler både sig selv og sine brevmodtagere i Kristus’ manglende skam. De bør ikke skamme sig over at skrive til hende, ligesom hun heller ikke har noget at skamme sig over:

Jeg føler mig ikke beskæmmet over at træde frem for jer og tale med jer herrer, for jeg kan jo, ved Guds nåde, både argumentere og læse på tysk. Der fandtes dog også tyske bibler, før Martin Luther kom til verden (von Grumbach 1523, 11).

Von Grumbach behersker ikke latin, og hun forsøger derfor både at overbevise de lærde ved universitetet om, at de skal korrespondere med en kvinde, og om at de skal gøre det på tysk. Hun gør det fuldstændigt klart, at de ikke kan slippe af sted med at bruge disse to forhold til ikke at tage hende alvorligt:

Jeg kan ikke latin, men [I kan] tysk; i dette tungemål [er I] født og opdraget. Jeg har ikke skrevet kvindepjat (*weybs teding*) til jer, men Guds ord, som et medlem af den kristne kirke, mod hvilket Helvedes porte ikke kan bestå (von Grumbach 1523, s. 12).

Det er vigtigt at bemærke, at von Grumbach her, i løbet af de sidste sider af sit brev, vender tilbage til alle hovedmotiverne fra sit “selvfor-svar” i begyndelsen brevet, *undtaget* det motiv, at hun kun skriver til

---

24 Det ser umiddelbart ud som om, von Grumbach her identificerer Maria Magdalene med kvinden ved brønden i Johannesevangeliet 4, men sandsynligvis mangler her blot et “og” i teksten.

universitetet, fordi der ikke er nogen mænd, der har taget opgaven på sig. Med von Grumbachs forståelse af Første Korinterbrev 14 bliver en sådan betingelse unødvendig. Hun påpeger nemlig gennem hele brevet, at kvinder ganske vist ikke bør tale på egne vegne,<sup>25</sup> men hvis Gud giver dem forstand og indsigt i evangeliet, og hvis de ser andre kristne synde, så har de ligesom kristne mænd pligt til at gribe ind. Von Grumbachs argument som helhed, og især hendes opsummering af det i løbet af brevs sidste sider, positionerer således hende selv – og implicit andre kvinder – som fuldgyldige deltagere i den teologisk-politiske debat. Det afgørende, uanset ens køn, er, om man fungerer som et talerør for Guds ord. Argula von Grumbach bruger gennem hele sit brev kreativt sammenstillede citater fra den tyske Bibel for at demonstrere, at det netop er denne rolle, hun har påtaget sig.

## 2. Katharina Schütz Zell: Teolog og præstehustru

Som forfatter var Katharina Schütz Zell (1498-1562) den mest produktive af alle de kvindelige førstegenerationsreformatorer. Schütz Zell kom fra en borgerfamilie i Strassburg. Allerede som ung kvinde var hun meget religiøs og stærkt tiltrukket af tanken om det kvindelige fællesskab i det katolske, religiøse liv.<sup>26</sup> Efter at have taget den protestantiske lære til sig opgav hun dog det katolske fromhedsideal og giftede sig i stedet i december 1523 med den mandlige reformator og Strassburg-præst, Matthäus Zell. Ægteskabet var for dem begge en meget synlig måde, hvorpå de kunne vidne om deres protestantiske tro. Det var et modigt valg: På dette tidlige tidspunkt i reformationen var idéen om gifte præster stadig kontroversiel, og den udgjorde et centralt stridspunkt i debatten med katolske teologer.<sup>27</sup>

---

25 Ligesom mænd i øvrigt heller ikke bør gøre det! Problemet er netop, at universitetets mænd ikke har ladet Guds ord styre deres handlinger.

26 Methuen fortæller, at Schütz Zell “gathered a small group of women around her with whom she sought to work out a disciplined religious practice in the context of their daily lives” (Methuen 2010, 711). Se også Kauffmann 1992, 177-178.

27 Præsteægteskabet var et centralt stridsspørgsmål i Strassburg i de allertidligste reformationsår og resulterede i kriser mellem episkopat, byråd og de

Schütz Zell udgav to pamfletter i løbet af det første år af sit ægteskab.<sup>28</sup> Den første af disse var et trøstebrev til de protestantiske kvinder i byen Kentzingen. Den anden var en passioneret *apologia* for Katharina og Matthäus’ eget ægteskab og for præsteægteskabet i det hele taget. Begge disse udgivelser demonstrerer tydeligt Schütz Zells eksegetiske kunnen. Allerede i disse to tidlige tekster har hun et klart fokus på Bibelens kønnede billeder, som hun blandt andet bruger til at konstruere rummelige, protestantiske kvinderoller og -identiteter. Desuden afspejler begge disse skrifter Schütz Zells optagethed af “almindelige” menneskers problemer, som også Elsie Anne McKee påpeger (McKee 1999b, viii). Dette eksegetisk-teologiske og empatiske fokus kendetegner hele Schütz Zells forfatterskab.

Schütz Zell udfordrer i sine tekster ikke Luthers tanker om, at mænd og kvinder har forskellige opgaver, og at prædiken- og præstevirksomhed hørte til mandens virke. Til gengæld betragter hun det som en essentiel del af sit eget ansvar som Matthäus Zells hustru at støtte ham i hans præstegerning.<sup>29</sup> For Schütz Zell indebærer denne støtte både at vidne om den reformatoriske lære gennem sin daglige gerning og at yde trosmæssig bistand til andre kristne gennem sin brev- og udgivelsesvirksomhed.

Ligesom von Grumbach må også Schütz Zell forsvare, at hun som kvinde tager offentligt til orde. Men i Schütz Zells tekster får man det klare indtryk, at hun selv fandt det fuldkommen rimeligt, at sjælesørgerisk brevskrivning blev en del af hendes kristelige og ægteskabelige opgave som præstehustru. Her er, modsat hvad vi så hos von Grumbach, ingen henvisning til tidligere tilbageholdenhed og skam. Schütz Zell gik endog så langt, at hun beskrev sig selv som sin mands hjælper i et sprog, der normalt blev brugt om hjælpepræster, ikke om hustruer (Methuen 2014, 105). Ved sin mands begravelse i 1548 holdt

---

gifte præster. Til gengæld var lægfolk ofte tilhængere af præsteægteskabet, der af mange blev set som en moralsk bedre løsning end at have ugifte præster, der langt fra altid levede i overensstemmelse med kravet om cølibat. Se McKee 1999b, 5-17 og Kaufmann 1996, 170-174.

<sup>28</sup> Jeg benytter mig i denne artikel af Elsie Anne McKees fremragende kritiske udgave af Schütz Zells skrifter. Når jeg citerer disse skrifter, henviser jeg derfor til sidetallet i McKees udgave fra 1999.

<sup>29</sup> Se både Schütz Zells begravelsestale (McKee 1999b, 70-94) og hendes brev til Caspar Schwenckfeld i 1553 (McKee 1999b, 122-153).

hun endog en offentlig begravelsestale,<sup>30</sup> hvori hun også understregede deres ægteskabs samarbejdende karakter.

Efter Matthäus' død i 1548 fortsatte Schütz Zell sin teologiske debatvirksomhed, blandt andet i en række breve til sin mands efterfølger, Ludwig Rabus. Hun kritiserede Rabus' behandling af blandt andre Caspar Schwenckfeld, hvis protestantiske teologi afveg markant fra Luthers.<sup>31</sup> Samtidig fremhævede hun den kærlighed til næsten, som i hendes øjne kendetegnede den første generation af reformatorer, og som for Schütz Zell var vigtigere end de teologiske uenigheder, der efterhånden opstod mellem de protestantiske reformatorer. Kløften mellem første- og andengenerationsreformatorerne er således tydelig i brevene til Rabus. Der er langt mindre plads til Schütz Zells lægperspektiv i den "nye" generation af reformatorer, som Rabus repræsenterer (McKee 1999b, viii og 165).

### 2.1. Trøstebrevet til kvinderne i Kentzingen

Da den protestantiske prædikant i Kentzingen, Mester Jakob Otter af Speyer, i 1524 måtte flygte fra de militære styrker, der indtog byen for at bringe den tilbage til den romersk-katolske kirke, tog omkring 150 af byens mænd med ham. De kunne efterfølgende ikke vende tilbage til Kentzingen, men var nødt til at søge tilflugt i Strassburg. Blandt de Strassburg-borgere, der tog imod flygtningene, var ægteparret Zell. Situationen for kvinderne, der var blevet alene tilbage i Kentzingen, var desperat – og det er til dem, Katharina Schütz Zell samme år skriver sit trøstebrev.

Her handler det ikke først og fremmest, som i von Grumbachs brev til Ingolstadt Universitet, om brevskriverens egen rolle som protestantisk kvinde og teolog. Hovedsagen for Schütz Zell er i stedet at skabe en overbevisende fortælling til kvinderne i Kentzingen om deres sær-

---

30 Det er ikke alle begravelsestaler, der er prædikener, men man kan med god ret sige, at denne er det. Schütz Zell reflekterer ikke kun over sin mands liv og død, som hun iscenesætter på en sådan måde, at parallellerne med Luthers liv og død står så tydeligt som muligt; hun forklarer også protestantisk teologi, og understreger, at byens borgere også fremover bør leve og tro i respekt for deres afdøde præst.

31 For Schütz Zells forhold til Schwenckfelds teologi og protestantiske retning, se McKee 2006b, 707-728.

lige identitet og rolle som protestantiske kvinder. Hun ønsker både at forme kvindernes selvpfattelse og den offentlige identitet, de tager på sig overfor omverdenen. Jeg er interesseret i, hvordan Schütz Zell bruger Bibelen til at opnå dette. Derfor fokuserer min diskussion af brevet til kvinderne især på de sammenligninger med bibelske mænd, som Schütz Zell benytter sig af i sin beskrivelse af kvindernes situation. Gennem disse sammenligninger giver hun kvinderne et *maskulint* kønnet, bibelsk billedsprog, de kan bruge til at forstå deres egen rolle som trosvidner og protestantisk-kristne kvinder.

Schütz Zell bruger Den Hellige Skrift til at opmuntre kvinderne fra Kentzingen og forsikre dem om, at de i deres nød lider med og vidner om Kristus.<sup>32</sup> Denne opmuntring er brevetets mest fremtrædende tema. Som deres “medsøster i Kristus Jesus” (Schütz Zell 1524a, 4) formaner hun kvinderne om, at de ikke må miste modet. De bør i stedet se deres lidelse som et tegn på deres tro og på, at Gud har udvalgt dem. Gud har nemlig i Bibelen gjort det klart, at han ikke handler, som verden forventer:

Derfor siger han også et andet sted i Profeterne: Den, som jeg vil gøre levende, slår jeg ihjel, og den, jeg vil gøre sund, slår jeg ned, og så videre.<sup>33</sup> *In summa*, han vil vænne os, som han<sup>34</sup> har valgt i et evigt valg, og som han har skrevet ind i sin arvebog som sine børn, fra verden og lære os, at vi alene er afhængige af ham (Schütz Zell 1524a, 5).

Ifølge Schütz Zell er Guds strategi overfor “verdens børn” helt anderledes (1524a, 5-6). Hun sammenligner den med Abrahams handlemåde overfor Ismael, som han ganske vist sendte væk med rige gaver, men samtidig også udelukkede fra sin arv. Det er sådan, man må forstå Guds handlinger overfor verdens herskere, forklarer Schütz Zell. Deres

---

32 McKee fremhæver også dette aspekt af brevet og kæder det sammen med Schütz Zells overbevisning om, at kvinder er lige så gode og naturlige trosvidner som mænd (McKee 1999b, 2).

33 Citatet stammer fra Femte Mosebog 32,39.

34 Førsteudgaven, udgivet af Wolfgang Köpffel af Strassburg d. 22. juli 1524, har her *eer* (ære) i stedet for *er* (han). Dette rettes i andenudgaven, som jeg følger her.

belønning svarer til Ismaels: De råder over rigdom og magt her og nu. Isak, den udvalgte søn, derimod, måtte lide stor nød. Hans fader var ligefrem villig til at ofre ham til Gud – dog i vished om, at Gud ville vække ham til live igen (Schütz Zell 1524a, 6).<sup>35</sup> I denne analogi er kvinderne ligesom Isak. Gud er Abraham, som viser dem sin udvælgelse på en noget uventet måde. Men Schütz Zells næste pointe destabiliserer disse roller: “Jeg beder jer også, redelige, trofaste kvinder: Iklæd jer et mandigt gemyt, der ligner Abrahams” (Schütz Zell 1524a, s. 6).

Det er muligvis brevet allerstærkeste linje: Iklæd jer et mandigt gemyt, der ligner Abrahams! Abraham skal altså være kvindernes forbillede, når de må lide for deres tro: “Selv hvis jeres ægtemand skulle blive dræbt, og I selv [skulle blive dræbt], så tænk på den stærke Abraham, vores alles fader. Følg ham, som et fromt barn bør følge sin fader i en tro ligesom hans” (Schütz Zell 1524a, 6). Selvom Abraham led, holdt han fast ved Skriftens ord, forklarer Schütz Zell, og det bør kvinderne også gøre gennem deres efterligning af både Isak og Abraham. En række citater fra Johannesevangeliet (6,54; 11,25; 13,17) underbygger hendes pointe og understreger, at de, som tror på Kristus vil leve, på grund af opstandelsen, selv hvis de dør.

Efter at have fokuseret på andre bibeltekster vender Schütz Zell mod slutningen af brevet tilbage til historien om Abraham. Hendes pointe her er, at Gud brugte Abrahams villighed til at ofre alt for Gud til at vise både Abraham selv og andre mennesker, hvor stærk i troen han var (Schütz Zell 1524a, 12). På samme måde vil kvinderne gennem deres lidelse kunne demonstrere både overfor sig selv og deres omverden, at de er trosstærke. Alle tvivler og frygter, skriver Schütz Zell. Selv Kristus blev bange, da han stod overfor sin grusomme død. Det vigtige er derfor ikke at undgå tvivlen, men at overvinde den. Schütz Zell citerer fra Bjergprædikenen (Matt 5,4 og 5,10) for at tilskynde kvinderne til at udvise tålmodighed i deres lidelse (Schütz Zell 1524a, 12). Kristus vil nemlig sende sin ånd og trøste dem og beskytte dem.

---

35 I den oprindelige historie fra 1 Mos 22,1-19 er der naturligvis ikke nogen forventning om Isaks opstandelse, men Schütz Zell læser fortællingen gennem en kristen linse. Hendes strategi er ikke ulig Paulus' i Gal 4,22-31, hvor Sarah og Hagar og deres familier typologisk foregriber Kristushistorien, samtidig med at disse gammeltestamentlige figurer fungerer som modeller for Paulus' læsere. Schütz Zell erstatter det paulinske fokus på patriarkernes hustruer med et fokus på patriarkerne selv.

Det er vanvittigt interessant, at Schütz Zell i hele sit brev ikke giver kvinderne i Kentzingen et eneste kvindeligt, bibelsk forbillede. I stedet er det Abraham, Isak og Jesus’ mod, kvinderne skal holde sig for øje, eftersom den opgave, de skal udføre, er en mandig opgave. Det er imidlertid også vigtigt at forstå, hvad det er for en slags mandighed, Schütz Zell her vil have kvinderne til at iføre sig: Hun gør næsten udelukkende brug af billeder fra familiesfæren. Specifikt taler hun om de bibelske forbilleders familieroller og om deres forældreskab. Dermed knytter hun figurerne tæt til kvindernes egen situation, som netop har at gøre med deres truede familier: deres adskillelse fra deres mænd og risikoen for, at deres mænd eller de selv vil blive dræbt på grund af deres protestantiske overbevisning. Det er i denne barske, familiære virkelighed, at kvinderne skal finde modet til at vidne om deres tro, også når dette er farligt og strider imod gængse forventninger til køn og familieliv.

Schütz Zell griber til Matt 10,37 og 19,29 og Luk 14,26 for at minde kvinderne om Jesu ord: “Den som ikke er villig til at forlade fader og moder, hustru, *ægtemand* og barn, og alt, hvad han har, for min og evangeliets skyld, han er mig ikke værdig [min kursivering]” (Schütz Zell 1524a, 7). Hverken Lukas eller Matthæus inkluderer *ægtemanden* som et af de familiemedlemmer, man må være villig til at forlade for evangeliets skyld. Det er Schütz Zells egen tilføjelse. Hermed har hun nyfortolket kvindernes situation radikalt. Som McKee skriver:

Despite the fact that the women of Kentzingen have stayed at home with the children, their female teacher has reversed the sign on that separation from their husbands from negative to positive. It is *because* they have stayed at home with their children, where they are actively suffering for the Gospel, that they can be said to have obeyed Christ’s command and ‘left’ their husbands for their faith (McKee 2006a, 49).

Også her kan kvindernes virkelighed sammenlignes med Abrahams: Ligesom ham må de endog være villige til at opgive deres familie for troens skyld.

Lige så påfaldende som Schütz Zells brug af mandlige forbilleder for Kentzingens kvinder er hendes brug af kvindeligt billedsprog om

Gud. Igen vælger hun billeder fra familiesfæren og supplerer billedet af Gud som far med beskrivelser af Gud som mor. Som mor er Gud trofast og omsorgsfuld. Schütz Zell citerer fra Es 49,15: "Lige så lidt som en mor vil glemme sit ammende barn, vil jeg glemme jer, og selv hvis hun skulle glemme sit barn, vil jeg ikke glemme jer" (Schütz Zell 1524a, 11).

Der ligger altså en form for omsorg i de lidelser, Gud lader kvinderne gennemgå. I lyset af Schütz Zells beskrivelse af Gud som en mor, der ammer sit barn, er det værd at vende tilbage til et af de citater, jeg gengav ovenfor: "Han vil vænne os ... fra verden og lære os, at vi alene er afhængige af ham" (Schütz Zell 1524a, 5). Er det tilfældigt, at hun her anvender et udtryk, der også kan bruges om at vænne et barn fra brystet ("er will unß ... von diser welt gewenen")? Jeg tror det ikke, eftersom det er i kvindernes nuværende lidelse, at Gud viser sig som deres mor. Som kvindernes mor vil Gud vise dem, at de kun bør være afhængige af ham. De må vænnes fra deres nuværende, spædbarnsagtige afhængighed af *verden* og i stedet lægge sig lydigt til *Guds* bryst. Den ammende mor er en stærk metafor for den næring, Gud giver kvinderne, og som de ikke bør søge andetsteds. Som så mange af Schütz Zells billeder i dette brev knytter den an ved kvindernes nærmeste familieliv.

Et moderne begreb, der kan anskueliggøre, hvordan Schütz Zell i dette brev bruger Bibelen til at konstruere en ny selvopfattelse og offentlig identitet til kvinderne i Kentzingen, er *gender bending*.<sup>36</sup> Hun tilføjer på den ene side kvinderollen maskuline træk: især modet og styrken til at handle imod samfundets forventninger. Schütz Zell hjælper Kentzingens kvinder til at se, hvordan de i deres nuværende situation kan efterligne Bibelens trostærke mænd og derigennem vidne offentligt om deres tro. På den anden side understreger hun Guds kvindelige egenskaber. Hendes bibelske *gender bending* gør det muligt for hende at trøste kvinderne ved at vise dem, at de i deres forhold til Gud og deres familier kan iklæde sig en maskulinitet, der vil give dem styrke til at gennemleve forfølgelser og nød.

---

36 Se også Methuen 2014, 103, note 100, hvor Methuen påpeger, at der er en kontinuitet mellem Schütz Zell her og brugen af Bibelen i flere kvindelige forfatters tekster fra middelalderen.



## 2.2 Katharina Schütz Zells forsvar af præsteægteskabet

Som nævnt var Katharina Schütz Zell den første kvinde fra Strassburgs gode borgerfamilier, der giftede sig med en præst. Ægteskabet resulterede i en hed, lokal debat, som Schütz Zell følte sig kaldet til at deltage i. I første omgang skrev hun til biskoppen for at forsvare præsteægteskabet. Hun søgte at udgive dette brev i begyndelsen af 1524. Byrådet blandede sig dog og opfordrede Matthäus Zell til at holde sin hustru i ro. Efter indledningsvis at have accepteret deres beslutning udgav Katharina Schütz Zell alligevel en revideret skrivelse om præsteægteskabet i september 1524 (McKee 1999, 17-19).

Hendes primære mål i denne tekst var at forsvare præsteægteskabet overfor enfoldige (*einfaltige*) kristne, det vil sige ikke-belæste, “almindelige” mennesker. Hun frygtede, at de kunne blive skræmt væk fra protestantismen som følge af de løgne, der blev fortalt om gifte præster generelt og om Katharina og Matthäus’ ægteskab i særdeleshed.<sup>37</sup> “Jeg bliver beløjet, hvilket kan afskrække den enfoldige, og jeg kan se, at dette ikke kun skader mig, men også andre mennesker” (Schütz Zell 1524b, 23).<sup>38</sup>

I brevet til kvinderne i Kentzingen fokuserede Schütz Zell ikke på sin egen autoritet. Hun ikke så meget som nævnte de potentielle indvendinger, der kunne være mod hendes sjælesørgeriske brevskrivning. Anderledes ser det ud i Schütz Zells forsvar af præsteægteskabet: Her må hun forsvare sig selv direkte som kvindelig debatdeltager. Det er især i tekstens anden halvdel, at Schütz Zell forsvarer sit eget ægteskab, og det er også her, hun forholder sig til konkrete indvendinger mod sin deltagelse som kvindelig lægperson i debatten. Jeg fokuserer derfor på denne del af hendes *apologia*.

---

37 De rytter om Katharina og Matthäus’ ægteskab, som hun refererer i brevet, er voldsomme, men stereotype: Matthäus skulle have slået Katharina og jaget hende ud af huset. Hun skulle været flygtet hjem til sin far. Det siges også, at Matthäus har forført en ung pige (Schütz Zell 1524b, 41-42). Mod denne slags løgne *må* Schütz Zell tage til genmæle, forklarer hun. Ganske vist er det kristeligt at lide, men det betyder ikke, at man skal lide i stilhed: “Det er nok, at vi kristne lider uret. ... Det at tie er ikke tålmodighed. Det at lide er tålmodighed” (Schütz Zell 1524b, 26).

38 “Enfoldig” er generelt et positivt ord for Schütz Zell, og det er det også her.

Schütz Zell foregriber i sit skrift en række potentielle indvendinger mod sin *apologia*: Hun forestiller sig for eksempel, at man kunne spørge hende, hvorfor hun selv angriber og kritiserer navngivne modstandere i sin tekst, samtidig med at hun bebrejder andre for at tilsværte Matthäus Zells gode navn og rygte. Schütz Zell påpeger, at der er stor forskel på et smædeskrift og et forsvarsskrift, der simpelthen fortæller sandheden om en række forhold. Hvis denne forskel ikke fandtes, “ville Kristus og alle profeterne og apostlene være spottere”, eftersom de på en noget grovere måde end hun selv har påpeget andres laster og synder (Schütz Zell 1524b, 45). Den væsentligste indvending mod hendes tekst har dog at gøre med hendes egen person: Hvorfor har hun overhovedet grebet til pennen? Som kvinde og lægperson er dette mildest talt upassende. Hun burde i stedet have overladt diskussionen til andre (underforstået: mandlige præster).

Schütz Zell refererer til en række bibelske passager for at besvare denne potentielle anklage. Hendes selvforsvar her er ikke uden humor: “Har et æsel da ikke talt og set englen, som profeten ikke ville se? ... Er det da et under, at jeg siger sandheden? Jeg er dog et menneske”, skriver hun (Schütz Zell 1524b, 45-46).<sup>39</sup> Hun griber derefter til Ezekiels Bog 22: Dette kapitel beskriver, hvordan både gejstlige og verdslige magter udgyder uskyldigt blod, forklarer hun, mens et menneskebarn af Gud sættes til at dømme over synderne. I Schütz Zells analogi svarer hendes egen rolle til menneskebarnets, mens hendes modstandere repræsenterer de gejstlige og verdslige magter.

Ezekielteksten benytter egentlig udtrykket “menneskesøn” (Ez 22,2). I Ezekiels tekst betyder dette blot “menneske”, men da Schütz Zell ønsker at understrege kontrasten mellem sin egen lidenhed og sine modstanderes magt, justerer hun teksten og læser “menneskebarn” i stedet.<sup>40</sup> Ezekiels udtryk er desuden kønnet maskulint. Schütz Zell er helt klar over, at hendes brug af tekststedet derfor kunne blive udfordret: “Måske vil man da sige: Der står menneskesøn. Det er ikke talt til dig, men til de lærde mænd. Paulus siger, at kvinderne skal tie” (Schütz Zell 1524b, 46). Det er 1 Kor 14,34, som her spørger igen, hvorfor Schütz Zell – ligesom Argula von Grumbach – må forsvare sig mod

---

39 Jævnfør Fjerde Mosebog 22,24-30.

40 Her er hun i overensstemmelse med blandt andet Luther, som også skriver “menneskebarn” i stedet for “menneskesøn”.

Paulus’ forbud. Dette gør hun i to omgange. Først refererer hun til en række bibelske tekster, der imødegår forbuddet. Derefter iscenesætter hun sig selv i forhold til personerne i disse tekster.

Den første af Schütz Zells valgte bibeltekster er Gal 3,28: “I Kristus findes hverken mand eller kvinde” (Schütz Zell 1524b, 46). Ligesom von Grumbach bruger Schütz Zell altså et andet Pauluscitat til at neutralisere 1 Kor 14,34.<sup>41</sup> Schütz Zell citerer også fra Joel 2,28, hvor Guds ånd bliver udgydt over alt kød og gør folkets sønner *og* døtre til profeter. Hendes sidste teksteksempel præsenterer hendes læsere for en specifik, kvindelig rollemodel fra Det Nye Testamente (Luk 2,42-45): “Da Zakarias var stum, velsignede Elisabeth Maria” (Schütz Zell 1524b, 46).

Nu iscenesætter Schütz Zell sig selv i forhold til disse bibelske eksempler. Her understreger hun først og fremmest sin egen ubetydelighed. Hun forklarer, at hun ikke beder sine modtagere om at lytte til hende, sådan som man lyttede til Elisabeth eller Johannes Døberen – eller nogen af profeterne. De skal blot lytte til hende på samme måde “som den falske profet Bileam lyttede til æslet, for jeg begærer virkelig ikke andet, end at vi sammen skal blive salige. Dertil hjælpe os Gud gennem Kristus, hans elskede søn. AMEN” (Schütz Zell 1524b, 47).<sup>42</sup>

Ligesom von Grumbach afslutter Schütz Zell således sit polemiske skrift med et forsvar af sin egen ret til at deltage i debatten. Både von Grumbach og Schütz Zells forsvar er funderet på en kreativ sammenstilling af bibelske citater, der beskriver, hvordan Gud giver stemme og autoritet til de små, de magtesløse og til kvinderne. Vi så i gennemgangen af von Grumbachs brev ovenfor, at hun i sin positionering af sig selv står fast på sin ret til at debattere politisk-teologiske spørgsmål på lige fod med mændene ved Ingolstadt Universitet. Schütz Zell benyt-

---

41 Det er desuden ikke første gang, at dette citat fra Galaterbrevet har været i spil i Schütz Zells forsvarsskrift. Netop denne passage er også det første direkte citat fra Bibelen i forsvarets brødtekst (Schütz Zell 1524b, 22). Selvom Schütz Zell først sent i *apologiaen* forsvarer sin deltagelse i debatten direkte, er hun altså begyndt at lægge grunden til dette forsvar allerede i begyndelsen af teksten.

42 McKee mener, at Schütz Zell her forsvarer en specifik form for kvindelig, offentlig debat: “the obligation of Christians to speak out for the truth” (McKee 1999a, 411). Som vi har set, stod denne forpligtelse også helt centralt for von Grumbach.

ter sig her af en modsatrettet strategi: Hun præsenterer sig selv som så ubetydelig som muligt og gør dette i en sådan grad, at det bliver både absurd og morsomt. For hvis man kan lytte til et æsel, kan man vel også lytte til en kvinde?

### 3. Opsummering: Argula von Grumbach og Katharina Schütz Zell i deres teologiske samtid

De kvindelige førstegenerationsreformatorer, Argula von Grumbach og Katharina Schütz Zell, måtte begge forsvare deres deltagelse i den offentlige debat. På den ene side kunne de læne sig op ad Luthers tanker om det almindelige præstedømme, der gav øget plads til, at også lægfolk selvstændigt kunne reflektere over og fortolke de bibelske skrifter. På den anden side fastholdt de mandlige reformatorer det traditionelle forbud mod kvindelig prædikenvirksomhed. Desuden definerede de i endnu højere grad, end det allerede var tilfældet i den romersk-katolske kirke, kvindens kristelige livsopgave ud fra hendes familiære roller som hustru og mor: Klostervæsenet bortfaldt som alternativ.

Som denne artikels gennemgang af von Grumbach og Schütz Zells tidligste udgivelser har vist, bruger begge kvinder Bibelen kreativt til at forsvare deres deltagelse i den teologiske debat. De citerer Paulus' påbud i 1 Kor 14,34 om, at kvinderne skal tie i forsamlingen som en væg- tig indvending mod deres eget forehavende, men benytter sig derefter af andre Pauluscitater – samt af en række bibelvers, der demonstrerer, hvordan Guds herredømme og visdom gives til de umyndige – til at imødegå denne problematiske tekst.

Forskellene mellem von Grumbach og Schütz Zells sociale virkelighed og teologiske fremgangsmåde er dog mindst lige så interessante som lighederne mellem dem. Tre af disse forskelle er særligt værd at fremhæve. For det første kom de to kvinder fra hvert sit sociale lag: von Grumbach var adelig, mens Schütz Zell tilhørte borgerskabet i Strassburg. Selvom de begge var gift, var også deres ægteskabelige situation forskellig: Von Grumbachs mand forblev katolik hele sit liv og mistede sit hverv ved hoffet som konsekvens af sin hustrus protestantiske debatvirksomhed. Matthäus Zell støttede derimod op om sin hustrus skriftlige arbejde. Hun kunne derfor iscenesætte sit teologiske

engagement som en art sjælesorg og fremstille sig selv som sin mands assistent eller hjælpepræst.<sup>43</sup>

For det andet skrev de til forskellige grupper: von Grumbachs brevmodtagere var de katolske intellektuelle på Ingolstadt Universitet,<sup>44</sup> mens Schütz Zell primært skrev til protestantiske kristne. Begge kvinder oplevede modstand mod deres teologisk debatvirksomhed, men fra hver sin religiøse retning. Som Methuen skriver: “Argula von Grumbach was silenced by those who opposed the Reformation. In the case of Katharina Schütz Zell, it was reformers who sought to prevent her from writing or publishing” (Methuen 2014, 102).<sup>45</sup> Således krævede byrådet i Strassburg efter udgivelsen af Schütz Zells *apologia*, at Matthäus Zell forhindrede sin kone i at udgive flere tekster. Schütz Zell afholdt sig derefter fra udgivelsesvirksomhed i ti år, indtil 1534 (Methuen 2014, 104).

For det tredje havde deres teologiske udgivelsesvirksomhed forskellige mål. Von Grumbachs brev profilerer først og fremmest hende selv som deltager i den teologisk-politiske debat. Hun reflekterer ikke over, om hendes behændige nyfortolkning af 1 Kor 14,34 også vil kunne anvendes af andre kvinder, der ønsker at tage offentligt til orde, men fokuserer helt og holdent på sin egen rolle. Schütz Zell betragter det derimod som en vigtig del af sin opgave at yde teologisk bistand til andre kvinder. Især forsøger hun at give protestantiske kvinder et teologisk og bibelsk sprog, de kan bruge til at forstå deres egen tros- og livsopgave. Dette sjælesørgeriske fokus kommer stærkt til udtryk både i hendes brev til kvinderne til Kentzingen og i hendes senere udgivelser.<sup>46</sup>

---

43 Kaufmann fortolker Schütz Zells teologiske forfatterskab anderledes: Han ser det som en profetisk virksomhed, hvortil hun følte sig kaldet i enkeltøjeblikke, når der manglede mænd, der kunne eller ville forkynde evangeliet (Kaufmann 1992, 203). Som Kaufmann ser det, hørte offentlig virksomhed i Schütz Zells øjne ikke med til hendes “permanente” rolle som præstehustru. Jeg tror, at Kaufmann her undervurderer betydningen af Schütz Zells parløb med sin mand, som hun gentagne gange understreger og betegner som fundamentet for sin egen virksomhed, især i begravelsestalen fra 1548 og brevet til Schwenckfeld i 1553.

44 Von Grumbachs flyvebladslæsere må forventes at have tilhørt en bredere gruppe med sympati for protestantismen.

45 Apologien udkom da også kun i et enkelt oplag, og kun få kopier har overlevet til i dag. Se også Christmann 2004, 60-61.

46 Således skriver hun for eksempel i 1534 et forord til en kristen sangbog, hvor hun placerer kvindelige opgaver og livsmønstre centralt i sin beskrivelse

Alle disse tre forhold har betydning for de to kvinders eksegetiske strategier og deres brug af kønnede billeder fra Bibelen. Von Grumbachs bibelbaserede argumentation gør retorisk brug af modsætningsforholdet mellem katolicisme og protestantisme. Hun trækker fronterne skarpt op: På den ene side står de lærde ved Ingolstadt Universitet som repræsentanter for Romerkirken, og på den anden side står Luther, Melanchthon og von Grumbach selv som vidner for evangeliet. Von Grumbach vil overbevise universitetets lærde om, at hun er lige så kvalificeret som de til at debattere evangeliets betydning. Hun introducerer tidligt i sit brev *skammen* som et centralt motiv, ud fra hvilket hun ved hjælp af citater fra Bibelen kan evaluere både sin egen deltagelse i debatten og de lærdes teologisk-politiske ståsted.

Schütz Zell benytter sig af en mere forsonende tone angående mænds og kvinders rolle, end von Grumbach gør. Det er væsentligt for hende at understrege, at kvinder kan vidne lige så godt og naturligt om deres tro gennem deres daglige liv, som mænd kan (McKee 1999b, 2, Schütz Zell 1524a, 12 og 1534, 62). Samtidig underlægger hun sig dog også mandens autoritet.<sup>47</sup> Schütz Zell forstår desuden i høj grad sin egen offentlige rolle i forhold til sin mands. Dette parløb positionerer Matthäus Zell som prædikanten og teologen og Katharina selv som hans sjælesørgeriske hjælpepræst. Det er værd at overveje, om denne selviscenesættelse kan have givet Schütz Zell et øget eksegetisk råderum.<sup>48</sup> Hendes bibelske *gender bending* i brevet til kvinderne i Kentzingen kunne være et eksempel på dette. Fordi hun forstår sin egen rolle i forhold til sin mands, hvis kirkelige autoritet hun grundlæggende un-

---

af det gode kristne liv (Schütz Zell 1534, 62).

47 Se for eksempel Methuen 2014, 105, som refererer til Schütz Zells brev til Caspar Schwenckfeld i 1553, hvor hun understreger, at hun underlægger sig mandens rolle og opgave – dog kun så længe de mandlige prædikanter taler sandheden (Methuen 2014, 106). Teksten til dette brev findes i McKee 1999b, 122-153, det relevante citat på s. 134.

48 Schütz Zell gjorde under alle omstændigheder brug af parløbet med sin mand til at sikre sig øget råderum med hensyn til handlinger, der ikke var i overensstemmelse med samtidens forventninger til kvinders roller og opførsel. Dette gælder især den offentlige tale, hun i 1548 holder ved Matthäus' begravelse – en så uhørt handling, at der herskede debat blandt historikere om, hvorvidt den overhovedet kunne have fundet sted, indtil manuskriptet til den nu udgivne version af talen blev genopdaget i det nittende århundrede (McKee 1999b, 66).

derlægger sig, kan Schütz Zell opfordre sine kvindelige brevmottagere til at iklæde sig mandighed – uden at denne opfordring kommer til at fremstå som et polemisk angreb mod mandlig myndighed.

Det var langt fra problemfrit for de kvindelige reformatorer at blande sig i 1500-tallets teologiske debat. Gennem deres forsvar af deres egen debatvirksomhed konstruerer von Grumbach og Schütz Zell på hver deres måde kvindelige identiteter, der giver dem plads til at vidne om deres protestantiske tro. Deres kreative brug af kønnede billeder fra Bibelen gør det muligt for dem at skabe rummelige kvinderoller indenfor de rammer, som de nye protestantiske idéer på godt og ondt satte for kvindelig, offentlig virksomhed.

## Bibliografi

### *Primærlitteratur*

- Grumbach, A. von, 1523, *Ein christlich und ernstlich Ermanung und Geschriff Fraw Regulen von Grupach, ein geborne von Staufen, an die gantzen Universitet und hohe Schuol zu Ingelstat, betreffend das Wort Gottes*, Basel: Andreas Crtander.
- Luther, Martin, 1522: *Reihenpredigt über 1. Petrus*, WA 12.
- Luther, Martin, 1531: *Predigten*, WA 34. I. Band.
- Münsterberg, Ursula von, 1529: *Der Durchleüchtigen hochgepornen F. Vrsulen, Hertzogin zu Münsterberg etc. Gräffin zu Glotz etc. Christlich ursach des verlassen Klosters zu Freyberg*, Hans Lufft, Wittenberg.
- Pirckheimer, C., 1982: *Die Denkwürdigkeiten der Äbtissin Caritas Pirckheimer*, udgivet af F. Renner, St. Ottilien: EOS Verlag.
- Schütz Zell, K. 1524a: “Den leydenden Christglaubigen weyberen der gmein zu Kentzigen minen mitschwestern in Christu Jesu zu handen” i McKee 1999b, 4-13.
- Schütz Zell, K. 1524b: “Entschuldigung Katharina Schützinn / für M. Matthes Zellen / jren Eegemahel / der ein Pfarrher und dyener ist im wort Gottes zu Straßburg. Von wegen grosser lügen uff jn erdiecht” i McKee 1999b, 21-47.

- Schütz Zell, K. 1534: 'Von Christo Jesu unserem saeligmacher / seiner Menschenwerdung / Geburt / Beschneidung / etc. etlich Christliche und trostliche Lobgesaeng / auß einem vast herrlichen Gesangbüch gezogen / Von welschem inn der Vorred weiter anzeygt würdt'. i McKee 1999b), 58-64.
- Schütz Zell, K. 1548: 'Klagred und ermahnun Catharina Zellin zum volk bey dem grab : Mattheus Zellen pfarer zum münster zu Straßburg / deß frommen mannß / bey und über seinen todten leib. den 11. januar 1548.', i McKee 1999b, 70-94.

### *Sekundærlitteratur*

- Christmann, A. 2004, *Autorinnen der Frühen Neuzeit: Katharina Schütz-Zell und Caritas Pirchheimer*, Dr.Phil.-afhandling, Mannheim Universitet.
- Domröse, S., 2010, *Frauen der Reformationszeit: Gelehrt, mutig und glaubensfest*, Göttingen: Vandenhoeck & Reprecht.
- Halbach, S., 1992, *Argula von Grumbach als Verfasserin reformatorischer Flugschriften*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Jørgensen, N., 2017a: 'Kommunikation og medier i reformationsårhundredet', *Reformationen i dansk kirke og kultur. 1517-1700*, Odense: Syddansk Universitetsforlag, 89-104.
- Jørgensen, N., 2017b: 'Kvinder i den offentlige reformationsdebat', *Kvindernes renaissance og reformation*, København: Museum Tusulanums Forlag, 2017, 225-258.
- Karant-Nunn, Susan C., 1982: 'Continuity and Change: Some Effects of the Reformation on the Women of Zwickau', *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 13, Nr. 2, 17-42.
- Karant-Nunn, S. C. og M. E. Wiesner-Hanks, 2003, *Luther on Women. A Sourcebook*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaufmann, T., 1996, 'Pfarrfrau und Publizistin – das reformatorische 'Amt' der Katharina Zell', *Zeitschrift für Historische Forschung*, Vol. 23.2, 169-218.
- Matthesen, P. 2009, 'A Life in Letters: Argula von Grumbach (1492 – 1556/7)', *Early Modern Women*, Vol. 4, 27-60.
- McKee, E. A. 1999a, *Katharina Schütz Zell. Volume 1: The Life and Thought of a Sixteenth-Century Reformer*, Leiden: Brill.
- McKee, E. A. 1999b, *Katharina Schütz Zell. Volume 2: The Writings. A Critical Edition*, Leiden: Brill.



- McKee, E. A., 2006a, *Church Mother: The Writings of a Protestant Reformer in Sixteenth-Century Germany*. Edited and translated by Elsie McKee. Chicago: University of Chicago Press.
- McKee, E. A., 2006b, ‘Katharina Schütz Zell and Caspar Schwenckfeld: A Reassessment of Their Relationship’, *Archiv für Reformationsgeschichte* 97, 97-105.
- Methuen, C., 2010, ‘Preaching the Gospel through the Love of the Neighbour: The Ministry of Katharina Schütz Zell’, *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 61.4, 707-728.
- Methuen, C. 2014, ‘“And your Daughters Shall Prophecy!” Luther, Reforming Women and the Construction of Authority’, *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 104.1, 82-109.

TEMA 4  
LUTHERS HISTORISKE SAMTID

## Lefèvre d'Étaples og Maria Magdalene

En debat om forholdet mellem Skrift og tradition omkring reformationens begyndelse

*Lisbet Kjær Müller*

**A**bstract: 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*).<sup>1</sup> 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*).<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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)*.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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 furore, 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).<sup>6</sup> 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."<sup>7</sup>

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.<sup>8</sup> 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).<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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 ἀτῆς, (“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.<sup>11</sup> 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 begrundede 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.<sup>12</sup> 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*.<sup>13</sup> 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,<sup>14</sup> 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)<sup>15</sup> 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,<sup>16</sup> 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).<sup>17</sup> 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

---

<sup>17</sup> 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”<sup>18</sup> – 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).<sup>19</sup> 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 afladsteser, 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).<sup>20</sup> 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*).<sup>21</sup> 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 (*intellegentiae 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).<sup>22</sup>

---

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 udforskningen af *Den hellige skrift*. Her tøver 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).<sup>23</sup> 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

---

<sup>23</sup> *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 κωμῶν, 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.<sup>24</sup> 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).

---

<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup>

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.<sup>26</sup>

---

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.

## “Sæt denne bog fri!”

### Om Luther, Tyrken og kampen for Koranen<sup>1</sup>

*Thomas Hoffmann*

**A**bstract: The article outlines Luther’s theological engagement with Islam and the Koran, the historical context of his engagement and its thematic continuities with a general Christian-Western engagement with Islam and Muslims from Late Antiquity to the Renaissance. It is argued that Luther’s engagement was less than peripheral to his theological thinking and actions but constituted an important part of it. It is furthermore argued that this engagement cannot be written off as sheer ‘Islamophobic’ polemics and apologetics but also betrays a growing European determination to secure real information about Islam, first and foremost by acquiring Islamic sources and by cultivating linguistic competences in Arabic (which also is attested in Danish theology since the Reformation). Luther’s effort to get a translation of the Koran printed and distributed is one such indication of this trend. The article concludes that the serious engagement with Islam and Muslims has always been accompanied by ambivalences and inconsistencies and probably will continue to do so in the future to come.

#### 1. Introduktion

I forhold til Luthers kolossale teologiske æuvre og hans ditto virkningshistorie i Europa og Danmark kan hans skrifter og tænkning om islam, muslimer og Koranen umiddelbart forekomme at være perifere. Luthers teologiske mission var intet mindre end rettet mod hele kri-

---

<sup>1</sup> Jeg vil gerne takke dr.fil, lektor Bent Holm for præcis kritik og forslag til forbedring. Enhver fejl eller svaghed er naturligvis mit ansvar alene.

stenheden<sup>2</sup> og kirken som institution og var i den forstand et ‘indre-missionsk’ projekt, der nødvendigvis måtte gennemføres via et opgør med den katolske kirke og hele dennes kompleks af teologi, tradition og magtapparat. Imidlertid må en sådan ‘perifer’ vurdering afvises som forhastet. For i Luthers optik var den katolske kirke (symboliseret ved pavestolen) og islam (konkretiseret i Osmannerrigets ‘Tyrk’) på sin vis komplementære størrelser. Med reformatorens egne ord: “*Papa est spiritus Antichristi, et Turca est caro Antichristi* – Paven er Antikristi ånd og Tyrken er Antikristi legeme.”<sup>3</sup>

Sammenholder man Luthers værk med kirkehistorien og teologien i et *longue durée* perspektiv, kunne man måske også forledes til at antage, at Luther blot lader sig indskrive i en nogenlunde ensartet kristen og vestlig tradition for apologetisk og polemisk islamkritik, ja, en regulær islamofobi (før det begreb overhovedet fandtes).<sup>4</sup> Dommen ville i så fald lyde, at der intet afgørende nyt var at spore hos Luther med hensyn til hævdundne anklager og forhånelser overfor islam og muslimer.

En sådan vurdering af kirkens forhold til islam er imidlertid en tand for generaliserende. Ganske vist går visse anklagepunkter om Muhammad, muslimerne og islam igen som faste indslag i lastekataloget over islam, men Luthers islamprojekt markerede faktisk et skifte i forhold til den katolske kirkes. Hvor den katolske kirke var mere udadvendt og proaktiv i forhold til muslimerne i form af både mission og korstog, var Luther fortaler for en langt mere defensiv strategi. På den realpolitiske front skulle kristenheden snarere forsvare sig mod muslimerne

---

2 Jeg benytter mig af det gammeldags udtryk ‘kristenhed’ for, i lighed med de engelske termer *Christendom* og *Christianity*, at skelne mellem kristenhed som en sociologisk og levet størrelse og kristendom som teologi og ideal.

3 Citeret og oversat fra Bobzin 2008, 15, der benytter sig af den såkaldte *Weimarer Ausgabe*.

4 Termen ‘islamofobi’ er en omstridt neologisme og betegner sædvanligvis had og fordomme overfor islam og muslimer. Selve fobi-betegnelsen er inspireret af det græske ord *phobos*, der betegner frygt eller panik, og som sådan kan neologismen oversættes til ‘islamfrygt’ eller – måske mere rammende – ‘islampanik’. For så vidt at kristne til tider måtte frygte de muslimske kaliffer og sultaners militære og missionske ambitioner nordvest i form af *jihad* giver termen strengt taget god mening. Ikke desto mindre må neologismens omstridte karakter også forstås i lyset af, at det moderne fobi-begreb er opstået som en psykiatrisk diagnose henvisende til en sygelig frygt og afsky overfor bestemte fænomener eller situationer.

end angribe dem. På den teologiske front skulle kirken og de kristne samfund holde islam op som et manende skrækbillede for sig selv, en påmindelse om de kristnes synder og Dommedags komme. Derfor var Luthers islamtænkning også langt mere sjælesørgerisk og pastoralt orienteret: præsterne skulle simpelthen inddrage islam og muslimerne i deres prædikener.

For at nå dertil måtte man kende sin fjendes teologi, hvorfor adgangen til fjendens vigtigste helligskrifter var af afgørende betydning. Her stod Luther og teknologien i form af bogtrykkerkunsten som en klar fortaler for at facilitere yderligere adgang til kilderne og at distribuere dem i langt videre omfang end hidtil set.

Endelig er der måske en risiko for, at man kommer til at tilgå Luthers værk i den berygtede bagklogskabs ulideligt klare lys. Forstået på den måde, at Luthers varige og gennemslagskraftige virkningshistorie kan få os til at negligere det forhold, at Luther tilsyneladende var fast overbevist om Dommedags nært forestående komme, en altomfattende frelseshistorisk begivenhed, hvis konturer kunne anes i form af forskellige tegn og messiasveer. Tegn og veer, der blev hjulpet godt på vej af de akutte realpolitiske omstændigheder, for så vidt at det Osmanniske Rige gjorde alvorlige erobringer og udfald mod det centrale Europa, mest ildevarslen under belejringen af Wien i 1529. Dommedagen lod som bekendt vente på sig, men ligesom datidens osmanniske trusler fungerede som apokalyptisk katalysator, således virker også nutidens islamistiske terrorisme (ofte koblet til migrant- og integrationsproblematikker) befordrende for en gentagelse af dommedagstænkning. Kontingenter af såvel ateister som kristne genlæser passioneret Europa som fortællingen om et kontinent, der befinder sig i 'de sidste tider' og hvor netop muslimer og islam ufrivilligt kommer til at spille rollen som det store dyr i åbenbaringen.

I det lys bør Luthers engagement med islam, herunder Koranen, heller ikke klassificeres som rent og skært *marginalia*, men snarere forstås som særdeles vigtigt for Luthers teologiske værk og virke. Det apologetiske og polemiske engagement, som Luther lægger for dagen overfor islams symbol par excellence, kan og skal naturligvis indføres i det store lastekatalog over Luther og den førmoderne verdens forståelse og behandling af den såkaldte *Anden*, herunder islam og muslimer. Men det vil være en forsimpning af såvel fortiden som Luther udelukkende at

fælde negative domme. Et mere balanceret og komplekst billede træder frem, hvis man forstår og vurderer disse forhold i sammenhæng med middelalderens og renæssancens udvikling indenfor filologien, herunder studiet af Koranens arabiske tekst.

Her vil jeg fremføre den pointe, at renæssancehumanismen og -teologien på den ene side blot erstattede en tidligere tids intolerant og chauvinistisk arv med en anden, men på den anden side også studerede sig frem – via filologien – til lysglimt af en mere oplyst og videnskabelig omgang med denne Anden. Dét er på sin vis en overoptimistisk oplysningshistorie på filologiens vegne, som netop i disse år er hårdt trængt,<sup>5</sup> men vores moderne erfaringer nedkalder også en ædrueliggørende pointe over os: at oplysningens historie er en ambivalent og broget historie, ja at oplysningen ligefrem kan vekselvirke med obskurantisme og ‘mørkelygter’.<sup>6</sup>

I dette bidrag vil jeg forsøge at udfolde ovennævnte pointer, herunder selektivt kontekstualisere Luther og hans forgængere i forhold til deres samtids islamiske problem. Til dette arbejde har jeg støttet mig til en række nyere forskningsarbejder om Luther og islam samt reformationen og islam. I særdeleshed de respektive studier fra arabisten og koranforskeren Hartmut Bobzin samt teologen og islamkenderen Adam S. Francisco, henholdsvis deres monografier *Der Koran im Zeitalter der Reformation: Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa* samt *Martin Luther and Islam: A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics*. Den case, som Luthers koraniske engagement er udtryk for, har jeg fundet inspiration til hos middelalderhistorikeren Thomas E. Burman og hans *Reading the Qurʾān in Latin Christendom, 1140-1560*. Et lidt bredere historisk og forskningshistorisk kontekstualiserende blik har jeg høstet hos en håndfuld nyere og ældre studier over det førmoderne Europas teologiske og intellektuelle møde og engagement med islam (reelt og forestillet), først og fremmest af

---

5 Se Sheldon Pollocks pessimistiske “Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World”, *Critical Inquiry* 35, 931-961.

6 Se f.eks. Th. W. Adorno og M. Horkheimers klassiker *Oplysningens dialektik*. For et mere dansk fokus, se Thomas Bredsdorffs *Den brogede oplysning*. Udtrykket ‘mørkelygte’ er hentet fra embedsmandsjargonen, hvor det betegner en særlig måde at informere på, hvor man giver indtryk af at belyse en sag fuldt og helt, men i realiteten kaster mørke over dele af den uden at sige noget direkte forkert.

middelalderhistorikeren John V. Tolans *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, renæssancehistorikeren Nancy Bisahas *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks* og endelige mellemøsthistorikeren Robert Irwin, hvis værk *Afbøger efter viden: Orientalisterne og deres fjender* lykkeligvis er oversat til dansk. Ud fra denne læsning vil jeg forsøge at spinde en overordnet pointe omkring begrebet 'engagement', som her kan defineres som en intellektuel, følelsesmæssig og religiøs 'optagethed' omkring et bestemt emne, men også er en optagethed, der lader sig associere til betegnelsens gamle militære betydning som 'kamp' og 'engagement med fjenden.' Engagementet skal således forstås som en dybt ambivalent foreteelse, hvor gamle fjendebilleder forstærkes og kolporteres, men hvor også ny reel viden og oplysning markerer sig som en mulighed.

## 2. Engagementet med Guds svøbe: fra senantik til bibelhumanisme

Islam voksede frem som en senantik religion i første halvdel af 600-tallet og var i udgangspunktet dybt præget af ikke bare kristendommen og jødedommen og disses lokale repræsentanter i Arabien, men også af senantikkenes realpolitiske magtbalance: "Verdens to øjne."<sup>7</sup> Det vil sige de to mægtige supermagter og imperier i form af det kristne-byzantinske rige og det zoroastrisk-persiske sasaniderige. De to imperiers løbende militære sammenstød, mobiliseringer, interventioner og stedfortræderkrige i såvel det nord- som sydarabiske samt den stadig mere tydelige kobling mellem statsmagt og (stats)religion kom ikke overraskende til at præge islam formativt.<sup>8</sup> Senantikkenes monastiske tradition forenede ikke sjældent fromhed med militant aktivisme og også dét har formodentligt inspireret de arabiske stammer.<sup>9</sup> Med andre ord: den tidligste form for islam modnedes næsten fluks som en religion, der kobledes statsmagt med religion i form af Profetens 'islamiske stat' i

---

7 For en nyere redegørelse for dette udtryk, se M. P. Canepa, *The Two Eyes of the Earth. Art and Ritual Kingship between Rome and Sasanian Iran*, California, University of California Press, 2010.

8 Se f.eks. Bowersock 2013.

9 Se f.eks. Sizgorich 2008.

Medina og hans kaliffers senere ekspansion og imperiale og dynastiske krystalliseringer.<sup>10</sup>

Islam helligskrift par excellence, Koranen, præsenterer Muhammads forkyndelse af Guds ord (*kalām Allāh*) som et direkte teologisk engagement med *al-Tawrāt* og *al-Injil*, Koranens arabiske betegnelser for Toraen og Evangeliet<sup>11</sup>, f.eks. sura 3, vers 3-4: “Han har sendt Skriften med sandheden ned til dig [dvs. Muhammad] til bekræftelse af det, der var før den. Han har sendt Toraen og Evangeliet ned/ tidligere, som en retledning for menneskene...” Disse tidligere skrifers respektive bærere er naturligvis jøderne og de kristne, kaldet Skriftens folk, *ahl al-kitāb*. Også om disse folk vidner Koranen om et stærkt engagement, der er præget af såvel anerkendelse og imødekommenhed som af kritik og afvisning. Et eksempel, som rummer denne dobbelthed, kunne for eksempel være K 3:64-65: “Sig: “I Skriftens folk! Kom, lad os enes om et ord, der er fælles for os og jer: At vi tjener Gud alene, at vi ikke sætter noget andet ved Hans side, og at ingen af os tager andre til herrer foruden Gud”!/ I Skriftens folk! Hvorfor strides I om Abraham? Toraen og Evangeliet blev dog først sendt ned efter hans tid. Vil I ikke komme til fornuft?” Verset rummer en paradoksal blanding af imødekommenhed og afstandstagen, rettet mod jøderne og de kristne og deres interne polemikker, formodentlig deres jødisk-kristne disputter og de interne kristologiske diskussioner.<sup>12</sup>

Udenfor Koranen og efter Profetens død fortsatte engagementet i form af kaliffernes erobringskampagner, de såkaldte ‘åbninger af landene’, *futuh al-buldān*. De arabiske muslimer ekspanderede med voldsom kraft, hvorunder store dele af kristendommens hævdvundne territorier kom ind under muslimsk overhøjhed.<sup>13</sup> Således er de første samtidige kilder, vi har om islam, også kilder om muslimer som erobrere og krigere, f.eks. i det kristne apologetiske værk *Doctrina Jacobi*, der formodes at være komponeret i Kathargo i 634, dvs. to år efter Muhammads traditionelle dødsdato:

10 Se f.eks. Crone 2016.

11 Der er ingen konsensus i forskningen på hvorfor betegnelsen er i bestemt ental i stedet for ‘evangelierne’, men det tyder på, at Muhammad – måske under indtryk af evangelieharmoniserende diskurser – forstod de kristnes hellige tekst som ét homogent skrift.

12 For primærtekster, se Thomas 2009-16.

13 Se f.eks. Hoyland 2016.

Folk sagde “*candidatus'en* [dvs. et medlem af den byzantinske kejserlige garde] er blevet slået ihjel” og vi jøder var henrykte. Og de sagde at profeten var dukket op, sammen med saracenerne... Og jeg sagde til ham: “Hvad kan du sige om profeten, der er dukket op sammen med saracenerne?” Han svarede mens han sukkede dybt: “Han er falsk, for profeterne kommer ikke bevæbnede med sværd”... Jeg frygter... at vi i stedet må forberede os på at modtage Anti-Krist.<sup>14</sup>

Da støvet havde lagt sig og muslimerne for alvor begyndte at etablere sig, ser vi også, at lokale kristne (og jøder) på alle måder må forholde sig til den nye overmagt. Dette skete naturligvis både på det realpolitiske og levede plan såvel som på et mere teologisk plan.

Et prægnant eksempel er kirkefaderen Johannes af Damaskus (ca. 650-ca. 750), der en tid lang fungerede som statsfinansiel topembedsmand i det umayyadiske kalifat omkring århundredeskiftet inden han slog sig ned som munk nærved Jerusalem. Johannes skrev blandt andet et digert teologisk værk (*Erkendelsens kilde*), der blandt andet indeholdt et stort katalog over hundrede kristne kætterier og vranglærer, der også kendes som *De Haeresibus*, ‘Om kætterierne’. Islam optræder her som det sidste nye kætteri, nemlig ismaelitternes kætteri. Her fremfører Johannes det for vor tid overraskende synspunkt, at islam er ét af de sidste nye knopskud af *kristne* kætterier. Islam er slet og ret dårlig kristendom. Johannes kalder i lighed med sine samtidige og senere kommentatorer ikke muslimerne for muslimer, men reserverer andre navne for dem, for eksempel *ismaelitter*, fordi de er blevet betragtet som efterkommere af Ismael, Abrahams ‘uægte’ barn. Med henvisning til et græsk ordspil kalder han dem også for *saracenere*, eftersom disse ismaelitter er børn af den Hagar, som Abrahams hustru Sara forviser tomhændet til vildmarken. En beslægtet tredje betegnelse er *hagarenere*, dvs. Hagars slægtninge. Muhammads lære, forklarer Johannes, er kommet i stand ved en forkvaklet reception af Det Nye og Gamle Testamente, takket være en ariansk munk, som Muhammad skulle have mødt. Denne lokale pseudo-historiske kontekstualisering sup-

---

14 Citeret og oversat fra Hoyland 1998, 57.



pleres yderligere af en mere grandios apokalyptisk, hvor Muhammad tolkes som en forløber for Antikrist.<sup>15</sup>

Andre af Johannes' kristne samtidige tolkede tillige disse nye erobrere som udtryk for en større guddommelig plan og begyndte i lyset heraf at læse de gammeltestamentlige tekster som profetier, der fuldbyrdedes, og dele af de nytestamentlige (især Johannes' Åbenbaring) som aktualiseret forvarsel om Antikrist. Erobrerne fik spillet deres sejr i hænderne af Gud, enten fordi kristenheden som sådan havde syndet, eller fordi kejseren, der jo symbolsk legemliggjorde riget, havde begået en alvorlig religiøs brøde. Muslimerne var i den forstand Guds svøbe, der straffede og disciplinerede en kristenhed, der selv havde gjort sig hjemfalden til disse sanktioner og som sådan burde angre og gøre bod. De samme ræsonnementer finder man senere i Luthers tekster. Opmærksomheden på anger og bod står som bekendt centralt i Luthers tænkning og adresseres jo også som det første i hans 95 teser: “Da vor Herre og mester Jesus Kristus sagde: “Gør bod” osv., ville han, at hele de troendes liv skulle være en bod.” Den første direkte henvisning til islam finder vi formodentlig i hans såkaldte resolutioner eller noter til selvsamme teser, hvori han skriver, at dét “at bekæmpe Tyrken svarer til at holde stand mod Gud, som gæster vores synd med denne svøbe.”<sup>16</sup> I senere tekster gentages det, at Tyrken er “Guds ris og plage for syndens skyld.”<sup>17</sup> Men også hos Luther og mange af hans samtidige spiller den apokalyptiske tolkning en ganske stor rolle, især i form af referencer til Daniels Bog.

Johannes og hans ligesindede havde altså tilsyneladende vanskeligt ved at begribe, at den religion, der nu var den nye herre i huset, også var en ny religion i sin egen ret. Islam var blot endnu et kætteri og Muhammad måtte i det lys forstås som en bedrager og rollespiller. Senere legender fra middelalderen kolporterede ligefrem den konspirationsteori, at Muhammad var en kardinal, der med forsmåede paveambitioner grundlagde en ny sekt. Sidstnævnte er forståeligt, for så vidt at Koranen heller ikke præsenterer islam som en ny religion, men snarere artikulerer sig som værende i korrektiv kontinuitet med jødedom

---

15 Se f.eks. Roggema 2008.

16 Citeret og oversat fra Henrich 1996, 252.

17 Hærprædiken 106, <http://www.martinluther.dk/tyrk3.html> [tilgået 4. maj 2017].

og kristendom. Tolkningen af islam og Muhammad som forløber for Antikrist og som realpolitiske tegn på messiasveer viser også, hvordan den smertefulde erkendelse af den kristne verdens chokerende nederlag afbødes ved at stille en fremtidig og ultimativ sejr og frelse i sigte, én af dommedagsgenrens ypperste funktionaliteter og socialpsykologisk et fint eksempel på håndtering af såkaldt kognitiv dissonans.<sup>18</sup>

Johannes indskriver sig hermed også i en teologisk tradition, hvor realpolitiske begivenheder læses ind som Guds tugtelse af de kristne (og før dem jøderne). Som sådan kan Johannes' engagement anskues som et forsøg på at undgå et egentligt engagement med islams eklatante realitet og i stedet konstruere en fjendebillede, der passer ind i et teologisk paradigme. Dét ville imidlertid være en forsimplet læsning af Johannes og hans åndsfæller. For Johannes og andre engagerer sig faktisk særdeles konkret og systematisk med islam, ikke mindst med Koranen. Daniel Sahas, der har skrevet et standardværk om Johannes vurderer, at kapitlet om islam hverken er "hadefuldt eller bombastisk og selv-triumferende; det er et essay om islam i en bog om kristne kæfterier" (Sahas 1972, 95).

Engagementet med Guds svøbe (islam, muslimerne og Koranen) foranlediger altså ikke bare social-psykologiske og teologiske krumspring og prokrustessenge, men sætter også et virkelighedsnært, tekst- og erkendelsesorienteret engagement i gang. Det er ganske vist en overdrivelse at tale om et decideret filologisk og neutralt historisk-kritisk engagement, men man kan ikke desto mindre konstatere, at der er en vilje til at engagere sig forståelsesmæssigt med Koranen og islams forkyndelse.

Fra senantikken til middelalderen og videre til renæssancen kan man iagttage et stadigt voksende og uddybende engagement med islam. Ligesom Johannes og ligesindedes engagement havde det en dyb teologisk impuls og var i høj grad kalibreret til en intern kristen forkyndelse og apologetik. Ikke desto mindre kan man også iagttage en art *spill-over*-effekt af arbejdet med teksterne og det teologiske materiale i form af proto-filologiske og proto-historiografiske arbejder. Denne dobbelthed i engagementet kommer ikke udelukkende i stand af eksterne – mere eller mindre akutte islamiske – grunde, men skyldes i lige så høj grad en intern udvikling af den europæiske tænkning, der med

---

18 Se f.eks. Collins 2014.

afsæt i antikke former for rationalisme førte til den såkaldte renæssancehumanisme.

Også i renæssancens spæde start kan vi observere en dyb ambivalens over for det islamiske materiale. Petrarca (1304-1374), der ofte regnes som én af renæssancens første stemmer, afviste islam og det arabiske. “Jeg kan nærmest ikke overtales til at tro at noget godt overhovedet kan komme fra Arabien”, skriver humanisten og digteren (Bisaha 2004, 170). Ikke desto mindre bevirkede renæssancens forkærlighed for antikkens manuskripter og fremmede sprog en åbning mod en mere reel læsning af teksterne. I først omgang ofte for at pleje egne interesser og projekter og mindre for at forstå teksterne på deres egne præmisser, men det sidste aspekt blev efterhånden tydeligere. Hundrede år senere spidsformuleredes renæssancens humanistiske kernelærdom i åbningsætningen hos Pico della Mirandolas (1463-93) skrift *Om menneskets værdighed* (*De hominis dignitate*) fra 1486: “Højtærede fædre! Jeg har læst i arabiske skrifter at saraceneren Abdala på et spørgsmål om, hvad han anså for beundringsværdigt i denne verden, skal have svaret, at der ikke forekomme ham noget mere beundringsværdigt end mennesket.” Saraceneren Abdala er ganske vist fiktiv, men det er alligevel slående, at dét, som har givet navn og ideologisk brændstof til humanisme-paradigmet, bliver lagt i munden på den muslimske Abdala, bogstaveligt talt ‘Guds slave’!<sup>19</sup> Angiveligt forsøgte Mirandola sig også ligefrem med at lære arabisk for at kunne læse Koranen, men måtte strække våben og nøjes med en latinsk oversættelse (Wieszubski 1989).

I en mere religiøs sammenhæng kom kristendommens fremmedsproglige grundtekster til at fungere som en from og intellektuel udfordring til Europas lærde. Ligesom antikkens øvrige lærdom således skulle også Biblen tilgås via kilderne efter devisen *ad fontes*, ‘Til kilderne!’, hvad enten de var hebraiske eller græske eller noget helt tredje. Det er et paradoksalt fænomen i renæssancen, at begæret efter kilderne på originalsprogene, udfolder sig parallelt med en opblomstring af dét, man kunne kalde den nationale litteratur, mest markant med de italienske digterhumanister som Petrarca og Dante (hvis *Guddommelige komedie* formodentlig er afgørende præget af arabisk-islamisk litteratur).<sup>20</sup> Det er vanskeligt at overse samme paradoksale bevægelse

---

19 Abdala er her en forsimplet europæisk form af navnet *‘Abd Allāh*.

20 Se Asín 1919 der var den første, der fremsatte denne tese.

hos Luther, der netop også gik til Biblens originalsprog, men forvandlede dem til et tysk, der skulle blive det sproglige ideal og praksis for Tyskland sidenhen.

### 3. Tyrkiske trusler

For at forstå Luthers islamiske engagement må man naturligvis også inddrage hans samtid. Det var en tid præget af trusler fra 'Tyrken'. Tyrken fungerede helt overordnet som samlebetegnelse for muslimerne og deres ikke-kristne religion, men kunne alt efter sammenhængen også betegne en konkret etnisk og militær fjende. For såvel den muslimske verden som for den europæiske kristenheds var Tyrkens magt også mest koncentreret i datidens stærkeste muslimske imperium, det Osmanniske Rige, under ledelse af sultan Süleiman den Store (reg. 1520-1566). Under Süleiman trængte de osmanniske styrker længere op i Centraleuropa og i løbet af 1520erne får osmannerne erobret Beograd, slået kongen af Ungarn ihjel og gjort store dele af Ungarn til en osmannisk provins. Klimaks og anti-klimaks finder sted i 1529, hvor sultanens tropper belejrer Wien, men ender med at trække sig. Europas stærkeste figur på det tidspunkt er kejseren over det Tysk-Romerske rige, Karl den 5. Selvom reformatorerne projekt var i færd med at underminere kejserens magt, var den tyrkiske trussel alligevel så stor og markant, at protestanterne aldrig indgik i en opportunistisk-strategisk alliance med osmannerne, hvilket ellers ikke var en urealistisk mulighed.<sup>21</sup> Således valgte de fleste reformationsbyer og -fyrster alligevel at betale en skat i form af den såkaldte *Reichtürckenhilfe*, som var nødvendig for, at kejserriget kunne holde stand mod Tyrken. Her viste reformationens autoriteter villighed til at prioritere pragmatik og realpolitisk samarbejde højere end teologisk principrytteri.

Naturligvis var islam også en trussel rent teologisk og religiøst. Først og fremmest var der en stor risiko for at kristne, der kom under osmannisk overhøjhed begyndte at konvertere til islam, ikke mindst krigsfanger. Også de unge kristne drenge der blev indsamlet og bortført i

---

21 Se bl.a. Ian Almond, *Two Faiths, One Banner: When Muslims Marched with Christians across Europe's Battlegrounds* (HUP, 2011)

de såkaldte *devşirme*-kampagner<sup>22</sup> og tvangskonverteret for derpå at fungere som slavesoldater i den osmanniske hærs janitshar-korps. Man havde desuden bemærket, at muslimerne sjældent omvendte sig til kristendom.

Tilsyneladende frygtede nogle af reformationens folk også, at islams ukomplicerede enhedslære kunne udgøre en farlig fristelse i parløb med nogle af de anti-trinitariske og fritænkeriske kræfter, der også florerede i Europa (Bobzin 1985, 263-64). Et eksempel er Michel Servet (1509/11-1553), den spanskfødte renæssancehumanist og anti-trinitariske reformator (og proto-unitar), hvis lære sandsynligvis var inspireret af studier af jødedommen og islam. Servet, der måtte flygte for den katolske kirke, fandt heller ikke noget helle hos de reformerte; han blev kraftigt fordømt af Luther og han endte sine dage på et reformatorisk bål i Calvins Geneve efter blandt andet at være blevet krydsforhørt om Koranen, en bog, han udelukkende havde konsulteret for “vor Herre Jesu Kristi herlighed eftersom nævnte Koran er fuld af dét, der er godt.”<sup>23</sup> Også andre af tidens anti-trinitariske og proto-unitariske tænkere syntes inspirerede – eller i hvert intellektuelt tiltrukket – af Koranen, f.eks. Lelio Sozzini (1525-1562), hvis forbindelse til Luther er perifer, men består i, at det var Sozzini, der forærede den schweiziske orientalist Theodor Bibliander (1509-1564) dét koranmanuskript, som Bibliander skulle bruge som råtekst til sit bogtryk. Et bogtryk, der mødte modstand hos øvrigheden, men som ved Luthers indgriben og forordsbidrag bidrog til at få distribueret oplysning om Koranen til europæerne de næste to hundrede år.

#### 4. Luthers Tyrkiske bibliografi

I lyset af disse trusler er det næppe overraskende, at islam og Tyrken kaldte på yderligere studier hos Europas teologer, katolske såvel som protestantiske. Luthers tekster afspejler dette med al tydelighed. I 1529 udkommer hans *Om krigen mod tyrkerne (Vom Kriege wider die Tür-*

---

22 På de lokale sprog ofte oversat til ‘blodhøst’.

23 Citatet (i min oversættelse) er hentet fra A. Rilliet, *Calvin and Servetus: The reformer's share in the trial of Michael Servetus historically ascertained*, oversat og udgivet af W. K. Tweddle (1846), s. 149.

ken) og senere samme år som belejringen af Wien afbrydes, kommer hans *En Hærprædiken mod tyrkerne (Eine Heerpredigt wider den Türken)*. Året efter, 1530, skriver han forordet til datidens mest udbredte *Türckenbüchlein*, dvs. den særlige slags pamflet-litteratur der omhandlede Tyrkens/muslimerne, nærmere bestemt den såkaldte *Bog om Tyrkens ritualer og skikke (Libellus de ritu et moribus Turcorum)*.

Herefter indtræder der tilsyneladende en længere pause i Luthers skrivelser om Tyrken, formodentlig pga. en vis stilstand fra osmannerens side. Men med osmannerens truende position mod det tyske rige efter Ungarns fald udsender han i 1541 sin *Formaning om bøn mod Tyrken (Vermahnung zum Gebet wider die Türken)*. Formaningen er især optaget af at få sat Tyrker-tematikken på dagsordenen i prædikerne og i gudstjenesterne i form af forslag til salmer og korsang (Bobzin 1985, 266). Det måske tydeligste resultat af det 'indremissionske' projekt er Luthers medreformator Philip Melanchthons *Confessio Augustana*, eller Augsburgske Bekendelse, der i sin allerførste trosartikel (2. afsnit) fordømmer "muhamedanerne og alle deres lige" for deres "kætterier."<sup>24</sup>

I 1542 udgiver Luther sin tyske oversættelse af dominikanermunken og missionæren Riccoldo da Monte Croces berømte *Mod saracenerens lov (Contra Legem Saracenorum)* med titlen *Gendrivelse af Koranen (Verlegung des Alcoran)*. Det sidste større engagement med islam begår Luther 1543 med sit *Forord til Koranen* (eller *Praefatio*, den fulde titel er *Martini Lutheri Doctoris Theologiae et ecclesiastis ecclesiae Wittenbergensis in Alcoranum Praefatio*), et forord til den første latinske koran(oversættelse), der blev trykt i verden, hvilken i sig selv forlener forordet med gutenbergske aura (om end bogtrykkeren naturligvis ikke var Gutenberg).<sup>25</sup>

Som en midlertidig konklusion på Luthers Tyrker-bibliografi tør vi altså hævde, at islam som såvel teologisk som realpolitisk udfordring har markeret sig som et yderst vigtigt tema i reformatorens teologiske virke. Yderligere tør jeg bemærke, at Luthers engagement med islam er

---

24 <http://www.folkekirken.dk/Resources/Persistent/c/5/0/0/c5006c22676a446f3a2d8ed5b7827e2acd3cc9af/Den%20augsburgske%20bekendelse.pdf> [tilgået d. 28. april 2017].

25 De venetianske Paganino-brødre havde trykt verdens første arabisk koran omkring 1537-38. I 1616 udkom den første fuldstændige tyske koranoversættelse.

andet og mere end udtryk for samtidens akutte sikkerhedsproblematikker, apologetik og indre mission, men også ligger i forlængelse af renæssancehumanismens begær efter gode primærkilder. Netop dette vil jeg redegøre for i næste afsnit.

## 5. “Sæt denne bog fri!”: Luthers kamp for Koranen

Luthers efterlysning af og engagement med kilder og primærkilder kommer som sagt klart til udtryk i flere af hans tekster om islam. Allerede i 1529 lufter Luther tanker om at oversætte Koranen til tysk fra den foreliggende latinske udgave og året senere beklager han da også, at hans nærmeste kilder til Tyrken og Koranen var sølle to værker, henholdsvis missionæren Monte Croces polemiske *Mod saracenerens lov* samt den store polyhistor, teolog og mystiker Nicolau Cusanus' (1401-1464) *Sigtningen af Koranen (Cribratio Alkorani)*, en langt mere imødekommende gennemgang af Koranen med det formål at identificere kristne og jødiske elementer i teksten og derudfra plædere for islams kompatibilitet med kristendommen – og hermed angiveligt have så megen argumentation i orden, at Cusanus i sidste instans ville kunne overbevise den daværende osmanniske sultan om at lade sig døbe.<sup>26</sup> Begge værker anså Luther for mangelfulde; ikke desto mindre oversætter han altså (i meget fri form) Monte Croce til tysk. Ligeledes beklager han i sin *Gendrivelse af Koranen*, at man i kristenheden har slået sig til tåls med alt for få tekster og alt for lidt viden om islam, ikke mindst hvad angår Koranen. Luther beklagede endda, at teksterne var tendentiøse, f.eks. således at man kun havde taget “det allerskændigste og uhyrligste” fra Koranen. Luthers ræsonnement var – ligesom flere før ham – at det var nødvendigt at have adgang til mest muligt islamisk materiale for således at være i stand til at ‘kende fjenden’ på dens egne religiøse præmisser: “Hvis de hellige fædre ikke kan få denne kætterske bog [Koranen] at læse, hvordan skulle de således kunne modvirke dens hemmelige gift... og advare og beskytte kirken. Man må åbne sår for at kunne hele dem” (Clark 1984, 7. Egen oversættelse). Således var kendskabet til Koranen alfa og omega, hvorfor en trykt

---

26 Skrevet på opfordringen af pave Pius II og beroende på Robert af Kettons (ca. 1110-1160) latinske koranoversættelse.

og oversat udgave af denne ikke bare var formålstjenlig men ligefrem strengt nødvendig.

Her kommer Luther til at spille en vigtig rolle i dét, som Bobzin ikke tøver med at betegne som “en af de mest interessante episoder i den tidlige bogtrykkekunsts historie” (Bobzin 1985, 271, min oversættelse). Forhistorien begynder med en anden reformators død, nemlig Zwingli i 1531. Én af Zwinglis mest prominente efterfølgere var Theodor Buchmann fra Zürich, der også gik under navnet Bibliander, og rangerede blandt sin samtids mest sproglærde. Bibliander var ven med en anden lærd, der havde base i Basel, nemlig Johannes Herbst, der gik under tilnavnet Oporinus og tillige bedrev bogtrykkerkunst. Under indtryk af osmannernes fremmarch i Ungarn og Biblianders stærke semitiske sproginteresser plæderede Bibliander for, at Oporinus skulle iværksætte en trykning af den tidlige latinske koranoversættelse af Robert af Ketton, der i næsten 400 år havde været i cirkulation i manuskriptform i Europa. Imidlertid satte byrådet i Basel, der også fungerede som en art censurkommission, sig lodret imod dette, da de mente, at Koranen var en “farlig, giftig ting fra hvilken mere affald end god frugt vil kunne forventes” (Clark 1984, 9. Egen oversættelse). Dette forbud havde de haft held med at opretholde tidligere, da en anden bogtrykker allerede i 1536 havde ansøgt om samme projekt. Dét var her, at Luthers teologiske og politiske pondus blev en vigtig brik. Luther blandede sig i sagen og henvendte sig til byrådet med følgende argumenter, som også kom til at indgå i den trykte udgave:

Det har slået mig, at man ikke kan gøre Muhammad [*Mahmet*] eller Tyrken noget mere fortrædeligt, eller gøre dem mere skade end (mere end med alle våben) end at bringe deres Koran [*alcoran*] ud i dagslyset, så de kan se i den, hvor fuldstændig forbandet, skændig og desperat en bog den er, fuld af løgne, fabler og alle vederstyggeligheder som Tyrkerne skjuler og tilslører. De er modvillige overfor at se Koranen oversat [*verdolmetscht*] til andre sprog, for de føler formodentligt, at det ville fremkalde frafald i alle fornuftige hjerter. Vores mening om dette er: fordi Tyrkerne er tilfredse med dette værk, således har præsterne [dvs. de kristne] et sandt vidne [at føre frem] for folk, til at prædike over Muhammads vederstyggelighed ved, hvilken de burde blive så meget desto mere fjendtlige



over for ham [Muhammad] og bestyrket i vores kristne tro, desto meget mere frejdigt og tappert at kæmpe imod, optændt til at risikere helbred og verdens goder således som de prædiker... (citeret og oversat fra Hagenbach 1870, 299).

Her angriber Luther direkte det islamiske dogme om Koranens uoversættelighed og plæderer for, at præsterne hermed også har en vigtig informationskilde til deres prædikener. Luther afslutter sin diagnose med følgende opfordring til byrådet: “For at ære Kristus, for at gøre det gode for de kristne, for at skade Tyrken, for at ærgre Djævelen, så sæt denne bog fri og hold den ikke tilbage!” (Clark 1984, 10. Egen oversættelse). Byrådet ender med at acceptere trykningen under visse forbehold og Oporinus får trykt flere udgaver med forskellige forord fra forskellige reformatoriske kræfter, dels af Luther selv, dels af Melanchthon. Disse trykte koraner kom til at fungere som vigtige kilder til islam i de næste to hundrede år. Resten er, som man siger, historie, men her på falderebet vil jeg lige tilføje et kort rids over nogle af de forskningshistoriske implikationer, som Luther og reformationens engagement med islam og Koranen umiddelbart førte med sig på dansk grund.

## 6. Reformationen og den danske koranforskning

For et nationalt forskningshistorisk blik over islamforskning i bredeste forstand, dvs. fra de første tilnærmelser i kølvandet på Hans Tausen og reformationen til starten af 1970'erne, kan man med fordel konsultere den tidligere professor i semitisk filologi ved Københavns Universitet, Frede Løkkegaard, og dennes bidrag til Københavns Universitets 500 års-jubilæumsskrift samt forskningsbibliotekar Stig T. Rasmusens artikel *Dansk arabistik og islamforskning i det 17.-19. århundrede: hovedtræk bibliografisk belyst*. Følgende bemærkninger støtter sig især til disse to artikler.<sup>27</sup>

At koranstudier overhovedet kom inden for den danske universitære horisont skyldes som nævnt tidligere senmiddelalderens teologi, ikke mindst med inspirationen fra Erasmus af Rotterdam (1466-1536) og

---

27 Dette afsnit er i store træk et uddrag af min tidligere artikel om dansk koranforskning, se Hoffmann 2016.

den såkaldte bibelhumanisme, der igen løb parallelt med renæssancen. Yderligere impulser kom så fra den protestantiske reformation, hvor man i stigende grad begynder at prioritere Bibelens originalsprog. Herunder også de såkaldte østerlandske sprog, der rummede – eller tænkes at kunne rumme – ukendte nøgler til forståelsen af bibelteksten. Endelig var de realpolitiske omstændigheder omkring de såkaldte Tyrkerkrige med osmannerne af afgørende realpolitisk betydning samt naturligvis Luthers støtte til en trykt og oversat udgave af Koranen i 1543. Med Det Gamle Testaments hovedsprog, hebraisk, bliver hebraiskstudier og subsidiært det semitiske en vigtig del af bibelkundskaberne – med den ‘danske Luther’ Hans Tausen som den første, der begynder at undervise i hebraisk i 1537.

Det er imidlertid først omkring 1700-tallet, at arabisk bliver et sprog, som flere af de danske teologiprofessorer arbejder med, men ikke med Koranen som primær fokus. Heller ikke *Den Arabiske Rejse*-ekspeditionen (1761-1767), der i første omgang var udtænkt af den tyske orientalist Johann Michaëlis (1717-1792), blev en oplagt lejlighed til at stifte nærmere kendskab til Koranen og dens rolle i fromhedslivet, ja faktisk blev ekspeditionen ligefrem pålagt *ikke* at erhverve sig koranmanuskripter på deres rejse. Ikke desto mindre tilflød der på forskellig vis, blandt andet ved donationer, koranmanuskripter til Danmark i 1700-tallet.

Det er ikke helt klart, hvornår eller i hvilken grad arabiskstudier blev bedrevet og undervist i første gang på Københavns universitet. Løkkegaard henviser til, at den teologiske professor Hans Hansen Svanes (1606-1666) undervisning i syrisk og arabisk blev nedlagt i 1646, da sprogene blev erklærede for unyttige for undervisningen. Herefter skulle det først være omkring første halvdel af 1700-tallet, at Marcus Wöldike (1699-1750), teolog og rektor, genoptager undervisningen i aramæisk, syrisk, samaritansk og arabisk. Tilsyneladende er det først med Johan Christian Kall (1714-1775), der var tysker af fødsel men bosat i Danmark, at undervisning om Koranen blev en reel mulighed. Ifølge Løkkegaard en mulighed, der primært benyttes til at påvise “ugudeligheder” i muslimernes bog (Løkkegaard 1992, 492). Med teologen Jacob Georg Christian Adler (1756-1834) ser vi de første spæde akademiske arbejder, hvor Koranen og tekster om islamisk historie indgår. Dette følges op af Jens Lassen Rasmussen (1785-1826), der ud-

over at forelæse over Koranen blandt andet udmærkede sig ved – som den første – at skrive om vikingernes engagementer i den islamiske verden og udgive et værk om den præ-islamiske periode, baseret på muslimske historikers værker.

Den første egentlige monografi inden for koranforskning kom fra teologen og frihedstænkeren Jacob Jacobsen Dampe (1790-1867), der i 1812 forsvarede en 67 sider kort latinsk afhandling om Koranens etik, der desværre ikke er blevet oversat til dansk. Uomtvisteligt er det teologen Frants Peder William Buhl (1850-1932), der er den første dansker, der for alvor sætter sit præg på den internationale islam- og koranforskning, især med sin klassiker *Muhammeds Liv* fra 1903, der senere udkommer på tysk i 1930. I 1921 udgiver Buhl et udvalg af oversatte koranpassager, som han arrangerer efter en hypotetisk kronologisk rækkefølge. Buhls *Muhammed religiøse Forkyndelse efter Qurânen* fra 1924 må betegnes som sin tids mest grundige og forskningsmæssigt opdaterede danske monografi om Koranen. Buhl bliver også den sidste teolog, der både virker indenfor de klassiske teologiske fag og rene islamstudier, hvor de sidste efterhånden kommer til at blive bedrevet indenfor de humanistiske fag religionshistorie, semitisk filologi og mellemøststudier.

## 7. Et nyt engagement

I dag synes engagementet med islam med islam at have fået en fornyet renæssance – og ligesom på Luthers tid er motiverne og indsatserne ikke blevet mindre akutte og påtrængende. Efter nogle århundreder, hvor islam og Tyrken var nogenlunde relegeret til en eksotisk orient, er orienten så at sige kommet til Vesteuropa og Danmark igen. Ikke som erobrere, men som indvandrere og flygtninge fra den muslimske verden – og med dem Koranen. Sameksistensens aktuelle vilkår fordrer således et fornyet forskningsmæssigt engagement, som også universitetsteologien må tage på sig nu og i årene, der kommer. Det sker heldigvis lige nu, i Norden, Europa og i Vesten i bredeste forstand – med undertegnede koranforskning på Det Teologiske Fakultet i København som et eksempel på denne tendens. Og ligesom Luthers engagement kan det næppe undgås, at også den aktuelle og fremtidige

teologiske forskning forbliver et barn af sin tid og dermed bliver ligeså broget, ambivalent og modsigelsesfyldt som denne, men samtidig vil den ikke desto mindre være en forskning, som kan lære af fortidens akkumulerede viden, inklusive dens fejlgreb og misforståelser. Her spiller Luther og hans arv ind på godt og ondt.

## Bibliografi

- Adorno, T. W. & M. Horkheimer, org. 1947 (dansk 1996), *Oplysningens dialektik: Filosofiske fragmenter*, København: Gyldendal.
- Almond, I., 2011, *Two Faiths, One Banner: When Muslims Marched with Christians across Europe's Battlegrounds*, Cambridge: Harvard University Press.
- Asín, M., org. 1919 (2001), *Islam and the Divine Comedy*, Indien: Goodword Books.
- Bisaha, N., 2004, *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bobzin, H., 1985, 'Martin Luthers Beitrag zur Kenntnis und Kritik des Islam', *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 27/1985, 262-289.
- Bobzin, H., 2008, *Der Koran im Zeitalter der Reformation: Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, Würzburg/Beirut: Ergon Verlag.
- Bowersock, G. W., 2013, *The Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam*, Oxford: Oxford University Press.
- Bredsdorff, T., 2003, *Den brogede oplysning*, København: Gyldendal.
- Burman, T. E., 2007, *Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140-1560*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Canepa, M. P., 2010, *The Two Eyes of the Earth. Art and Ritual Kingship between Rome and Sasaian Iran*, Californien, University of California Press.
- Clark, H., 1984, 'The Publication of the Koran in Latin: A Reformation Dilemma', *The Sixteenth Century Journal* 15/1, 3-12.
- Collins, J. J., 2014, *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford: Oxford University Press.
- Crone, P., 2016, *Guds styre. Islamisk politisk tænkning i middelalderen*, København: Forlaget Vandkunsten.

- Francisco, A. S., 2007, *Martin Luther and Islam: A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics*, Leiden: Brill.
- Henich, S. & J. L. Boyce, "Martin Luther – Translations of Two Prefaces on Islam", *Word & World*, vol. XVI, 2, 250-266.
- Hagenbach, Karl Rudolf, 1870. "Luther und der Koran vor dem Rathe zu Basel", *Beiträge zur Väterlandische Geschichte* 9, 294-326.
- Hoffmann, T., 2016, 'Danske koranstudier: et forskningshistorisk over- og udblik', *Tidsskrift for Islamforskning* 10/1, 74-86.
- Hoyland, R., 1998, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings*, Princeton: Darwin Press.
- Hoyland, R., 2016, *In god's Path. The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*, Oxford: Oxford University Press.
- Irwin, R., 2006, *Af begær efter viden: Orientalisterne og deres fjender*, København: Forlaget Vandkunsten.
- Løkkegaard, F., 1992, 'Semitisk-østerlandsk filologi', i *Københavns Universitet 1479-1979*, bd. 8, red., S. Ellehøj og L. Grane, København: Gad, 477-509.
- Pollock, S., 2009, 'Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World', *Critical Inquiry* 35, 931-961.
- Rasmussen, S. T., 1996, 'Dansk arabistik og islamforskning i det 17.-19. århundrede: hovedtræk bibliografisk belyst', *Fund og Forskning fra Det kongelige Bibliotek* 35: 257-291.
- Rilliet, A. 1846, *Calvin and Servetus: The reformer's share in the trial of Michael Servetus historically ascertained*, oversat og udgivet af W. K. Tweddle (1846).
- Roggema, B., 2008, *The Legend of Sergius Bahira: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden: Brill.
- Sahas, D. J., 1972, *John of Damascus, The "Heresy of the Ishmaelites"*, Leiden: Brill.
- Sizgorich, T., 2008. *Violence and Belief in Late Antiquity. Militant Devotion in Christianity and Islam*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Thomas, D., 2009-2016, *Christian Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 1-11. Leiden: Brill.
- Tolan, J. V., 2002, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, New York: Columbia University Press.
- Wirszubski, C., 1989, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge: Harvard University Press.

TEMA 5  
RECEPTIONEN AF LUTHER

## Bibelbrug i Hans Christensen Sthens digtning i 1500-tals perspektiv

*Jens Lyster*

**A**bstract: It was important for the earliest Danish hymnbook to signal that the hymns were extracted from the Bible. The contents were the Psalms, passion hymns and didactic hymns with translations of biblical stories. Later on came translations of the Sunday's gospels. Here we find the background to Hans Christensen Sthen (1544-1610). He translated Johannes Avenarius's German prayer book and parts of Nicolaus Selnecker's *Der gantze Psalter Davids* part of which reactualizes Bernhard of Clairvaux's allegoric interpretation of Psalm 85 verse 11-12. In a consciously loyal way, Sthen transfers Jesus' parable about the king son's wedding (Matt 22) into a psalm, but includes a new ending that introduces the eschatological bridegroom on the scene. In this manner, he contradicts the alleged meaning of the parable. Sthen is aware that loyal biblicism leads to tediousness. Thus, the biblical parable appears unfinished to Sthen; it must, in order to be meaningful in a reformed context, be supplemented with a new ending in which the bridegroom fetches his bride. This outstanding joyful and expectant advent motif, which we find in Sthen's eschatological Christ hymns, is inspired by the contemporary love songs.

### 1. Introduktion

Hans Christensen Sthens salmer blev hverken af digteren selv eller af hans samtid opfattet som gudstjenestesalmer, men som gudelige viser til brug i hverdagen. Sthens bibelbrug er tilsvarende et andet end den, som karakteriserer reformationens pionergeneration. Som reaktion på den omsiggribende kulturpessimisme og angst for den nært forestående dommedag, som prægede de sidste årtier af det 16. århundrede, bliver Sthens viser til eskatologisk farvede bønner til Kristus som Frel-

seren. Hen over to generationer kan vi således iagttage en betragtelig udvikling fra det tidlige fokus på 'skriften alene' til det senere fokus på 'Kristus alene'.

Danske salmebøger udtrykker salmernes forhold til og inspiration fra Bibelen forskelligt. I den ældste, *Een ny handbog, med Psalmer oc aandelige loffsange, wddragne aff then hellige schriff. som nu y then Christne forsamling (Gud til loff oc menniskan til salighed) siunges*, Rostock 1529, er der ved salmerne anført talrige marginale henvisninger til Bibelen. Ved Luthers "Nw frygder eder alle Christne mend, oc lader oss frýlig springe", er der således hele 17 bibelhenvisninger. Ud for strofen "Han talde til sýn kiære søn" finder vi henvisninger til Luk 1, Hos 13, Fil 2 og Luk 2. Disse fungerer imidlertid ikke just som vejledninger til menigheden om digterens primærkilder. Nej, bibelhenvisninger er først og fremmest signal om, at salmerne har det blå stempel fra Wittenberg ved at være "uddragne af den hellige skrift". Med en let omskrivning af et berømt 1978'er-slogan af Mikael Witte: Danske salmer er sunde, de strutter af *sola scriptura!*

Til sammenligning er der ikke en eneste marginal bibelhenvisning ved "Nu fryde sig hver kristen mand" i *Den Danske Salmebog 2003*, skønt salmen stadig har den samme bibelske fylde. Bibelhenvisningerne har nu fået det kuriøse formål at berolige brugerne med, at det hellige *abrakadabra* i ny-indlemmede museale indslag i førhen velkendte gamle salmer ikke er det volapyk, man umiddelbart skulle tro, men giver mening for den, der slår efter i Bibelen. I *Den Danske Salmebog 1953* kunne den ærens drot fare til himmels "med kød og blod" uden marginalnoter. Men i *Den Danske Salmebog 2003* sker himmelfarten "med kød og ben" som bevidnet af Ez 37 og Luk 24,39. I en anden himmelfartssalme, DDS 257,4, giver den nye bizarre udpegning over alle stjernetoppe: "Se, vort Hoved er deroppe" en dybere mening for den, der tjekker Ef 4,15. Bibelhenvisninger tjener altså som undskyldning for uforståelige passager, som salmebogskommissionen har fremdraget af mølposen og fundet så værdifulde, at salmebogen må og skal beriges med dem.

En indledende redegørelse for Hans Thomissøns kirkesalmebog (1569) og Rasmus Hansen Reravius' evangeliesalmer (1575) tjener som en kulturhistorisk baggrund for Hans Christensen Sthens (1544-1610) forfatterskab.



## 1.1 Bibelske indslag i de danske reformatorers salmedigtning

Den reformation, som vi i år jubilerer for, er karakteriseret ved et tosporet forhold til Bibelens sprog. På den ene side gik man med en pioneragtig begejstring til den nyvundne adgang til NT på græsk og GT på hebraisk, på den anden side prioriterede man oversættelsen af Bibelen til folkesprogene. I særlige tilfælde kan arbejdet med de bibelske tekster på originalsprogene dog inspirere brugen af Bibelen i den nationale salmedigtning. Martin Luther havde som munk gennem tidesangen fattet kærlighed til Salmernes Bog, som han kaldte "Den lille Bibel". En afgørende landvinding for Psalterens folkeliggørelse skete, da Luther og hans venner begyndte at omsætte Davids salmer til sangbrug på tidens melodier. Allerede den førnævnte *Een ny handbog*, 1529, kunne opvise 15 danske gendigtninger af Davids salmer, og i vores første officielle salmebog, Hans Thomissøns *Den danske Psalmebog*, 1569, var tallet steget til 41.

Hurtigt meldte sig behovet for nye salmer til højtiderne. Det vi får er ikke egentlige gendigtninger af evangeliske beretninger, men dog rodfæstede i disse. Et særligt kapitel udgør passionssalmerne, der følger Jesus på hans lidelsesvej skærtorsdag og langfredag.

Fadervorsalmer med udlægning af Matt 6,9-13 og Luk 11,2-4 og dekalogsalmer over 2 Mos 20 indgik i katekismusbelæringen, og et didaktisk sigte havde også de historiske sange med bibelske eksempel-skikkelser. Enten sådanne som "Mit hierte hui gremmer du dig" (Th 235), der til trøst kunne pege på, hvorledes Gud hjalp Elias hos enken i Zidons land, Josef, der solgtes til Ægypten, Daniel i løvekulen og Jonas i hvalfiskens bug og derfor kan slutte med den anrørende anamnese "O Gud, du est endnu saa rig/ Som du haver været euindeligh..." Eller en salme "om Trøst aff mange Exempler mod Satans gruelig trusel" (Th 138), der i strofe efter strofe opregner Guds overvundne fjender: Djævelen, kong Farao, midjaniterne, amalekiterne, den utilregnelige kong Saul, kong Jeroboam, kusjitten Zera, den assyriske Sankerib, ammoniterne og moabiterne for endelig at konkludere: "O Christenhed merck lige/ Huor Gud sine Fiender slaar..."

I bodssalmerne inddrages bibelhistorien til at forklare arvesynden og loven som en tugtemester til Kristus med eksempler på bodfærdige syndere:

Vilt du dig rette oc bedre  
Imod din skaber oc Gud,  
Da merck at dine Forfædre  
Adam oc Eua de brøde hans Bud.

Thi lad du dig indlede  
I Skolen ved Moysi low,  
Oc met Sancte Peder begræde  
Dine Synder, aff gantske hierte oc hu.

Som Peder oc Magdalene  
Der de komme i Syndsens nød,  
De flyde til Jesum allene,  
Oc strax vndflyde den euige død (Th 182 str. 2, 8 og 14).

Enkelte salmer gengiver bibelsteder, fx Es 6,1-4 i Luthers “Jesaia dem Propheten das geschach” (Th 125) og 1 Tim 1,15-16; 1 Kor 15,9; 1 Tim 1,13; Rom 16,26-27 i “En visse tale er denne her” (Th 34).

Til de bibelske salmer hører Peder Palladius’ “En ny Dageuise, om alle Creaturis Skabelse” (Th 146) over 1 Mos 1-2,4, hvor hver skabelsesdag får en strofe efterfulgt af en meditationstrofe over samme. Således om den første dag:

Den signede dag O Skaber god,  
Som wi Søndagen nu kalde,  
Oc vaar den første dag oc roed,  
Til verdsens gierninger alle,  
Paa den du baade Himmel oc Jord,  
Met Liuss oc afften oc Morgne,  
Skabte met dit hellige Ord,  
Thi hellige wi den saa gierne.

Hør du vor Bøn oc see vor graad,  
Oc frels oss aff vore Synder,  
Skenck oss Naade met lycke oc raad,  
Oc fri oss fra vore Fiender.  
Løfft vort hierte til Himmelen op,

Dit Liuss lad offuer oss skinne,  
At vor Siel oc syndige Krop  
I mørcke oss ey forblinde.

Denne vekslen mellem historisk fortælling og dertil knyttet bøn skaber en salmetype, hvis fornemste repræsentant blev Thomas Kingo med hans evangeliesalmer og passionssalmer.

Dette ultrakorte rids med udvalgte eksempler på bibelbrug i Hans Thomissøns officielle kirkesalmebog tjener til at vise, at udnyttelsen af det bibelske stof i den første generation af lutherske salmedigtere har været centreret om de dele, der indgik i gudstjenesten, herunder især Psalteren. Dertil kom evangelietekster til højtiderne. Vigtige var også de bibelske tekster, der havde berøring til Luthers lille Katekismus: De ti bud, Troen og Fadervor. Salmerne tjener til indlæring af centrale bibelsteder og belæring om bibelske eksempelskikkelser, det være sig forbilledlige eller afskrækkende, og bredt gælder det om ved salmernes hjælp at åbne det bibelske univers for menigheden. Eller udtrykt af Thomissøn i forordet til Th, blad d 4r: Salmerne skal "lære, forfremme oc beuare Guds ord iblant eder".

## 1.2 Rasmus Hansen Reravius' evangeliesalmer 1575

Dette rids skal suppleres med den nye bestand af salmer, som kom til allerede seks år senere med Rasmus Hansen Reravius' alternative *En Ny Psalmebog*, 1575 (Lyster 1982, 313-325), hvortil Reravius selv leverede en god part. I vor sammenhæng repræsenterer dette tilskud af salmer noget nyt, nemlig livfulde gendigtninger af evangelietekster til ordinære søndage. Således en gendigtning af Joh 2 til 2. søndag efter helligtrekonger, "It Brøllup bleff gjort vdi den tid i Cana i Galilea"<sup>1</sup>, hvortil Reravius digter en afsluttende bøn for ægteskabet. Efter samme skabelon – først en gendigtning i syv strofer og derefter en opbyggelig afslutning i fire strofer – er evangeliesalmen "Guds Søn hand sagde selff disse ord" opbygget over Luk 15,1-10, lignelsen om det fortabte får, til 3. søndag efter trinitatis. I samme stil er "Thuo som rolig leffue

---

1 Den viser sig at være en oversættelse af Cyriacus Spangenberg's "Am driten tag ein Wirdschafft ward" fra 1568, aftrykt i Philipp Wackernagels *Das deutsche Kirchenlied*, IV, Leipzig 1874, nr. 245.

vil/ Vdi Ecteskaffs stat met ære” bygget op over Ef 5,22-29, der ganske vist ikke var episteltekst til gudstjenesten, men indgik i brudevielsesritualet (Palladius III, 475), hvortil føjes et vittigt ægteskabsspejl:

Derfaare skaffte hende den Herre saa god,  
Aff det Been næst Hiertet mon vere,  
Oc ey aff Mandens Hoffuet eller Fod,  
At hand der met vilde lære,  
At Quinden ey skal vere Øffrighed,  
Icke heller *Skostrug oc Fodetræd*, skoklud, dørmåtte  
Men lige ved Manden skal vere.

Den produktive Reravius red med på den bølge af belærende skrifter, der udmøntede den lutherske trestandslære med hustavlen for øvrighed, ægtemænd, ægtehustruer, forældre og børn. Den vigtigste af de tre stænder er ægteskabet, som får en særlig opmærksomhed. Men også øvrigheden og kongemagten tilgodeses med gendigtninger af Sl 20 og Sl 61 i et hyldestskrift til Frederik II's kroning og bryllup i 1574 og efterfølgende indlemmelse i salmebogen.

I forlængelse af interessen for hustavlens fokus på det kristne familieliv som samfundets fundament skal vi se Reravius' to nye dåbssalmer, den ene over dåbsbefalingen, “Christus vor Herre oc skaber kier/ Hand sagde til sine Discipler”, den anden over Mark 10, “Vor Herre Jesus Christ Guds søn” (Lyster 1987). Som de første originale danskfødte dåbssalmer fortjener de en særlig opmærksomhed. Sidstnævnte salme har da også altid haft en selvskreven plads i vore salmebøger.<sup>2</sup> Fremhæves bør en veloplagt beskrivelse af scenen mellem forældrene og de vrangvillige disciple:

Saa komme oc da Forældre frem,  
Haffde deris smaa Børn at føre,  
Begæret at hand vilde værdis dem,  
For sin Barmhiertighed røre,  
Hand vilde oc legge dem Henderne paa,  
Disligest giøre Bøn for dem ocsaa,

---

2 Kun *Evangelisk-kristelig Psalmebog 1798* og *Den Danske Salmebog 2003* har udeladt denne fortræffelige salme!

Oc dennem der til velsigne.

Disciplene lode da ilde for det,  
Mon paa Forældrene skende.  
Dem siuntis det icke at være ret,  
Deris Mester toge Børn i Hende.  
Hand haffde vel andet at tencke paa,  
Som Israels Rige skulde faare staa,  
End skemte met Børn oc lege.

Der Jesus det saa da bleff hand vred,  
Fortørnedis derfor saare...

Reravius' styrke er hans letløbende evangeliesalmer og hans bidrag til, via bl.a. Psalteren, at omsætte Luthers lille Katekismus til salmer.

## 2. Bibelbrug i Hans Christensen Sthens forfatterskab

Det er på denne baggrund af Thomissøns kirkesalmebog og Reravius' nye evangeliesalmer, at vi skal se Hans Christensen Sthens (1544-1610) forfatterskab udfolde sig. Behovet for kirkesalmer var dækket, men fromhedslitteraturen omfatter mere end salmer, så der var stadig nicher, hvor en ung teolog med digterambitioner kunne gøre sig gældende.

Sthens valgsprog *Sic et non aliter* – således og ikke anderledes – forbundet med et emblem: en trompetblæsende hane med kors på ryggen, tegner samlet et billede af en uforfærdet kristen digter med sine meningers mod. I valgsproget ligger et element af irettesættelse og *Besser machen*, og adskillige af Sthens viser er da også kontrafakturer eller moddigtning af samtidige viser.

Sthen havde en heldig debut i 1571 med en oversættelse af den bøhmiske teolog Johann Habermanns (Johannes Avenarius) epokegørende *Christliche Gebet für alle Not vnd Stende der gantzen Christenheit, ausgeteilet auff alle tag in der Wochen zu sprechen, sampt gemeinen Dancksagungen, auch Morgen vnd Abendsegen. Gestellet vnd aus heiliger göttlicher Schrifft zusammen gelesen*. Den var udkommet i 1565 og der-



Hans Christensens Sthens  
emblem, gengivet efter *En liden  
Haandbog* (1578).  
© Det Kgl. Bibliotek

efter, revideret og forøget, i 1567. Sthen gjorde i sin oversættelse brug af begge udgaver (Lyster 2017).<sup>3</sup> Karakteristisk for denne bønnebog er bønnernes bibelske præg med de bibelske elementer integreret i bønnerne. Bogen er kort sagt Bibelen omsat til bøn. Et uddrag af den 4. bøn til lørdag, *Om vort daglige Brød*, viser, hvordan de bibelske indslag er integreret:

Almectige Gud, til dig vor Fader i Himmelen, raabe wi dine ælendige Børn her paa Jorden, at du vilt giffue oc meddele oss det daglige Brød [Matt 6,11], oc huad der hører til vort Liffs oppeholdelse oc Nødtørffthighed. Forlene Naade oc Velsignelse til alt vort Arbeide, til alle Handuerck, Embede, bestilling oc erlig handel. Thi din velsignelse gjør Rig [Ordsp 10,22], Oc der som du icke opbygger Huset, da Arbeide de forgiffuis som bygge der paa [Sl 127,1].

3 Udgivet i Sthen II, 2003, 13-149. Jeg har endvidere tilvejebragt en digital synoptisk udgave af de tyske 1565- og 1567-udgaver på Internationale Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie's hjemmeside, under Hymnological Workshop.

Hielp at wi vdkaste vort Kalds oc Embedis Garn i dit Naffn [jf. Luk 5,5], oc at det kand vel lyckis for os...

Fra Habermanns bønnebog hentede Sthen den tone i bønner, som kom til at præge resten af hans forfatterskab. Således er alle Sthens gudelige viser bønner. Et andet for Sthen heldigt greb blev hans tidlige erhvervelse af Nicolaus Selneckers store folioværk *Der gantze Psalter Davids ausgelegt vnd mit Gebetlein auff ein jeden Psalm zugerichtet*, Leipzig 1571. Værket rummer udlægning og bønner af alle Davids Salmer, og Sthen gør stiltiende og i udstrakt grad brug af Selneckers udlægninger i flere skrifter.<sup>4</sup>

### 3. Bibelsk inspiration i Sthens gudelige viser og digte

Hvor sofistikeret Selnecker forholder sig til Davids Salmer, ses af, at han i udlægningen af Sl 85 indlemmer hele den middelalderlige legende om Guds fire døtre og deres deltagelse i Treenighedens himmelske rådslagning. Her trækker han på Bernhard af Clairvaux's allegoriske udlægning af Sl 85 vers 11-12: "Miskundhed og Sandhed mødes, Retfærd og Fred skal kysse hinanden; af jorden spirer Sandhed frem, fra Himlen skuer Retfærd ned." En skillingsvise af sognepræsten i Paarup, Jørgen Pedersen, der i 1583 udlagde legenden i 14 strofer, udfordrede straks Sthens polemiske gemyt til at skrive en alternativ skillingsvise i 28 strofer, *En Christelig Vise oc Dict, om Adams oc Eves syndige Afffald fra Gud, Oc deres annammelse igien til Naade, formedelst Christi Foorbøn oc Lydighed*. (Lyster 2006, 171-177). Om Adam og Eva efter fristelsen skriver Sthen, at "Det euige Liff oc salighed/ Haffue de forlaaret oc sat der ved/ De arme Syndere baade...". Gode råd var altså dyre for den Gud, der gerne vil være både retfærdig og nådig:

---

4 I *En liden Haandbog*, 1578, optræder Selneckers udlægning af Sl 1 og Sl 5 og Sl 12 i Hb 22; Sl 31 i Hb 37; Sl 65 i Hb 44; Sl 91 i Hb 39; Sl 121 i Hb 36; Sl 128 i Hb 35; Sl 134 og Sl 150 i Hb 23,88-96 og Hb 23,136-149. I *En Predicken Cacilij Cypriani*, 1578, optræder Sl 91 i Cypr 12. I *Saligheds Vey*, 1584, optræder Sl 1 i SV 10, Sl 4,8-9 i SV 8,71-115; Sl 73,25-26 i SV 8,122-132. I *En liden Vandrebog*, 1589, optræder Sl 85 i Vb 39. I *Geistlig Huusraad*, 1592, optræder Sl 101 i GH 10 og Sl 128 i GH 8.

Det ynckede Gud Fader som oss haffde skabt,  
At Menniskens Kiøn skulde bliffue fortabt,  
Det gick hannem saare til Hierte:  
Hand tenckte paa sin Barmhiertighed,  
Huor hand kunde styre den Bitterhed,  
Oc vende deris vee oc Smerte.

Strofen minder om Luthers “Nu fryde sig hver kristen mand”<sup>5</sup>, så også reformatoren må have kendt legenden om den himmelske rådslagning, som Sthen udmønter med sådanne strofer:

Derfore den hellig Trefoldighed,  
Gaff sig i Raad i Hemmelighed,  
De vilde hielpe oss aff nøde:  
Haffde der icke kommet saadan Raad,  
Da haffde wi alle vden all Naad,  
Bleffuen hen fordømt til Døde.

Guds Engle maatte ocsaa gaa i Raad,  
Om de kunde hielpe den sag til Naad,  
De maatte deris Dom fremføre:  
Huad dennem tycktis om den Sag,  
De maatte oc giffue paa Mennisken klag,  
Enddog de vilde det nødigst giøre.

Da traadde her frem fire Jomfruer skøne,  
Som altid besidde Guds Rige oc Throne,  
Deris Naffn vil ieg opregne:  
Det vaar Rætferdighed oc Sandhed,  
Barmhiertighed oc Fredsomhed,  
Deris Dom gaffue de tilkiende.

---

5 “Da iamert Gott ynn ewigkeyt/ Meyn ellend uber massen/ Er dacht an seyn barmhertzigkeyt/ Er wolt mir helffen lassen...”, *Geystliche gesangk Buchleyn*, Wittemberg 1524. At Bernhard af Clairvaux var inde i varmen i den lutherske lejr, er der mange vidnesbyrd om. At hans version af legenden om Guds fire døtre var lyst i kuld og køn som evangelisk forkyndelse, er Selneckers udgivelse et klart vidnesbyrd om.



Bernhards allegori i Sthens gendigtning, hvori Guds fire døtre optræder som anklagere og forsvarere for Adam og Eva, er ikke en salme til kirkeligt brug, men en gudelig vise om menneskelivets vilkår. Der var behov for livsoplysende skillingsviser, og det bliver da også denne genre, som Sthen dyrker (Lyster 2001). Det er bemærkelsesværdigt, at Davids Salmer også her er til inspiration. Denne særlige genrebevidsthed kalder på en overvejelse, om ikke Psalteren i den danske reformation til en vis grad har været opfattet på linje med visdomslitteratur som Ordsprogenes Bog og Jesu Siraks Bog.

For Luther var Psalteren i særklasse på linje med evangelierne. Men måske har hans bestræbelser for at gøre Davids Salmer anvendelige også uden for det sakrale rum bidraget til deres bredere, livsoplysende brug i hverdagen. F.eks. har Luther æren af at 'opfinde' Sl 91 som pest-salme, da han i sin oversættelse af GT gør brug af den hebraiske tekst og i Sl 91,3 gengiver det hebraiske *middæbær* med "von der schedlichen Pestilentz", hvor LXX og Vulgata har læst *middebar*, der oversættes med hhv. *apo logou* og *a verbo aspero*, dvs. "med ord", der tolkes som falske anklager.

Fra et skillingstryk har Sthen kendt Rostock-professoren Lucas Bacmeisters pestsalme over Sl 91, "Ach leue Herr im höchsten thron", som han oversætter til "Ach kiere Herre vdi høyeste tron" (Sthen II, 394-395; III, 102-103) og udgiver som skillingsvise. Allerede Hans Thomissøn har i sin salmebog "En Bøn at siunge oc bede vdi Pestilente tid. Aff den XCI. Psalme", som begynder "O Herre Gud i høyeste thron" (Th 264), som han selv tager æren for, men som vitterlig er en oversættelse, om end ret fri, af Bacmeisters tekst (Andersen 1983, 81-84). Sthen leverer sit modstykke til Thomissøn ved en bevidst trofast oversættelse af Bacmeister – hvilket kan ses som et udslag af Sthens moddigtende *Sic et non aliter*.

Samme holdning kan iagttages ved Sthens morgensang "Den mørcke Nat forgangen er" (Sthen I, 50-52), på samme versemål og melodi som dagvisen "Den signede dag som wi nu see" (Th 316). Morgensangen er at betragte som et modstykke til dagvisen, som Reravius havde udelukket af sin salmebog i 1575. Desuden er Sthens morgensang et modstykke til Peder Palladius' ovenfor omtalte skabelsessalme "Den signede dag O Skaber god" (Th 146), der bragte to strofer til hver skabelsesdag. Sthen nøjes med én strofe til hver skabelsesmorgen

og indlemmer sine skabelsesmorgen-strofer i sin morgensang. Sthen har ikke Palladius' reflekterende og moraliserende bønner efter hver skabelsesdag og tilgodeser kun søndagen med én strofe:

Den første Dag skabte hand Liuß oc skjn,  
Oc klarhed offuer Verden at komme,  
Der Natten oc dagen skulle skinne fijn,  
Til Menniskens glæde oc fromme,  
Gud giffue oss Lycke oc gode Raad,  
Sin Naadis Liuß oss tilsende.

Til sit omkvæd gør Sthen lån i to vers fra Palladius' salme: "Skenck oss Naade met lycke oc raad", str. 2,3, og "Dit Liuss lad offuer oss skinne", str. 2,6. At Vulgata også indgår i Sthens bibelbrug ses i str. 6: "Den anden dag skabte hand Himmelen skøn/ Oc Himmelens Firmamente". Vulgatas "Fiat firmamentum in medio aquarum" klinger for ham åbenbart smukkere end *Biblias* uskønne "Der skal bliffue en Befestning mellem Vandene".

Ligesom Sthens nye dagvise trækker spor tilbage til den middelalderlige dagvise, står Sthen også i gæld til middelalderlige bønner med bibelske indslag. Vi har berørt de bibelske eksempelfigurer, som også Sthen udnytter. Sporadisk dukker sammenstillingen af den kana'anæiske kvinde, Maria Magdalena, Peter og røveren på korset op allerede i Sthens udgivelser fra 1571 og 1578 (Sthen II, 147,30-32 og 311,79-81), men i *En liden Vandrebog*, 1589, forholder Sthen sig til en middelalderlig prosabøn over de tre sidste figurer, der omsat til knyttelvers med fire metriske tryk og parrim lyder (Sthen I, 37):

*En aabenbarlig Bekiendelse for Gud*  
O Jesu Christe Guds leffuendis Søn,  
For din euige Godhed hør min Bøn,  
Du est en Kilde til all Miskundhed oc naade  
O Herre Jesu mig ey forlade:  
Du monne jo aldrig nogen Synder forsmaa,  
Som til dig haffuer sæt sin ljd oc attraa,  
Met dine Barmhiertigheds Øyen see til mig,  
En arm Syndere bekiendis ieg for dig,

Ja met de Øyen du saaest til Peder met,  
Der hand gick vdaff Sallen oc græd,  
Og til Magdalenam i det Gæstebuds skare,  
Der hun tode dine Fødder met sine øyne taare,  
Oc til den Røffuere paa Kaarsens Gallie,  
Der du lodst dig hans Bøn befalde:  
Som du disse alle din Naade beteede,  
Saa vndt mig met Peder mine Synder at begræde,  
Oc dig met Magdalena at haffue kier,  
For all den tingest i Verden er,  
Oc siden met Røffueren hoss dig at være,  
Til euig tid i Himmerigis Glæde oc Ære.

AMEN.

Såvel prosabønnen som Sthens gendigtning er en interessant konstruktion, hvis udgangspunkt er, at Jesus ser, tilgivende, på Peter i ypperstepræstens gård efter hans fornægtelse. Peter angrer og græder bitterligt, Luk 22,61-62. Jesu barmhjertige øje ser også synderinden i farisæerens hus, Luk 7,36-50, der – helt i overensstemmelse med middelalderens myte – identificeres med Maria Magdalene,<sup>6</sup> og ser endelig røveren på korset, Luk 23,39-43. Til disse tre bibelske eksempelfigurer, som Jesus ser i nåde til, føjes den bedendes refleksioner.

Den indledende anrøbelse af Kristus som miskundhedens kilde, der allerede findes i middelalderlige versioner af bønnen (Lyster 1973, 151. 154. 161), bygger på Jesu samtale med den samaritanske kvinde om det vand, der skal blive kildespring til evigt liv, Joh 4,10 og 14. Hertil føjer Sthen på egen hånd versene “Du monne jo aldrig nogen Synder forsmaa/ Som til dig haffuer sæt sin ljd oc attraa”, sikkert ud fra Sl 51,19: “Gud forsmaar icke it sorgfult oc angerfult Hierte”. Her trækker han på en luthersk tradition, hvor såvel Sl 51,19 som Sl 84,13’s “Saligt er det Menniske, som forlader sig paa dig [Gud]” har fungeret som skriftbeviser på Guds kærlighed til *synderen*, idet et saligt menneske

---

6 Jf. Lisbet Kjær Müllers artikel om kampen om Maria Magdalene i reformationstiden.

kristeligt forstået selvsagt må være en synder, der er retfærdiggjort af Kristus, jf. Kol 1,14; Ef 1,7.<sup>7</sup>

Bibelske eksempelfigurer optræder også i Sthens kristelige bodsvise “fattige Syndere til Formaning oc trøst”, hvis forlæg er en tysk skiltingsvise “Och Sünder wultu mit?”, der igen bygger på den tyske elskovsvise “Susanna wilt du mit?” (Lyster 2001, 259-260; Sthen II, 389-394). Her har Sthen i visens 31 strofer indflettet sit latiniserede navn IOHANNES CHRISTIANVS ROSKILDENSIS som akrostikon og givet plads til disse bodfærdige syndere i stroferne 13-19:

13.

Saulus som Paulus monne hede:/:  
Hannem tog Gud til Barmhiertighed,  
Dog hand *forfulde* Guds menighed, forfulgte  
*Faar hand sig for Gud tede:/:* før han virkede for Gud

14.

Tag Daudid i dantzen met:/:  
Som bedreff baade mord oc hor,  
Gud hannem beuiste dog naaden stoer,  
Der hand sin Synd begred:/:

15.

Ieg maa oc ey forgætte:/:  
Den arme Maria Magdalen,  
En arm Synderinde oc saare wren,  
Gud hende dog Naaden *vete:/:* ydede

16.

Ach Peder du arme Blod:/:  
Tre gange *forsuoerst* du HERREN din, forsvor

---

7 Den kristologiske tolkning af, at Sl 34,9 og Sl 51,19 tilgodeser synderen, genfindes i Cypr 13,20: “Du vilt io ingen Syndere forsmaa, O Jesu lad mig din Naade faa” og i Hb 54 str. 6: “Ret aldrig vil hand dig forsmaa” og samme tanke gentages i str. 23 med et andet ordvalg: “Kand nogen her imod sige:/: At Gud nogen Syndere haffuer foract/ Som all sin trøst haffuer paa hannem lagt/ Da vil ieg gjerne tige [tie]:/.”.

Gud *betede* dig dog Naaden sin, viste  
Der du gjorde plict oc bod:/:

17.  
Nu finder wi mange flere:/:  
Zacheus, Matheus oc tusinde til,  
Gud dem alle naadig vere vil,  
saa mange hans naade begiere:/:

18.  
Venlig hand til Røffueren sagde:/:  
I dag skalt du vist vere hoss mig,  
I Paradiss det loffuer ieg dig,  
saa vel det hannem behagde:/:

19.  
See saadanne Exempel mange:/:  
Betenck du arme Syndere nu,  
Oc kom vor HERris pine ihu,  
Naar hiertet det er bange:/:

Sthen betoner det eskatologiske aspekt med Kristi snarlige genkomst og den himmelske glæde, der stilles i relief af verdens forfængelighed og livets korthed. Med en inderlighed, som foregriber Brorsons pietisme, nøder han synderen til at komme til Jesus: "Ach Syndere vilt du met:/: Wi ville til Jesum Christum gaa, It andet leffnit begynde paa, Berede oss saa aff sted:/:", str. 4, og spinder således en opbyggelig ende på melodiforlæggets mindre artige "Susanna, wilt du mit?"

Med Sthens gudelige viser opstår en ny form for kristeligt forandrede sange, nemlig kontrafakturer af tidens kærlighedsviser, som Sthen forholdt sig meddigtende og moddigtende til. Til disse kontrafakturer hører Sthens bedste sange, som eftertiden lyste i kuld og køn som salmer.

#### 4. Sthens evangeliesalme over lignelsen om kongesønnens bryllup

Imidlertid ser det ud til, at også Reravius' evangeliesalmer har inspireret Sthen til at gøre ham dette kunststykke efter. Et enkelt forsøg er bevaret, og da vi kender det som "En ny Vise" i en sammenhæng, hvor det er efterfulgt af "Den anden Vise" og "Den tredie Vise" (Sthen I, 154-161), tyder det på, at disse tre viser har en fortid sammen i et skillingstryk. "Den anden Vise" kaldes "Christelige forandret" og er den stadig sungne "Guds Naade ieg altid prjse vil", jf. DDS 489. "Den tredie Vise" kaldes "Ocsaa Christelige forandret" og indledes "Et trofast Hierte, O Herre min", jf. DDS 679.

Medens de to sidste viser som kontrafakturer af kærlighedsviser har påkaldt sig stor opmærksomhed fra litteraturhistorikernes side, skal den første og hidtil oversete vise nu omsider gøres til genstand for en analyse, der viser os Sthens bibelbrug. Visen bærer overskriften "En ny Vise, tagen aff det 22. Capittel Matthæi, om den Konge som gjorde sin Søns Bryllup, etc. Oc siungis som den gamle Vise, Der vaar en Konge i Dannemarck, etc."

Visen gendigter lignelsen om kongesønnens bryllup, Matt 22,1-14, der er evangelium til 20. søndag efter trinitatis. Visen må være blevet til som et led i arbejdet med gudstjenesten til denne søndag. Sthen har ladet sig inspirere af epistelens (Ef 5,15-21) opfordring til at lade sig fylde af ånden og tale med hinanden med salmer og hymner og åndelige viser. Præsten Sthen tager Paulus på ordet og omsætter dagens evangelium til en "åndelig vise". Og ikke blot epistelens tilskyndelse tages på ordet. Også kollekten spiller ind. Det kan nemlig undre, hvorfra Sthen har hentet sin salmes omkvæd "Gud giffue oss Fred". Intet i Jesu lignelse lægger op til dette omkvæd, men det gør søndagens missalekollekt i alterbogens 1574-udgave (Gudstjenestekollekterne 1953, 83):

O Kiere Herre Himmelske Fader, Wi bede dig, at du naadelige vilt forlade dine Tienere deris Synder, *Oc giffue oss fred* [udhævet af mig], at wi kunde befrelsis fra all genuordighed, oc tiene dig met glåde hierter, Formedelst Jhesum Christum, vor Herre, som met dig leffuer, etc.

Der kan være en yderligere grund til omkvædet “Gud giffue oss Fred”. Som melodi til sin evangeliesalme har Sthen underfundigt valgt “den gamle Vise, Der vaar en Konge i Dannemarck”, nemlig folkevisen om den kong Valdemar Sejr, der ligesom den himmelske konge måtte lide den tort at blive sveget af de indbudte gæster blandt sine højest betroede undersætter.<sup>8</sup> Sthen kan have kendt folkevisen fra Anders Sørensen Vedels *Hundredvisebog*, 1591, nr. 27, hvorfra jeg citerer de to første strofer:

JEG vil eder en Vise quede,  
om i ville den ellers høre.  
HERRE Gud giffue Landet maatte stande vdi Fred,  
og Kongen sin Vilie at gjøre.  
I Rider ey.

Der vaar en Koning i Dannemarck,  
Kong Valdemar rig oc bold:  
Nock saa haffde hand Borg oc Feste,  
baade Land oc Riger i vold.  
I rider ey.

Ideen til Sthens folkeviseagtige omkvæd “Gud giffue os Fred” kan derfor også have fundet næring i folkevisens strofe 1,3: “HERRE Gud giffue Landet maatte stande vdi Fred”.

Lignelsen indledes således i Christian III's *Biblia*: “Himmerigis rige lignis ved en Konge, som gjorde sin Søns brøllup, Oc vdsende sine Tienere, at de skulde kalde dem som budne vaare til brøllup, Oc de vilde icke komme.” Hvor påfaldende tæt Sthen i sin gendigtning holder sig til bibelteksten, ses i 1. strofe og i den dermed sammenhængende 3. strofe:

1. Himmerigis Rige lignis maa,  
Ved en mæchtig Konning for alle,  
Et kosteligt Bryllup lod hand *anslaa*,  
bekendtgøre

---

<sup>8</sup> Det var Valdemar Sejrs egen edsvorne lensmand, grev Henrik af Schwerin, som den 6. maj 1223 tog kongen og kronprinsen Valdemar den Unge til fange under en jagt på Lyø og bortførte dem til Schwerin.

Lod mange *tilbiude* oc kalde, indbyde  
Gud giffue oss Fred.

3. Sine Tienere tro vds kicker hand,  
Til dennem som *bødne* vaare, indbudte  
De skulle nu komme strax paa stand,  
Og ingen vndskyldning *vende føre*, fremføre  
Gud giffue oss Fred.

Vi bemærker, at tjenerne kaldes tro. Det gør de også i strofe 13, og i strofe 9 kaldes de gode. At det er kongesønnens bryllup, der indbydes til, fremgår af den indskudte forklarende 2. strofe, hvor Sthen antyder en kristologisk udlægning ved at understrege, at brudgommen er kongens eneste søn, der skulle blive til ære for alle [os] mennesker i alle vore levedage, idet “alle Menniske” er dativobjekt. Der spilles her på Joh 5,22-23: “Faderen ... haffuer giffuit Sønnen al Dom, paa det de skulle alle ære Sønnen”. Vi, der synger visen, inddrages allerede nu med “alle vore levedage”, str. 2,4, til at være blandt de indbudte:

2. Hans eeniste Søn skulde Brudgom være,  
Saa monne det hannem behage,  
Der skulle alle Menniske bliffue til ære,  
I alle vore leffuende dage,

Af lignelsens summariske “Oc de vilde icke komme” udvikler Sthen denne scene i strofe 4, hvori den bibelske sætning indflettes:

4. Men de vaare trotzig oc vilde ey  
Til Kongens Bryllup komme,  
De suarede alle oc sagde Ney,  
Det kand os lidet *fromme*, gavne

Den fornyede indbydelse i Matt 22,4 lyder: “Hand vdsende atter andre Tienere, oc sagde, Siger dem som budne ere, See, ieg haffuer bered mit Maaltid, mine Øxen og mit fede Queg er slactet, oc alting er rede, Kommer til brøllup” Denne indbydelse breder ud i tre strofer:



5. Hand vdsende andre Tienere da,  
Til Gæsterne skulde de sige,  
Min HERre lader eder det forstaa,  
I skulle nu komme *tillige*, tilsammen

6. Mit fæde Quæg, oc mine Øxen god,  
Dem haffuer ieg slactet *til beste*, til forråd  
Ieg har nu vdi Sind oc Mod  
Ræt vel at pleye mine Gæste,

7. Her staar nu alting tillaffuet vel,  
Ville I *men* til mig komme, blot  
Det skal eder gaffne til Liff oc Siel,  
Bliffue eder til euig *fromme*, lykke

Kun i strofe 7,3-4 udvides perspektivet fra et kongeligt gæstebud til at dreje sig om delagtighed i det evige liv. De næste to strofer er næsten ren genfortælling af Matt 22, 5-6: "Men de foractede det, oc ginge hen, Den ene paa sin Ager, Den anden til sin Købmanscaff, Men nogle grebe hans Tienere, bespaattede oc ihielsloge dem". Dog bemærkes, at digteren med en indskudt parentes i strofe 9,3 almengør utaknemligheden og solidariserer sig med "hans Tienere gode":

8. Men de foractede disse Bud,  
Oc vende andre Sysler fore,  
Den ene sin Ager, den anden sine Stude,  
Den Tredie sin Kiøbmands Vare,

9. En Part gjorde end det verre vaar,  
Bespottede hans Tienere gode,  
Slo dennem ihiel (saadan Tack mand faar)  
Vdøste deres arme Blod,

De gode og tro tjenere i strofe 3,1 og 9,2 og 13,1 har visedigterens sympati; ja, han identificerer sig med dem. De ligner de sognepræster, som nidkært kalder til gudstjeneste, og jo mere nidkær "man" er, jo mere utak får "man". Visedigterens hjertesuk er sognepræstens hjertesuk. I

prædikenen til 20. søndag efter trinitatis i Luthers *Husspostille*, oversat og udgivet af Peder Tidemand i 1564, lyder prædikantens hjertesuk sådan: “Derfaare skal ingen forarge sig der paa, at Borgere oc Bønder nu paa denne dag ere saa offuermaade gerige, staaite oc hoffmodige, oc besynderlige at de holde deris Sielesørgere oc Kircketienere, som biude dem til dette Bryllup, meget wskickeligere, ia foracteligere end deris tienste Dreng.” (blad z 2r linje 21-25).

Nu lader Sthen lignelsens dramatiske potentiale udvikle sig. Kongens reaktion ved mordet på tjenerne er sammenfattet i Matt 22,7: “Der Kongen det hørde, bleff hand vred, oc skickede sin Hær vd oc ødelagde disse Mandrabere, oc sette ild paa deris Stad”. Her er stof nok til tre strofer, der viser Sthens evner som den levende fortæller med blik for både det indre og det ydre drama:

10. Der Kongen det hørde, da bleff hand vred,  
 Det skar hannem i Hierte oc Liffue,  
 Er ieg en Konge som huer mand veed,  
 Det skal icke wstraffet bliffue,

11. Hand sende sin Krigs Hær vd paa stand,  
 Befoel dem huad de skulde gjøre,  
 I Ryter oc *Lansknecte* tager *Verie* i Haand,           lansedragere, våben  
 Met disse Mordere<sup>9</sup> skulle i *om køre*,                           handle grumt

---

9 Det bemærkes, at Sthen gengiver *Biblias* “Mandrabere” med “Mordere”. Mon kun af metriske grunde? I *Husspostillen* har den aftrykte evangelietekst også “disse Mordere”. Er det en tilfældighed med Tidemands og Sthens fælles afvigelse fra den officielle bibeltekst, eller var der korrigerede evangelietekster i omløb ud over de kendte *Euangelia oc Epistler, som Læses alle Søndage om Aarit*, der tryktes som pirattryk i Lübeck i 1550’erne og 1560’erne og som byggede på og videreførte Hans Tausens oversættelser i hans postil fra 1539? Det er dog næppe disse Lübecktryk, som Palladius refererer til i forordet til sin alterbog fra 1556, når han skriver, at ældre svagtsynede sognepræster har svært ved at “oplæse Collecterne Episteler oc Euangelia vdaff de smaa bøger som nu almindelige selgis for stilens skyld, at den er icke stor nock for gamle mend” (Palladius III 341), for kollektterne findes slet ikke i Lübecktrykkene! Så Palladius må have andre tekstsamlinger i tankerne, som han véd, at præsterne betjener sig af. I betragtning af, at Tidemands aftrykte evangelietekster i *Husspostillen* ligger tæt op ad Christian III’s *Biblia*, men dog med flere afvigelser, kunne det tænkes, at Tidemand – og Sthen med ham – benytter en ukendt tekstsamling

12. Slar død for *Haand* huem i faar fat, i kamp  
Oc sparer huercken Folck eller Huse,  
Sticker Ild paa deres Stad saa brat,  
Lader den røde Lue offuer dem blusse,

Visen giver sig ikke af med historiske udlægninger som Tidemand i *Husspostillen*, hvor kongen “vdsender sin Hær, *de Romere*, oc lader forderffue de Mordere, oc setter ild paa deris Stad”. Og staden er “Jerusalem, huilcken der ihielslo Propheter oc paa det sidste Guds søn selff” (blad z 2v linje 1-2 og z 4r linje 15-17). Visen begrænser sig til den rene genfortælling og små applikationer på nutiden. I lignelsens vers 8-9 fornyer kongen indbydelsen: “Da sagde hand til sine Tienere, Brølluppet er io bered, Men de som vaare budne vaare det icke verde. Gaar der faare hen paa Veyene, oc biuder til Brøllup, huem i finde.” Det udlægger visen sådan:

13. Hand sagde til sine Tienere tro,  
Min Bryllups *Kost* er jo rede, måltid  
Men Gæsterne der burde at være fro,  
De vaare icke værd' at bede,

14. Det skal dem dog ey meget *baade*, gavne  
Det onde som de monne stiffe,  
De skulle icke faa den mindste Naade,  
Der Gud hand haffuer at *skiffte*, dømme

15. Gaar derfor hen paa Vey oc Sti,  
Oc alle de som eder møde,  
Baade Fattige oc Rige, *Edel oc Wfrj*, adelige og ufri  
Dem skulle i her indbede,

---

med små korrektiver til *Biblia 1550*, som Palladius forsøger at komme til livs med sin autoriserede alterbog. Eftersom Peder Tidemand var bidragyder til *Biblia*, kunne det tænkes, at han er kommet Palladius i forkøbet med en anonym udgivelse af søndagskollekt, -evangelier og -epistler. En undersøgelse af Tidemands bibelbrug mangler, ligesom vi i øvrigt ved for lidt om Tidemands spredte forfatterskab.

Visen siger i strofe 13 det, der er underforstået i lignelsen, nemlig at de indbudte burde være glade og taknemmelige for indbydelsen, og dermed aktualiseres visens sigte og drejes hen på gudstjenesten og festmåltidet nadveren, der forstås af Guds trofaste tjenere over for den træge menighed (Gæsterne), der burde være fro, men ikke er indbydelsen værdig. Strofe 14 er digterens egen refleksion over de utaknemmeliges skæbne. Der er næppe tale om morderne i lignelsen, der fik deres bekomst i strofe 11-12, men dem, der er utaknemmelige i dag og i morgen skal dømmes af den Gud, der er nådeløs i sin dom. Den fornyede indbydelse gælder alle uden forskel. Med *Husspostillens* ord: “Gud haffuer sæt sin Daab, sit Ord, sin Nadere [nadver] frem, at skulle vddelis met huer mand, som det begærer” (blad z 4v linje 11).

I Matt 22,10 efterkommer tjenerne befalingen: “Oc Suennene ginge vd paa Veyene, oc saffnede [dvs. samlede] tilsammen huem de funde [fandt], Onde oc Gode, Oc bordene bleffue alle fulde.” Omsat til poesi:

16. De Suenne ginge vd oc gjorde saa,  
Som Kongen mon dennem befale,  
Baade Onde oc Gode de sammenslo,  
Saa Bordene bleffue fulde alle,

Den afsluttende scene i lignelsen og konklusionen lyder i Matt 22,11-14: “Da gik Kongen ind, at besee Gesterne, Oc hand saa der it Meniske, som haffde icke brøllups Klæder paa, Oc hand sagde til hannem, Ven, Huorledis est du kommen hid ind, oc haffuer dog icke brøllupsklæder paa? Oc hand tagde stille. Da sagde Kongen til sine Tienere, Binder hender oc føder paa hannem, oc kaster hannem hen vd i Mørcket, Der skal vere graad oc tendgnidsel. Thi mange ere kallede, Men faa ere vdualde.” Dette udmøntes således i visen:

17. Der dette vaar giort, gick Kongen ind selff,  
Vdi den Bryllups Stue,  
Det vaar vdi hans Act saa vel,  
Sine Gæster at see oc beskue,

18. En wskickelig Gæst fant hand da der,  
Haffde ey Bryllups Klæder paa,

Min Ven, huor est du kommen her,  
Jeg *reds* huor det dig vil gaa, ræddes

19. Den arme Synder hand tagde *quær*,<sup>10</sup> stille  
Hand torde sin Mund ey røre,  
Det lyckedis huercken bedre eller verr,  
De monne hannem at *Dørren kiøre*, kaste på døren

20. Kongen hand taler til Tienere sine,  
Binder Hænder oc Fødder tillige,  
Oc kaster hannem i den euige Pijne,  
Hand skal mig icke *vnduige*, undvige

21. Der skal hand græde oc hyle saa,  
Met Tænderne *gnisle oc røste*, skære og klapre  
Den mindste *Vandstaare* skal hand ey faa, tår vand  
Sig at ledske naar hand monne tørste,

22. Mange ere kallede, det vide wi vel,  
Vduaalde ere de icke alle,  
Beder Gud om Naade til Liff oc Siel,  
Hand vil oss aldrig vndfalde,

Med strofe 22, 1-2 afsluttes gendigtningen af en lignelse, hvor en nådeløs konge agerer i sin guddommelige balancering mellem storslået gavmildhed og streng retfærdighed. Indtil dette tidspunkt har Sthen i sin gendigtning forholdt sig så trofast mod sit bibelske forlæg, at man kunne få en mistanke om, at Sthen eksperimentelt har villet afprøve, hvor tæt poesien med held kan lægge sig op ad et forlæg, og om bibeltroskab alene kan fostre en salme: Kan *sola scriptura* bruges som et princip om, at jo større digterens trofasthed er mod bibelteksten, og jo mere slavebundet digterens fortolkning og udlægning af bibelteksten er, jo bedre bliver den salme, der kommer ud af hans pen? Man kan vel ikke frakende Sthens foreliggende gendigtning en didaktisk værdi

---

10 Også malmøreformatoren Christiern Pedersens *Det Ny Testamente*, 1531, har Matt 22,12 "han tagde qwer" og kan have stået til malmøprovsten Sthens rådighed (Pedersen III, 43).

med hensyn til at gøre en af Jesu lignelser kendt også i poetisk form? Lidt menighedsopdragelse ligger der også i de små hints til vrangvillige menigheder, der godt kunne skønne bedre på deres trofaste sognepræster. Men en poetisk bedrift er der ikke tale om i gendigtningen, som med slavisk troskab mod bibelteksten havner i det trivielle. Det har formentlig også været Sthens egen konklusion. Han må selv have savnet en evangelisk pointe, og derfor skrider han til sit velkendte kneb med moddigtning. Denne gang en moddigtning af selveste Vorherre, hvis lignelse nu bekriges med hans egne våben, der heldigvis er tilgængelige i det rummelige tøjhus, der hedder Den hellige Skrift, eller i det endnu mere rummelige kristelige tankeunivers. Derfor tilføjer Sthen i str. 22,3-4 en "utidig" bøn om nåde, som får lov til at styre resten af visen, således at de afsluttende fire strofer, der vil blive citeret i næste afsnit, får karakter af korrektiv til lignelsens strenge domsforkyndelse.

## 5. Den eskatologiske længsel og forventning

Det er dette korrektiv til den bibelske didaktik, som tilfører Sthens gudelige viser en befriende evangelisk pointe og med tiden åbner vejen for dem ind i kirkesalmebogen.

Sthen accepterer ikke, at lignelsens nådeløse dom får det sidste ord, for "Hand – Gud – vil oss aldrig vndfalde"<sup>11</sup>, str. 22,4. Med "os" menes de gæster, der nu iført bryllupsklæder – iflg. Sthen en metafor for den taknemmelige forventning – er bænket i bryllupssalen, den kristne menighed. Håbet om nådens sluttelige sejr knytter sig til den brudgom, som bryllupsfesten drejer sig om, men som i Jesu lignelse er fraværende. Visen drager imidlertid brudgommen ind i billedet og begrunder på denne måde håbet om nådens sejr. Metaforen "Brudgommen" har en

---

11 Dette trøstens-ord om forvisningen til, at den nådige Gud ikke vil svigte, er hyppigt forekommende i Sthens digtning, ofte således, at "vndfalde" er rimord til "paakalde": Hb 53 str. 6 og 56 str. 13; Vb 38 str. 3 eller rimord til "alle": Vb 43 str. 2; 60,83-84; Vb-tillæg 42 str. 6. Også i Th optræder rimordene "vndfalde-paakalde" blad 173v og 297r. Bibelsk inspiration kan være fra Sl 9,11: "Derfaare haabis de paa dig, som kender dit naffin, Thi du forlader dem icke, som søge dig HERRE". Et trøstens-ord med samme budskab er "Ret aldrig vil hand dig forsmaa", Hb 54 str. 6, jf. Cypr 13,20 og Vb 20,7-8, sikkert inspireret af Sl 51,19: "Gud forsmaar icke it sorrigfuldt Hierte".

aura over sig i evangelierne. Således identificerer Jesus sig med brudgom og glæde i Matt 9,15. I Sthens brug af metaforen i str. 24,3 spilles der også på lignelsen om de ti brudepiger, hvor brudgommen lader vente på sig, indtil råbet lyder ved midnatstid: "Brudgommen kommer, gå ud og mød ham!", Matt 25,5-6. Brudgommen vil hjælpe os til salighed både her og hisset: Her i håbet, hisset i beskuelsen. Dette aspekt var ikke til stede i lignelsen, men får nyt liv og ny aktualitet ved inddragelsen af "os", den kristustroende menighed. I denne del af fortællingen er det brudgommen selv, der indbyder til fest i Himmeriget, hvor alt er rede til at tage imod os. Den bibelske lignelse i Matt 22 er med andre ord ufuldstændig og afsluttes først, når brudgommen Jesus kommer for at hente sin brud til bryllup i Himmeriget. Således kommer det eskatologiske aspekt til at sætte sit afgørende præg på denne evangelievise, der, i overensstemmelse med en almindelig kendt skiltingsvisetradition, afrundes ved, at digteren giver sig til kende som en af dem, der længes efter det gilde. At skue Guds ansigt (str. 26,3) spiller på 1 Kor 13,12: "Endnu ser vi i et spejl, i en gåde, men da skal vi se ansigt til ansigt".<sup>12</sup> Det er værd at bemærke, hvorledes enhver opdragende løftet pegefinger er fraværende i disse afsluttende strofer. Alt kommer nu an på Brudgommen, og vores funktion som kristustroende menighed består alene i at længes og forvente sig alt godt af ham:

23. Lader oss *formane* vor Frelser kier, bønfalde  
Vor Brudgom JEsus lille,  
Hand vil oss hielpe baade her oc der,  
At wi ey vor Salighed spilde,

24. Brylluppet er vel laffuet til,  
I Himmerigis Rige met ære,  
Vor Brudgom maa komme naar hand vil,  
Wi ville der hoss hannem være,

25. Det giffue oss Gud i Himmerig,  
Ved JEsu Christum alleene,  
Hoss hannem at bliffue Euindelig,

---

12 Citeres også i en anden eskatologisk vise om den yderste dag og de udvalgte glæde, Sthen II, 377,6-9.

Hannem prjse, ære oc tiene,

26. Den oss denne Vise haffuer siunget saa,  
Hand længis flux effter det Gilde,  
Huor hand Guds Ansict skue maa,  
Gud bønføre ham effter sin Villie,  
Gud giffue oss Fred.

Således efterkom Sthen epistlens opfordring til at lade sig fylde af ånden og med udgangspunkt i søndagsevangeliet og missalekollekten at give dette udtryk i en "åndelig vise". Vi kan nu supplerende pege også på epistlens korrigerende formaning: "Der faare bliffuer icke wforstandige, men forstandige, i det som er Herrens vilie", Ef 5,17. Den uforstandige i Herrens vilje bliver hængende i fordømmelsen af gæsten uden bryllupsklædning og ser Vorherre som moralprædikant, mens den forstandige i Herrens vilje glæder sig til Brudgommens komme. Hvad missalekollekten angår, aftrykkes den endnu engang her, nu med præcisering af, hvor den kan have præget visen:

O Kiere Herre Himmelske Fader, Wi bede dig, at du naadelige vilt forlade dine Tienere deris Synder [str. 22,3], oc giffue oss fred [omkvædet], at wi kunde befrelsis fra all genuordighed [str. 23], oc tiene dig met glade hierter [str. 25,4], Formedelst Jhesum Christum [str. 25,2], vor Herre, som met dig leffuer, etc.

Sthen bevæger sig i visens afsluttende strofer på velkendt terræn. I sin oversættelse af hofkapelmester Johann Walthers "Hertzlich thut mich erfrewen", som Sthen lod udgive, sikkert som skillingsvise under titlen "Hiertelig monne mig glæde, den deyliche Sommers tid" (Sthen II, 372-380, jf. DDS 553), udmales de udvalgtes glæde på den yderste dag, og vi møder der både brudgommen (str. 5) og kongen (str. 6), nu i omvendt rækkefølge og med billeder fra hhv. lignelsen om brudepigerne og kongesønnens bryllup:

Brudgommen skal snarlige kalle,  
Kommer hid i bryllups geste,  
Gud hielpe oss Syndere alle,



Fra Syndsens søffn da best.  
At wi maa fatte *i hende* i hænderne  
Vore lamper, olie oc bluss,  
At wi oss ey *taare* vende tør, behøver  
Fra Guds Ansict oc liuss.

Naar Kongen da monne indkomme,  
Sine Bryllups gester at see,  
Huo for hannem monne forstumme,  
Hand faar den euige we,  
O Gud hielp at wi haffue,  
Vore bryllups klæder paa,  
Oc Troen Guds gode gaffue,  
Met huilcken wi kunde bestaa.

Den førnævnte vise "I Christne store oc smaa" munder tilsvarende ud i forventningen om at "Guds Søn vil snarlig komme hid/ Den sidste dom affsige", str. 24,3-4, og den himmelske herlighed udmales ved hjælp af 1 Kor 2,9:

Intet Menniske kand besinde:/  
Intet Øre haffuer hørt, intet Øye haffuer seet,  
Den glæde som Gud haffuer oss *beteet*, vist  
Wi skulle i Himmelen finde:/:

Den eskatologiske forventning i viserne bliver selvsagt gerne støttet ved bibelciterer som dette, der også anvendes i "Hiertelig monne mig glæde" str. XIX (Sthen II, 377,2-5), men det er påfaldende, at Sthen, når han er bedst, formår at frigøre sig fra bibelteksterne.

Helt parallelt er det heller ikke Bibelen, men Kristus-troen, som er fundamentet for den originale og gådefulde "En Christelig Supplicatz til Guds Søn", der formodes skrevet i året 1588, da profetier varslede jordens undergang og verdensdommen (Lyster 1980, 80-135). Visen er en moddigtning af en moralistisk skillingsvise på samme versemål og melodi med en dommedagsforkyndelse, der maner til bod og i et tilbageblik dvæler ved al den syndighed, der er gået i svang fra Noas dage og via Korazin og Betsajda, Kapernaum og Jerusalem frem til dato,

hvor brudgommen er kommet nær, og hans lysestage ses i himmelfænomener som den nye stjerne, der blev opdaget i 1572, og den store komet, som i 1577 passerede jorden. Sthen moddigter ved at ignorere alle bibelske og moraliserende og astrologiske referencer og forvandler sit tvivlsomme forlæg til et bønsskrift til Guds Søn om at komme, ikke som dommer, men som frelser: “Herre Jesu Christ/ min Frelser du est/ til dig haaber ieg alleene ...” (Sthen I, 66-68). At blive forenet med Frelseren er længslens opfyldelse: “Jeg lucker dig ind/ i mit Hierte oc Sind/ O Herre min/ Met all din Naade oc Gaffue”. Visen rummer således både forventning, bøn og forvisning om bønshørelse:

Nu veed ieg vist,  
Herre Jesu Christ,  
Du vilt mig aldrig forlade:  
Du siger jo saa,  
Kald du mig paa,  
Hielp skalt du faa,  
I all din Sorg oc vaade.

Den bedende tager Kristus på ordet, fastholder ham på hans løfte om hjælp. Men når hans løfterige ord, der står til troende, er sagt i Sl 50,15 – “Oc kalde paa mig i din Nød, saa vil ieg frelse dig, saa skalt du prise mig” – er det udtryk for, at vores salighed beror på ånden i Bibelen. Det er Helligånden, der lader Kristus tale gennem Psalteren. Det er luthersk skriftforståelse, ligesom det er luthersk at kalde Kristus for Gud. Det gør Sthen to steder i sit bønsskrift til Guds Søn. Dels i strofe 2: “Du est min Gud/ lær mig dine Bud/ all min tid vd/ du mig i Troen styrcke.” Dels i den afsluttende strofe:

O giffue det Gud,  
Wi effter dine Bud,  
Kunde oss saa skicke tilsammen:  
At wi met dig,  
Euindeligh,  
I Himmerig,  
Kunde leffue i Salighed, Amen.

Hvilke er de bud, som Gud har givet os, så vi kan skikke os, dvs. tildanne os sammen? Jo, i Joh 15,10 siger Jesus: "Bliffuer i min kærlighed. Der som i holde mine Bud, da bliffue i vdi min kærlighed, Lige som ieg holder min Faders Bud, oc bliffuer i hans kærlighed ." Det er formentlig også Jesu billede af vintræet og grenene i Joh 15,1-5, som har inspireret Sthens tanker om at "skikke" os sådan "tilsammen". Essensen af dette johannæiske tankegods er samlet i slutstrofen. Hvem er på den baggrund "vi", som skal skikke sig sådan sammen? Gennem hele visen har der kun været et "jeg", den bedende, og et "du", nemlig Frelseren, Herren Jesus Kristus, Gud. Det er netop dette "jeg" og dette "du", der tilsammen udgør et "vi". Slutstrofen er altså en bøn om, at Kristus og det syngende jeg må tildannes efter Kristi kærlighedsbud og finde sådan sammen her i dette liv, at vi "met dig", dvs. takket være dig, må kunne leve evindeligt i Himmerig. Jeg skal som gren på vintræet høre sammen med Kristus, idet jeg lukker ham ind i mit hjerte og sind, jf. strofe 3,4-5, og i håbet til ham alene (strofe 1,3) være i så livgivende sammenhæng med ham, at vi hænger ubrydeligt sammen både her og hisset.

Sthens viser har, sikkert under påvirkning af tonen i tidens længselsfulde elskovsviser, bevæget sig væk fra idealet om, at lutherske salmer skal være uddraget af den hellige skrift. Som modgift mod en aktuel oppisket frygt for *dies iræ* og *annus mirabilis et horribilis* vil han med sin digtning levere et eskatologisk og kristologisk afbalanceret modstykke, der udtrykker forventning til Frelserens nært forestående komme. Sthen har prægnant givet udtryk for denne forventning:

Saa inderlig  
Forlader ieg mig  
Alt paa din Gunst oc Naade ...

Her kan ikke udpeges bestemte skriftsteder som inspiration. Ikke Skriften, men den Kristus, hvis genkomst står for døren, er kilden til denne forventning, og fra det håb henter Sthen sin forvisning om, at "Du vilt oss aldrig vndfalde" (Sthen I, 53,1). Denne forvisning grunder sig på et løfte, som Sthen frejdigt lægger Frelseren i munden:

Naar du aff Verden oc huer mand  
Est slet forlat met alle,  
Da staar ieg hoss din høyre Haand,  
Aldrig vil ieg vndfalde (Sthen I, 171,5-8).

Denne forsikring om troskab kender Sthen fra kærlighedsvisen, og heldigt transformerer han den om til sine gudelige viser: "Jeg veed det vist, du suiger mig ey" (Sthen I, 160,18), eller han former den som en bøn: "O Herre, ieg beder vndfald icke mig/ I Liff oc Død forlader ieg mig paa dig" (Sthen I, 166,22 og 24).

## 6. Konklusion

For udgiverne af reformationens tidligste salmer var det magtpåliggende at kunne dokumentere, at de var "uddragne af den hellige skrift", og det er tydeligt, at den lutherske første generation ser det som en vigtig opgave at gøre Bibelen kendt i folket ved dels at oversætte den til dansk, dels ved at omsætte den til poesi og bøn. Peder Palladius havde en forestilling om, at evangeliets lyse dag (Palladius V 37,16; 93,19) nu var brudt gennem pavekirkens mørke og var kommet for at blive. Med andengenerationen i århundredets sidste tredjedel sker der en konsolidering af reformationsværket. Evangeliets lyse dag er havnet i gråvej, og der forestår nu i denne jammerdal (Sthen I, 77,8: II 312,115) et praktisk arbejde med at genopbygge, fastholde og videre udbygge lutherdommen. Nu er opmærksomheden tillige rettet mod det hverdagsliv, der hidtil havde været kirkeligt forsømt. Til at lade evangeliet lyde i dette kirkelige tomrum var den gudelige vise velegnet. Det er her, Sthens forfatterskab synes at have haft gennemslagskraft. Dels tilfører Sthen det folkelige fromhedsliv et nyt sprog ved sin udbredte brug af elskovsvisernes melodier og følelser med deres længsel og håb. Dels forholder Sthen sig til tidens sortsyn og kulturpessimisme. Næret af apokalyptiske forestillinger stod det mange klart, at verden havde nået den tilstand af det forfald, som ifølge Skriften kendetegner de sidste tider (Lyster 1980, 82). Valget for en kristen teolog står mellem *enten* at klæde sig i sæk og aske og synge med på en moraliserende sang om omvendelse fra synden for at undfly Guds vredes ris *eller* at pege på

Skriftens forjættelse om Kristi genkomst. Sthen vælger det sidste, og derved bliver hans salmer reformationsårhundredets bedste udtryk for den længselsfulde forventning til Kristus som verdens frelser.

## Bibliografi

- Andersen, N.K., 1983, "Noter til Hans Thomissens salmebog", *Hymnologiske Meddelelser*, 12. årg. 1983, 68-85.
- Gudstjenestekollekterne 1953, *Gudstjenestekollekterne. Den ældre og yngre række*, Kirke og Theologi 4-5, Theologisk Oratoriums Forlag, Bringstrup 1953.
- Lyster, J., 1973, "Jesu barmhjertige øje – og Peter, Magdalene og røveren. Et bønne- og salmehistorisk motiv og dets historie", *Hymnologiske Meddelelser*, 2. årg. 1973, 147-168, 173-174.
- Lyster, J., 1980, "Sthens gådefulde navnesalme. Om Du Herre Krist, dens mærkelige akrostikon og det forunderlige år, hvis lige ikke har været", *Hymnologiske Meddelelser*, 9. årg. 1980, 71-146.
- Lyster, J., 1982, "Hans Thomissøns salmebog – mutatis mutandis. Et bidrag til Dansk Salmebogshistorie 1569-1608", *Hvad Fatter gør ... Boghistoriske, litterære og musikalske essays tilegnet Erik Dal*, Poul Kristensen, Herning 1982, 308-333.
- Lyster, J., 1987, "Rødbypræstens dåbssalme", *Lolland-Falsters Stiftsbog 1987*, 60-72.
- Lyster, J., 2001, "Skillingsviser som kilder til Sthens salmer, og Sthens egne salmer som skillingsviser", *Hymnologiske Meddelelser*, 30. årg. 2001, 229-260.
- Lyster, J., 2006, "Den himmelske rådslagning. Davids salme 85 og Bernhards legende om Guds fire døtre i salmedigtningen", *Hymnologi. Nordisk tidskrift*, 35. årg. 2006, 161-186.
- Lyster, J., 2017, "Johann Habermanns bønnebog på dansk", *Kirkehistoriske Samlinger 2017*, 162-173.
- Palladius, P., *Peder Palladius' Danske Skrifter*, udg. ved Lis Jacobsen, I-V, Universitets-Jubilæets danske Samfund, København 1911-26.
- Pedersen, C., *Christiern Pedersens Danske Skrifter*, udg. af C.J. Brandt og R. Th. Fenger, I-IV, Gyldendalske Boghandling, Kjøbenhavn 1850-1854.

- Reravius, R. Hansen, *En Ny Psalmebog, met Calendario, Oc mange deylige Christelige Psalmer, skickelige tilsammen sæt, oc forbedret*, [Kiøbenhaffn 1575]. Kun senere udgaver er bevaret.
- Sthen, H. Christensen, *Hans Christensen Sthens Skrifter*, udg. af Jens Lyster under medvirken af Jens Højgård, I-IV, Det Danske Sprog- og Litteraturselskab, København 1994-2015. Sthens skrifter er i nærværende undersøgelse betegnet med udgivelsens signaturer og afsnittællinger.
- Th. Forkortelse for Thomissøn, H., 1569, *Den danske Psalmebog, met mange Christelige Psalmer, Ordentlig tilsammensæt, formeret oc forbedret*, Kiøbenhaffn 1569. Faksimileudgave, Samfundet Dansk Kirkesang, København 1968 med efterskrift af Erik Dal. Ny faksimileudgave med ny efterskrift ved samme, Poul Kristensens Forlag 1997.

# Instruktioner i frelse

## Det pietistiske skoleprojekt og Pastoralbrevene

*Kristian Mejrup*

**A**bstrakt: The reform movement at Halle, initiated by August Hermann Francke at the end of the 17th century had a preference for the Pastoral Letters: 1 and 2 Timothy and Titus. The exegetical character and context of these letters were scrutinized, and guidelines made for how to live a life in the world not of the world. This article examines the public role of the Bible in Pietism and how the Pastoral Letters became a vehicle for constructing pedagogical, moral, devotional and legal advise. Special attention is allotted to Francke's exegetical exposition of Titus 2,11–15, conveying the idea that the present world is a school instructing humankind in universal salvation.

### 1. Indledning

I Erik A. Niensens imponerende værk om kristendommens retorik finder man en træffende definition af Halle-pietismen. Nielsen fremhæver (a) bevægelsens fokus på kristne gerninger, (b) bestræbelsen på at skrive menneskets personlige liv ind i Bibelens hellige figurationer, og derved (c) skabe forbilleder.<sup>1</sup> Med denne trefoldige definition er et solidt udgangspunkt sat for denne artikel, som omhandler den kirkehistoriske og eksegetiske baggrund for Halle-pietismen. Jeg er særligt optaget af pietisternes bibelske præferencer, det udsnit af Skriften, de

---

<sup>1</sup> "Specielt finder man i Halle-pietismen en ihærdig forkyndelse af, at troen skal udvirke kristne handlinger. Den kristne retorik får herved en fundamental opgave at løse: den skriver menneskets personlige liv ind i Bibelens hellige figurationer og forsøger at ordne dem i overensstemmelse med det helliges mønstergyldige forbilledlighed" (Nielsen 2013, 70).

anvendte til at formulere og aktualisere deres aktivistiske og meditative kristendomsforståelse.<sup>2</sup>

## 2. De gode gerninger

Antager vi, at Martin Luthers reformation i det 16. århundrede havde Galaterbrevet og Romerbrevet som bibelsk omdrejningspunkt, så var udgangspunktet i det 17. århundrede et andet hos pietisterne. Paulus blev ikke mere eller mindre afgørende, men et andet udsnit af det paulinske brevkorpus blev udgangspunktet for, hvordan pietisterne formulerede deres teologiske standpunkt. De flittige referencer til Fængenskabsbrevene (Kolossenserbrevet, Efeserbrevet og Filemonbrevet) og Pastoralbrevene (1-2 Timotheus og Titus) kan vi derfor anskue som udtryk for, hvordan pietisterne aktualiserede arven fra Luther og Paulus.<sup>3</sup>

Et eksempel på denne form for pietistisk-paulinsk-luthersk (de)konstruktion finder vi i en prædiken fra 1697, holdt i en landsby ved Halle af byens præst og professor ved byens universitet, August Hermann Francke. Temaet for prædikenen var det kristne menneskes pligt overfor de fattige med udgangspunkt i beretningen om den rige mand og Lazarus (Luk 16,19–31). Prædikanten beklager sig indledningsvist over, at det er kommet så vidt med lutheranerne, der ofte har hørt på, at katolikkerne ville frelses gennem gode gerninger, at de tror dem selv fritaget fra disse. Men hvad er værre end religion uden fromhed

---

2 Denne artikel er skrevet på baggrund af min ph.d.-afhandling (2016), samt efterfølgende individuelle og kollektive arbejder udført på forskningsprojektet *Solitudes, Withdrawal and Engagement in the long Seventeenth Century*, finansieret af ERC og ledt af Mette Birkedal Bruun, Afdelingen for Kirkehistorie, og forskningsprojektet *Protestant Legacies in Nordic Law: Uses of the Past in the Construction of the Secularity of Law*, finansieret af HERA og ledt af Lisbet Christoffersen, Afdelingen for Systematisk Teologi. Jeg skylder en stor tak til kollegaer og forskningsledere på begge projekter. Flere af pointerne i denne artikel vil desuden blive behandlet yderligere i en monografi af Mette Birkedal Bruun, Lars Nørgaard, Eelco Nagelsmit og Sven Rune Havsteen. Tak til Christina Petterson for kritisk gennemlæsning og brugbare ændringsforslag.

3 Franckes polemiske forhold til Romerbrevet er skildret af Friedrich de Boor (1982, 573–586). Mejrup (2016, 30–34).



og gode gerninger, spørger Francke, og påpeger, at Paulus netop lærte, at man ligesom Titus og Timotheus skulle være flittig og ivrig efter at gøre gode gerninger. Hertil føjer han en stribe henvisninger til Pastoralbrevene:

So weit ists mit uns kommen, die wir uns Lutheraner nennen, weil wir so oft gehöret haben, daß die Catholischen wollen durch die guten Wercke selig werden, solches aber in der Lutherischen Lehre verneinet wird (...) Was konte greulicher seyn, als eine Religion haben, dabey man nicht gottselig leben und gute Wercke thun solte? Viel anders hat uns Paulus gelehret, dessen Fußstapfen Lutherus gefolget: er will, daß Titus und Timotheus, die Glaubigen solten ermahnen, *daß sie fleißig und eifrig seyn zu guten Wercken*. I Tim 2,10; 4,7, 4,8; 6,6, 6,18; Tit 2,14; 3,8. "Pflicht gegen den Armen", prædiken holdt 6. juni 1697 (Peschke 1987, 205–233; se også Mejrup, 2016, 40-47).<sup>4</sup>

Til det at være ivrig efter at gøre gode gerninger hører, at man ved, hvad det indebærer. Og her spiller Bibelen en anden vigtig rolle, nemlig som en samling retningslinjer for det offentlige liv. Bibelen skulle ikke kun anvendes i kirkerne, men også i hjemmene, i skolerne, og i statsstyringen.<sup>5</sup>

Joachim Lange, som var teologisk professor i Halle og kollega til Francke, havde skrevet en populær latinsk grammatik udstyret med et omfattende forord. Heri gør han forhold gældende, som er typisk for pietisternes forståelse af og bestræbelse på at udbrede uddannelse. Han understreger vigtigheden af at lære skriftsteder udenad, da det både træner hukommelsen, opbygger og opdrager (Lange 1765, 5–49). Med

---

4 Bibelhenvisningerne i de tyske citater er stiltiende ændret, så de følger samme praksis som Gads Bibelleksikon.

5 Juristen og gehejmeråd Theodor Reinkingk (1590–1664) var en af kong Frederik den Tredjes betroede embedsmænd. Han udgav i 1656 en tysk udgave af sit værk om statsstyring, *Biblische Policey* (1656), som var baseret på bibelske skriftsteder og dedikerede til Frederik III. I forordet understreger han Bibelens betydning ikke kun for trosanliggende, men som en rettesnor for statsstyring og et værn imod Machiavellisk list og tyrani. *Biblische Policey* fandt sidenhen tilslutning hos pietisterne. Se Tholuck (1859, 113). Reinkingks værk er tilgængeligt online.

afsæt i et af Fangenskabsbrevene (Kol 3,16), påpeger han, at Bibelen hører til såvel i som uden for kirken, for hvordan skulle ellers 'Guds ord komme til at bo i rigt mål på jorden'.

Gottes Wort gehöret so wol zur Schule als zur Kirche. Denn soll ein ieder Hausvater Gottes Wort in seinem Hause reichlich wohnen lassen, nach Kol 3,16, und sollen Eltern ihren Kindern Gottes Wort aufs fleissigste und genaueste von Jugend auf einschärfen, nach 5 Mos 6,6; 6,7; Ef 6,4: was wird denn von öffentlichen Schul Lehrern nicht erfordert werden, als denen solches Amt, wie oben gemeldet, eben dazu aufgetragen worden, daß sie vor Gott so wol das Hirtenamt führen bey der Jugend in Schulen, als andere Lehrer in Kirchen? “ (Lange 1765, 13–14).

Spørgsmålet, der trænger sig på, er, hvem ville være imod en brug af Bibelen uden for kirkerne? Og ville sådanne indsigelser ikke netop være i strid med skriftstederne, som Lange anfører, om at Bibelen hører til alle steder, offentlige såvel som private? For at forstå kampen om retten til offentlig bibeludlægnings nærmere må vi til Leipzig og året 1687, hvor striden stod mellem pietister og de lutherske ortodokse.

### 3. Bibeludlægninger

Halle-pietismens grundlægger August Hermann Francke blev født i 1663 i Lübeck. Hans mor var borgmesterens datter, hans far jurist. I 1666 flyttede familien til Gotha, hvor faderen kom i tjeneste hos hertugen af Sachsen, Ernst den Fromme (1601–1675). Som syvårig mistede Francke sin far, og som 16årig begyndte han at studere antikke sprog og teologi ved universiteterne i Erfurt, Kiel, Hamborg og Leipzig. Studieårene afsluttedes i 1685 med en afhandling om hebræisk grammatik. Afhandlingen indeholdt – hvad der er nok så påfaldende – pædagogiske refleksioner over, hvordan der burde undervises i faget. Med magisterafhandlingen opnåede Francke tilladelse til at undervise ved universitet, og han indledte sin karriere ved det filosofiske fakultet i Leipzig (Peschke 2003, 5–10).

I Leipzig oprettede Francke i 1686 sammen med sin ven og kollega Paul Anton (1661–1730) et forum for bibelsk eksegesis kaldet *Collegium Philobiblicum*. Initiativet var en form for akademisk konventikel, der skulle fremme kendskabet til skriften gennem tekststudier. Medlemmerne mødtes søndag eftermiddag fra 16–18, hvor de gennemgik et kapitel fra Det Gamle Testamente med udgangspunkt i den hebræiske tekst, og et kapitel fra Det Nye Testamente med udgangspunkt i den græske tekst. Skriften blev udlagt og diskuteret på latin.<sup>6</sup> Initiativtagerne informerede samme år Philipp Jacob Spener (1635–1705) om det nye tiltag. Spener var på daværende tidspunkt hofprædikant i Dresden og siden 1675 kendt som forfatteren af det pietistiske reformskrift, *Pia Desideria*. Spener var positivt indstillet over for *Collegium Philobiblicum*, der på mange måder var i tråd med ideer fremsat i hans eget reformskrift. Dog opfordrede han Francke og Anton til at skære ned på den behandlede tekstmængde, at fokusere mere på det Nye Testamente og at foretage eksegesen på tysk i stedet for latin (Peschke 2003, 21). Nedjusteringen af det akademiske medførte en større offentlig tilslutning. Omend det teologiske fakultet i Leipzig i udgangspunktet havde støttet bibeludlægningsmøderne, opstod der problemer, da studenter begyndte at udbrede ideen og arrangere forsamlinger, hvor Bibelen blev udlagt eksegetisk for et almindeligt publikum. På overfladen var problemet, at studenterne ikke havde universitetets autorisation, men hertil kom, at et fortolkningsmonopol var ved at blive brudt.

#### 4. Fromhed og offentlighed

De stridigheder, der opstod i Leipzig i slutningen af 1680'erne, mellem det teologiske og det filosofiske fakultet, og mellem undervisere og studenter og lægfolk, gav anledning til, at ordet "pietist" blev dannet. Det blev anvendt som en nedsættende betegnelse for de ivrige bibel-læsere, som af deres modstandere anklagedes for sekterisk aktivitet. "Pietisterne" svarede igen med tilsvarende nedsættende betegnelser for deres "ortodokse" modstandere (Peschke 1981, xix og 10–11).

---

<sup>6</sup> Franckes egen beretning om disse sammenkomster beskrives i hans omvendelsesberetning, som er udgivet i en tekstkritisk udgave af Markus Mathias (1999, 15–18).

I en udgivelse fra 1695 oplyser Francke sine studenter om forskellen på en pietist og en ortodoks. En *from* (pietist) kan være *rettroende* (ortodoks), lige såvel som en *rettroende* kan være *from*. Den egentlige forskel beror på, at man under den ene betegnelse udsættes for langt flere beskyldninger end under den anden.

Wisset / daß ihr in solche Zeit kommet / da man die wahre Gottseligkeit zur Ketzerey gemachet hat / und einen Heuchler mit dem schönen Nahmen des *Orthodoxi* schmücket. Denn ob zwar ein *orthodoxus* (Rechtmeinender) wohl *pius*, (Gottselig) und ein *pius* wohl *orthodoxus* seyn kan / so bleibet es doch nunmehr nicht aus / daß ein Orthodoxus nicht gar bald solte nachdächtig gemacht / ja mit vielen falschen Auflagen und Verläumdungen beleget werden / wenn er anfänget von Herzen fromm zu werden / sein Christenthum in der That zu beweisen / und der Welt ihre Heucheley unter Augen zu stellen (Francke 1703, 40–41).

Bag den polemiske tone udtrykker Francke ganske rigtigt, at de to parter har et fælles anliggende, nemlig teologisk fromhed, et aktivt kristent liv og en afsløring af verdens hykleri. Vi må huske på, at begge fløje hørte til den lutherske, protestantiske kristendom (Sträter 2008, 41). Den ene part var derfor ikke modstander af fromhed, og den anden af teologiske læresætninger. Forskellen drejer sig derimod om Bibelens offentlige rolle. Men til denne forskel hører intet mindre end et mentalitetsskift, et nyt syn på religion samt forståelse for de måder, hvorpå den kunne formidles vidt og bredt.<sup>7</sup>

Den lokale strid i Leipzig vikledes ind i en international strid om kvietismen, som fandt sted på samme tidspunkt. I 1687 blev den spanske teolog Miguel de Molinos (1628–1696) anklaget og dømt for kætteri af paven (se Birkedal Bruun, Mejrup og Nørgaard, under udgivelse). Det var en nyhed, som tiltrak sig opmærksomhed i Leipzig. Francke

<sup>7</sup> At forskellen på de lutherske ortodokse og pietisterne slet ikke er så robust, som det ofte antages, er senest grundigt undersøgt af Markus Matthias (2014, 21–24). Med begrebet “ethos of piety” betoner han kontinuiteten mellem den tidlige lutherske ortodoksi og den senere pietisme. Vil man finde forskellen, skal man derfor ikke lede efter teologiske læresætninger, men i højere grad se på, hvordan pietisterne opfandt nye måder og teknikker for deres formidling og forkyndelse.

kom til at spille en betydelig rolle i debatten, blandt andet med sin oversættelse af to af Molinos' tekster fra italiensk til latin i 1687. Bevæggrundene var ifølge ham selv en utilfredshed med, at debatten forløb uden redeligt kendskab til kilderne, da de kun var tilgængelige for den lærde verden på spansk og italiensk.<sup>8</sup> Francke anførte desuden 1 Thess 5,21 ("prøv alt, hold fast ved det gode") som hjemmel for sit oversættelsesarbejde.<sup>9</sup>

Oversættelsen fik den utilsigtede konsekvens, at de ortodokse modstandere i Leipzig fjøede ordet kvietist til repertoire af smædeord mod pietisterne.<sup>10</sup> At striden om kvietismen på den måde blev forbundet med striden i Leipzig illustrerer ganske fint, at uenigheden i mindre grad gik på teologisk indhold og mere på form og autoritet. Hvem havde magten til at dømme teologiske sager? Og kunne autoriteten, hvad enten det var paven i Rom eller teologerne i Leipzig, handle imod Skriften – og dens opfordring til *selv* at prøve alt og holde fast ved det gode?

Samme år som Francke oversatte Molinos, oplevede han et "åndeligt gennembrud", som han siden beskrev det i en omvendelsesberetning (Matthias 1999). Her beretter han om et afgørende vendepunkt i sit liv, og hvorledes det efterfølgende pludselig stod ham klart, at sand teologi må trænge ind i hjertet og erfares, før det giver fuld mening (Mejrup

---

8 I sit *Lebenslauff* skriver Francke bl.a. følgende om Molinos: "Dabey ich aber nicht leugne, daß mir allezeit sehr mißfallen, daß viele so blind über diesen Autorem hergefallen, und ihn verdammet, darinnen sie ihn nicht verstanden, ja nicht einmahl gelesen, und ihm daher opinionones beygemessen, die dem Autori wol lebenslang nicht in den Sinn kommen, ja daß ich auch im Gegentheil wol gesaget, daß viel nützlich und zur Erbauung höchst vortrügliches in dem buche enthalten, welches ich in Ewigkeit nicht verwerffen oder verdammen könnte" (Matthias 1999, 20).

9 "Denn man ja die warheit allezeit lieben sol, sie finde sich bey einem freunde oder Feinde; ja man soll alles prüffen, und das beste behalten 1 Thess 5" (Matthias 1999, 20). Franckes oversættelser fik afgørende betydning for den tyske reception af kvietismen, som udvikledes yderligere med Gottfried Arnolds tyske oversættelser i 1699 (Marti 2002, 95, 98–99).

10 En stor del af kirkelige reformbevægelser er gennem tiden blevet defineret af fantombegreber; dét nogen kritisk kalder andre for, fx puritanere, pietister, kvietister og jansenister. (Birkedal Bruun, Mejrup, Nørgaard, under udgivelse).

2016, 21–24).<sup>11</sup> Denne understregning af, at teologien hører til i både hjertet og i forstanden, og først og fremmest kræver personligt engagement, skulle siden blive et vigtigt kendetegn for Halle-pietismen og dens sammenkædning af lærdom, fromhed og samfundsnyttige sæder.

For at opsummere: *Collegium Philobiblicum* var et initiativ, der forbandt filologisk lærdom og fromhed. I udgangspunktet, og i dets oprindelige akademiske udformning, nød det opbakning fra det teologiske fakultet, men da formen ændredes, og den offentlige interesse og deltagelse i bibeludlægningen steg, gav det anledning til uenighed om, hvem der havde retten til at udlægge Bibelen. Kunne den hellige Skrift uden videre anvendes i det offentlige rum? Hvad ville der ske, når de autoriserede formidlingskanaler afløstes af nye? Disse spørgsmål er vigtige for at forstå den reformbevægelse, som etableredes i Halle ved slutningen af det 17. århundrede. Det var ikke en kirke, der blev grundlagt, men et offentligt værk forsynet med et innovativt maskineri til udbredelsen af fromhed, bibler, bøger, uddannelse, medicin, rariteter og handelsvarer.

## 5. Skolestadens grundlæggelse

I 1695 oprettede Francke to skoler, som blev udgangspunktet for det institutionelle bygningskompleks, der siden blev kendt som Francke Stiftelserne. Den ene skole, *Pædagogium*, var et slags elitegymnasium, hvor adelsbørn og børn fra mere velstillede familier betalte for at gå. Den anden skole, som hurtigt blev til stribevis af vajsenhusskoler, var gratis, og omfattede indskoling for drenge og piger, og for drenge til-lige latinskoling.<sup>12</sup>

---

11 Francke udtrykker sig på følgende måde: “Meine theologiam faste ich in den Kopff, und nicht in hertz, und war vielmehr eine todte wissenschaft als eine lebendige Erkenntniß. Ich wuste zwar wol zu sagen, was Glaube, Wiedergeburt, Rechtfertigung, Erneuerung sey, wuste auch wol eins vom anderen zu unterscheiden, und es mit den Sprüchen der Schrifft zu beweisen, aber von dem allen fand ich nichts in meinem hertzen, und hatte nichts mehr als was im Gedechtniß und phantasie schwebte” (Matthias 1999, 12).

12 Ligheder og forskelle mellem skolerne er yderligere beskrevet af Loch (2004, 293); den eksperimentelle undervisningsform på *Pædagogium* af Whitmer (2009, 559). Fra 1702 omtales *Pædagogium* som *Pædagogium Re-*

Et kendetegn ved det skolesystem, som blev etableret, var, at det henvendte sig til elever såvel som unge lærere, studenterlærerne. Francke underviste ikke selv i skolerne, men som universitetsforelæser var han i nær kontakt med universitetsstuderende, som i de fleste tilfælde var fattige og sultne. Dem ansatte han til at undervise på vajsenshusskolerne, og de bedste af dem tillige på *Pædagogium*. Dette træk viser en effektiv og socialt engageret forretningssans fra Franckes side. Ved ansættelse som undervisere blev de studerende selv vejledt i kunsten, og de fik på denne måde mulighed for at opnå en erfaring, som under alle omstændigheder ville blive uundværlig i kaldet som lærer eller præst. Samtidig med at studenterunderviserne blev trænet i at undervise, modtog eleverne på vajsenshusskolerne gratis undervisning. De unge lærerkræfter modtog som modydelse kost og logi på vajsenshuset og i dets lange tilbygninger.

I de trykte skoleprogrammer og undervisningstraktater, som for offentligheden vidnede om aktiviteten og effektiviteten i pietisternes Halle, afspejledes denne dobbelte adressering; de handlede både om skoleeleverne og om deres studenterlærere. I en skoleforordning fra 1702 finder man regler for, hvordan eleverne skal underordne sig deres studenterlærere som sønner deres fædre. Omvendt skal de unge lærere være forbilleder og som fædre for eleverne. Relationen mellem eleverne indbyrdes omtales ligeledes som et søskendeforhold (Kramer 1876, 246–247 og 312–315). Anvendelse af familien som pædagogisk model gik fint i spænd med ideen om, at det ikke var eleven eller læreren alene, der skabte og befordrede forståelsen, men derimod den indbyrdes relation mellem dem.<sup>13</sup>

Samme år som de første elever blev fordelt i de to slags skoler, udgav Francke en håndbog til teologiske studenter om, hvordan de effektivt skulle tilrettelægge studielivet, undgå dets fristelser og forfald og i stedet gøre en forskel ved at være et godt eksempel for andre. Håndbogen

---

*gium*, da den dette år blev privilegeret af Friedrich I (1657–1713). Det betød blandt andet, at skolens elever og lærere blev foretrukket i forhold til stipendier og embedsstillinger. Se hertil Obershelp (2005, 35).

13 Tanja Täubner (2014, 8) har ganske rigtigt observeret dette og argumenteret for, at Halle-pietisternes pædagogik skal ses i lyset af den antikke, filosofiske *παιδεία*-tradition. Uden modsigelse bør tilføjes, at pietisterne bevidst bestræber sig på at udvinde *παιδεία* og andre pædagogiske begreber direkte fra Skriften, som vi skal se eksempler på i det følgende.

kom ganske passende til at hedde *Timotheus Zum Fürbilde Allen Theologiae Studiosis dargestellet* (1695). Titlen demonstrerer en præference for Pastoralbrevene og vidner i øvrigt om bestræbelsen på eksegetisk at udlede en pædagogik fra Skriften. Vejledning, gode råd, sjælesorg og opdragelse, kvalificeredes ved at være direkte udvundet af Bibelen (Mejrurp 2016, 172–179). Franckes *Timotheus* var desuden det første trykte resultat af, hvad der siden blev til Franckes mangeårige virksomhed som forelæser i parænese.

## 6. I mesterlære hos Paulus

I over tredive år holdt Francke ugentlige parænetiske (opmuntrende, formanende) forelæsninger.<sup>14</sup> Det førte til en række udgivelser, hvoraf den mest omfattende var et syvbindsværk med titlen *Lectiones Paræneticæ* (1726–1736).<sup>15</sup> Det første bind i rækken udkom i 1726 og indeholdt en forelæsningsrække over Titusbrevet fra 1703. I forordet fra 1726 beretter Francke om sine forelæsninger og fremhæver her Pastoralbrevenes betydning for teologistuderende.<sup>16</sup>

Pastoralbrevene var mindst ligeså inspirerende for undervisere, for det forhold som skildres heri mellem Paulus og hans apostellærlinge, Titus og Timotheus, afspejledes i deres forhold til de studerende. Ikke nok med at den pietistiske teologiprofessor på denne måde blev udstyret med paulinsk myndighed, de studerende skulle ligesom Timotheus

---

14 En udførlig introduktion til og oversigt over Franckes parænetiske forelæsninger findes hos de Boor (1968, 300–320). Se også Peschke (1966, 130–164), Brecht (1993, 462–473), la Vopa (2002, 145–164), Matthias (2005, 108–110) og Mejrurp (2016, 138–140).

15 Foruden syvbindsværket, hvoraf Francke kun nåede at udgive de første to bind selv, omfatter det ganske parænetiske værk individuelle tryk, så som *Timotheus Zum Fürbilde Allen Theologiae Studiosis dargestellet* (1695) og *Idea Studiosi Theologiae oder Abbildung eines der Theologie beflissenen* (1712), og utrykte forelæsninger afskrevet af studenter. Afskrifterne findes i dag på arkivet på Francke Stiftelserne.

16 “Um deswillen sollen denn auch *Theologiae Studiosi* diese Epistel, gleichwie die beyde an den Timotheum, desto lieber haben, sie viel öfter lesen, so viel fleißiger *ponderiren*, vielmehr dieselbe in ihr Gebet fassen und Gott um seine Erleuchtung Anrufen, damit sie rechter Zeit desselben Schatzes, den sie ihnen dadurch gesammelt haben, geniessen können” (Francke 1726, 4).



og Titus forberede sig på at føre udadledige liv som gode kristne og som forbilleder for andre.<sup>17</sup>

Pastoralbrevene blev skrevet i midten af det andet århundrede i en tid, hvor den post-paulinske menighed var præget af splittelser. Denne situation gav anledning til at Paulus som autoritetsfigur måtte hentes frem ved hjælp af pseudepigrafiske tekster (Fatum 2010, 157–165). Et kendetegn ved Pastoralbrevene er, at de personligt adresserer to af Paulus foretrukne elever og instruerer dem i, hvordan det paulinske projekt skal videreføres.<sup>18</sup> Pastoralbrevene er på en og samme tid pseudo-paulinske og over-paulinske. I de autentiske breve skildres Paulus som forbillede (τύπος) – en rolle, som i Pastoralbrevene varetages af Timotheus og Titus, der til gengæld placerer Paulus som over-forbillede (ὕποτύπωσις, 1 Tim 1,16 og 2 Tim 1,13) (Meade 1986, 123).

Pietisternes brug af Pastoralbrevene er ligesom brevene selv et godt eksempel på, at “fortiden er nutidens fortolkningsredskab”, som Lone Fatum har udtrykt det (2010, 161). For pietisterne var der igen brug for lærrmester Paulus og lærlingene Timoteus og Titus til at iværksætte en kristendom, egnet til uddannelse og det moderne liv.

I modsætning til de fleste nutidige fortolkere anfægtede Francke ikke Paulus’ rolle som forfatter til Pastoralbrevene.<sup>19</sup> Men det betyder ikke, at han ignorerede den mærkbare forskel mellem Pastoralbrevene og de tidlige (autentiske) Paulus breve. Alligevel opfattede han skildringen i Titusbrevet 3,1–7 af det kristne menneskes lydige liv for at være så umiskendeligt paulinsk, at det ikke alene stemmer overens med alle de

---

17 På baggrund af Tit 2,1–6 formulerer Francke et ideal for hvad en lærer er. Det er en, der i indsigt rager i vejret ligesom et højt træ, og dog samtidig breder sine grene ud og hjælper dem, der ingen stige har, så de kan nyde godt af træets frugter. Francke (1726, 73–74). At fromhed og omsorgen for andre udgør et værn imod akademisk stolthed er et gennemgående træk i Titusforelæserne. Se særligt niende forelæsering over Tit 3,1–7 (1726, 155–173).

18 David Meade skriver i den forbindelse (1986, 128) “The task of Paul’s representatives, or authoritative interpreters, is not only to reproduce Pauline doctrine, but also to ‘reincarnate’ the Pauline life-style or model of discipleship.”

19 Friedrich Schleiermacher (1768–1834) var den første til at så tvivl om ægtheden af 1 Timoteus. Det gjorde han i en forelæsningsrække, som han holdt i Halle i 1807. Kort tid efter blev ægtheden af de andre Pastoralbreve ligeledes betvivlet (Dibellius 1913, 138).

øvrige breve – hvilket tilsyneladende var vigtigt at understrege – men selv ville kunne genkendes uden Paulus’ navn.

Wenn genau darauf Acht gegeben wird, wie er an diesem Orte einen Christen vorstellet, so wird leichlich zu erkennen seyn, daß er ihn nach seiner Weise beschreibe, wie in allen seinen übrigen Episteln, und daß er einerley Gestalt und Art eines rechtschaffenen Wesens überall darinnen vorstelle, so, daß man aus solcher Beschreibung, ob gleich der Name Pauli nicht davon stünde, spiritum Pauli leicht erkennen möchte” (Francke 1726, 155).

At tyngden af den paulinske ånd kunne gøre navnet overflødigt er kendetegnene for Franckes måde at læse Paulus på. Bag ordene, sætninger og den til tider sammenbrudte syntaks, findes et budskab, som var formet af Paulus’ ånd, forstand og affekter (Mejrup 2016, 147–152).

## 7. Verden som skole

En helt central passage i Titusbrevet er 2,11-15. Disse vers skildrer Guds nåde som åbenbaret “til frelse for alle mennesker” og som en opdrageriske, der fører mennesket i skole.

For Guds nåde er blevet åbenbaret til frelse for alle mennesker (12) og opdrager os til at sige nej til ugudelighed og verdslige lyster og leve besindigt og retskaffent og gudfrygtigt i denne verden (13) mens vi venter på, at vort salige håb skal opfyldes og vor store Gud og frelser, Jesus Kristus, komme til syne i herlighed. (14) Han gav sig selv hen for os for at løskøbe os fra al slags lovløshed og skaffe sig et rent folk som sin ejendom, ivrigt efter at gøre gode gerninger. (15) Tal sådan, og forman og tilrettevis, og gør det med eftertryk. Lad ingen ringeagte dig! (DO92)

Ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις (12) παιδεύουσα ἡμᾶς, ἵνα ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, (13) προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν

ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, (14) ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσῃται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθάρισι ἑαυτῶ λαὸν περιούσιον, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων. (15) Ταῦτα λάλει καὶ παρακάλει καὶ ἔλεγχε μετὰ πάσης ἐπιταγῆς· μηδεὶς σου περιφρονεῖτω. (NA28)

De citerede vers, Tit 2,11–15, afslutter kapitel to og understreger vigtigheden af gode gerninger. I sin redegørelse for den eksegetiske kontekst påpeger Francke, at det første og det sidste vers i dette kapitel tematisk er forbundne ved ordet *λάλει*, som gentages i opfordringen til Titus om at tale/formane. Versene 2,11, 12, 13, og 14 opfatter han som stående i en parentes, hvorved de udgør et forløb, som kræver opmærksomhed. Francke fremhæver således tre centrale ting for kapitel to: Den tematiske forbindelse mellem indledningen og afslutningen (Tit 2,1 og 2,15) med opfordringen til Titus om at tale (*λάλει*); hustavlen i de mellem-læggende vers (Tit 2,2-10) og parentesens i Tit 2,11–14. Han gør i øvrigt opmærksom på konstruktionsligheden mellem 2,11 (Ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις) og Tit 3,4 (ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη), hvilket han antager gør det muligt at opfatte subjekterne for synonyme: ‘Guds nåde/godhed/filantropi er blevet åbenbart’ (Francke 1726, 99–100; Mejrup 2016, 172–173). Selvom pointen er Franckes, hylder han Paulus for at være sin egen ekseget og for at gøre det muligt at forbinde Guds nåde og filantropisk virksomhed.

Denn was hier heisset ἡ χάρις τοῦ θεοῦ [Tit 2,11] das heißt dort χρηστότης καὶ φιλανθρωπία τοῦ [σωτῆρος ἡμῶν]<sup>20</sup> θεοῦ [Tit 3,4], auf welche Weise man siehet, wie Paulus eine Sache mit unterschiedenen Worten ausdrückt, und also sein eigener *exegeta* ist (Francke 1726, 100).

---

20 Francke udelader ordene “vor frelsers” (σωτῆρος ἡμῶν) i Tit 3,4 (“Men da Guds, *vor frelsers*, godhed og kærlighed til mennesker blev åbenbart”, min fremhævnings), hvorved han får konstruktionen “Guds godhed” (χρηστότης τοῦ θεοῦ), som han understøtter med henvisning til Matt 19,17 og det hebraiske udtryk *tûb Jhvh* fra Salme 25,8 (“Herren er god og retskaffen”) (Francke 1726, 100; Mejrup 2016, 173).

I det følgende skal vi koncentrere os om udlægningen af de fire første vers: Tit 2,11–13, som udtrykker en vision om uddannelse som et universelt middel til frelse.

## 8. Dyder, pligter og frelse

I Tit 2,11 åbenbares Guds nåde. Denne åbenbaringshandling tjener “til frelse for alle mennesker”. Francke følger Luthers oversættelse og oversætter infinitiven “frelse” (σωθῆναι) med “hjælp til frelse”. Han forklarer, at Paulus her såvel som i 1 Tim 2,3–4 udtrykker, at Guds nåde gælder for alle og at mennesket tillige er udstyret med en kraft til at hjælpe andre til frelse.

Seine [Paulus'] *rati[o]* ist diese, denn es sey gut und angenehm ἐνώπιον τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, ὃς πάντα ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι [1 Tim 2,3–4], als welcher will, daß allen Menschen geholfen werde. So sagt er [Paulus] nun auch hier, die Gnade sey heylsam allen Menschen, oder sie habe in ihr selbst die Kraft, daß sie allen Menschen zur Seligkeit helfen könne” (Francke 1726, 101).

Åbenbaringen af Guds nåde (Tit 2,11) introducerer med andre ord et guddommeligt-menneskeligt samarbejde, anført af nåden. Francke sammenligner det grammatiske subjekt i sætningen, Guds nåde (ἡ χάρις), med en “Vniuersal-Meister”, som fører mennesket i skole for at lære det “frelses-erkendelsens første bogstaver”. På denne måde forenes frelse med et altomfattende skoleprojekt.

Hier ist abermal die Majestät in dem Vortrage zu erkennen, indem er der Gnade GOTTes diß beyleget, daß sie, als der vniuersal-Meister, alle Menschen, wie weise, wie hoch, wie klug, wie starck, wie mächtig sie sind, als die kleinen Kinder, in ihre Zucht nimmt, sie in ihre Schule führet, und sie die ersten Buchstaben der Erkenntniß des Heyls (Francke 1726, 103).

At Guds nåde opdrager og skoler, underbygges i vers 12, som på græsk konstrueres med en verbalform af ordet παιδεία (παιδεύουσα). Dette begreb fremhæver Francke som betydningsfuldt og som dækkende alt det, der er væsentligt for pædagogik og uddannelse.

Es fasset aber das Wort παιδεύειν in sich *totam educationem, & quaecumque ad eam pertinent*, dahin gehöret, daß man die Jugend in ihrer Unwissenheit unterrichte, daß man in der Unart, welche ihr anklebet, sie auf einen bessern Weg weisen suche, daß man dieselbe, wenn sie zu dem rechtschaffenen Wesen keine Lust hat, aufmuntere und dazu erwecke, daß man auch, wenn sie wircklich Böses thut, dieselbe züchtige, und sie durch die Ruthe der Zucht, oder sonst durch Schärfe, vom Bösen abzuhalten suche. Das alles, und was sonst auf einige Weise *ad educationem iuuentutis* gehören mag, das ist in diesem Wort begriffen (Francke 1726, 103).

Denne tekniske betegnelse, kendt fra den græske filosofi, bliver ikke mindre væsentlig af, at den udledes af Skriften. Den bliver tværtimod en trumf, der gør skolegang til en kristen handling og et guddommeligt projekt. Francke fortsætter sin udlægning og hæfter sig ved, at skolegang udspiller sig mellem fortid, nutid og fremtid.

Ser vi først på nutiden (Tit 2,12b), så er den kendetegnet ved tre dyder og pligter, som definerer det gode liv i denne verden. Mennesket lever her, i den nuværende tidsalder (ἐν τῷ νῦν αἰῶνι), besindigt, retskaffent og gudfrygtigt, hvilket i den græske tekst udtrykkes med følgende ord: σωφοσύνη, δικαιοσύνη, εὐσέβεια. Særligt ordet εὐσέβεια, som betyder fromhed eller respekt, og som på engelsk gengives med “godliness”, på tysk “Gottselig” og på dansk med “gudfrygtig”, er et centralt fromhedsteologisk begreb, som i øvrigt i en nytestamentlig sammenhæng næsten udelukkende anvendes i Pastoralbrevene. Det græske ord for besindighed eller mådehold, σωφοσύνη, gengives ofte af pietisterne med kyskhed. Francke udlægger de tre ord som pligter mennesket må rette imod henholdsvis sig selv, sin næste og Gud. Besindighed er en pligt mod en selv, retskaffenhed pligten mod den anden, og et fromt liv pligten mod Gud.

Was in den drey Worten σωφρόνως, δικάίως, εὐσεβῶς für eine emphasin liege, ist sonst nicht unbekant, wie nemlich die σωφροσύνη in sich fasse die Pflichten gegen uns selbst, δίκαιοσύνη die Pflichten gegen den Nächsten, und εὐσέβεια die Pflichten gegen Gott; welches auch seine Richtigkeit hat (Francke 1726, 107).

Denne udlægning af dyderne som individuelle og samfundsmæssige forpligtelser er i god overensstemmelse med tidens naturretslige tænkning. De tre nævnte pligter optræder eksempelvis som det strukturerende princip i Samuel Pufendorfs *De officio hominis et civis* (1673/82). Men hvorvidt Franckes bemærkning, "ist sonst nicht unbekant", er en hentydning til dette, er vanskeligt at afgøre.

Det nutidige (kyske, ordentlige og fromme) liv finder sted i en afsluttet fortid og i en forventningsfuld fremtid. Fortiden, som skildres i Tit 2,12a, udgør en baggrund kendetegnet af fornægtelse. Det udleder Francke af aorist-participiet ἀρνησάμενοι ("efter at have sagt nej"), som indskydes i den finale sætning: "for at vi skal leve (...) *efter at have sagt nej* til ugudelighed og verdslige lyster' (ἵνα ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας ... ζήσωμεν). I modsætning til den fortidige fornægtelse, er den nærværende forventning skildret med et præsens participium: "idet vi afventer" (προσδεχόμενοι). Francke knytter an til den grammatiske, aspektmæssige forskel og pointerer, at sætningerne hænger sådan sammen, at det nutidige liv udspiller sig på baggrund af en fornægtelse og midt i en igangværende forventning. Noget er overstået, noget andet er endnu i færd med at finde sted.

Wie das ἀρνησάμενοι im *aoristo* vorangehet, so wird das προσδεχόμενοι im *praesenti coniungiret* mit dem ζήσωμεν. Wenn nemlich bey dem Menschen eine wahrhaftige Verleugnung vorgegangen, und er in der σωφροσύνη und δίκαιοσύνη und εὐσέβεια lebet, und GOTT in der Wahrheit dienet: so ist er προσδεχόμενος, so ist eine lebendige Hoffnung in seinem Hertzen, in dem er ἐν τῷ νῦν αἰῶνι vor sich hat die Seligkeit des künftigen αἰῶνος, darein er durch die Zukunft Christi eingeführet werden soll" (Francke, LP 1, 108).

Vi ser her, hvordan Francke med afsæt i Titusbrevet formulerer en kristendomsopfattelse, hvor skolegang forenes med frelseshistorien. Mennesket, der fornægter sig selv, overvinder fortiden, og sættes fri til at leve et bestandigt, retskaffent og fromt liv på jorden; et liv som allerede nu tager forkøb på Kristi fremtid. Men med det nutidige frelste liv følger et ansvar og sociale forpligtelse.

## 9. Afslutning

Halle-pietisternes reformbevægelse opstod med etableringen af et omfattende skolesystem, der forbandt byens universitet med et nyoprettet Vajsenhus. De forskelligartede institutioner og virksomheder havde til formål at uddanne ungdommen, til nytte for samfundet og til ære for Gud. Til det formål skulle Bibelen anvendes som rettesnor, og den blev således både et forkyndelsesinstrument og et træningsredskab. Frelsen kom af troen, men troen befordrede flittighed og iver efter at gøre de gode gerninger, som samfundet kunne have gavn af.

Kristendomsforståelsen, som udtrykkes i Titusforelæsningerne, er kendetegnende for Halle-pietismens aktive-meditative teologi og pædagogik. Alt handler i udgangspunktet om – gennem afsondring, bod og selvfornægtelse – at skabe personlige trosforhold, engagement, sociale dyder, fromhed og kundskab. Indsigt og selverkendelse er noget, man opnår i relationen til andre, både ved at have forbilleder og ved selv at være et. For pietisterne fungerede gode gerninger i den henseende både som udtryk for den enkeltes tro, for dennes forpligtelser mod sig selv, sin næste og Gud, og som bekræftelse på, at verden er værd at bebo. De lagde vægt på, at jordens undergang var udskudt, og at netop håbet om bedre tider banede vejen for et bestandigt, retskaffent og fromt liv på jorden.

Med pietismen forøgedes Bibelens rolle i det offentlige rum. Skriften var ikke længere forbeholdt kirken, men skulle anvendes i hjemmene, skolerne og på universitetet. Særligt frembød Pastoralbrevene en matrice for, hvordan pietisterne i Halle kunne uddanne en ny generation af forbilleder, der stod til rådighed for projektet. I dette udsnit af det paulinske brevkorpus fandtes både en manual til det borgerlige og til det frelste liv.

## Bibliografi

- Birkedal Bruun, M., Mejrup, K., Nørgaard, L., 2017, 'Quietismus und Jansenismus', i *Pietismus-Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck. Under udgivelse.
- Birkedal Bruun, M., Havsteen, S., Nagelsmit, E., Nørgaard, L., 2014, 'Withdrawal and Engagement in the Long Seventeenth Century: Four Case Studies', *Journal of Early Modern Christianity* 1.2, 249–343.
- Brecht, M., 1993, 'August Hermann Francke und der Hallische Pietismus', i *Geschichte des Pietismus I: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, red. Martin Brecht, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 440 – 473.
- de Boor, F., 1982, 'A. H. Franckes Beitrag zu einer umfassenden Interpretation der Romerbriefvorrede Luthers', i *Theologische Literaturzeitung*, 573–586.
- de Boor, F., 1968, 'A. H. Franckes parænetische Vorlesungen und seine Schriften zur Methode des theologischen Studiums', *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 300–320.
- de Boor, F., 1968. *Die paränetischen und methodologischen Vorlesungen August Hermann Francke (1693-1727)*, Doktordisputats (ikke offentliggjort), kopien findes på Universitäts- und Landesbibliothek i Halle under signatur: Fi 69 H 240.
- Dibelius, M., 1913, *Die Briefe des Apostels Paulus II, An Timotheus I II, An Titus*, i *Handbuch zum Neuen Testament*, 3, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fatum, L., 2010, 'Paulus fordoblet: Paulus som fortolkningsfigur i egne og andres skrifter', i *Skriftbrug, autoritet og pseudepigrافي*, *Forum for Bibelsk Eksegese* 16, København: Museum Tusulanums Forlag, 139–169.
- Francke, A.H., 1703, *Timotheus Zum Fürbilde Allen Theologiae Studiosis dargestellt*, Halle: Waisenhaus (1695).
- Francke, A.H., 1726–1736, *Lectiones Paraeneticæ oder öffentliche Ansprachen, an die Studiosos Theologiae auf der Universität zu Halle in dem so genannten Collegio Parænetico*, vol 1–7. Halle: Waisenhaus.
- Kramer, G., 1876, *A.H. Franckes Pädagogische Schriften*, Langensalza: Verlags-Comptoir von Hermann Beyer.
- la Vopa, A., 2002, *Grace, Talent, and Merit: Poor Students, Clerical Careers, and Professional Ideology in Eighteenth Century Germany*, Cambridge: Cambridge University Press (1988).



- Lange, J., 1765, 'Vorrede von Verbesserung des Schulwesens', i *Verbesserte und Erleichterte Lateinische Grammatica*, Halle: Waisenhaus Verlag, 5-49 (1707).
- Loch, W., 2004, 'Pädagogik am Beispiel August Hermann Franckes', i *Geschichte des Pietismus IV: Glaubenswelt und Lebenswelten*, red. H. Lehmann, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 264–308.
- Marti, H., 2002, 'Seelenfrieden der Stillen im Lande. Quietistische Mystik und radikaler Pietismus das Beispiel Gottfried Arnolds', i *Jansenismus, Quietismus, Pietismus*, red. H. Lehmann, H. Schilling og H. J. Schrader, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 92–105.
- Matthias, M., 2005, 'August Hermann Francke (1663–1727)', i *The Pietist Theologians An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, red. Carter Lindberg, Malden: Blackwell Publishing, 108–110.
- Matthias, M., 2004, 'Pietism and Protestant Orthodoxy', i *A Companion to German Pietism 1660–1880*, red. D. Schantz, Leiden: Brill, 17–49.
- Matthias, M., 1999, *Lebensläufe August Hermann Francke*, i *Kleine Texte des Pietismus 2*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Meade, D.G., 1986, *Pseudonymity and canon. An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition*, i *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 39*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Mejrup, K., 2016, *Grand Prospects of Halle Pietism. The Acrobat, the Project-maker and the Shepherd*, København: Publikationer ved Det Teologiske Fakultet 64.
- Mejrup, K., 2016, 'Halle Pietism: Acrobats Buying Time', i *Anthropological Reformations – Anthropology in the Era of Reformation*, red. A. Eusterschulte og H. Wälzholz, *Refo500 Academic Studies* 28, Vandenhoeck & Ruprecht, 431–442.
- Nielsen, E.A., 2013, *H.A. Brorson, Pietisme, meditation, erotik*, København: Gyldendal.
- Oberschelp, A., 2005, *Das Hallesche Waisenhaus und seine Lehrer im 18. Jahrhundert. Lernen und Lehren im Kontext einer frühneuzeitlichen Bildungskonzeption*, *Hallesche Forschungen* 19, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer Verlag.
- Obst, H., 2013, *August Hermann Francke und sein Werck*, Halle: Verlag der Franskeschen Stiftungen zu Halle.

- Peschke, E., 2003, *Schriften zur Biblischen Hermeneutik 1, i Texte zur Geschichte des Pietismus II.4*, red. U. Sträter, C. Soboth, Berlin, New York: De Gruyter.
- Peschke, E., 1987, *Predigten vol 1, i Texte zur Geschichte des Pietismus II.9*, Berlin, New York: De Gruyter.
- Peschke, E., 1981, *Streitschriften, i Texte zur Geschichte des Pietismus II.1*, Berlin, New York: De Gruyter.
- Peschke, E., 1966, *Studien zur Theologie August Hermann Franckes 2*. Berlin: Evangelische Verlag.
- Reinkingk, T., 1653, *Biblische Policey* (...) Frankfurt (Main): Porsch Kämpfer. Tilgængeligt online: [http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/reinkingk\\_policey\\_1653](http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/reinkingk_policey_1653)
- Sträter, U., 2008, 'August Hermann Francke und Martin Luther', *Pietismus und Neuzeit* 34, 20–41.
- Täubner, T., 2014, 'Zum andern soltu meditin', Die Meditationspraktiken in der Pädagogik August Hermann Franckes', i *Hallesche Forschungen* 38, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer Verlag.
- Tholuck, F. A. G., 1859, *Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen vor und während der Zeit des dreißigjährigen Krieges*, Berlin: Wiegandt & Grieben.
- Wallmann, J., 1998, 'Pietas contra Pietismus. Zum Frömmigkeitsverständnis der lutherischen Orthodoxie', i *Themata Leucoreana, Vorträge und Abhandlungen der Stiftung Leucorea an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, red. Udo Sträter, Wittenberg, 6–17.
- Whitmer, K.J., 2009, 'Eclecticism and the Technologies of Discernment in Pietist Pedagogy', *Journal of the History of Ideas* 70/4, 545–567.