

Red.: Niels Henrik Gregersen, Pernille Carstens, Bo Kristian Holm, Jesper Tang Nielsen, Nils Arne Pedersen

TEMA: Erindringskulturer

Erindring i Det Gamle Testamente

**PERNILLE CARSTENS**

Historie og kulturel erindring i Det Gamle Testamente

**NIELS PETER LEMCHE**

David i fortællingen i verden

**TRINE BJØRNUNG HASSELBALCH**

Lubya – en udraderet palæstinensisk landsby som erindringssted

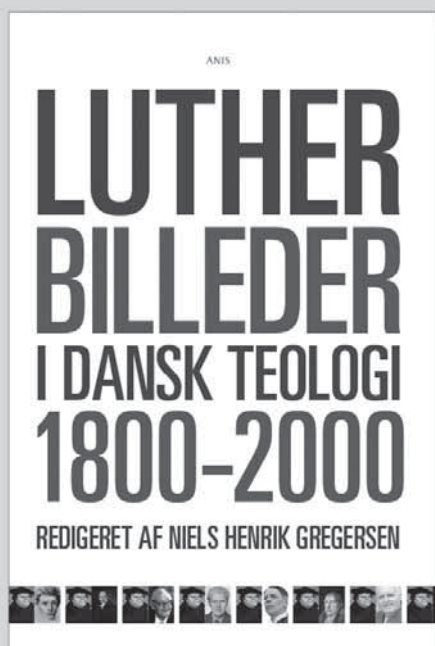
**BO DAHL HERMANSEN**

Frejdigt Mod i Jesu Navn

**MICHAEL PERLT**

Anmeldelser om Euseb, nordisk kirkehistorie, religiøse følelser, Herder og Løgstrup

# NYE BØGER



ANIS

## Lutherbilleder

I dansk teologi 1800-2000

Niels Henrik Gregersen • 343 sider • 299,-

Med Martin Luther som prisme giver bogen indblik i centrale udviklingslinjer i dansk teologi og kirkeliv. Her fortælles om forholdet til Luther i strømninger som Indre Mission, grundtvigianisme, liberalteologi og Tidehverv – og om de teologer og kulturpersoner, der satte dagsordenen i deres tid frem til i dag.

*“Det er en antologi, som ligefrem kalder på en toer – eller flere.”*

Birgitte Stoklund Larsen, Kristeligt Dagblad

## Selvrealiseret frelse

Da Johannes Sløk tog ordet i selvrealiseringens tidsalder

Christian Hjortkjær • 150 sider • 189,-

Med Sløk som prisme bliver fortællingen i denne bog samtidig fortællingen om ethvert menneskes forsøg på at realisere sig selv. For er det muligt at realisere sig selv for sig selv?

*“Christian Hjortkjær er ubetalelig, når han gennemhegler det moderne menneskes jagt på autenticitet.”*

Henriette Bacher Lind, Jyllands-Posten



ANIS

Læs om udgivelserne på [www.anis.dk](http://www.anis.dk)

## Teologisk erindringsforskning

Nærværende nummer af Dansk Teologisk Tidsskrift er et temanummer om erindring. Der tages afsæt i den erindringsforskning, som flere ansatte ved Afdeling for Bibelsk Eksegese i København har arbejdet med de sidste år. Artiklerne afspejler den spredning, som denne retning lægger op til, både hvad angår de involverede fagdiscipliner og valget af undersøgelsesmateriale.

Den sociale erindringsforskning har efter mange forskeres opfattelse sine rødder i den franske sociolog Maurice Halbwachs' arbejder. Med sin 'kollektive erindring' satte Halbwachs det sociale på dagsordenen som forudsætningen for erindring, Sociale grupper, f.eks. familier, religiøse grupper, samfundsklasser, udgør erindringens rammer. Halbwachs mente ikke, at fortiden kan opbevares objektivt i den enkeltes bevidsthed. I stedet genkalder vi den gennem brugen af ord i den kommunikative vekselvirkning med gruppen.

Hvor Halbwachs lagde hovedvægten på sproget, vælger den britiske sociolog, Paul Connerton, at undersøge kroppen som medium for kollektiv erindring. Connerton fokuserer på kropslig praksis, herunder "kommemorative ceremonier". Sådanne ceremonier udfolder sig ifølge Connerton som koreograferede bevægelser og formaliserede verbale ytringer, der har til formål at skabe en højtidelig stemning. Sådanne ceremonier refererer gerne til nøglebegivenheder i et fællesskabs dominerende fortællinger og gentages som regel med mellemrum, hvorved fortællingerne indarbejdes i kroppen. Connerton viser også, hvordan andre former for kropslig praksis kan mediere fortiden, og han demonstrerer, hvordan kropslige praksisser implicit viderefører kulturspecifikke kategorier, normer og værdier. Den kropsligt medierede erindring arbejder således på et praktisk plan, hvorved normer, værdier og dominerende fortællinger indlejres i kroppen i et givet erindringsfællesskab.

Den tyske ægyptolog Jan Assmann beskriver i *Das Kulturelle Gedächtnis* to forskellige aspekter af den kollektive erindring. "Kommunikativ erindring" medieres i daglig kommunikation mellem mennesker og er baseret på gruppemedlemmers erfaringer. Den overlever typisk en periode på ca. 80-100 år, hvorefter den går over i glemslen. Herefter nås nemlig et tidløst vakuum, som skiller den kommunikative erindring fra det, der ikke længere kan erindres gennem dagligdags kommunikative midler, og som da må videreføres gennem traditionen. Dette kalder Assmann "kulturel erindring". Hvad kommunikation er for den kommunikative erindring, er traditionen altså for den kulturelle. Kulturel erindring vedrører en absolut fortid, hinsides dagligdags erfaring og derfor også hinsides det tidløse vakuum. Den må konstrueres, er gerne institutionaliseret og opretholdt af specialister.

Assmann anerkender, at ceremonier og ritualer spiller en afgørende rolle i skriftløse folks kulturelle erindring, men understreger, at den hos skriftkulturer primært er forbundet med tekster.

Sluttelig skal her nævnes den franske historiker Pierre Nora og en række ligesindede kolleger, der har dannet skole ved at fokusere på undersøgelser af steder med særlig stærke koncentrationer af kollektivt fransk arvegods. Sådanne steder blev af Nora betegnet som "erindringssteder". Ved erindringssted forstod Nora en hvilken som helst enhed, materiel eller ikke-materiel, som pga. menneskers vilje eller tidens virkning har fået en symbolsk status i en given social gruppes erindring og arv.

Pernille Carstens viser i sit bidrag, hvordan erindringsforskningen, udover tekstlige studier, også har åbnet en mulighed for at undersøge arkæologisk materiale og i bredere forstand landskabets og stedets betydning for det enkelte menneske og for et folk, og det gør hun med Mirjam som eksempel. I den kulturelle erindring ser man, hvordan fortiden er medieret, hvordan erindringen er produceret og cirkuleret, og kan afdækkes som et indeks.

Niels Peter Lemche ridser forholdet mellem erindringen og historien op og viser hvordan Det Gamle Testamente ikke er historisk i moderne forstand, idet fortiden bliver anvendt og forstået didaktisk. Der er tale om en erindring om fortiden konstrueret af en elitær gruppe, der kunne læse og skrive. Denne gruppe har skrevet en national historie, som har sine propagandistiske årsager i at betone Jerusalems forrang. Trine B. Hasselbalch er i sit bidrag interesseret i at kortlægge en strategi, som den historisk orienterede forskning i bibelfagene ikke har taget højde for, nemlig selve det processuelle i at skabe en fortælling. Hun fokuserer på det spatiale aspekt i analysen af teksterne, og lader Davidsfortællingen være et eksempel herpå. Samtidig peger hun også på palimpsesten i erindringen om landskabet i Samuelsbøgerne.

Erindringsstedet belyses i Bo Dahl Hermansens artikel om en landsby i Palæstina, hvorfra befolkningen i 1948 blev forvist. Forestillinger om "ejerskab" til et sted er en udfordring. Det gælder også at skulle leve med et savn og holde erindringen ved lige ved fortællinger om et sted, som får status af diaspora og dermed afdækker en forestilling vi kender tilbage i antikken. Erindringen kan både være individuel eller bundet til gruppen og er med til at skabe identitet. Det viser Michael Perlt i sin artikel om gruppeidentitet i krisetider, knyttet til et bestemt område eller nation. Det sker ved at analysere en prædiken af Ludvig Helveg Palmesøndag 1864 under krigen i Schleswig-Holstein. Perlt viser betoningen af den sociale performance i forsøget på at styrke den kollektive bevidsthed i forsøget på at tolke fortiden, forstå nutiden og nære håb for fremtiden.

*Pernille Carstens*

# Erindring i Det Gamle Testamente

*Lektor Ph.d  
Pernille Carstens*

*Abstract:* Literary texts are paths or tracks into cultural memory, not direct access to unmediated memory. Cultural memory studies are about how the past is mediated, how memory is produced and circulated. It is not about history “as such”. The Old Testament was created in periods of globalization. The writing is a piece of memory work meant for creation of national or local identity, and particularity in a global world. Memory as counter-activity is always present, focusing on the local, small tradition, the particular narrative, and creating its own way of coherence. Memories are not ready-prepared reflections of the past. They are both eclectic and selective reconstructions. Remembering and forgetting the past reflects the needs in the present. It is an active and ongoing, not predetermined process. Memory studies do not represent a coherent field, but are coming from different disciplines and discursive areas. It is an analytic instrument and a heuristic tool focusing the socio-cultural context.

*Keywords:* Cultural memory – process – globalization – local identity – remembering – forgetting – cultural heritage – context – index

Gammel Testamente er en del af vores kulturarv, og den er vi forpligtet på at bevare, forstå og fortolke som en del af vores egen tradition. Mennesket er aldrig alene, men er altid relateret til grupper som familien, et sted, en uddannelse, en arbejdsplads og en profession. Mennesket bor i områder og er knyttet til det bestemte land og den bestemte by. Det tilhører religiøse retninger, politiske partier osv. og får sine forståelsesrammer ud fra disse kollektiver. Det er denne menneskelige kontekst, som hukommelsen, eller erindringen, skal ses ud fra.<sup>1</sup> Gammel Testamente er et eksempel på, hvordan et antikt samfund erindrer og glemmer, og læsningen af Gammel Testamente giver os et bud på, hvordan man har set på fortiden, omtalt og benyttet den strategisk og politisk. Der er anvendt mange litterære genrer i Gammel Testamente, og mange af disse er sammenlignelige med andre kulturelle udtryk. Det kan være inden for tekstsamlingen selv, blandt

---

1. For en diskussion af den kollektive erindring: Jeffrey K. Olick, Vered Vinitzky-Seroussi and Daniel Levy, *The Collective Memory Reader* (Oxford: Oxford University Press 2011).

materielle udtryk fra Palæstina og andre kilder fra omkringliggende samfund og kulturer. For selvom tekster og genstande, landskaber og monumenter ofte kun fremstår som fragmenter og ruiner, så er de aftryk af fortiden.

Gammel Testamente er blevet til i en periode, der er præget af globalisering, og det virker, som om Det Gamle Testamente er stykker af tilrettelagt erindringslitteratur, som man har anvendt i forsøget på at skabe national identitet og særtræk. Modvægten mod globaliseringen kan være at fokusere på den lille lokale tradition, på den egne stemme, der skaber sammenhæng i selvforståelsen.

Begrebet "kulturel erindring" finder man anvendt både inden for humanvidenskaberne og samfundsvidenskaberne. Kulturel erindring kan fremtræde som overskrivning og genbrug, som det fx gælder for bygninger og monumenter og andre materielle genstande, samt tekster og rituel praksis. Erindring kan være bevidst eller ubevidst, indlejret i kroppen og vise sig i kulturen. Når man undersøger disse elementer i Gammel Testamente, må man sætte Gammel Testamente ind i sin kulturelle kontekst og opfatte teksterne der på linje med andre kulturelle udtryk. Erindringsstudier repræsenterer ikke et kohærent felt, det er et analytisk instrument og et heuristisk redskab til at kunne fokusere på den sociale og kulturelle kontekst.<sup>2</sup>

### At huske og erindre

I den nordiske mytologi findes forestillingen om guden Odins alvidenhed. Han opsøger Mimer ved brønden for at kunne få råd eller skue ind i andre dimensioner. *Mimir* betyder formentlig "den der kan erindre." Odin har også to ravne, Hugin og Munin. Navnene betyder henholdsvis "tanke" og "erindring" og opfattes ligesom Mimer som personifikationer af egenskaber hos Odin. Ravnene sendes ud om morgenen og kommer hjem ved aftenstide og fortæller guden om, hvad de har set og hørt.<sup>3</sup>

I den mesopotamiske kultur kender man til visdomsguden Eas dobbelthovede minister Usmû eller Isimud. Ea er den mesopotamiske vand- og visdomsgud, som er forbundet med magi og besværgelser, med kunst og håndværk. Navnet Usmû betyder muligvis "med to ansigter", og ikonografisk findes han afbilledet sådan. Usmû skal rapportere til Ea, hvad han ser og hører: Det ene ansigt skuer tilbage i

2. Astrid Erll and Ansgard Nünning, *A Companion to Cultural Memory Studies* (Berlin, New York: de Gruyter 2010), 4.

3. Finn Stefánsson, *Gyldendals Leksikon om Nordisk Mytologi* (København: Gyldendal 2005), 154f.

fortiden, det andet ser ind i fremtiden. Dermed minder han om andre tohovedede guder, vi kender fra romersk religion, hvor fx Janus er guddom for byporten. Han afbildes som en herme med to ansigter, der skuer frem og tilbage.<sup>4</sup>

Hos profeten Esajas hedder det i kap. 49 om Jahve, at han husker ligesom en mor. Når Jerusalem jamrer og siger, at Jahve har svigtet og glemte byen, siger Esajas: "Glemmer en kvinde sit diende barn? Glemmer en mor det barn, hun fødte? Selv om de skulle glemme, glemmer jeg ikke dig." Og derfor er det også, at Jahve kan sige om sig selv i kap. 46,9-10: "Husk hvad der skete tidligere, for længe siden! For jeg er Gud, der er ingen som jeg. Fra begyndelsen har jeg forkyndt fremtiden, i fortiden det, der endnu ikke var sket." Det udsagn kunne være i munden på en volve, og i teksten knyttes indsigten om verdens gang og erindringen sammen. Nu er det afgørende jo ikke, hvor eksplicit Gammel Testamente udtrykker en aktiv brug af erindring, fortid og fremtid, man må jo helt generelt fare med lempe med hensyn til generalisering af en bestemt opfattelse i tekstgrupper så forskelligartede som i Det Gamle Testamente, men erindringen er undersøgelsesfelt for nærværende artikel.

Forfatteren til Esajasteksten har kendskab til, at erindring holdes i live for at lade fortiden blive en aktiv del af nutiden, fordi fortiden er med til at skabe forudsætningerne for, hvordan nutiden leves og forstås. Hvis der ingen fortid er, så er der heller intet håb for fremtiden. Det er ikke bare en erfaring, Gammel Testamente gør sig, det er en almen menneskelig konstatering, som også tematiseres i psykologien. Hvis man ikke kan huske sin fortid, er det vanskeligt at leve uafhængigt af den, og man vil heller ikke have muligheder for at forestille sig fremtiden eller knytte håb til den.<sup>5</sup> Et af principperne for Michael Whites terapi for traumeofre er at genudvikle og revitalisere "følelsen af mig selv". Dette kan opnås gennem anvendelse af definerede ceremoni-strukturer, som kan have funktion af katarsis (White 2008,49f.), eller ved genfortællinger, der er eksternt bevidnede, og ved genforfattede samtaler. White henviser til resultater hos hukommelsesteoretikere, der arbejder med flere forskellige hukommelsessy-

---

4. Se Pernille Carstens, "Old Testament as the Art of Remembering: Landscape as Paidaia", *Cultural Memory in Biblical Exegesis*, red. P. Carstens, T. Hasselbalch and N.P. Lemche (Gorgias Press 2012), 13-31.

5. Michael White, *Maps of Narrative Practice* (New York London: W.W. Norton and Company 2007). Michael White, "At arbejde med mennesker, som lider under konsekvenserne af multiple traumer. Et narrativt perspektiv." *Traumer, Narrativ behandling af traumatiske oplevelser*, red. David Denborough (Dansk Psykologisk Forlag 2008), 39-93.

stemer, deriblandt det Meares kalder “stream of consciousness”.<sup>6</sup> Det, der sker ved traumatiseringen, er, at flere af de erindringsmæssige systemer nedbrydes, det gælder den selvbiografiske hukommelse og den episodiske (White 2008, 84). Hverdagsbevidstheden er frakoblet, og der er ikke længere det, som White kalder et udsigtspunkt i nutiden. Det lader sig heller ikke forene med en egentlig narrativ (White 2008, 85). Udover at det nedbryder det ramte menneskes selvværd, så er disse halve erindringer ikke mulige at bygge narrativer op på, det bliver til en *krønike* i stedet for en egentlig sammenhængende fortælling (White 2008, 86). Det er målet med Whites strategi at få reetableret en sikkerhed for traumeofrene, og det sker ved at skabe kontekst for en personlig egen og stærk fortælling, der er bygget op omkring de bærende værdier i det ramte menneskes liv. Det er at fornemme sig selv og kunne forbinde selv dissocierede erindringer (White 2008, 91).

Tentativt vil jeg i forlængelse af disse observationer foreslå, at man forsøger at anskue dele af Det Gamle Testamente som sådan en bevidst tilrettelagt kontekst, inden for hvilken mennesker kan skabe sig eller finde et håb, og genskrive sin egen narrativ i en national fortælling om skabelse, bortsendelse, vandring, exodus, eksil og håb om et land og et folk. Det svarer godt overens med den observation, jeg har gjort, at længslen kan forstås som et gennemgående tema i visse dele af Gammel Testamente, og da især knyttet til den tempelorienterede teologi.<sup>7</sup> Alt i alt er disse strategier udtryk for, hvad man kunne kalde orienteringsstrategier, som bygger på den generelle tendens til et “mobility turn” i den humanistiske forskning. Det er en måde at udtrykke identitet og egenart på, som også kan komme til udtryk i en egentlig teologi.<sup>8</sup>

---

6. R. Meares, *Intimacy and Alienation: Memory, trauma and personal being* (London: Routledge 2000).

7. Pernille Carstens, “The Golden Vessels and the Song to God.” *Scandinavian Journal of the Old Testament* 17, 2003, 110-140. Pernille Carstens, “Mellem tavshed og sang”, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 64, 2001, 97-111. Pernille Carstens, “Seeing and Seeking God in his Temple. The Theology of the Dwelling God, GIS.HUR gul-za-at-ta-ra. Festschrift for Folke Josephson, Meijerbergs Arkiv för ordforskning red. Gerd Carling (Göteborg 2006), 46-59.

8. Det viser sig tydeligst hos John Urry i *Mobility*, Cambridge 2007, hos Tim Cresswell, *On the move. Mobility in the modern Western World* (Routledge 2006) og Peter Adey, *Mobility* (Routledge 2010).



## Loven skal huskes

En stor del af Gammel Testamente kan forstås som en lang samlet fortælling om folkets tilblivelse og retten til at bebo Palæstina. Man kan forstå teksterne fra Første Mosebog og til udgangen af anden Kongebog som et slags epos. Det er ikke afgørende, om denne fortælling udtrykker historisk sandhed. Det afgørende er at forstå dens betydning. Man ville jo heller aldrig spørge, om det virkelig var sandt, at Odysseus var 10 år om at vende hjem, eller om hans mænd virkelig blev tryllet om til grise på troldskvinden Kirkes ø på vej hjem fra Troja. Da loven bliver givet israelitterne på vandringsen i ørkenen, fortælles det i Deut. 6, at israelitterne skal gentage loven og gentage trosbekendelsen: "Hør Israel, Herren vor gud, Herren er én". Fædrene skal gentage dette udsagn for sønnerne, det skal siges hjemme og ude, morgen og aften, så gentagelsen gør det nemmere at huske. Ud over at repetere skal loven og bekendelsen også være synlig på kroppen: De skal bindes om hånden, og de skal sidde på panden, og ved huset skal man sætte loven synligt op ved dørstolperne, og i byen i portene. Disse fysiske tegn skal hindre glemsel. Glemslen vil betyde ligegyldighed over for den guddom, der har befriet israelitterne fra Ægypten og lovet dem et nyt land. Når du har spist dig mæt, siger teksten i v. 11, skal du passe på, at du ikke glemmer, hvem der førte dig ud af Ægypten. At glemme vil blive straffet med døden, sådan som det fremgår af listerne over forbandelser, der kan ramme en ved lovbrud i Deut. kap. 28.

## At skrive det ned

Når loven sidder på håndleddet eller i panden, er det et fysisk udtryk for erindring, det er til at tage og føle på, og det kan ses. En anden måde at huske på er at skrive tingene ned. I Deut. 27 fortælles det med en episode. Den udspiller sig, inden israelitterne går over Jordan til det land, Gud har lovet dem. Moses befaler folket at opstille nogle store sten og stryge dem med kalk. Når folket så er kommet ind i landet, skal man skrive loven på stenene, der så skal opstilles på Ebals bjerg. "På stenene skal du skrive alle ordene i denne lov med tydelig skrift" (v.8).

Der findes flere beskrivelser af den fysiske tilstedeværelse af erindringsen. I Josvabogen kap. 4 beskrives den tilsvarende episode, da israelitterne er kommet over Jordan og skal til at erobre landet. Her skal en fra hver af de tolv stammer tage en sten, og de skal så opstilles, og når sønnerne så i fremtiden spørger, hvad det er for sten, skal der

svares: “Vandet i Jordan forsvandt foran Herrens pagts ark; dengang den gik over Jordan, forsvandt vandet i Jordan. Disse sten skal for israelitterne være mindesten til evig tid.”<sup>9</sup>

I det hele taget findes der i Gammel Testamente flere eksempler på, at der laves huskelister for at erindre fortiden, gemme den og lade den leve videre.<sup>10</sup> Sådan kan man se på den næsten endeløse række af offerlister eller fortegnelse over tempelinventar, som vi finder i Exodus til og med Numeri. Her findes bl.a. beskrivelsen af åbenbaringsteltet. Hver eneste teltdug er nævnt, farverne, materialet og målene på dem, længden på plankerne. Der er forordninger for præstedragterne (Ex 28) og opbygningen af den mobile telthelligdom, med anvisninger for etableringen af helligdommen og dens inventar. Denne detaljerighed skal sikre nøjagtighed, sådan at Jahve kan tage bolig i helligdommen (Ex 25,8f. og 40,34f.). Men når det opregnes så møjsommeligt, har det jo også karakter af en huskeliste. Tempellister af denne type er kendt i andre Middelhavskulturer og er en del af erindringsarbejdet, kan man sige.<sup>11</sup> Teksterne i Mosebøgerne tegner et billede af fortiden, som man fastholder og har samlet senere i historien. Én af grundene til, at dette sker, er at sikre israelitternes ret til landet og til at påstå en kontinuerlig historie fra skabelsens dage til en aktuel situation som fx et fangeskab i Babylon eller et fremmed herredømme som i

---

9. *zikkaron* oversættes med mindesten og betyder “erindring”. Jf. samme betydning i skildringen af fyrbækkenerne i Num 17,5, der bliver udhamret til mindeplader på alteret; dvs. en meget fysisk håndtering og forståelse af erindringen. Verbet *zakar* betyder “at mindes”, “at huske”, “at tænke”. Woudstra skriver i sin kommentar om stedet i Josva således: “The notion of remembering in Hebrew is more than a calling to mind. It involves a remembering with concern”. Marten H. Woudstra, *The Book of Joshua. The New International Commentary on the Old Testament* (William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids. Michigan 1982), 92.

10. Paul Connerton, “Seven types of forgetting”, *Memory Studies* 1, 2008, 59-71 og Aleida Assmann, “Canon and Archive”, Olick 2011, 334-337. Med hensyn til tempellisterne har jeg andetsteds påpeget dette som en specifik form for erindringsbevarelse, som jeg kalder arkivering. Pernille Carstens, “The Torah as Canon of Masterpieces: Remembering in Archives”, *Cultural Memory in Biblical Exegesis*, red. P. Carstens, T. Hasselbalch og N.P. Lemche (Gorgias Press 2012), 309-327. Det er indlysende, at netop det at gemme fortiden spiller en afgørende rolle i den imperiale kulturs arkiver i antikken – denne viden er med til at skabe institutioner (Connorton 2008, 65). Arkiverne står bag om ideen om biblioteker og kunstsamlinger og bag ideen om museet. Både arkiverne, kunstsamlingerne og museerne bevarer kultur og danner registre og indeks. Connertons pointe er, at denne særegne måde at gemme på også findes i nutidige samfund – nu taler man om arkiver med anvendelse af den nye informationsteknologi som computere fx – men der er tale om den samme basis: Dette er en måde at kontrollere information på som et politisk redskab.

11. Et oplagt eksempel på dette findes i Lindoskrøniken, Carolyn Higbie, *The Lindian Chronicle and the Greek Creation of their Past* (Oxford: Oxford University Press 2005).

hellenistisk tid. Helligdomme og hellige genstande er altid mål som krigsbytte, det er det, babylonerkongen Nebukadnesar tager med sig fra Jerusalem som krigsbytte, fordi national identitet og egenart er knyttet dertil (2 Kong 25). Den israelitiske gud Jahve er en nationalgud, og hans tempel med alt inventar er udtryk for hans storhed og for hans beskyttelse af sit folk. Det er Jahve, der har besluttet sig for at bo blandt israelitterne i sit tempel.

I Gammel Testamente findes flere udtryk for disse former for lister. Slægtstavler er også gode eksempler derpå. I Deuteronomium opregnes Adams slægt fra Adam til Noa, hvor faderen og dennes søn nævnes og alderen. "Da Adam havde levet 130 år, fik han en søn, der lignede ham og var et billede af ham. Ham kaldte han Set. Efter Adam havde fået Set, levede han i 800 år og fik sønner og døtre. Adam levede i 930 år, så døde han." Kap. 10 i samme bog er også sådan en slægtstavle, dvs. en systematiseret måde at huske på.

Det at skrive noget ned aktivt omtales ikke så mange gange i Gammel Testamente. Num 33 er et af de få eksempler på dette, og her er det også sammen med en form for huskeliste. I dette kapitel i Numeri finder vi i listeform en fortegnelse over alle de steder, israelitterne var under de 40 års ørkenvandring. Det er en huskeliste over vandringerne fra sted til sted, fra den dag de bryder op fra Ægypten efter påske, til den dag de kommer ind i det lovede land. Det er på Jahves befaling, at Moses skal skrive ruten ned, og det er, fordi denne liste er en milepæl i folkets egen historie. Denne rejserute gennem ørkenen bliver en af de mest formative perioder i folkets selvforståelse, på vej fra trældom i Ægypten til forløsning i det eget land. Overgangen udspiller sig på rejsen på vej mod målet. Det ved forfatterne bag Numeri, og detaljerigdommen her tjener det samme formål: At lade fortiden stå så klart i erindringen som muligt. Tempellisterne, arkiverne og kunstsamlingerne gør det samme, nemlig at skabe en kollektiv erindring om fortiden som en politisk strategi. Toraen er som *paideia*, uddannelse. Toraen er den gode smag, en kanon af masterpieces, der refererer til fortiden.<sup>12</sup>

## Monumenter

Markering i landskabet findes også omtalt i Gammel Testamente. I Gen 28, da Jakob er på vej til sin morbror i Mesopotamien, overnatter han i byen Betel. Han møder Gud i en drøm, og som tak for den velsignelse, der bliver lyst over Jakob, rejser han en stele på stedet.

---

12. Carstens 2012, 13-31 og Pernille Carstens, "Jonas bog som læring", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 70 (2007), 11-24.

Den opretstående sten dyrker Jakob ved at hælde olie over den, og han lover, at hvis hans rejse lykkes, så vil han dyrke stenen som en helligdom og betale tiende. Stelen, som Jakob rejser, er en erindring om Gud velsignelse af Jakob.

I kap. 35 i Genesis fortælles der om Jakobs hustru Rakel. Hun er gravid og står over for en hård fødsel. Hun ønsker sig brændende en dreng og får Benjamin, men dør i barselsengen, og der står at læse (v. 19): "Da Rakel var død, blev hun begravet ved vejen til Efrat, det samme som Betlehem. Jakob rejste en stenstøtte på hendes grav. Det er Rakels gravstøtte, som står der den dag i dag."

Det samme beskrives i 2 Sam 18,18, hvor det fortælles, at mens Absalom var i live, havde han rejst en stenstøtte, som står i Kongedalen. Absalom begrundede opstillingen med: "Jeg har ingen søn til at bevare mindet om mig." Absalom opkalder stenstøtten efter sig, og teksten siger, at stedet den dag i dag kaldes Absaloms Minde.<sup>13</sup>

## Kroppen

Der er også eksempler på, hvordan kroppen indgår i erindringsbearbejdelsen i Gammel Testamente. Vi har set på eksemplet om loven, der skal være knyttet til kroppen, sat på pande og håndled. Da den første påske beskrives i Exodus, er fortællingen fokuseret på kroppen. Denne fortælling har en funktion for en videre opdragelse, som det fremgår af kap. 12,25f., hvor det siges, at når israelitterne kommer ind i det lovede land, så skal påskeskikken overholdes, og når børnene spørger, hvorfor man gennemfører disse særlige skikke, så skal der svares, at det var, fordi Jahve beskyttede folket påskent og lod døden ramme ægypterne. Påskeofferet skal slagtes hjemme påskeaften, i modsætning til alle andre ofre, der bringes ved helligdommen og slagtes der. Blodet fra dyret skal anvendes til at smøre på dørstolper og overliggeren, men ellers skal kødet anvendes til et måltid hjemme. Kødet skal mod al sædvane steges og spises med det samme, sammen med urter og usyret brød. Men det skal indtages på en bestemt måde: Kjortelen skal bindes op om lænderne, og man skal have sandaler på fødderne og en stav i hånden. Det hele skal gå hurtigt. Det er den påske, der skal huskes og mindes og fejres igen og igen. Det er en begivenhed, som er relateret til kroppen og tæt forbundet med folkets udfrielse fra Ægypten bevaret og gemt i loven i Gammel Testamente.

Kroppen henvises der også til i forbindelse med andre ritualer. Et eksempel kunne være den store forsoningsdag, som den omtales i Lev

---

13. Igen *zakar*.

16. Her gennemføres to typer ritualer. Det ene omhandler rengøringen af helligdommen. Det andet handler om at indkapsle urenhed ved at sende det med en buk ud i ørkenen. Alt dette gennemføres af kultisk personale. Men der findes i slutningen af ritualet en omtale af, hvordan dette bliver israelitternes lov. De skal på samme dag om efteråret føje sig til ritualet ved at spæge legemet, ved ikke at arbejde. Reglen gælder for alle, også de fremmede. Den dag skal der sones og renses, og der skal være fuldstændig hvile (v. 32).

I Num 5 findes et andet ritual beskrevet, som handler om loven om skinsyge eller jalousioffer.<sup>14</sup> Hvis en kvinde har været sin mand utro, uden sin mands vidende, og er blevet uren, men der ingen vidner er, da skal den jaloux ægtemand bringe sin hustru til helligdommen. Med hende tager han et erindringsoffer,<sup>15</sup> som usædvanligt består af bygmel, uden olie og uden røgelse (i modsætning til et almindeligt *minha*-offer skildret i Lev 2). Præsten skal stille kvinden i nærheden af helligdommen og tage helligt vand i en skål, hvori kan kommer noget af støvet fra gulvet. Kvinden skal stå med udslået hår og melofferet i hænderne, og præsten blander støv i dette vand, som teksten kalder bitterhedens vand. Er kvinden blevet uren, men ikke gravid, kan hun drikke vandet uden problemer. Men er der derimod sket en skade, så vil vandet forvolde hende forbandelser. Præsten skal skrive (*katab*) forbandelserne ned på et dokument (*sefer*)<sup>16</sup> og vaske ordene ud i vandet, og derpå skal han give hende dette bitre vand at drikke. Melofferet, som hun bærer på, skal svinges foran det allerhelligste og derpå bringes ud på alteret i forgården. Om kvinden er uren, vil hun rammes af forbandelser og smerter på kroppen og på denne måde bære sin straf. Ordene er opløst i vandet, som kvinden drikker, og hendes krop reagerer på.<sup>17</sup>

14. På hebraisk *minha qenaot*, jalousioffer, Jacob Milgrom, *The JPS Torah Commentary Numbers* (The Jewish Publication Society, Philadelphia, New York 1990), 39.

15. *Zikkaron*, som betyder erindring, er ikke blot ment som en mental akt, men har funktionen at karrikere eller hænge ud, se Baruch A. Levine, *Numbers 1-20, A. New Translation with introduction and commentary*, The Anchor Bible (Doubleday: New York og London 1993), 195. Den samme betydning på akkadisk *zakāru(m)*, Jeremy Black, Andrew George og Nicholas Postgate, *A Concise Dictionary of Akkadian* (Wiesbaden Harrasowitz Verlag 2000), 443. Milgrom 1990, 39 siger, at i "a meal offering of remembrance which recalls wrongdoing" er den sidste del en tilføjelse, da erindringsofre ellers normalt opfattes som "the benefit of the offerer", jf. Ex 28,12. Se også Adriana Leveen, *Memory and Tradition in the Book of Numbers*, (Cambridge: Cambridge University Press 2008), 207.

16. Levine 1993, 183, 198, foreslår: med blæk, skrevet på pergament eller skind.

17. Skriften har en magisk funktion, og denne sympatetiske måde at opfatte magi på finder man i forbindelse med de såkaldte magiske skåle fra det aramæiske område især. Disse skåle er fra 7. årh. e.Kr. og beskrives hos J. B. Segal, *Catalogue of*

## Iscenesættelse – bevidst brug af erindring

I det følgende henviser jeg måske noget overraskende til et eksempel på dansk kulturarv, men det er et meget illustrativt eksempel på, hvordan erindringen kan indgå aktivt i forståelsen af kulturen. Det første eksempel stammer fra Sjælland ved Jægerspris slot. Udenfor slotshegnet ved vejen mod Kulhuse udgravede arveprins Frederik i 1776 Monseshøj, en jættestue. Den stammede fra bondestenalderen. Udgravningen blev publiceret af professor Ove Høegh-Guldberg. Han var historiker og teolog og arveprinsens lærer, som sikrede en dansk opdragelse efter Struensens fald. Guldberg betonedede den nordiske fortid og arkæologien.<sup>18</sup> Efter udgravningen lod arveprins Frederik højen udsmykke af billedhuggeren Johannes Wiedewelt til et mindesmærke over sin mor dronning Juliane-Marie og som et politisk monument, deraf navnet Julianehøj.<sup>19</sup> På højen blev der opsat syv ens runde mindestøtter af marmor, bærende navnene på tidligere hedenske Konger: Skjold, Frode Fredegod, Dan Mykillati, Harald Blåtand, Harald Haarfager, Gorm den Gamle og Wittekind. Den blev også beplantet med træer og hække, sådan at der nu var tale om et romantisk parkanlæg. I 1782 tilføjedes endnu en sten, en original norsk runesten, fundet 1781 i en gravhøj ved gården "Stenstad" i Telemarken, dateret til 4-500 e.Kr. Denne iscenesættelse taler næsten sit eget monumentale sprog; den oprindelige jættestue er ikke blot udgravet, men iscenesat og indsat i et spind af fortid, som sagnkongerne trods alt må siges at være.

Men referencen til Frode Fredegod eller Skjold siger for det første noget om Frederiks eget syn på sin position i kongerækken – og det kan han jo behørigt takke sin mor for ved at få mindesmærket opført, men samtidigt har han altså aner tilbage. Originalitetskravet opfyldes ved opsættelsen af den ægte runesten fra Stenstad, og Wiedewelt indrammede dette i skabelsen af et romantisk haveanlæg.<sup>20</sup> Set udefra i

---

*the Aramaic and Mandaic Incantation Bowls at the British Museum*, (London: The British Museum Press 2000).

18. Hakon Lund, *Mindelunden ved Jægerspris* (Kong Frederik den Syvendes stiftelse på Jægerspris 1976), 12. Karen Kryger, "Julianehøj and the Memorial Grove at Jægerspris: An Introduction to the Interpretation of Julianehøj and the Nordic Monuments to Worthy Danes", *The Rediscovery of Antiquity. Acta Hyperborea 10*, red. Jane Fejer, Tobias Fischer-Hansen og Annette Rathje (København: Museum Tusulanum 2003), 235-254.

19. Marjatta Nielsen og Annette Rathje, *Johannes Wiedewelt. A Danish Artist in search of the Past, Shaping the Future* (København: Museum Tusulanum 2010).

20. Johannes Wiedewelt var en dansk billedhugger (1731-1802), som under et studieophold i Rom knyttede sig til nyklassicismens teoretiker Winckelmann. Wiedewelt publicerede i 1762 skriftet *Tanker om Smagen udi Kunsterne i Almindelighed*, der bygger på Winckelmanns syn på antikken. Winckelmann (1717-1768) var

dag forstår man måske ikke umiddelbart, at der er tale om en form for palimpsest, en genskrivning i det monumentale. Men jættestuen er genbrugt og overskrevet med opstilling af mindestenene og overskrevet ved som samlet monument at indgå i et større politisk og lærdomsmæssigt projekt.<sup>21</sup> Den gamle jættestue lever videre i dag og er under kulturarvsstyrelsen.<sup>22</sup>

Julianehøj er en del af et større didaktisk projekt, fordi der samtidig med højen opførtes en mindelund i parken og den tilstødende skov. Mindeparken er både tænkt pædagogisk og politisk (Lund 1976, 24) og indgår i et program for opstilling af mindesmærker over kendte personer i en dansk, norsk og holstensk sammenhæng og trækker her på viden fra Ove Mallings *Store og gode Handlinger* fra 1777. Om programmet i haven siger den tyske havekunstteoretiker Hirschfeld, at man føler sig hensat til Grækenlands hellige lunde (Lund 1976, 26). Han refererer til de elysæiske marker i Stowe ved Buckingham i England med de gamle dyders tempel, hvor der var givet plads til berømte udødelige englændere som Shakespeare, Newton, John Milton osv. Anlægget i Stowe stod færdigt i 1750.

I Ledreborg fandtes et tilsvarende program for et historisk-genealogisk-peripatetisk Akademi, som blev til i løbet af 1750'erne og stod klar 1763 på grev Holsteins tid (Lund 1976, 28), og var placeret i slottets dyrehave, men der er i dag kun få rester tilbage af dette anlæg. Det var også et pædagogisk projekt, hvor man i havens lange gange, som fik navn efter nationer, opstillede omkring 400 monumenter over mennesker med fyrstelig herkomst. Der var enkle helfigursstatuer, som Knud den Hellige, obelisker som den over Harald Blåtand, marksten osv. og sirligt anlagte gangsystemer. Både i Jægerpris og i

---

grundlæggeren af den videnskabelige arkæologi og indførte stilkategoriseringen, præcis som det i eksegesen kendes hos Julius Wellhausen. Hans hovedværk *Geschichte der Kunst des Alterthums* fra 1764 er en kronologisk gennemgang af hele oldtidens kunsthistorie.

21. Marjatta Nielsen, "For King and Country", i: Nielsen og Rathje 2010, 85-111.

22. <http://www.kulturarv.dk/fortidsminder/oplevel-i-landskabet/monumenter-i-landskabet/storstensgrave/besoeg-gravene/julianehoej/> Susan. E. Alcock, *Archaeologies of the Greek Past, Landscape, Monuments, and Memories* (Cambridge: Cambridge University Press 2002), 4. Ruth M. van Dyke and Susan E. Alcock, *Archaeologies of Memory* (Oxford: Blackwell 2003), 1. Manuela Günter definerer palimpsest således: "In kulturtheoretischer Perspektive fungiert Palimpsest als Spur einer verborgenen Narration, in der sich das Verhältnis von Marginalisierung und Hegemonie, Anonymität und Autorisierung als eines der Überlieferung fassen lässt – Schliesslich transportiert im Palimpseste der manifeste Text selbst seinen Subtext, sodass die Erinnerung an das von der Geschichte Verdrängte gerade im Medium seines scheinbaren Vergessens möglich wird". *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon*, red. Nicolas Pethes og Jens Ruchatz, (Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH 2001), 434f.

Ledreborg er der tilknytning til oldtiden. Det er hvad Hakon Lund kalder "lærdom i det grønne", og hvad anlægget i Ledreborg angår, er det nærliggende Lejres nationalhistoriske betydning ikke til at overse; her hvor de ældre danske konger residerede.<sup>23</sup> Pointen med disse anlæg er at vandre og gå sig til indsigt som de græske vandrefilosoffer, peripatetikerne, og de skildrede anlæg har da også et fokus på lærdom og erindring af fortiden. Anlæggene har et heuristisk ærinde og sammenkæder det med forestillingen om "vejen til indsigt".<sup>24</sup>

## Indeks og erindring

Designeren Christien Meindertsma har brugt tre år på at undersøge alle de produkter, der bliver lavet af svin. Der var overraskende resultater: Ammunition, medicin, fotopapir, hjerteventiler, bremses, tyggegummi, porcelæn, kosmetik, cigaretter, hårbalsam og biodiesel. Med en kirurgisk teknik bliver svinet gennemdissekeret, hvor slutproduktet gengives i fuld skala. "Vores liv bliver bedre, hvis vi kender sammenhængen mellem de produkter, vi forbruger, og de materialer, de er lavet af. Jeg tror, at bare en smule interesse vil være et stort skridt i retning af at tage vare på denne arv."<sup>25</sup>

Den måde, Meindertsma gør svinet til indeks, er at anskue det i en sammenhæng og se de enkelte dele som en del af svinets fortælling.<sup>26</sup> På samme måde med en tekst. Også den kan danne indeks efter brug. Man kan opfatte hele Gammel Testamente, eller dele af det, som et indeks: Det kunne gælde for loven, toraen. Vi ved, at den er en del af Mosebøgerne. Vi ved, at den kan fungere som lovgivning. Vi ved også, at den er fyldt med en lærdom, som skal anvendes i familien som opdragelse. Og vi ved, at toraen også er ensbetydende med visdom, som det kan komme til udtryk i salmerne. Den ene tolkning og forståelse udelukker ikke den anden, i den forstand er toraen et indeks.

Et andet eksempel kunne være en bibelsk figur. Der er kun få spor tilbage af erindringen om Mirjam. Den dukker op her og der i de bibelske tekster, og Mirjam omtales i andre antikke tekster, som fx hos Josefus. Qumranteksterne erindrer Mirjam, og der er også spor gemt i stednavne ved Petra, Geneserats sø fx. Ingen kan huske helheden,

23. Haakon Lund. *Danmarks Havekunst III*, 2000, 359.

24. Viggo Nielsen, "Academia Peripathetica. Den historiske rundgang i Lejre", *Architectura* 12 (1990), 36-68 (38).

25. <http://www.we-make-money-not-art.com/archives/2008/08/christien-meindertsma-what-is.php>

26. <http://www.joliat.net/pig05049.html>



og ingen kan rekonstruere en historisk sammenhæng på baggrund af sporene.<sup>27</sup> Det er ikke muligt, fordi de enkelte erindringer ikke hænger sammen. Gammel Testamente danner indeks og kan indgå i den kulturelle erindring på mange måder. Det, den kulturelle erindringsforskning undersøger, er, som sagt indledningsvis, ikke oprindelse, men hvordan fortiden er blevet fortalt, hvordan erindringen er blevet formidlet og cirkuleret, den fokuserer på, hvordan erindringen fungerer. Mirjam er med Noras ord et “lieu de mémoire”,<sup>28</sup> et sted for erindring, en figur der tiltrækker erindring, og som dermed lever videre. For erindring er forvaltning af fortiden i nutiden, og uden fortiden er det ikke muligt at forestille sig fremtiden. I kraft af sin forestillingsevne er mennesket i stand til at foretage tidsrejser. Det er en måde at leve aktivt med en erindring, der gør det muligt for mennesket at orientere sig.<sup>29</sup> Hvad angår erindringen om Mirjam, så findes der ikke længere en kontekst eller et reelt miljø for den.<sup>30</sup> Derimod er erindringen blevet genskrevet, og Miriam er blevet en palimpsest. Dermed har Mirjamskikkelsen ved dette genbrug og denne overskrivning levet videre, også uden for sin bibelske sammenhæng. Mirjam er et indeks, hvor der er glemte og uforståelige elementer gemt, som i dag danner nye kontekster og forståelser.<sup>31</sup> Det klassiske eksempel på et indeks er, at “røg” indekserer ild, ild forårsager røg. Et andet kendt eksempel er, at et smil er et indeks for en venlig holdning. Men vi ved jo, at røg kan opstå uden ild, og et smil kan skyldes ren og skær konvention (Gell 1998, 13).

Erindringen om Mirjam kan være et indeks for “ledelse” (Num 12,2 og Mika 6,4), “helbredelse” (legenden om Mirjams kilde), “profetiske evner” (Ex 15,20), “identitet” (en central figur i ørkenvandringen), “geografi” (knyttet til ørkenvandringen, Geneserats sø, Petra), “spedalsk” (Num 12) og “søsterskab” (Ex 15,20). Det bærende for en

27. Max Saunders, “Life-Writing, Cultural Memory, and Literary Studies”, i: Erl 2010, 322.

28. Pierre Nora, *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*, *Representations* 26, 1989, (7-24, 8).

29. Thomas Suddendorf and Michael C. Corballis, “Mental time travel and the evolution of the human mind”, *Genetic, Social and General Psychology Monographs*, 123, 1997, 133-167; Thomas Suddendorf og Michael C. Corballis, “The evolution of foresight: What is mental time travel, and is it unique to humans”, *Behavioral and Brain Sciences* 30, 2007, 299-351.

30. Pernille Carstens, “Mirjams hemmelighed – den som ikke kan huske, har ikke noget at fortælle”, *Bibelske genskrivninger*, Forum for Bibelsk Eksegese 17, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller (København 2012: Museum Tusulanum), 341-361.

31. Alfred Gell, *Art and Agency. An Anthropological Theory* (Oxford: Clarendon Press 1998). Se for en udfoldelse Andrew Jones, *Memory and Material Culture* (Cambridge: Cambridge University Press 2007), 18ff.

forståelse af, hvilke elementer, der har overlevet, hvilke spor der blev bevaret, er konteksten for traditionen eller erindringen.<sup>32</sup> Der er altid brugere eller agenter forbundet med et indeks, og det at glemme og at huske er en aktiv og vedvarende proces. Man kunne spørge, hvorfor de forskellige spor om Mirjam findes i Det Gamle Testamente eller det ekstrabibelske materiale. Hvem er brugerne af Mirjam-traditionen, og hvilken social sammenhæng indgår de i?

### Erindringens betydning for at skabe håb

For at fastholde eksemplet med Mirjam så viser det, at erindringen er af betydning for at skabe et håb, ikke kun internt i en gammeltestamentlig sammenhæng, men mindet om Mirjam findes fortsat, som jeg viser i citatet nedenfor. At fortælle Mirjams historie kan have stor betydning for tilblivelsen af det jødiske folk, for erindringen om hende gemmer på afgørende træk fra ørkenvandringen. Den er en afgørende og formativ periode i folkets historie. At fornægte erindringen om hende ville være at undgå at følge afgørende spor.<sup>33</sup> Formålet med at fastholde et specifikt minde kan skyldes ønsket om at beskytte sig selv. Livshistorien er med til at organisere erindringen som autobiografisk og skabe en sammenhængende fortælling. Livshistorie eller autobiografisk erindring er et vigtigt redskab i moderne terapi: "Du er, hvad du erindrer", og det er muligt at skabe en livshistorie og dermed komme i kontakt med sig selv. "Getting a life" får man ved at fortælle sin livshistorie, og autobiografien kan placeres på et så generelt niveau: Gennem en livshistorie eller biografi kan den store fundamentale fortælling om et folk blive fortalt, sådan som det sker med Mirjams erindring. Mirjam spiller en central rolle i udfrielseshistorien i Israel. Hun er søster til Moses og fra første færd forbundet

---

32. Spor fremhæves meget konkret af Andrew Jones 2007, 22-26. Hundespor på stien indicerer, der har gået en hund der før os, i fortiden. Vi kan ikke se hunden, men vi kan abducere os frem, for vi ved, hvordan det er at gå med en hund selv, og vi kender udseendet af dens spor. Det er således den almenmenneskelige erfaring, der gør dette muligt for os.

33. En af de vigtigste artikler i forskningen af livshistoriens betydning for selvet er Tilmann Habermas and Susan Bluck, "Getting a Life: The Emergence of the Life Story in Adolescence", *Psychological Bulletin* 126, 2000, 748-769. Se også David C. Rubin (ed.), *Remembering our Past. Studies in Autobiographical Memory*. (Cambridge: Cambridge University Press 2005). W.R. Mackavey, J.E. Malley, og A.J. Stewart, "Remembering autobiographically consequential experiences: Content analysis of psychologists' accounts of their lives", *Psychology and Aging* 6, 1991, 50-59. D.P. McAdams, "The Psychology of Life Stories", *Review of General Psychology* 5, 2001, 100-122. Max Saunders, "Life-Writing, Cultural Memory, and Literary Studies", i: Erll 2010, 321-333.

med ham i forbindelse med episoden på Nilen, hvor Moses sættes ud (Ex 2). Hun synger sin sejrssang (Ex 15), da folket krydser Sivhavet og hylder sin brors handlinger. Det meste af sit liv lever hun i ørkenen, hun er knyttet til kilden (Num 20,2-13 og i legendestoffet) og følger folket på vandringen. Hun spiller en rolle i lovdidaktikken i Deut 24, da hendes sygdomsangreb, som det fortælles om i Num 12, anvendes i opdragelsesøjemed (Carstens 2012, 352).

Hun er begravet tæt på Petra, som man læser hos Josefus, og hendes kilde fortsætter sin aktivitet derefter ved Geneserat sø og helbreder fortsat (Carstens 2012, 250f.).

Erindringen om Mirjam er knyttet til fortællinger og legender om det levende vand. Mirjam bliver husket, fordi hun er en karismatisk figur, og omkring sådanne knyttes ofte mange minder. Hun er det vand, der vælder frem i ørkenen; dér hvor man forventer tørke, giver hun liv (Es 35,6). Mindet om hende er derfor vigtigt, når der skal skabes national identitet, og det er muligvis derfor, hun i dag spiller en rolle i et nyt moderne jødisk ritual. Det er et feministisk ritual, der indgår i organisationen *Mirjams kilde* (Carstens 2012:357). Ritualet skal foregå i påsken, hvor Mirjams kop sendes rundt, og man mindes, hvordan Mirjam sørgede for den levende kilde til folket under ørkenvandringen. Ved denne kilde kan man helbredes, og hendes mod styrkede folket på vandring. Ritualteksten fortsætter med at knytte bånd mellem fortid og nutid og give håb for fremtiden:

We fill Miriam's cup with water to honor her role in ensuring the survival of the Jewish people. Like Miriam, Jewish women in all generations have been essential for the continuity of our people. As keepers of traditions in the home, women passed down songs and stories, rituals and recipes, from mother to daughter, from generation to generation. Let us each fill the cup of Miriam with water from our own glasses, so that our daughters may continue to draw from the strength and wisdom of our heritage.<sup>34</sup>

---

34. <http://www.miriamscup.com/RitualFirst.htm>

# Historie og kulturel erindring i Det Gamle Testamente

*Professor, dr.theol.*

*Niels Peter Lemche*

*Abstract:* It is an established fact that biblical historiography is fundamentally different from modern historical reconstructions. It was never the aim to describe the past as it really was. The purpose of historiography was didactic, and the means had little to do with modern historical reconstructions. In this way it is preferable to consider biblical historiography to be cultural memory, and it is sharing with memory the right not to be dependent on historical facts. Rather it represents a “memory” of the past as constructed by an elite group – the few who were able to write and read. It is possible to reconstruct the “profile” of these intellectuals and their aim: to write a national history, and clearly for propagandistic reasons, to support the primacy of Jerusalem over Samaria. Most likely this historiography dates to the Hasmonean period, although it incorporates many elements of a perhaps much older date.

*Key words:* The Old Testament – ancient history – cultural memory

Når man præsenterer “uindviede” for fænomenet kulturel erindring / kollektiv erindring, mødes man gerne med en vis undren, fordi de ikke kan undgå at få indtrykket af, at hele diskussionen herom er ret diffus. Er kollektiv erindring det samme som kulturel erindring? Og bevæger vi os videre til definitioner på disse begreber, hvori adskiller f.eks. kulturel erindring sig da fra historie? Erindring har jo i sagens natur noget med fortiden at gøre; men det har historien så sandelig da også. Overlapper historie og kulturel erindring hinanden, eller er det to helt forskellige ting?

## Historie og erindring

Dette sidste vigtige punkt er aktuelt i nutiden, fordi den moderne verden opererer med et historiebegreb, der blev lagt fast i romantikken og som i essensen stadig har som mål at genfortælle, “hvad der

virkelig skete”<sup>1</sup>. Det kan man sige, at erindringen også har som mål; men der stilles ingen videnskabelige krav til erindringen om metoder og procedurer, som skal følges. Erindring er, som den, der husker, nu engang erindrer fortiden, hvormed som regel menes den fortid, som vedkommende selv har kendt til. En, der som denne forfatter i en eller anden funktion var deltager i ungdomsoprøret i 1968, har en personlig erindring om begivenhederne og personerne, der manifesterede sig i oprøret det forår, og vil derfor måske se med en vis undren på historiske rekonstruktioner af, hvad der faktisk skete.<sup>2</sup> Deltagerne i frihedskampen så langt fra altid med megen forståelse på de historiske rekonstruktioner af frihedskampen, som fulgte, ikke hos den første generation af historikere efter krigen, men derefter, og lod tydeligt deres utilfredshed komme til orde, og kunne, så længe veteranerne var i live, i realiteten bestemme, hvad historikeren måtte skrive. Nu er de på nær nogle få borte, og der vil derfor i fremtiden være en anderledes frihed for historikere, der beskæftiger sig med modstandskampen og dens betydning under besættelsen. Forholdet mellem historie og erindring kan på det plan nærmest sammenlignes med vidnets funktion i en retssag: Vidnet kan kaste lys over en sag, men regnes bortset fra i exceptionelle tilfælde ikke for pålidelig nok til alene at afgøre sagens udfald. Retssagen afgøres på grundlag af en sammenstykning af vidnesbyrd. På samme måde vurderer historikeren en række vidnesbyrd, uanset arten, for at stykke et billede sammen af det emne, som vedkommende ønsker at rekonstruere. Historikeren har til sin rådighed et sæt regler – vi siger også metoder – som han må følge for at blive taget seriøst som historiker.<sup>3</sup> Den, der erindrer, har derimod ikke et sådan sæt af regler, der regulerer erindringsstrømmen. På den måde kan man faktisk i en nutidig kontekst klart skille erindring fra historie. Kulturel erindring er, når man forstår den som kollektiv

---

1. Udtrykket stammer fra den tyske historiker Leopold von Ranke (1795-1886), og findes i forordet til hans ungdomsværk *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535* (Leipzig u. Berlin: G. Reimer 1824). Sml. videre Teddy Brunius, “‘Wie es eigentlich gewesen’: Leopold von Ranke och hans slagord,” *Scandia* 29 (1963), 392-400 ([www.scandia.hist.lu.se](http://www.scandia.hist.lu.se)).

2. Jeg var formand for det teologiske studenterråd ved Københavns Universitet i 1968 og således tæt på begivenhedernes centrum. Se også min artikel “Da studenterrådet blev voksen”, *Hvad er imod Studentens Kaar: Festskrift til Det Teologiske Fagråd. Hundredårsjubilæum 1912-2012*, red. Emil Bjørn Saggau (København: Det Teologiske Fakultet 2012), 33-36.

3. Det er ikke så lidt af en tilsnigelse at skrive “et sæt af metoder”. Der er naturligvis mange måder også i nutiden at drive historie-forskning på, som hver især har sit sæt af metoder. Det er ikke opgaven her at redegøre herfor.

erindring, det som man husker i et samfund. Det er genstand for historikernes analyser, men er ikke i sig selv historie.<sup>4</sup>

Men én ting er, hvordan det forholder sig med erindring vis-à-vis historie i nutiden. Noget andet er det, når vi bevæger os tilbage til en tid, hvor det moderne historiebegreb endnu ikke var blevet formuleret – det vil i realiteten sige al historieskrivning fra oldtiden og frem til den nyere tid. Tager man historiens fader, Herodot (5. årh. f.Kr.), så skriver han i indledningen til sine *Historier*:

Herodot af Halikarnassos' undersøgelser publiceres herved for at ikke det, som mennesker har gjort gennem tiden, skal blive glemt, for at ikke både grækernes og barbarers store og forunderlige gerninger skal blive ukendte, og desuden for at forklare årsagen til, at de kæmpede mod hinanden.

Det græske ord *historie*, som her står i flertal og er oversat med “undersøgelser”, refererer ikke til videnskabelige studier, men snarere til det, som blandt journalister går under navnet “research”. Herodot var ikke videnskabsmand, han var journalist og skrev om berømmelige mænd og deres gerninger. Derfor bringer han Solon af Athen sammen med Lydiens kong Krösus – det er vist tvivlsomt, at de nogensinde mødtes – og fortæller lystigt om deres møde og fortsætter derefter bl.a. med røverhistorien om Polykrates' ring, som blev fundet i en fisks indre. Han gør store omveje og bruger én af sine otte bøger til at beskrive Egypten, hvor han nok havde været, og inkluderer en længere omtale af sæder og skikke i oldtidens Babylon, som det er mere tvivlsomt, at han skulle have besøgt, før han når frem til sit egentlige emne, krige mellem grækerne og perserne, som var udkæmpet kort før hans fødsel. Og selv om der nu nok er lidt mere hold i hovedtrækkene af disse krige, som de fortælles, så holder Herodot sig ikke tilbage fra at fortælle en række anekdoter, som fortællingen skrider frem.

Det, der klart adskiller Herodot, og for den sags skyld al ældre historieskrivning, fra moderne historieskrivning, er den manglende kritiske sans. Når Herodot en sjælden gang viser kritisk forståelse for det, som han beretter videre om, er det snarere i den form, man også møder den blandt nutidens journalister. Hans kritik er mere i stil med, at “den tror jeg ikke på”, eller “den må du længere ud på landet med”, som da hans egyptiske informanter fortæller ham, at Nilen går over sine bredder som følge af, at sneen smelter i Etiopien. Herodot “ved godt”, at så langt mod syd er man for nær på solen til, at der kan være sne!<sup>5</sup>

---

4. Generelt til emnet kulturel erindring og historie Geoffrey Cubitt, *History and Memory* (Manchester: University Press 2007).

5. Herodotus: II 19-31. Herodot siger på én og samme tid, at denne forklaring er bedre end de andre, han har fået, men samtidigt også, at det er den mest usandsynlige.

Herodots informanter er lokale mennesker, og det er deres forklaringer og overleveringer, som han medtager i sine "undersøgelser". Man kunne sige, at det er de egyptiske præsters erindring om Nilens opførsel, som han optager og viderebearbejder. På samme måde forholder det sig med hans nok så berømte beskrivelse af kvindeauktionen i Babylon, hvor de giftefærdige piger afsættes på markedet til de højstbydende. Man starter med de smukkeste, og overskuddet for salget af dem går som medgift til de grimme, og således bliver der fundet ægtemænd til alle pigerne.<sup>6</sup> Uanset om Herodot nogensinde har været i Mesopotamien, eller han alene bygger på, hvad folk har bildt ham ind,<sup>7</sup> så er det en morsom historie og værd at fortælle (og genfortælle). Der er fundet i tusindvis af dokumenter fra Mesopotamien vedrørende ægteskabsforholdene, og der er ingen af dem, der underbygger noget af det, som Herodot her fortæller om.

Oplyste mennesker i oldtiden vidste godt, at Herodots ord ikke altid stod til troende; men man beundrede ham alligevel for den elegante stil og for det moralske indhold i hans historier. Faktisk spillede det sidste en langt større rolle end den historiske nøjagtighed, fordi datidens fortællinger om fortiden nødvendigvis måtte have et didaktisk indhold med henblik på opdragelsen af kommende generationer.<sup>8</sup> Til gengæld anså man Herodots yngre samtidige, Thukydides, for mere pålidelig; men Thukydides skrev også om begivenheder, hvori han selv havde spillet en rolle, og var desuden en højtstående officer i den atheniensiske flåde under den peloponnesiske krig. Militære rapporter giver ikke megen lejlighed til at brodere på indberetningerne. Thukydides beskrivelse af den deloponnesiske krig er derfor samtids-historie. Man kunne godt kalde den for en erindring; men der gøres ikke et forsøg på at skildre en fortid, der lå før forfatterens egen tid.

Gammelorientalske beskrivelser af fortiden – herunder også den gammeltestamentlige historieskrivning – har heller ikke meget til fælles med en videnskabelig historieskrivning. I virkeligheden ligner den i hovedtrækkene den græske historieskrivning, og denne lighed er da også i nutidens forskning rykket mere og mere ind mod centrum af forskernes bevidsthed.<sup>9</sup> Det er ganske tydeligt, at det primære mål for fortællerne af såvel den bibelske som den øvrige nærorientalske

---

6. Herodot I 196.

7. Sml. til spørgsmålet O.E. Ravns klassiske *Herodots Beskrivelse af Babylon* (København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busk 1942). Til kvindemarkedet, s. 92. Det er interessant, at Ravn sammenfatter Herodots beskrivelse af Babylon som et "erindringsbillede" (98-101).

8. En udmærket fremstilling af historiens rolle i undervisningen findes i Per Ørsted, *Romersk historieskrivning: En analyse af en række generelle træk i antikkens opfattelse af historiens væsen og formål* (København: Gyldendal 1978).

9. Se videre hertil nedenfor.

historieskrivning ikke var at fortælle om, hvad der faktisk skete, men at præsentere en beretning om fortiden, som kunne være til glæde for forfatterens samtid.

Det gælder således for den hittitiske historieskrivning, som man ofte tidligere så inddraget i diskussionen om den gammeltestamentlige. De mange traktater, som er fundet, mellem hittitterkongen og hans vasaller, men også mellem den hittitiske konge og Egyptens Farao, indeholder i reglen en historisk sektion, som opregner det tidligere forhold mellem de parter, der nu indgår en traktat. Imidlertid er der tale om nøje arrangerede referater af fortiden, som er sammenstykket med netop den nye politiske forbindelse for øje. Egentlig handler det om at præsentere fortiden i det værste lys og fremhæve de gyldne tider, som skal følge traktatindgåelsen – der er for de fleste traktaters vedkommende tale om vasaltraktater mellem hittitterkongen og syriske og lilleasiatiske fyrster.<sup>10</sup>

Vender vi os til Mesopotamien, findes der ingen tilsvarende forsøg på at sammenstille fortidens begivenheder i en selvstændig fortælling. I hovedsagen drejer det sig i såvel babylonisk som assyriske litteratur om krøniker, dvs. årstalslister med anførsel af den eller de vigtigste begivenheder i løbet af året, eller det drejer sig om kongelige annaler, der i mere udførlig form redegør for felttogene, idet også annalerne egentlig kun er krøniker med lidt mere udførlige indlæg om de enkelte år.<sup>11</sup> Og fortsætter vi søgningen til i sidste ende Egypten, finder vi annalistisk litteratur af næsten samme karakter som den mesopotamiske. Både i tilfældet med Mesopotamien og med Egypten forsøger man at redegøre for nutiden ved at henvise til fortiden, men det er ikke fortiden, som den var, men som man forestillede sig den. Der findes beretninger, som går langt videre end til bare at være annalistiske rapporter. Den berømteste egyptiske tekst er nok Ramses II's beskrivelse af slaget ved Kadesh i 1274 f.Kr., som ledsagede billederne af begivenhederne i den sædvanlige egyptiske stil med Farao som den altdominerende skikkelse i centrum og menige egyptere såvel som de hittitiske fjender som pygmæer omkring Farao.<sup>12</sup> Der er aldrig tale om en kritisk stillingtagen til det fortalte, om end beskrivelsen af slaget er af en sådan karakter, at moderne historikere føler sig klædt på til at rekonstruere begivenhedsforløbet.

10. Traktaterne er oversat af Gary Beckman, *Hittite Diplomatic Texts* (2. udg.; Atlanta: Scholars Press 1995).

11. Den vigtigste litteratur findes oversat i A. Kirk Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (2. udgave; Winona Lake: Eisenbrauns 2000).

12. De egyptiske beretninger om dette slag er behandlet af Alan Gardiner, *The Kadesh Inscriptions of Ramesses II* (Oxford: Printed for the Griffith Institute at the University Press by Vivian Ridler 1960).



## Historiefortællingen i Det Gamle Testamente

I min introduktion til gammeltestamentlige studier, *Det Gamle Testamente mellem Teologi og Historie*, har jeg senest redegjort udførligt for, hvorledes det forholder sig med historiefortællingen i Det Gamle Testamente.<sup>13</sup> Der er derfor ingen grund til at bruge megen plads på at gentage, hvad allerede er at finde i nævnte værk. Kort fortalt indeholder bogen et opgør med 200 års historieforskning baseret på gammeltestamentlige fortællinger, som alt for let har ladet sig misbruge som kilde til historiske oplysninger, således at man reelt kan klassificere de mange Israelshistorier, der er udkommet, som mere eller mindre kritiske parafraaser af den gammeltestamentlige fortælling.

Det er imidlertid bemærkelsesværdigt, i hvilket omfang den gammeltestamentlige fortælling ikke stemmer overens med, hvad man de facto kan sige om Palæstinas historie i oldtiden. Man kan nærmest tale om en systemisk, det vil sige tilsigtet, mangel på overensstemmelse, og det viser sig at være ligegyldigt, uanset om man bevæger sig i fortællingens redegørelse for Israels ældste tider eller beskrivelsen af den eftereksistenske tid. Uanset, at der naturligvis hist og her findes oplysninger om begivenheder, som har fundet sted – Sankeribs angreb på Jerusalem i 701 f.Kr. og Nebukadnezars på Jerusalem i 597 f.Kr. er klart begivenheder, hvor oplysningerne i Det Gamle Testamente svarer til informationer fra assyriske og babylonske annaler<sup>14</sup> – så er helhedsindtrykket, at forfatterne til den bibelske fortælling ikke gør noget forsøg på at skildre begivenhederne, *wie es eigentlich gewesen*, men har et ganske andet formål med deres fortællinger, idet de benytter sig af en række traditionelle fortællestrategier og fortælletemaer kendt fra den Nære Orient i sin helhed, som i den gammeltestamentlige fortælling er føjet sammen for at give et ganske bestemt indtryk af det bibelske Israels skæbne i gamle dage.<sup>15</sup>

I centrum af den bibelske fortælling om Israels historie befinder Jerusalem sig, og i midten af Jerusalem Salomos tempel. Dramaet om Jerusalem omkranses af motivet om indvandringen og erobringen af Israels land og uddrivelsen af landet. Indvandringen og erobringen af Kana'ans land følger på et langt ophold i udlændigheden i Egypten – ren fiktion i den kontekst, hvori temaet optræder i Det Gamle Testamente. Dette tema når til en foreløbig konklusion med Davids

---

13. København: ANIS 2008.

14. Sankerib: Jf. Daniel David Luckenbill, *The Annals of Sennacherib* (1924; genoptryk: Eugene: Wipf & Stock 2005), col. III:18-33 (s. 30-31). Nebukadnezar, Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Chronicle 5:11-13, s. 102.

15. Vedr. historien som en "erindringskompot" Thomas L. Thompson, *The Bible in History: How Writers Create a Past* (London: Jonathan Cape 1999).

erobring af Jerusalem, som efter alt at dømme ikke eksisterede på det tidspunkt, man har placeret denne erobring, ca. 1000 f.Kr.<sup>16</sup> Den foreløbige afslutning kommer med Nebukadnezars to erobringer af Jerusalem i 597 og 587 f.Kr., hvoraf den første er velbevidnet også fra babylonsk side. Byen blev i hvert fald totalt ødelagt i den periode, en ødelæggelse, der også omfattede resten af den judæiske stats territorium.<sup>17</sup> Efter halvfjerds år (bibelsk tidsregning!) vendte det eksilerede folk hjem fra landflygtigheden og overtog sit gamle land.

Heller ikke det sidste skete. Jerusalem blev ikke genopbygget hverken i slutningen af det 6. årh. f.Kr. eller i løbet af det 5. eller 4. årh. f.Kr. Meget tyder på, at byen faktisk først begyndte at blive genopbygget i det 2. årh. f.Kr. på et tidspunkt, hvor den langt fra var det naturlige centrum i landet,<sup>18</sup> men hvor det egentlige centrum lå i Samaria og i Sikem nord for Jerusalem i det område, som måske engang var det egentlige Israel.<sup>19</sup> Den bastante pro-jerusalemiske fortælling om Israels skæbne, som vi læser i Det Gamle Testamente, er måske ikke andet end et stykke propaganda fra den periode, hvor Jerusalem

---

16. Spørgsmålet om Jerusalems historie i det 10. årh. f.Kr. har i hovedsagen været drøftet mellem israelske arkæologer med hjemsted ved universitetet i Tel Aviv og deres kolleger fra The Hebrew University i Jerusalem. Tel Aviv-arkæologerne er i hovedsagen af den opfattelse, at der enten slet ikke lå en by på stedet i den periode, hvori man plejer at placere David og Salomo, eller også var det en ubetydelig flække med en befolkning, der ikke har talt hundrede voksne mænd. For en almen tilgængelig fremstilling fra Tel Aviv-arkæologernes side, cf. Israel Finkelstein og Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (New York: The Free Press 2001), modificeret en anelse i sammes *David and Solomon: In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition* (New York: The Free Press 2006), især 267-274.

17. Den i dag mest fremtrædende israelske forsker, der beskæftiger sig med denne problematik, er Oded Lipschits. Se især hans *The Fall and Rise of Jerusalem: Judah under Babylonian Rule* (Winona Lake: Eisenbrauns 2005).

18. Igen foregår der en heftig debat om dette spørgsmål mellem arkæologerne fra Tel Aviv og fra Jerusalem. Indtil nu er det ikke lykkedes for arkæologerne at finde reelle rester fra den tidlige persiske periode som f.eks. Nehemias' mur. Se senest hertil Israel Finkelstein, "Persian Period Jerusalem and Yehud Rejoinders", i Jon Berquist og Alice Hunt, *Focusing Biblical Studies: The Crucial Nature of the Persian and Hellenistic Periods. Essays in Honor of Douglas A. Knight*, LHBOTS 544; London: T & T Clark 2012), 49-62, og Oded Lipschits, "Shedding New Light on the Dark Years of the 'Exilic Period': New Studies, Further Elucidation, and Some Questions Regarding the Archaeology of Judah as an 'Empty Land'", i Brad Kelle, Frank Ritzel Ames, and Jacob L. Wright (udg.), *Interpreting Exile* (Atlanta: Society of Biblical Literature 2011), 57-90.

19. Se videre: Y. Magen, "The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple at Mount Gerizim in Light of Archaeological Evidence", i O. Lipschits, G.N. Knoppers, og R. Albertz, *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2007), 157-211.

stræbte mod at blive landet politiske og religiøse centrum på bekostning af de tidligere centre nord for Jerusalem.

Den gammeltestamentlige fortælling om Israels skæbne er på denne måde propagandalitteratur, der er sat sammen af politiske grunde og med et politisk sigte, der skal placere Jerusalem med dets tempel som det egentlige centrum i Israels land. Til at samle denne fortælling har forfatterne benyttet en palet af foreliggende motiver af meget forskellig karakter. Indvandnings- og erobringstemaet er velkendt fra antikken, specielt fra den græske tradition, som får sit forstærkede nedslag i den romerske tradition om trojanerhelten Æneas' rejse til Italien efter Trojas fald.<sup>20</sup> Dommertiden repræsenterer den såkaldte "heroiske tid", som er en del af mange kulturers – for den sags skyld også den danske – erindringer om deres fortid.<sup>21</sup> Davidsberetningen er sammensat af to fortællinger, dels en lang eposlignende beretning om den unge helt, der går så meget ondt igennem for at vinde prinsessen og det halve kongerige, en fortælling som i høj grad var velkendt i den gamle Orient,<sup>22</sup> dels historien om et familiedrama, som kun har sin lige i græske dramaer om familier i opløsning.<sup>23</sup>

Men for at gøre en lang historie kort: Der findes ikke i Det Gamle Testamente historieskrivning. Det er en moderne konvention, at det skulle være der og er udtryk for en manglende forståelse for, hvad det er for et fænomen, vi står overfor i Det Gamle Testamente. Vi kunne kalde den gammeltestamentlige fortælling for erindringslitteratur, idet den deler erindringens privilegium ved ikke at behøve at tage hensyn til, hvad der faktisk skete engang for længe siden. Det ville være nærliggende at tale om denne fortælling som kulturel erindring.

## Kulturel erindring i Det Gamle Testamente

Derved er vi nået til hovedspørgsmålet: Hvis vi opfatter den gammeltestamentlige historieskrivning som kulturel erindring, hvis erin-

20. Sml. Virgil, *Æneiden*, forfattet mellem 29 og 19 f.Kr.

21. Grundlæggende er stadig Hector Munro Chadwick, *Heroic Age* (Cambridge: University Press 1912).

22. Denne motivmæssige sammenhæng blev først påvist af Giovanni Buccellati, "La 'carriera' di David e quella di Idrimi, re di Alalac", *Bibbia e Oriente* 4 (1962), 95-99, og analysen udvidet af Mario Liverani, "Partire sul carro, per il deserto", *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* NS 22 (1972), pp. 403-415, engelsk: "Leaving by Chariot for the Desert", i Liverani, 2004:85-96.

23. Man kan tænke på såvel prosafortællinger som egentlige dramaer som Euripides' *Medea*, Sofokles' *Ødipus*, ja, i det hele taget familiedramaet som det bærende tema i det meste af den overleverede dramatiske litteratur lige siden Aiskylos' *Orestien*.

dring er der da tale om? Det spørgsmål er faktisk ikke vanskeligt at besvare, med mindre man vil have nøjagtige navne på forfatterne og datoerne for deres virke. Det er i realiteten umuligt at sige, hvem forfatterne var, og hvornår de skrev. Derimod kan man begynde med det, som vi faktisk er i besiddelse af, og lave en "profil" af forfatterne: Hvad skrev de om? Hvorfra havde de deres motiver og fortællinger? Hvad var hensigten med det, de skrev? Hvad var deres position i det samfund, som de tilhørte?

Jeg har tidligere forsøgt mig med en beskrivelse af denne forfatterprofil.<sup>24</sup> Heraf fremgik det, at forfatterne til de gammeltestamentlige fortællinger var lærde mennesker, med kendskab til ikke bare lokal palæstinensisk (israelitisk) tradition, men til den nærorientalske tradition over en bred kam. De elaborerer på egyptiske fortællinger i snævrere forstand som i beretningen om Josef og Potifars hustru, som er en selvstændig bearbejdelse af den egyptiske fortælling om to brødre, hvis forhold ødelægges af den enes hustru, som forsøger at forføre den anden broder,<sup>25</sup> men er også orienterede om egyptiske forhold i almindelighed.<sup>26</sup> På samme måde vandrer de specielt i urhistorien i Genesis 1-11 frit rundt i den babylonske mytologi og præsenterer endda en gennemskrivning af den babylonske syndflodsfortælling, måske tilmed af den udgave, der findes i det i datiden populære Gilgameshepos.<sup>27</sup> Temaer og motiver, som har deres hjemsted i græsk tradition, er heller ikke ukendte. Det mest kendte udslag heraf er nok beskrivelsen af verdens skabelse i Genesis 1, der i sin prioritering af de fire elementer, det varme (lyset), det kolde (mørket), det våde (vandet), og det tørre (landet) minder ikke så lidt om græsk naturfilosofi. Man har sammenlignet det med den joniske naturfilosofi som f.eks. hos Thales fra Milet.<sup>28</sup> I det hele taget har man i nutiden fået større og større sans for at se sammenhænge mellem litteraturen i Det Gamle Testamente og den græske tradition, hvilket i sig selv ikke er særlig bemærkelsesværdigt, eftersom der i dag kommer stadig flere forskere

24. "How does One Date an Expression of Mental History? The Old Testament and Hellenism", in L.L. Grabbe (red.), *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*, JSOTSS 317 (Sheffield 2001), 200-224.

25. Sml. den egyptiske fortælling om de to brødre, oversat i William W. Hallo, *The Context of Scripture, I* (Leiden: E. J. Brill 1997), 85-89.

26. Sml. Donald B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, VTS 20 (Leiden: E. J. Brill 1970).

27. Jf. Niels Peter Lemche, "Gammeltestamentlige tekster som genskrevet litteratur", i Jesper Høgenhaven og Mogens Müller (red.), *Bibelske Genskrivninger*, FBE 17 (København: Museum Tusulanum 2012), 51-73.

28. John Van Seters, "The Primeval Histories of Greece and Israel Compared", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 100 (1988), 1-22, genoptrykt i samles *Changing Perspectives I: Studies in the History, Literature and Religion of Biblical Israel* (London: Equinox 2011), 335-358.

til, der opfatter Det Gamle Testamente, eller rettere litteraturen som er indeholdt i Det Gamle Testamente, for at stamme fra den sene persiske og tidlige hellenistiske tid, dvs. fra det 4. og 3. årh. f.Kr.<sup>29</sup>

Når vi derfor taler om kulturel erindring i Det Gamle Testamente, handler det om en højlærd "erindring" formidlet af mennesker med en betragtelig uddannelse og en bred horisont bag ved sig. Det er ikke en litteratur, som udspringer af de små landsbysamfund i Palæstinas bjergegne, eller for den sags skyld i det førhellenistiske Jerusalem, som næppe var mere end en flække på en øde bjergtop i Judas bjerge. Den israelske arkæolog Israel Finkelstein taler i den forbindelse om en bosættelse på mindre end to hektar i omfang og med en befolkning på måske 500 mennesker, dvs. med mindre end hundrede voksne mænd.<sup>30</sup> Der har ganske vist siden det 5. årh. været en helligdom på stedet, med en "ypperstepræst", men der er ingen oplysninger om størrelsen på dette "tempel",<sup>31</sup> hvis helligstedstradition dog har været stærk nok til, at en brevskriver fra Elefantine skriver til Jerusalem i forbindelse med opførelsen af et nyt Jahvetempel på Elefantineøen i det sydlige Egypten.<sup>32</sup>

Rehabiliteringen af samaritanerne og deres tradition i nutiden og fundet af en betragtelig samaritansk by på Garizim ved siden af det samaritanske tempel vil givetvis føre til en øget forståelse af samaritanernes betydning for den jødiske traditionsdannelse i Det Gamle Testamente, ikke mindst hvis det viser sig at være korrekt, at selveste navnet "Israel", knyttede sig til det samaritanske samfund og først sekundært overførtes på det jødiske samfund i Jerusalem.<sup>33</sup> Er det

29. Man kan ligefrem tale om en gryende "pan-hellenisme" i stil med fortidens pan-babylonisme, som dominerede dele af den gammeltestamentlige forskning for hundrede år siden. Jeg kan ikke unddrage mig et hovedansvar, da programmet for en forskning, der rettede søgelyset mod Hellas blev formuleret af mig i en forelæsning i Teologisk Forening på Københavns Universitet i 1991, og oprindeligt publiceret som "Det gamle Testamente som en hellenistisk bog", DTT 55 (1992), 81-101. Foredraget er siden udkommet i flere engelske oversættelser, senest som "The Old Testament-A Hellenistic Book?" i Niels Peter Lemche, *Biblical Studies and the Failure of History: 3: Changing Perspectives*, CIS (London: Equinox 2013), 133-157. Som et af de mest markante udslag af denne forskningsretning kan nævnes Philippe Wajdenbaum, *Argonauts of the Desert: Structural Analysis of the Hebrew Bible*, CIS (London: Equinox 2011).

30. Cf. Finkelstein 2012.

31. Hvis da ikke lige oplysningen (Ezra 3,12-13) om, at jøderne i Jerusalem græd, da de så deres nye tempel, og erindrede det gamle tempels storhed og glans, står til troende.

32. Se til brevet fra Elefantine: A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* (Oxford: The Clarendon Press 1923; genoptrykt Eugene: Wipf & Stock 2005), nr. 30:18: יהונתן כהנא רבא.

33. Sml. hertil Niels Peter Lemche, "The Greek Israelites and Gerizim", i *Plogbillar & svärd: En festskrift till Stig Norin*, red. Tal Davidovich (Uppsala: Molin & Sor-

korrekt, så tegner der sig et broget billede af den kulturelle erindring, som fortællingerne i Det Gamle Testamente repræsenterer. Det næste trin bliver at bestemme, hvad denne erindring er god for. Hvad er forfatternes formål med beretningerne?

Det er ikke usædvanligt blandt erindringsforskere at møde udsagnet, at "historien er et masseuddannelsesvåben", dvs. at historien er en måde, hvormed et samfund skaber sin identitet, således som det reelt skete i Europa i kølvandet på den franske revolution med dens totale opgør med den overleverede tradition, der byggede på sammenhængen mellem herskeren (kongen) og dennes undersåtter. Da kongen "tabte hovedet", manglede staten sit centrum, og et nyt centrum opstod, "folket". For at skabe et folk krævedes samhørighed mellem mennesker, der tidligere måske kun havde det til fælles, at den samme konge regerede over dem. Hovedmidlet blev historien, forstået som en fortælling, der viser "folkets" fælles skæbne gennem tiden.<sup>34</sup>

De gammeltestamentlige fortællinger kan kaldes det israeltiske folks fødselshistorie. Den deler mange træk med den senere europæiske nationale historieskrivning og har tydeligvis til hensigt at berette om, hvorledes det israeltiske folk blev ét. I fordums dage mente man gerne, at oprindelsen til denne historieskrivning skulle søges på Davids og Salomos tid. Den havde netop til hensigt at skabe en sammenhæng mellem de forskellige dele af disse kongers rige.<sup>35</sup> Man sammenlignede undertiden denne historieskrivnings rolle med den romerske historieskrivning i det tidlige kejserdømme, som producerede en række historieskrivere og digtere, som kunne berette om det romerske folks nationale historie, og som derved skabte det ideologiske fundament for det nye romerske kejserrige. Man tænker i første række på Titus Livius, hvis kun delvis bevarede romerske historie fyldte 142 bøger, og på Virgil, hvis Æneide beretter om Roms ældste tider, men som slutter med foreningen efter en række krige mellem romerne og deres naboer.<sup>36</sup>

---

genfrei 2012), 147-154. Grundlaget herfor er to votivindskrifter fra omkring 200 f.Kr. sat op på Delos af mennesker, som kaldte sig for israeltitter og stammede fra Kreta, med henvisning til deres troskab mod templet på Garizim.

34. Mere herom i Niels Peter Lemche, *Det Gamle Testamente mellem teologi og historie: Den historisk-kritiske bibelforsknings storhed og fald* (København: ANIS 2008), 312 ff.

35. Sml. hertil Gerhard von Rad, "Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel", (1944), optrykt i sammes *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Theologische Bücherei; München: Chr. Kaiser, 1958), 148-188.

36. Livius' historie, *Ab urbe condita libri*, ca. 27-25 f.Kr. Heraf er ca. 35 bøger bevaret. Vedrørende Virgils Æneide jf. n. 20 ovenfor.

I en gammeltestamentlig sammenhæng, hvor historieskrivningens forankring på Davids og Salomos tid er umuliggjort af det samlede israelitiske riges forsvinden fra den historiske debat, har man været nødsaget til at tænke i andre baner; det er derfor blevet relevant at se på udviklingen, der i slutningen af det 2. årh. f.Kr. førte til en "samling" (der var nok mere tale om erobring) af den centrale del af Palæstina i form af hasmonæernes rige.<sup>37</sup> Man behøver dog ikke nødvendigvis at tænke litteraturen helt så sen. Der er måske nok så megen grund til at anse den for at være propaganda etableret med henblik på skabelsen af en "israelitisk" — i realiteten en judæisk — stat, som frit har lånt fra den samaritanske tradition; men som også har tilsidesat den ved at gøre Jerusalem til centrum i overleveringen om det bibelske Israel. Eller man kan sige, at mens centrum i Israel engang var Sikem, hvor samaritanernes tempel lå, flyttedes centrum nu til Jerusalem, mens det samaritanske tempel ødelagdes, og samaritanerne selv i fremtiden blev opfattet som et pariafolk.<sup>38</sup>

At tidsansætte den udgave, vi har af fortællingen om det israelitiske folk, til det 2. årh. f.Kr., betyder samtidig, at vi placerer den i en sammenhæng, der giver plads til forskellige kulturstrømme, der i den forenes til en sammenhængende beretning. Ganske vist havde hasmonæerne deres åndelige baggrund i modstanden mod helleniseringen af den centrale del af Palæstina, der først tog fart efter 200 f.Kr.<sup>39</sup> Men det har ikke forhindret hellenismen i alligevel at komme ind ad bagdøren, meget på samme måde som man i nutiden ser Mellemøsten reagere voldsomt på den vestlige politiske og især kulturelle indflydelse: Men uanset dette er man i kulturel henseende fuldstændig i vesterlandets vold.

Hvordan formidlede man i den hasmonæiske tid fortællingen om det israelitiske folk, hvis centrum skulle være Jerusalem, til almindelige mennesker i det nyetablerede hasmonæiske rige? Det Gamle Testamente giver faktisk en række informationer herom. Centrum i riget er templet i Jerusalem, hvor Israels Gud har valgt at bo. Til templet kommer man, når man vil dyrke sin Gud. Det kunne ske i den daglige kult, men især spillede valfartsfesterne her en central rol-

---

37. Hvis vi taler om det 2. årh. f.Kr. taler vi også om Johannes Hyrkan (134–104 f.Kr.). Mange vil dog foretrække at henvise til Josias's tid (639–609 f.Kr.), som dog har det handicap, at vi ikke kender noget til den tid undtagen fra Det Gamle Testamente.

38. Templet på Garizim ødelagdes af Hyrkan.

39. Til helleniseringen af Palæstina, Hans-Peter Kuhnen, "Israel unmittelbar vor und nach Alexander dem Großen: Geschichtlicher Wandel und archäologischer Befund", *Die Griechen und das antike Israel: Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes*, red. Stefan Alkier og Markus Witte, OBO 201 (Freiburg: Presse universitaire, 2004).

le, påsken, pinsen, og løvhyttfesten (Leviticus 23). Alle disse fester havde deres baggrund i det palæstinensiske agrarsamfund, påsken var knyttet til byghøsten, pinsen til hvedehøsten og løvhyttfesten til frugthøsten, men som det for længst er blevet fremhævet, så var disse fester langt mere en høstfester, fordi de alle var inkorporerede i den historiske fortælling, og således alle blev til "erindringssteder" for den jødiske, dvs. den israelitiske bevidsthed om folkets fortid. Johannes Pedersen inkluderede for mange år siden i sin *Israel* et ekskurs om påskefortællingen som en festlegende og en erindringsfortælling.<sup>40</sup> Han havde givetvis ret.

Ved festerne doceredes de vigtigste dele af historiefortællingen til de fremmødte i templet, i princippet hele folket. Men dette var ikke nok. Et skrift i Det Gamle Testamente går langt videre end til blot at anbefale deltagelsen i de centrale højtider i Jerusalems tempel. Det lægger mindst lige så stor vægt på overleveringen inden for familien, som det fremgår af Deuteronomium, hvori svarene præsenteres til sønnen, der spørger om loven (Deut 6,20-25), der indeholder hele Israels tidlige historie i en kortform, som et credo. I det hele taget er Femte Mosebog en formaningsstale om at huske Jahves handlen med Israel i historien og ikke at glemme, hvad Jahve har gjort for Israel. Kerneordene er på hebraisk זכר "at huske" og שכח "at glemme". Man kan uden at overdrive præsentere Deuteronomium som et propagandaskrift og som det klareste eksempel på historien brugt som masseinstruktionsvåben, som overhovedet er overleveret fra oldtiden.

## Opsummering

Den lange fortælling om Israels skæbne i Det Gamle Testamente er et stykke kulturel erindring, der som al erindring ikke først og fremmest har fortiden som sin genstand, men fortiden således som nutiden (dvs. forfatterens samtid) forestillede sig den. Denne fortælling består af mange enkelterindringer. F.eks. er Sikems rolle i traditionerne bemærkelsesværdig både i positiv og negativ henseende. Eduard Nielsen demonstrerede for snart tres år siden i sin disputats om Sikem, hvorledes Jerusalemvenlige og Sikemvenlige traditioner brydes, ikke blot i Mosebøgerne, men også i de efterfølgende historiske bøger.<sup>41</sup> I Sikem svejses det israelitiske folk sammen gennem pagten med Jahve (Josva

40. Johannes Pedersen, *Israel, III-IV: Hellighed og Gudommelighed* (2. udg.; København: Branner og Korch 1960), 549-555, ekskurs 1: "Overgangen over Sivhavet og Paaskelegenden".

41. Eduard Nielsen, *Shechem: A Traditio-Historical Investigation* (Copenhagen: G. E. C. Gad 1955). Med henblik på en vurdering af dette værks placering inden for



24), og i Sikem opløses folket igen i på den ene side Israel og på den anden Juda (1 Kong 12). Andre, såvel israelitiske som judæiske erindringer, blander sig i denne kulturelle erindringsfortælling.

Én ting er sikker: Det er ikke erindringen hos folk som flest, som kommer til udtryk i Det Gamle Testaments kulturelle erindring. Det er erindringen, som den blev lagt fast af en intellektuel elite bestående af nogle få procent af befolkningen, nemlig af de få, som kunne læse og skrive. Hvad den almindelige befolkning har gået og husket på, det er tabt, ikke mindst fordi der er så uendeligt lidt materielt fra det gamle Palæstina, der er bevaret, og som f.eks. i form af billedkunst kunne give en antydning af, hvad man gik og tænkte på. Selv keramikken, som der er nok af, er nærmest anonym og røber ingen intellektuelle aktiviteter, som man kunne knytte til en levende erindring. Figurkunsten er så primitiv, at jeg undertiden nærmest i spøg har hævdet, at billedforbuddet skyldtes den jammerlige evne til at udtrykke sig i billeder.

---

den nyeste forskning, jf. Niels Peter Lemche, "When the Past Becomes the Present", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 27 (2013), 99-109.

# David i fortællingen i verden

En spatial nuancering

*Cand.mag.*

*Trine Bjørnung Hasselbalch*

*Abstract:* Interpretations of the narratives about David in the Books of Samuel can be divided roughly into works that understand them one way or the other as products of history, and works that tend to disregard questions about their historical conditions. But neither strategy – studying the meaning of their production in terms of history, or not at all – can bring out all facets in the meaning of producing these narratives. Here a spatial approach is taken, according to which the production of literature is not simply caused by historical contexts that can be accounted for in research; it takes place in unresolved social situations of which the authors are not in control. From this perspective, some nuances are suggested about how the writing of the David narratives could be meaningful to their author(s).

*Keywords:* History – Spatiality – Production of meaning – King David – Books of Samuel

Det er nok ikke helt forkert at påstå om moderne bibelvidenskab, at den lider af historie-mani, eller hvad Michel Foucault har karakteriseret som “the great obsession of the nineteenth century.”<sup>1</sup> Moderne bibelforskning udviklede sig som en historisk-kritisk disciplin, og den gammeltestamentlige forskning er fremdeles overvejende temporalt og historisk orienteret, når den undersøger bibelteksternes fremkomst og betydning i deres antikke kontekster. Det kommer til udtryk ikke mindst i studier af store, sammensatte tekstkorpora, såsom Penta-teuken eller Det Deuteronomistiske Historieværk, idet hvert lag ses som et forfatter- eller redaktorstyret skridt i en bestemt retning – hver gang ud fra en betragtning om hvor det pågældende lag hører hjemme i Bibelens tilblivelseshistorie. Selvmodsigelser og ujævnheder i store og komplekse bibeltekster forklares *temporalt* som resultater af relativt velafgrænsede historiske problemstillinger og processer. De

---

1. Michel Foucault, “Of Other Spaces,” *Diacritics* 16/1 (1986), 22-27.

seneste par årtier har en interesse for det rumlige, eller spatiale, indfundet sig i humanvidenskaberne. Interessen for det spatiale er en interesse for kulturel hybriditet, for sidestilling af, og forhandlinger om, forskellige livserfaringer, og for de udtryk det giver, eksempelvis i kunst, litteratur og arkitektur.<sup>2</sup> Som en foreløbig beskrivelse af, hvad jeg forstår med spatialitet, vil jeg citere antropologen Tim Ingold, som selv undviger begrebet, men alligevel koncist indkredser *fortællingen som spatialt virke*:

To tell, in short, is not to represent the world but to trace a path through it that others can follow. Of course, anthropologists have long recognized the educative functions of storytelling among people the world over. But they have been wrong to treat stories as vehicles for the intergenerational transmission of encoded messages that, once deciphered, would reveal an all-embracing system of conceptual categories.<sup>3</sup>

I overført betydning er det at digte og skrive fortællinger det samme som at betræde nyt land og sætte sig spor, at skabe nye stier og bevægelsesmønstre. Man kan skelne mellem to tilgange til det at finde mening i bibelteksterne i den gammeltestamentlige forskning: i den ene holdes fokus på bibelfortællingernes *tilblivelseskontekster* som historisk, meningsforklarende kontekst, i den anden på den mening som opstår i mødet mellem tekst og læser.

Men der er en tredje form for mening, som sjældnere berøres i bibelforskningen, og som jeg vil forsøge at nærme mig her. Det er en mening, som ikke er at finde i forfatterens intentioner om at aflevere (og få optaget) et bestemt budskab, sådan som de viser sig i teksten, og heller ikke kan aflæses i dens senere brugs- og fortolkningssituationer. Det, jeg tænker på, er meningen i *processen* med at frembringe en fortælling. Det handler om fortællekunst og tekstproduktion som social proces og som redskab til at orientere sig i verden. Ved at tænke spatialt vil jeg forsøge at nærme mig denne form for mening i fortællingerne om David (primært 2 Sam 9-20). Men først et blik på velkendte ikke-spatiale fortolkninger og fortolkningsstrategier og på nogle centrale punkter fra spatialitetsteorien.

---

2. Henri Lefebvre, *The Production of Space* (Oxford: Blackwell 1984); Homi Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge 1994); Edward Soja, *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-imagined Places* (Oxford: Blackwell 1996); Peter Burke, *Cultural Hybridity* (Cambridge: Polity Press 2009). Eksempler fra bibelrelateret forskning: Liv Ingeborg Lied, *The Other Lands of Israel. Imaginations of the Land in 2 Baruch* (Leiden: Brill 2007); Karen Wenell, *Jesus and Land. Sacred and Social Space in Second Temple* (London: T&T Clark 2007).

3. Tim Ingold, *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description* (London: Routledge 2011), 162.

## Et kort rids af fortolkningsstrategier

Forklaringer på, hvordan store, sammensatte tekstkorpora er blevet til, har traditionelt været historisk orienterede.<sup>4</sup> Herman Gunkel, som var mere optaget af Hexateukens komponenters formhistorie, inden noget blev nedfældet på skrift, talte gerne om *tilvækst*, om hvordan nye elementer blev tilføjet, hvad man allerede havde for hånden gennem en form for *naturlig proces*. *Vækst* og *proces* er temporale begreber. Siden opstod der en historisk bevidsthed og deraf en tilskyndelse til at nedfælde de traditioner, man selv havde fået fortalt fra mund til mund på skrift og bevare for efterfølgende generationer. Der lå altså *en historisk eller ligefrem historiografisk interesse* bag skriftliggørelsen af traditionen. Senere opstod ideen om en forfatter, en person som ikke nøjedes med at samle materiale, men som formgav det ud fra sin egen ideologiske agenda. Hvad disse forfattere skabte, var historiske beretninger eller *fortolkninger af historiske udviklingsforløb* (om det så var i form af von Rads frelseshistorie eller i form af Noths negative, deuteronomistiske historie, som endte med eksilet). Efterhånden udvikledes en egentlig redaktionskritisk disciplin, hvor ideen om en forfatter langt hen ad vejen afløstes af ideen om redaktorer, som *reviderede* akkumulerede traditioner, harmoniserede og tilpassede dem uden egentlig at være nyskabende.

Ofte forudsættes en bestemt historisk tilblivelseskontekst for bibelske tekstdele, og de findes gennem redaktionshistoriske analyser i bibelteksten selv. Det gælder eksempelvis hele Det Deuteronomistiske Historieværk, som ifølge Martin Noth er skrevet i eksilsk tid som en forklaring på netop eksilet – en historisk begivenhed med alvorlige, samfundsmæssige konsekvenser. Dele af Samuelsbøgerne og Kongebøgerne er blevet fortolket som propagandistiske indslag i historiske kontekster, som vi kun har kendskab til netop fra denne litteratur: Således skulle beskrivelsen af Salomos halvbrødres forgæves kamp om Davids trone i 2 Sam 12,24-1 Kong 2,46 stamme fra Salomos regeringstid og agitere for netop hans legitimitet som rette arvtager til tronen. På samme vis henregnes beretningen om, hvordan profeten Samuel udså Saul til konge over Israel (1 Sam 9-10), ikke til Sauls regeringstid, men til hans efterfølgeres tid, som et forsøg på at legitimere Sauls dynasti over for Davids dynasti.<sup>5</sup>

4. For en kritisk gennemgang med særligt fokus på redaktionskritikken, se John Van Seters, *The Edited Bible. The Curious History of the "Editor" in Biblical Criticism* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 2006), 185-297.

5. Roger N. Whybray, *The Succession Narrative. A Study of II Samuel 9-20* (London: CSM 1968), 20-21; Marc Zvi Brettler, *Creation of History in Ancient Israel* (London: Routledge 1998).

To retninger inden for bibelforskningen afviger fra dette dominerende spor i den historisk kritiske forskning: For det første er der de såkaldte "minimalister," som stiller sig kritiske til, hvorvidt Bibelens såkaldt historiske dele rent faktisk er historiografiske, og afviser såvel Sauls som Davids og Salomos historicitet. Der er delte meninger, om Det Deuteronomistiske Historieværk bør dateres til persisk eller hellenistisk tid. Men der er enighed om, at fortællingerne projicerer en række fiktive begivenheder tilbage til en fælles, glorificeret fortid, "kongetiden."<sup>6</sup> Mit udgangspunkt ligger også her, selv om minimalisterne i deres iver efter at afmontere den selvfølgelig, d hvormed Bibelen har været betragtet som objektiv historieskrivning, kun i begrænset omfang har inddraget spatiale aspekter ved selve Bibelens tilblivelse.<sup>7</sup>

Den anden retning, som forsøger at lægge den historisk-kritiske tilgang til side, foretager litterære læsninger, hvor vægten ligger på tekstens struktur og indre logik og på den mening, som teksten får i mødet med dens læsere, snarere end på værkets eller dets enkeltdeles historiske oprindelse.<sup>8</sup> Her er der tale om synkrone læsninger, hvor fortolkeren accepterer, at inkongruenser og modsætninger står side om side uden at ville forklare dem som resultat af en historisk redaktions-proces.<sup>9</sup> Ulempen med disse læsninger er deres ofte agnostiske forhold til en oprindelig mening. Idet de afviser at kende en historisk betinget forfatterintention, søger de al mening i mødet mellem teksten og dens læsere. Fokkelman sætter dette på spidsen:

---

6. Keith Whitelam, *The Invention of Ancient Israel. The Silencing of Palestinian History* (London: Routledge 1996); Niels Peter Lemche, *Det Gamle Testamente mellem teologi og historie. Den historisk-kritiske bibelforsknings storhed og fald* (København: Anis 2008); Thomas Thompson, *The Bible in History. How Writers Create a Past* (London: Jonathan Cape 1999).

7. Keith Whitelam vier eksempelvis mange sider på at fremstille bibelforskere og arkæologer som eurocentriske, fordi de har undladt at afse rum til en Palæstinensisk historie i Palæstina; problemet er både deres nomenklatur for det område som Bibelen beskriver, og tendensen til at lade ideen om en israelitisk/judæisk nationalstat i antikken blænde af for al interesse i andre folk og indbyggeres liv i området. Whitelam (1996), 39-58.

8. Robert Polzin, *Moses and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomistic History*. Part One: Deuteronomy, Joshua, Judges (New York: The Seabury Press 1980); *David and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomistic History*. Part Three: 2 Samuel (Bloomington: Indiana University Press 1993); David Gunn, *King David. Genre and Interpretation*. JSOTsup 6 (Sheffield: Sheffield University Press 1978); J.P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, vol. 1 (Assen: Van Gorcum 1981); Walter Brueggemann, *David's Truth in Israel's Imagination and Memory* (Repr. 1985; Philadelphia: Fortress Press 1986).

9. Dog går de ikke fri af kritik for alligevel at bygge på den historisk-kritiske forsknings præmisser, når de drister sig til at medtænke en mulig historisk kontekst som baggrund for deres teksttolkninger.

The Text appears exclusively within the horizon of the Here and Now which is created by the reader's attention. Only by virtue of being read today can anything meaningful, whatever it be, be adduced about the Bible, Sophocles, etc. Text and reader need each other just as much as form and content do, and they presume each other likewise. (Fokkelman 1981, 423)

Historiske kontekster er rigtig nok sproglige konstruktioner og refleksioner, foretaget post festum, og uagtet hvor tæt en historisk beskrivelse er i stand til at ramme noget, der har fundet sted, betragter den det stedfundne udefra og på afstand. Men det er ikke ensbetydende med, at spatiale eller rumlige oprindelseskontekster hverken kan anes eller antydes: Der er spor af det umiddelbare, uafsluttede, oplevede, mangfoldige og uoverskuelige, som mennesker har ageret i; det er noget man ikke kan definere, kun tilnærme sig og beskrive tentativt.

### Teorier om spatial mening

Helt generelt prøver spatialitets-teoretikere at indfange det faktum, at mennesker, med geografen og spatialitetsteoretikeren Edward Soja ord, er lige så meget spatiale som temporale væsener (Soja 1996, 16). Han kritiserer det, han kalder "that most historicist of epistemological fallacies: *post hoc, ergo propter hoc*," eller med andre ord "after this, therefore because of this" (Soja 1996, 200). Som eksempel nævner han en arkitektur-kritiker, som ville forklare den urbane fornyelse af Los Angeles, herunder nedrivningen af et centralt kvarter, med en stor andel af fattige indbyggere, som en følge af kapitalistisk ideologi, fordi man ønskede at gøre plads til "the shining monuments of global capitalism." Men sådan en forklaringsmåde er ifølge Soja problematisk, fordi den ensidigt gør den globale kapitalisme og dens narrative plot til årsagen bag en bestemt byudvikling. Soja ville i stedet have foretrukket en forklaringsmåde med plads til "lateral and synchronic connections" og til postmoderne udfordringer af det, han kalder kapitalismens (og andre -ismers) radikale diskurs og politik (Soja 1996, 199-201). Soja mener med andre ord ikke, man bør gøre en ideologi eller et bestemt tanke sæt til en forudsætning for hverken bygningsværk eller andre kulturelle produkter – og sådan et synspunkt må farve analysen.

Teoretisk bygger Soja på tre spatialitets-kategorier udarbejdet af Henri Lefebvre:

- Firstspace: typisk fysiske, målelige rum – spatialitet som vi oplever det omkring os i dagligdagen.

- Secondspace: rummelighed intellektuelt opfattet (“*conceived space*”) og repræsenteret som kunstneriske eller filosofiske ideer (“*Representations of space*”). Secondspace fremstår ofte som *binær* (“*binaristic*”); det, der udtrykkes, er en idé og dens modsætning, og ethvert forhold betegnes ud fra i forvejen kendte kategorier, men dette er ifølge Lefebvre en *reduktionisme*.
- Thirdspace: *levet* rumlighed (“*lived spaces of Representation*”/ ‘*Representational spaces*’) som indebærer en radikal åben op, hvor måder og muligheder kan lægges til det allerede kendte og eksemplificeres gennem levet liv, det simultane og gentagelsen.

Det er Thirdspace, som skal udfoldes her. I Thirdspace er kroppen altid både objekt og subjekt. Derfor er det inden for rammerne af Thirdspace umuligt at indtage en fuldt ud objektivistisk stillingtagen til ting.

Det må have konsekvenser for analysen af tekster – også store og komplekse tekster betragtet som produkter af historiske processer – når vi iagttager, at de producerer og udfolder Thirdspace. Det er da nødvendigt ikke at se det skrevne primært som repræsentation, men at forstå det at skrive som en praksis, indfældet hos de skrivende, som en del af deres livsudfoldelse. Der er en tendens blandt eksegeter (og andre læsere) til at se bibelske og andre skrifter som afsluttede produkter, endelige repræsentationer af noget – en hændelse, en idé, en ideologi. Men dette er nok i virkeligheden at reducere det skrevnes mening, set i forhold til den mening det har haft for nogen at skrive det.

Selv tøvede Lefebvre med at tro tekster kunne udfolde og skabe Thirdspace på samme måde som performance-kunstarter, fordi tekster til sammenligning syntes at tilhøre den mentale sfære: Det skrevne iscenesættes jo ikke i skriveprocessen på samme måde som eksempelvis dans, musikudøvelse, skulptur, og arkitektur, for det mangler den fysiske manifestation.

Soja griber fat i forskellen, men bortforklarer den nærmest som et resultat af visse begrænsninger iboende al skrivning, såsom at diskursive medier nødvendigvis må repræsentere ideer, hændelser, erfaringer etc. *sekventielt* – og dette sker da på bekostning af samtidigheden mellem elementer eller momenter i et værk. Tilsyneladende mener Soja, at det er muligt at overkomme begrænsningerne, idet han foreslår, at Lefebvre selv realiserede den rumlige samtidighed i sin måde at skrive på: Soja sammenligner Lefebvres bog *The Production of Space* med polyfoniske musikalske værker, som ved hjælp af kontrapunktiske strukturer konstrueres som gentagelse og variation (Soja 1996, 8-9; 58). *The Production of Space* er således:

...itself a text, a sequential narrative subjective to all the constraints of language and writing and, still further, to the unexpected aporia arising from its translation from French to English. It too is a 'reading' rather than an 'inhabiting,' a 'discourse' rather than a practical 'knowledge' of space. Lefebvre had to contend with the successive constraints of writing about *simultaneities*, about the repetitive and the differential, the known and the unknowable, at the same time (Soja 1996, 58).

Litteratur- og spatialitetsteoretikeren Homi Bhabha giver et mere direkte udtryk for skrivningens produktive kraft: Han mener ikke, at politisk teori (og udpræget ideologiske tekster) adskiller sig væsentligt fra politisk handling. Både teori og aktivisme er diskursive former, og som sådanne "producerer de snarere end de reflekterer deres referenceobjekter."<sup>10</sup>

Ifølge Bhabha skrives der ikke ud fra fasttømrede positioner, og skrivningen repræsenterer ikke et endeligt, ideologisk standpunkt: "Textuality is not simply a second-order ideological expression or verbal symptom of a pre-given political subject." Skrivningen er snarere selv "a productive matrix which defines the 'social' and makes it available as an objective of and for, action." Det sociale rum er med andre ord aldrig en given ting, men formgives uafledeligt gennem verbale og non-verbale udtryk for forhandling (Bhabha 1994, 23; Ingold 2011, 157-59).

Ideologi præsenteres altid i en form for historisk *medias res*, og står altid over for konkurrerende positioner og intentioner. Ideologiske repræsentationer er faktisk heterogene og forhandlende. En hvilket som helst politisk kamp, også bestræbelsen på at fastholde et hegemoni, er ifølge Bhabha en iterativ og differentieret proces, som afhænger af "the production of alternative or antagonistic images that are always produced side by side and in competition with each other." (Bhabha 1994, 29).

Det virker oplagt, at vi vil kunne få en bedre forståelse af store, sammensatte tekstkorpora, som ellers analyseres redaktionskritisk, hvis vi anlægger et synkront perspektiv og betragter de "redaktionelle lag" som spor af de iterative og differentierede processer, som Bhabha omtaler; de anskues da ikke som manifestationer af hverken faste ideologiske positioner eller faktuelle hændelser i løbet af et historisk tidsforløb, men snarere som elementer af en stræben efter at frembringe og definere sociale rum og grænser.

---

10. Bhabha (1996), 21-22: "and to that extent they *produce rather than reflect their object of reference.*"



## Spatialitet i litteraturen

Litteraturteoretikeren Mikhail Bakhtin, som næppe kan kaldes spatialitetsteoretiker som sådan, tilskriver litteraturen en betydning tæt på den, som de nævnte spatialitetsteoretikere tilskriver kunstneriske udtryk, herunder, som beskrevet, litteraturen. Bakhtin introducerede begrebet *kronotop* til at beskrive forholdet mellem litteratur og virkelighed, mellem det skrevne på den ene side, og den tid og det rum, som det er skrevet i og omhandler, på den anden.<sup>11</sup> Grundlæggende mener Bakhtin, at et samfund udtrykker forhold der gælder dets samtid og fremtid i form af fortællinger fra fortiden: "...mythological and artistic thinking locates such categories as purpose, ideal, justice, perfection, the harmonious condition of man and society and the like in the past," og han fortsætter:

Myths about Paradise, a Golden Age, a heroic age, an ancient truth, as well as the later concepts of a 'state of nature,' of natural, innate rights and so on, are all expressions of this historical inversion. To put this in somewhat simplified terms, we might say that a thing that could and in fact must only be expressed exclusively in the *future* is here portrayed as something out of the *past*, a thing that is in no sense part of the past's reality, but a thing that is in its essence a purpose, an obligation (Bakhtin 1981, 147).

En fortælling fremstår som afsluttet – den har en begyndelse og en afslutning – men af citatet fremgår det, at roman-fortællingen for Bakhtin handler om det endnu uafsluttede, om fortællerens samtid og den usikre fremtid. Her er vi tilbage ved det spatiales vilkår, herunder at en forfatter ikke er en objektiv betragter, men en der *producerer* snarere end repræsenterer virkeligheden. Den færdige fortælling må spejle den ufærdige virkelighed, den omhandler.

### Test Case: David i fortællingen i verden

I forskningsoversigten har jeg beskrevet, hvordan Thirdspace udfolder sig i litteraturen og andre kunstarter, men uden at berøre specifikt den konkrete, rumlige oplevelse. Men det er klart at også litteraturen forholder sig til og behandler fysiske rum, som forfattere kender til – steder og landskaber, hvor de har været til stede, levet, været på gen-

---

11. Mikhail Bakhtin, "The Chronotope" i *The Dialogic Imagination*. University of Texas Press Slavic Series, 1 (Transl.; Austin: University of Texas Press, 1981), 84. Her beskriver Bakhtin kronotopen som "the intrinsic connectedness of temporal and spatial relationships that are artistically expressed in literature."

nemrejse. De har haft visse opfattelser af disse rum, om hvem der har befolket dem, hvordan man har kunnet leve der og tjene til livets ophold, hvem der har haft magten, osv. Det gælder også fortællingerne om David, og i den kortfattede case, hvor jeg nu vil forsøge at vise, hvad en spatielt orienteret analyse kan bibringe, vil jeg tage udgangspunkt netop i et konkret rum som manifesterer sig i fortællingerne.

Fortællingen om kong David er *også* en fortælling om et landskab, men selv om forfatterne nok "låner" fra både selverhvervede erfaringer og forestillinger om dette landskab, fremmaner fortællingen noget helt tredje – et Thirdspace. I den historisk-kritiske forskning behandles de landskaber og begivenheder der fortælles om, ofte som Secondspace, som måder at forholde sig til og forhandle i rum behersket af fælles begrebsdannelse og videns-klassificering, herunder om hvilke ideologier og positioner der gør sig gældende. Det er et rum, hvor der argumenteres og demonstreres med henblik på at flytte positioner og ændre magtbalancer.

Den redaktionskritiske forskning beskæftiger sig med Secondspace, når den udskiller redaktionshistoriske lag, hvis logik og retoriske formål den udlægger som ret entydige og indlysende ud fra specifikt definerede, historisk kontekster. Men nu er forudsætningen at der aldrig eksisterede et israelitisk/judæisk kongedømme i Palæstina, så vidt udstrakt og mægtigt, som det man finder i Samuelsbøgerne og Kongebøgerne. Derfor giver det ikke mening at se de "historiske" forhold der fortælles om, som retoriske situationer bagved fortællingerne om de geografiske områder kaldet Israel og Judæa. Omdrejningspunktet må findes et andet sted.

### Samuelsbøgernes landskab

I Samuelsbøgernes fremstilling bliver Israel og Judæa forenet i et dobbelt kongedømme under David med kongesæde i Jerusalem. Når arken, som ellers har fulgt et nomadisk bevægelsesmønster, får permanent ophold der (2 Sam 6), viser det, at Davids kongedømme lever op til en "global" norm for, at en nation har én samlende guddom.<sup>12</sup> Generelt rummer fortællingerne om David og hans land mange informationer om baser, rejser, troppebevægelser etc., der bidrager til at give indtryk af et område og dets jurisdiktion. Jeg vil fokusere på et aspekt ved dette, nemlig områdets afgrænsning i øst, langs Jordan, som spiller en central rolle i Jeremy Huttons analyse af det, han betegner som den *Transjordanske Palimpsest* i Det Deuteronomistiske

12. Mark S. Smith, *God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World* (Grand Rapids: Eerdmans 2010), 157-63.

Historieværk.<sup>13</sup> Hutton fokuserer på Cisjordan og Transjordan, og på betydningen af at krydse Jordanfloden i denne litteratur. På forskellige niveauer – som også tilhører forskellige redaktionelle lag – har det en særlig betydning at krydse (eller bade i) Jordanfloden. Jordanfloden bliver i Huttons læsninger et polysemisk tegn, som rummer forskellige typer af meninger i de forskellige perikoper eller fortællinger: Tegnets funktion kan være pragmatisk, som i fortællingen om Gideons ophold i Transjordan (Dom 8), fordi hans militære sejr der er en forudsætning for hans senere militære sejr og position i Israel. Den kan også have en symbolsk og liminal betydning, som når Davids ophold i Mahanajim (2 Sam 15-17) bliver en form for metafysisk intervention og forberedelse til hans genvindelse af kongemagten. Den kan være metaforisk, hvilket gælder Naamans badning i Jordan (2 Kong 5), idet to livsforhold, badning i almindelighed og rituel, kultisk renselse, sammenlignes i denne scene.

Den overordnede logik i Transjordan som polysemisk tegn finder Hutton ved at læse perikoperne i lyset af hinanden: Transjordan er et eksil- og tilflugtssted. Et sted hvor metamorfoser finder sted og gør individer i stand til at indtage magtfulde positioner i Israel (Hutton 2006, 5). Det gælder flere af de figurer, som optræder i hoffortællingerne (eller tronfølgefortællingerne): Sauls søn Ishboshet blev bragt over til Mahanajim og siden gjort til konge over Israel. Absalom flygtede til Geshur (2 Sam 13:38; 15), og selvom han efter sin tilbagekomst, som David foranlediger, får svært ved at nærme sig hoffet, giver opholdet i Jerusalem ham muligheden for at forberede et oprør mod sin far kongen. Kong David selv bliver på grund af Absaloms oprør nødsaget til at flygte til Mahanajim, men da han vender tilbage fra det transjordanske, sejrer han over sønnen og genvinder magten og legitimiteten, som han beholder indtil sin død.

Når Hutton sammenfatter relationen mellem alle disse fortællinger og perikoper i den transjordanske palimpsest og den endelige redaktion af dem i Det Deuteronomistiske Historieværk, understreger han, at sidstnævnte, med brug af eksisterende, meningsfulde tegnsæt, udgjorde "a single developing symbolic system," og at dette system af fortællinger efter eksilet ville indgyde det judæiske samfund den optimisme, som præger Deuterocesaja (Hutton 2006, 376-377). Fortolkningen ser altså det (nyligt) tilbagelagte eksil som historisk bagtæppe. Med den forudsætning fastholder Hutton sin overordnet set optimistiske fortolkning af den transjordanske palimpsest, selvom han understreger, både at det judæiske samfund, som færdedes i landskabet,

---

13. Jeremy Hutton, *The Transjordanian Palimpsest. The Overwritten Texts of Personal Exile and Transformation in the Deuteronomistic History*. BZAW (Berlin: De Gruyter 2006).

på intet tidspunkt var en monolitisk størrelse (Hutton 2006, 35-37), og at grundlaget for optimismen i teksten selv ikke er entydigt (Hutton 2006, 373): Efter at Ishboshet er blevet konge over Israel, rykker han ud mod David med tab og bliver siden myrdet (2 Sam 2, 8-9; 4, 4-7). Absalom, som nok overtager kongemagten fra David for en tid, ender med at blive dræbt (2 Sam 18, 9-17), og netop Absaloms død gør, at også Davids sejr og indtagelse af det dobbelte kongerige bliver en Pyrrhusejrhøj, for tabet af sønnen er et tungt slag (2 Sam 19, 1). Det at vende tilbage fra et ophold i Transjordanien garanterer altså ikke en ubetinget succes. Dette kan sammenholdes med, at Det Deuteronomistiske Historieværk i sin helhed fremstår pessimistisk i synet på kongedømmets skæbne: det ender i opløsning, og selve kongemagten har en stor lod i denne deroute. Både denne overordnede bevægelse i Det Deuteronomistiske Historieværk og detaljer i den transjordaniske palimpsest sår tvivl om det rigtige i at betone en rendyrket optimisme på vegne af det post-eksilske samfund.

Pointen er, at der er en vis tvetydighed. David (og ganske få andre konger) fremstilles i positivt lys, sammenlignet med den lange række af konger, som før eller siden skuffer enhver positiv forventning til dem. Men også Davidskikkelsen er tvetydig (ikke mindst i kraft af episoderne med Batseba og Urias).

### Fortællingens tvetydigheds kerne

Thomas Thompson fortolker denne tvetydighed som en del af en helt særlig konstruktion: Han daterer de bibelske fortællinger om David i deres foreliggende form til hasmonæisk tid, det tidspunkt hvor der for første gang fandtes en judæisk kongemagt af betydning i Palæstina. Tiden var præget af, hvad Thompson kalder sekteriske bevægelser, der hver især så sig selv som det såkaldt "nye Israel." I deres optik repræsenterede skriftens fortællinger om kongetiden det faldne "gamle Israel," men i virkeligheden var både kongetiden og det totale eksil en konstruktion og en retorisk platform for forskellige gruppers påstande om legitimitet som det "nye Israel."<sup>14</sup> Davidfiguren var ikke mindst et fromhedsideal for medlemmer af dette Israel, for en af denne mytes væsentlige funktioner var ifølge Thompson den didaktiske at opdrage publikum ud fra et bestemt værdisæt, hvilket bliver tydeligt i Salmernes Bog: "As David's purity of heart in the story tradition determined the fate of his house and his people, the

14. Thomas L. Thompson, *The Mythic Past. Biblical Archaeology and the Myth of Israel* (London: Random House 1999), 207-210.

idealized David of the Psalter provides the pious with their role as David's house and people."<sup>15</sup>

Groft sagt ser det ud til at tvetydigheden for Thompson skyldes, at forfatterne har haft to grundlæggende intentioner: at eksemplificere en fromhedsnorm *og* at skabe en kontrast til andre gruppers opfyldelse af normen – noget at identificere sig *fra*. Ud fra en spatial betragtning bifalder jeg synet på David som fromhedsideal, men tvivler på ideen om, at historieværket skulle være formgivet med tanke på at lægge afstand til beslægtede subkulturer. Det er en forklaringsmodel, som ser konstruktionen af det stærke dobbeltmonarki som et produkt af en færdigudviklet idé og et klart formål om, hvad man ønsker at opnå. Det er en fortolkning foretaget i Secondspace.

Jeg vil derfor forsøge at nuancere denne forklaringsmodel ud fra en spatial tankegang. Empirisk er udgangspunktet, at vi har at gøre med en konstruktion; teoretisk at konstruktionen og teksterne kan være aktivistiske, men ikke nødvendigvis ud fra et færdigudviklet ideologisk standpunkt. Inspireret af Ingold vil jeg derfor beskrive konstruktionen af det davidiske kongedømme som et forsøg på at træde nye veje: projektet er behæftet med usikkerhed. Hvad kan det ellers være, at fremmane et stærkt kongedømme i folks historiske bevidsthed, hvor der intet sådant var i forvejen?

David Gunn er inde på noget af dette, når han kritiserer den gængse afgrænsning af en såkaldt tronfølgefortælling i 2 Sam 9-20 samt 1 Kong 1-2. Han mener i stedet, at fortællingen strækker sig allerede fra 2 Sam 2-4 og handler om noget ganske andet end hvilken søn, der skal efterfølge David på tronen, nemlig kong David selv.<sup>16</sup> Spørgsmålet for Gunn er, *om* David overhovedet vil lykkes med at etablere et dynasti (Gunn 1978, 82). Når der viser sig sprækker i Davids psykiske konstellation (som når han ved meddelelsen om Absaloms død går fra at fremtræde som konge til at fremtræde som menneske – eller når han træder ved siden af med Batseba og ser til at få Urias dræbt), er det med til at så tvivl om det projekt – til trods for at David var Herrens udvalgte.

Tvetydigheden i Davids skikkelse svarer således til en tvetydighed i kongemagten, og jeg tror, at de to viser to sider af samme sag, nemlig et træk ved et samfund eller en social gruppe som var i stand til at identificere sig med begge dele på en gang: Fortællingens tvetydighed indekserer oplevelsen af at tilhøre en gruppe, en subkultur, om man vil, som muligvis manglede en fasttømret institutionel ramme endnu, og hvis fremtidsudsigter var usikre. Det Deuteronomistiske Hi-

15. Thomas L. Thompson, *The Messiah Myth. The Near Eastern Roots of Jesus and David* (New York: Basic Books 2005), 316. Se også *The Mythic Past*, 52-55.

16. Jf. titlen på Gunns bog: *The Story of King David*.

storieværk lader som bekendt det davidiske dynasti ende i opløsning, og vejen frem er en i store træk dysfunktionel kongerække, gang på gang ude af stand til at leve op til lovens pagt.

Men hvordan kunne det give mening for dette samfund at identificere sig som et kongedømme på niveau med reelle politiske magter i omverdenen, hvis det hverken stemte overens med historiske realiteter eller underbyggede et positivt selvbillede? Hver på sin måde billedliggør både David og hans dynasti en skrøbelighed, en usikkerhed om evnen til at leve op til det af Gud opstillede ideal. Ud fra det perspektiv, at litteratur, som andre kulturudtryk, tager form i Thirdspace, giver jeg Gunn ret i hans udsagn om fremstillingen af kong David: "This is the work of no propagandist pamphleteer nor moralizing teacher: the vision is artistic, the author, above all, a fine teller of tales" (Gunn 1978, 111). Men det er ikke ensbetydende med, at fortællingen ikke er tæt forbundet med skabelseskonteksten. Fortællingerne er hellige i den forstand, at de viser nogle iboende træk ved et kollektiv og dets identitet. Det, fortællingen indkapsler og videregiver, er dette kollektivs uigennemsigtige kerne som er hellig i den forstand, at den konstituerer gruppen, men som uden fortællingen forbliver utilgængelige.<sup>17</sup> Fortællingen rører altså ved samfundets kerne og har ikke sin eneste berettigelse i det instrumentelle, det at skabe kontrast til andre synsmåder og andre identitets-fællesskaber.

### Et efterliv i Thirdspace

Når det er sagt, kunne Det Deuteronomistiske Historieværks fortælling om David *gøres* til et instrument for politiske aspirationer. For den fremmaner visionen af et geo-politisk rum i Palæstina, hvor israelitter og judæere, eller *jøder*, var herrer i eget hus. Selvom fortællingen, sådan som fortællinger typisk gør, umiddelbart fremstår temporalt og historisk fokuseret, er den spatial, fordi den skaber nye rum for politisk handling. Med Bhabhas ord *producerer* den, snarere end den reflekterer, sit referenceobjekt. Sådan gik det til, at David også blev et indeks for Israel som en territorial magt. En spæd begyndelse ligger i Krønikebøgernes udelt positive fremstilling af David. Første Makkabæerbog låner mange vendinger brugt om David i Samuelsbøgerne til at beskrive de makkabæiske helte – men med den lille

---

17. Bernhard Giesen, "Performing the Sacred: a Durkhemian Perspective on the Performative Turn in the Social Sciences," in Giesen, Alexander and Mast (eds.), *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual* (Cambridge: Cambridge University Press 2006), 325-367.

twist i at de gives et tydeligt glorificerende skær.<sup>18</sup> Det er også svært at forestille sig realiseringen af den moderne, demokratiske stat Israel uden Bibelens fortælling om David og hans kongedømme, men den har måske også arvet noget af den tvetydighed som er indlejret i det deuteronomistiske fortælleværk. Men det er en anden historie.

---

18. Martha Himmelfarb, "‘He Was Renowned to the Ends of the Earth’ (1 Maccabees 3:9). Judaism and Hellenism in 1 Maccabees," *Literatures and Cultures: Context and Intertext* red. A. Norich and Y. Z. Eliav, (Atlanta: Society of Biblical Literature 2008), 77-97.

## Lubya

– en udraderet palæstinensisk landsby som erindringssted

*postdoc ved BiCuM 2009-2011*

*Bo Dahl Hermansen*

*Abstract:* This contribution discusses the demolished, Palestinian village of Lubya as memory place. Lubya was attacked and occupied by Israeli military forces in 1948 and its inhabitants had to abandon the village. Instead they became part of a world-wide Palestinian diaspora. In Edward Said's terms, like other Palestinian refugees, they became "nowhere people", who exploited memories about their village of origin in order to construct an identity in the diaspora. This memory work is a problem as memories of individual villages become integrated in the broader discourse of the Palestinian *nakba* (catastrophe). Thus, a forceful counter-narrative is emerging, which negates the dominant, Zionist master commemorative narrative on which the state of Israel is based. The theoretical background of the contribution includes Pierre Nora's notion of lieux de mémoire, Paul Connerton's ideas about body memory, as well as a phenomenological approach to landscape, place, and space.

Keywords: Lubya – memory place – body memory – landscape – place – master commemorative narrative – counter narratives

### Erindringssteder<sup>1</sup>

I 1979 iværksatte den franske historiker Pierre Nora og en gruppe ligesindede forskere en række omfattende undersøgelser af det, de opfattede som deres egen nation, Frankrigs, kollektive arvegods. De satte sig for at udføre dette arbejde med særligt fokus på steder, som

---

1. For dette bidrag står jeg i gæld til Mahmoud Issas arbejder og en upubliceret MSc.-afhandling fra UCL af den israelske konserveringsarkitekt, Shmuel Groag og diskussioner med begge. Jeg skylder også en tak til Pernille Carstens, Trine Bjørnung Hasselbalch, Niels Peter Lemche, Mogens Müller, Michael Perlt og Lars Østman for stimulerende kommentarer og diskussioner. Endelig skal rettes en tak til deltagerne i en session ved EABS-konferencen i Thessaloniki, 2011, hvor stoffet første gang blev fremlagt til diskussion.



de anså for at besidde, hvad Nora betragtede som “tætte koncentrationer” af kollektivt fransk arvegods. Sådanne steder kaldte Nora for lieux de mémoire, erindringssteder, som han tilskrev følgende definition:

Et lieu de mémoire er en hvilken som helst betydningsfuld entitet, materiel eller ikke-materiel af natur, som i kraft af den menneskelige vilje eller tidens arbejde er blevet et symbolsk element i et hvilket som helst fællesskabs erindring og arv.<sup>2</sup>

Nora konkretiserede sin definition gennem en understregning af, at erindringssteder kan betragtes som steder, i hele tre forskellige betydninger af ordet: en materiel, en symbolsk og en funktionel. Således fremhævede han, at f.eks. en historisk generation, et arkiv, eller en bog alle kan betragtes som erindringssteder, såfremt de i øvrigt falder indenfor den ovenfor angivne definition.<sup>3</sup> Visse geografiske og arkæologiske lokaliteter kan også betragtes som erindringssteder, under forudsætning af, at menneskers drømme og erindringer med tiden har bragt dem ind i kategorien, og det til trods for at de måske egentlig ikke strengt taget passer ind i den (Nora 1992b, 14). Nora henregner til gengæld kun to slags “store begivenheder” til kategorien. Der er her tale om 1) begivenheder, der *a posteriori* er blevet defineret som historiske vendepunkter, som stiftende begivenheder eller som nye begyndelser, og 2) begivenheder, som mens de endnu kun er ved at folde sig ud, bliver tilskrevet en særlig, symbolsk betydning og derpå celebreret i kommemorative ceremonier (Nora 1992b, 18).

Som det antydes af Noras definition, ovenfor, er erindringssteder forbundet med en klar intention om at erindre. Men på grund af en kontinuerlig dialektik mellem erindring og forglemmelse producerer erindringssteder repræsentationer af sig selv i et potentielt uendeligt forløb. Et erindringssted er således en selvrefererende entitet, men vel at mærke med den dobbelthed, at det på den ene side er defineret ved sin identitet og opsummeret gennem sit navn, og på den anden side er åben for en uendelig variation af mulige betydninger (Nora 1992b, 19f).

Det er vigtigt i nærværende sammenhæng at notere sig, at erindringssteder på ingen måde er evigt gyldige størrelser. Et erindringssted opstår og udfolder sig i nær sammenhæng med det erindrings-

2. Pierre Nora, “From Lieu de mémoire to realms of memory”, *Realms of Memory* vol. 1: Conflicts and Divisions, red. Lawrence D. Kritzman, overs. Arthur Goldhammer (Columbia: Columbia University Press 1992a), XV-XXIV (XVII).

3. Pierre Nora, Pierre Nora, “General Introduction: Between Memory and History”, *Realms of Memory*. Vol I: Conflicts and Divisions, red. Lawrence D. Kritzman, overs. Arthur Goldhammer (Columbia: Columbia University Press 1992b), 1-20.

fællesskab som opdyrker det; og hvis, eller når, dette erindringsfællesskab opløses, ja så opløses også det pågældende erindringssteds konturer.

Mens Nora og hans kolleger koncentrerede sig om den nationale franske arv, har kategorien, erindringssteder, siden hen overskredet grænserne mellem nationer på kryds og tværs<sup>4</sup> og forskere har udvidet kategoriens virkefelt til netop at omfatte enhver social gruppe eller "et hvilket som helst fællesskab", som det tilkendes gives i Noras definition ovenfor, der gennem sit virke genererer kollektiv eller kulturel erindring. Det kan f.eks. dreje sig om hele generationer, etniske minoriteter og vidt forgrenede samfund af mobile arbejdere, eller endog folkeslag i diaspora.<sup>5</sup>

Til slut skal her blot bemærkes, at intentionen med dette bidrag på ingen måde har været at give en oversigt over alle aspekter af kategorien erindringssteder, eller at gennemanalysere den omfattende og komplicerede taksonomi over erindringssteder, som er udviklet i takt med, at kategorien er blevet genstand for udforskning i bredere kredse af historievitenskaben. Derimod er det intentionen 1) at vise, hvorfor og hvordan en bestemt, erobret, etnisk udrenset og fysisk udraderet, palæstinensisk landsby, som end ikke kan identificeres på officielle, nutidige landkort, bliver dyrket som erindringssted af dens fordrevne indbyggere og disses efterkommere gennem flere generationer, og 2) at udlede nogle af de vigtigste sociale og politiske konsekvenser af dette. Landsbyens navn er, som det fremgår af titlen, Lubyā.

## Kropslig erindring

I sit banebrydende værk *How Societies Remember*<sup>6</sup> har den britiske sociolog Paul Connerton valgt at sætte fokus på, hvordan forskellige former for kropslig praksis medierer social og kulturel erindring. Til kropslig praksis henregner Connerton bl.a. hvad han kalder kommemorative ceremonier. Kommemorative ceremonier udfolder sig som regel, ifølge Connerton, som sammensatte komplekser af koreograferede bevægelsesmønstre og formaliserede verbale ytringer, der er udtænkt med henblik på at skabe en stemning af højtidelighed. Sådanne ceremonier refererer gerne til prototypiske personer

4. F.eks.: Jacques Morizet and Horst Möller (red.), *Allemagne-France: Lieux et mémoire d'une histoire commune* (Paris: Albin Michel 1995).

5. Sebastian Olden-Jørgensen, "Stormen på København som erindringssted", *Magasin* 24/2 (2011): 3-13 (4).

6. Paul Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge: Cambridge University Press 1989).

og begivenheder i et erindrings-fællesskabs fortid; og de bliver som regel gentaget med kalenderisk fastsatte intervaller. De kan dermed forstås som cyklisk tilbagevendende opførelser af nøglebegivenheder i et sådant fællesskabs dominerende fortællinger om fortiden. Med rytmisk gentagne mellemrum indarbejdes disse begivenheder således i deltagernes kroppe på et praktisk plan.

Connerton viser også, hvordan andre former for kropslig praksis kan mediere fortiden. Han fremhæver især tre forskellige kategorier, som han betegner henholdsvis kropslige ceremonier, kropslige tilbøjeligheder og kropslige teknikker (Connerton 1989, 79ff). Som eksempel på kropslige ceremonier omtaler han hofceremoniet ved Ludvig XIVs hof (Connerton 1989, 84ff); som eksempel på kropslige tilbøjeligheder diskuterer han bordmanerer i det fremvoksende europæiske borgerskab (Connerton 1989, 82ff); og som eksempel på kropslige teknikker nævner han den kropslige gestikulation hos italienerne i det 20. årh. og samtidige, østeuropæiske jøder (Connerton 1989, 79ff). Disse former for indøvet og vanemæssig bevægelse folder sig ud langs et kontinuum fra det meget formelle til det ganske uformelle, men Connerton demonstrerer overbevisende, hvordan de hver for sig, implicit formidler traditionelle, kultur-specifikke normer, kategorier og værdier i nutiden.

Fælles for kropsligt medieret erindring er altså ifølge Connerton, at den arbejder på et rent praktisk niveau, hvorved et samfunds normer, værdier og dominerende fortællinger så at sige sedimenteres i kroppen hos det pågældende samfunds medlemmer, som det Connerton kaldte social, kollektiv, og siden også kulturel erindring.

Det er interessant, at før fænomenologernes og praksisteoretikernes arbejder i 1960'erne og fremefter, var kropslig erindring ikke anerkendt som "ægte erindring". Dette ses f.eks. hos den franske filosof, Henri Bergson.<sup>7</sup> Bergson identificerede således to former for erindring: 1) en kognitiv erindring, baseret på mentale billeder af begivenheder i vores fortid, og 2) en kropslig erindring, som han anså for at være identisk med "vaner", og som ikke giver os nogen kognitive erindringer om fortiden, men i stedet gør det muligt at opføre fortiden i nutiden (Bergson 1991, 91ff). Kun den førstnævnte erindringsform blev accepteret som "sand" erindring af Bergson (Bergson 1991, 95). Men som den kendte russiske neuropsykolog Alexander Luria så tydeligt har demonstreret i sit banebrydende værk *The Man With a Shattered World*,<sup>8</sup> er dette helt forkert. Her beskriver Luria sine undersøgelser af

---

7. Henri Bergson, "Stof og Hukommelse", *Bergson*, red. Peter Kemp, De Store Tænkere (København: Munksgaard, 1991/1896), 91ff.

8. Alexander R. Luria, *The Man With a Shattered World: The History of a Brain Wound*, Overs. Michael Cole (New York: Basic Books 1987/1972), 41ff, 46ff.

en krigsskadet patient, der bl.a. har mistet sin kropslige erindring og dermed er blevet helt ude af stand til at orientere sig i forhold til selv de mest almindelige, daglige gøremål. Den kropslige erindring synes således i virkeligheden at være fuldstændig fundamental for menneskers evne til at orientere sig i verden. En tilfredsstillende udførelse af kropslige praksisser hviler nemlig på indøvelse og gentagelse indtil udførelsen bliver en vane. Mister man sin kropslige erindring, mister man følgelig også den gennem et helt liv udviklede evne til at orientere sig i forhold til sine materielle omgivelser. Man er så at sige nødt til at begynde helt forfra.

Det skal også her omtales, at Connerton understreger vigtigheden af de materielle komponenter i kropslig praksis. En kropslig praksis reproducerer vanemæssigt et indøvet, gennemprøvet og, i de mere formaliserede praksisser, endog koreograferet bevægelsesmønster med en dertil hørende, specifik sammensætning af materiel kultur. Hofceremoniel understøttes således af materielle anordninger, forskelle i påklædning og udsmykning, osv.; bordmanerer korresponderer med en bestemt sammensætning af bord stole og det bestik, vi bruger til at spise med; og den korrekte opførelse af en kommemorativ ceremoni afhænger ligeledes af bestemte objekt-kategorier, faciliteter og rumlige arrangementer.

Connertons arbejde har derfor vist sig at have en særlig relevans for at forstå sammenhængen mellem materiel kultur og kroppens betydning for erindringen. Derfor retter hans arbejder også opmærksomheden mod betydningen af landskab, steder og materiel kultur som erindrings-fremkaldende størrelser.

## Landskab

Under min tilknytning til Centre for Bible and Cultural Memory (BiCuM) ved KUs Teologiske Fakultet, har jeg netop i særlig grad interesseret mig for, hvordan erindring, herunder ikke mindst den kropslige erindring, relaterer sig til fænomener som landskab, sted og materiel kultur. Som allerede påpeget andetsteds,<sup>9</sup> anskuer jeg landskabsstudier fra en fænomenologisk inspireret synsvinkel.

Kort fortalt involverer en sådan indfaldsvinkel et fokus på landskabet, som dette erfares gennem menneskekroppen. "Steder" får på

---

9. Bo Dahl Hermansen, "Petra som palimpsest", *Bibelske genskrivninger*, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller, Forum for bibelsk eksegese vol. 17 (København: Museum Tusulanum 2012), 361-375.

den måde forrang frem for “rum”,<sup>10</sup> fordi kroppen altid befinder sig på et sted. Dette giver steder en primær betydning som centre for kropslig aktivitet, mening og emotionel forbundenhed.<sup>11</sup> Mens kroppen altid befinder sig på et “sted” erfarer vi verden i kraft af vore bevægelser gennem landskabet. Derfor begynder og udfolder al geografisk erfaring sig på steder. Gennem bevægelse langs stier rækker erfaringen derfra ud til andre steder, som på denne måde kommer til at udgøre hele landskaber eller “regioner for menneskelig eksistens.” Med den britiske arkæolog Christopher Tilley's ord bliver et landskab på den måde til: “... en serie af navngivne lokaliteter, et sæt relationelle steder, forbundet af stier, bevægelser og fortællinger (Tilley 1994, 34). Tiden fremkommer således gennem relationen mellem steder som *durée*, varen (Bergson 1991, 164ff), og fortælling.<sup>12</sup> Tid, sted og handling smelter på den måde sammen i en proces, der involverer både den sansede og fortalte vekselvirkning med verden. Men et landskab, der får mening på denne måde må i sig selv forstås som en agent, der både konstituerer og samtidig selv konstitueres gennem sine beboeres handlen.<sup>13</sup> Og det er selvfølgelig en væsentlig del af det teoretiske grundlag for at de tilbageværende rester af en udraderet palæstinensisk landsby som Lubya kan komme til at udgøre et erindringssted i Noras betydning.

Den britiske antropolog Tim Ingold har udviklet ideen om “landskabets temporalitet”.<sup>14</sup> For Ingold udgøres landskabet af “en varig oplagring af ... og vidnesbyrd om de forgangne generationers liv og arbejde, som har boet der, og dermed har efterladt noget af sig selv (Ingold 2000, 189).” Med andre ord kan et landskab betragtes som en materialisation af tid.<sup>15</sup> Ikke som kronologi, men som en fortløbende historisk proces, der legemliggøres i landskabet som spor efter geologiske, biologiske og sociale processer, hver med sin egen temporalitet og sin egen resonans i en hvilken som helst given nutid.<sup>16</sup> Disse temporale rytmer løber ikke parallelt, men gennemskærer hinanden i kraft af menneskers vekselvirkning med den materielle verden og

10. Edward S. Casey, *The Fate of Place. A Philosophical History* (Berkeley: University of California Press 1997), 349.

11. Christopher Tilley, *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments* (Oxford: Berg 1994), 15.

12. Paul Ricoeur, *Time and Narrative III*, overs. K. Blamey and D. Pellauer (Chicago: University of Chicago Press 1985), 241.

13. Anna Gröhn, *Positioning the Bronze Age*. Ph.d. thesis, Acta Archaeologica Lundensia Series in 8° No 47 (Stockholm: Almqvist & Wiksell 2004), 36.

14. Tim Ingold, *Essays in Dwelling, Livelihood and Skill* (London: Routledge 2000), 189ff.

15. Barbara Bender, “Time and Landscape,” *Current Anthropology* 43 (2003), 103-112 (103).

16. Gavin Lucas, *The Archaeology of Time* (London: Routledge 2005), 41.

naturens cyklus. På den måde sedimenteres de i landskabet som spor i form af monumenter, ruiner, marksystemer, græsningsarealer, ophobede eller spredte artefakter, møddinger osv., og erfares som en strøm af nutid, der løbende absorberes i fortiden. De fleste kompetente medlemmer af et samfund vil vanemæssigt tilskrive sådanne spor i deres landskab til menneskelige eller menneskelignende agenter i fortiden. Dette sker gennem en slutningsproces, som kaldes abduktion.

Formelt består abduktion i at slutte fra et givet tilfælde til en hypotetisk, generel regel. Men i dagliglivet er denne slutningsproces gerne helt ubevidst og er dermed netop baseret på vores erfaring i verden.<sup>17</sup> Derfor må den slags slutninger, som gøres under bevægelse gennem landskabet også siges at være baseret på det vi i forrige afsnit betegnede som vanemæssig erindring eller kropslig erindring.<sup>18</sup> Og det er netop de ting, der binder Connertons ideer om kropslig erindring sammen med de her fremførte, fænomenologisk inspirerede ideer om landskabet. Dog, som Christopher Tilley påpeger: et landskab skal nok sanses eller føles for at blive forstået helt. Men skal den enkelte kommunikere det følte videre til andre må det gøres diskursivt, dvs. man må tale eller skrive om det, eller afbilde det (Tilley 1994, 31). Men alt dette afhænger naturligvis af den specifikke sociale og historiske kontekst.

Og netop her tilhører Luby, sammen med hundreder af andre ødelagte palæstinensiske landsbyer, en ganske speciel kategori: Den er nemlig et fokus for erindringer, der søges bragt til tavshed; erindringer om traumatiske begivenheder, som rev landsbyboerne op ved rode, og spredte dem og deres efterkommere i en verdensomspændende diaspora. Som Edward Said har vist, blev indbyggerne til "nowhere people", som så hen til deres oprindelige landsby for at skabe sig en identitet i en verdensomspændende diaspora.<sup>19</sup>

## Luby

De materielle levn af Luby er beliggende i det nordlige Israel, ca. 10,5 km sydvest for Tiberias og Genesaret Sø på en forhøjning, der rejser sig op til ca. 300 m over havets overflade.<sup>20</sup> Da landsbyen end-

17. Andrew Jones, *Memory and Material Culture* (Cambridge: Cambridge University Press 2007), 24.

18. F.eks. Edward S. Casey, *Remembering: A Phenomenological Study*, 2. ed. (Bloomington: Indiana University Press 2000); Connerton (1989).

19. Edward Said, *The Question of Palestine* (London: Routledge and Kegan Paul 1979).

20. Mahmoud Issa, *Luby var en landsby i Palæstina* (København: Tiderne Skifter 2005), 61.

nu var levende i 1946, udgjorde dens jordtilliggende et areal på ca. 40.000 dunum, (Issa 2005, 62) hvoraf det bebyggede areal udgjorde ca. 210 dunum. Heraf var en betragtelig del dog blevet opkøbt af jødiske organisationer og individer (Issa 2005, 127). Dette sted var allerede beboet i den klassiske oldtid og de rester, der stadig kan ses på overfladen, såvel som dem, der er blevet fremdraget gennem arkæologiske udgravninger er intet mindre end imponerende. De inkluderer bl.a. et romersk teater, beboelseshuse samt et komplekst system af underjordiske huler; og en oldtidsby ved navn Lavie, som skulle være beliggende i dette område, er da også omtalt i Talmud.<sup>21</sup> Det er netop dét navn, som blev givet til Lubya efter uddrivelsen af landsbyboerne i 1948 og den efterfølgende jødiske bosættelse der i 1949 (Issa 2005, 59ff, 73).

I den lokale, mundtlige tradition, som nu er dokumenteret skriftligt af Ibrahim Shahibi,<sup>22</sup> Muhammad Khalil,<sup>23</sup> og især Mahmoud Issa,<sup>24</sup> hævdes Lubyas jorder at have været direkte eller inddirekte involveret i fem historiske begivenheder, som de ældre lubyanere især hæfter sig ved, og som derfor går igen i deres beretninger (Issa 2005, 33ff): 1) Den vigtigste af disse er vel det berømte slag ved Hattins Horn i 1187, hvor den navnkundige sultan, Salah ed-Din, vandt en afgørende sejr over de invaderende korsfarere. Slaget har ganske vist navn efter Hattins Horn, men udspillede sig ifølge den lokale tradition på Lubyas jord. Denne sejr muliggjorde, at Salah ed-Din efterfølgende kunne generobre den hellige by Jerusalem, som gennem det meste af et århundrede havde været hovedstad i korsfarernes vigtigste statsdannelse, Kongedømmet Jerusalem. 2) Lubya skal også ifølge traditionen, være fødested for en berømt arabisk lærer ved navn Abu Bakr Abd al-Rahman Ibn Rahhal Ibn Mansur al-Lubyani, som i det. 15. århundrede underviste i de religiøse videnskaber i Damaskus; 3) Lubya hævdes også at være det sted, hvor Damaskus guvernør, Suleiman Pasha, døde i 1793 under en vigtig militær kampagne, i hvilken han forsøgte at nedkæmpe et oprør, iværksat af en lokal emir ved navn Dhahir al-'Umar. Sidstnævnte betragtes i traditionen som "den første palæstinenser, der prøvede at oprette et uafhængigt palæstinensisk område udenfor de osmanniske myndigheders kontrol" (Issa 2005, 34). Suleiman Pashas død i Lubya forbinder derfor i virkeligheden

---

21. Shmuel Groag, *On Conservation and Memory. Lubya – Palestinian Heritage Site in Israel*. MSc Dissertation (Department of Sociology, London School of Economics and Political Science, Culture and Society Program, London 2006), 19.

22. Ibrahim Shihabi, *Quaryat Lubya* (Bir Zeit: Bir Zeit University Press 1994/1954).

23. Muhammed Khalil, dagbog stillet til rådighed for Mahmoud Issa (nd.).

24. Mahmoud Issa, *Palestinians from Lubya in Denmark. Dreams and Realities*. Working-paper published by Center of Documentation, Danish Refugee Council (December 1995), 14ff. Issa 2005.

landsbyen med mindet om Dhahir al-'Umar; 4) Lubya siges tillige at have været scene for vigtige begivenheder i forbindelse af Napoleons march mod Akko i 1799, hvor den var på skiftende hænder afhængigt af hvem krigslykken tilsmilede; og 5) endelig skal Lubya under den samme konflikt have været hjemsted for en betydningsfuld militær officer, Khalil Ibrahim Azzam. Khalil Ibrahim havde spillet en helterolle under Napoleons fejlslagne belejring af Akko, men blev af personlige årsager tvunget til at desertere, hvorefter Akkos sejrriige guvernør forfulgte ham til Lubya, og her som hævn raserede dele af landsbyen.

Disse fem begivenheder er tilsyneladende en fast del af lubyanernes erindringsgods og spiller dermed en vigtig rolle i deres identitet i dag, hvor landsbyens beboere er spredt over hele verden.

I rejsebeskrivelser fra 19 årh. nævnes Lubya af adskillige rejsende og opdagelsesrejsende, og stedet omtales her som en stenbygget landsby på toppen af en kalkstensforhøjning. Denne beskrivelse ville stadig være gyldig for det tidspunkt i 1948, da Lubya blev angrebet og til sidst indtaget af israelske hærstyrker; og på det tidspunkt skal landsbyen have haft en befolkning på 2726 indbyggere (Issa 2005, 38).

Allerede i perioden 1936-1939 deltog Lubyas indbyggere aktivt i den opstand, som i palæstinensisk tradition kaldes "Den Store Revolte", og som dels var rettet mod den britiske okkupation, dels mod den zionistiske kolonisation af landet (Issa 2005, 140ff). Dette havde store konsekvenser og resulterede i at flere lubyanere mistede livet (Issa 2005, 154). Herunder må især nævnes begivenhederne d. 20. juni 1939. Her blev to mænd, en kvinde med et nyfødt barn samt yderligere to børn dræbt af jødiske militsfolk, som muligvis tilhørte Menahem Begins organisation Irgun Zvai Leumi (Issa 2005, 149).

På den baggrund kan det derfor næppe overraske, at det kostede væbnede styrker fra den berømte Golan-brigade tre forsøg at erobre Lubya i foråret og sommeren 1948, hvoraf det første blev gennemført før den officielle oprettelse af staten Israel, der blev proklameret d. 15. Maj 1948 (Issa 2005, 163ff; Groag 2006, 10). Så vidt vides blev omkring 30 palæstinensere og 21 jødiske soldater dræbt i disse kampe (Groag 2005, 17) og efterfølgende mindet som lokale martyrer for henholdsvis den palæstinensiske Nakba (katastrofe) og den israelske uafhængighedskrig. Som en konsekvens af disse begivenheder måtte de palæstinensiske indbyggere i Lubya forlade landsbyen og fik med få undtagelser aldrig muligheden for at tage jord og hjem i brug igen (Issa 2005, 136ff). Denne sidste effekt blev opnået ved hjælp af en israelsk lovgivning, der omfattede en "Lov om fraværendes ejendom", som blev vedtaget af det israelske parlament i 1950 (Issa 2005, 136) og siden tillige en "lov om inddragelse af land", som blev vedtaget i 1952 (Groag, 12). Tilsammen tillod disse love den israelske rege-



ring at tilegne sig landsbyens jord og derefter tildele jødiske bosættere jorden i stedet for dens oprindelige palæstinensiske indbyggere (Issa 2005, 136f; Groag, 12). Dette har dog ikke forhindret, at jorden har kunnet udlejes til arabere, og en enkelt af Lubyas tidligere beboere lejede i 1955 jord i landsbyen, som han stadig anvendte da han blev interviewet af Mahmoud Issa som et led i forberedelsen af dennes bog *Lubya var en landsby i Palæstina* (Issa 2005, 138f).

De første jødiske bosættere ankom allerede i 1949 (Issa 2005, 72f), da en jødisk bosættelse blev etableret på den palæstinensiske landsbys tidligere jorde og fik tildelt navnet Lavie, som nævnt ovenfor. Derefter blev der bygget en mindepark for Golan-brigadens faldne og dens heroiske gerninger i umiddelbar nærhed af den nu forladte palæstinensiske landsby (Groag 2006, 17). I 1960'erne blev der gjort forsøg på helt at udradere resterne af landsbyen. Først plantede den israelske administration træer på Lubyas gravplads og senere, i 1965, blev selve landsbyen forsøgt udraderet ved hjælp af bulldozere, hvorefter en skov blev plantet hen over resterne af den. Dette var en del af en større operation, der blev kaldt "Rens landet", hvori omkring 130 forladte palæstinensiske landsbyer blev ødelagt og beplantet med skov (Groag 2006, 10, n. 22). Denne operation blev for en stor dels vedkommende finansieret af Jewish National Fund og tillige støttet af andre, også udenlandske organisationer. Således blev en del af Lavie-skoven kaldt "South African Forest" som anerkendelse af støtten fra en sydafrikansk, sponsorerende organisation. Endelig, i 1992, blev bosættelsen Giv'at Avny oprettet på den ødelagte landsbys østlige flanke og der blev samtidig bygget en legeplads for de lokale bosætteres børn (Issa 2005, 73).

Efter begivenhederne i 1948 flygtede de fleste af Lubyas dengang formentlig 2726 indbyggere sammen med den bredere migration af flygtninge til nabolandene, inklusive Gaza og Vestbredden, mens de resterende bosatte sig indenfor staten Israels grænser, primært i den nærliggende by Deir Hanna. Siden forlod mange af flygtningene fra Lubya Mellemøsten helt, og de overlevende og deres efterkommere menes for tiden at være fordelt på omkring 23 lande. Mange af flygtningene har fået nye statsborgerskaber i vestlige lande, hvilket gør det muligt for dem på turistvisum at vende tilbage til landsbyen med henblik på besøg. Men omkring 500 lubyanere lever stadig i Israel som "tilstedeværende fraværende". Dette er ved at blive et ikke ubetydeligt problem for det officielle Israel af årsager, jeg skal komme nærmere ind på i det nedenstående.

## Lubya som erindringssted

Det vil nu være på sin plads at vende opmærksomheden mod Lubyas status som erindringssted i Pierre Noras betydning. De jødiske og officielle, israelske krav på retten til Lubya, eller Lavie som landsbyen altså nu kaldes, er dybest set baseret på hvad Yael Zerubavel har kaldt en “master kommemorativ fortælling (master commemorative narrative)”,<sup>25</sup> som er sammensat efter et zionistisk tilsnit. I deres tankevækkende værk, *Israel, The Impossible Land*,<sup>26</sup> viser Jean-Claude Attias og Esther Benbassa, at denne master-fortælling er konstrueret på en måde, så den negerer to fundamentale komponenter af historien om det “forjættede” land. Den ene af disse komponenter er “... araberer, et andet folkeslag (... the Arab, another people)” og den anden er “diasporaen, det uretmæssige fravær af det jødiske folk, fra dets eget land (... the Diaspora, the unjustified absence of the Jewish people from their land)” (Attias og Benbassa 2003, 179ff). Denne dobbelte negation er en nødvendighed skabt med henblik på at legitimere jødernes tilbagevenden.

Selvfølgelig kunne hverken de arabiske indbyggere eller diasporaen som sådan benægtes i praksis. Når alt kom til alt, var de jødiske immigranter jo selv indvandret fra diasporaen (Attias og Benbassa 2003, 189). Og landet var rent faktisk beboet af ca. 900.000 arabere, da den jødiske indvandring tog sin begyndelse. Men ved hjælp af en strategisk brug af f.eks. arkæologiske udgravninger, rejser og bosættelser i landet, fik jøderne på denne måde held til både at gøre deres krav på retten til landet gældende, og hævde en direkte forbindelse til landets jødiske fortid, som denne er konstrueret i den zionistiske diskurs (Attias og Benbassa 2003, 181). Og hvad angår det arabiske problem valgte man at tage en række praktiske foranstaltninger i brug. Disse indbefattede, 1) at man gennemførte en væbnet okkupation og efterfølgende ekspatriation af langt størstedelen af landets arabiske indbyggere. En fremgangsmåde, der i visse tilfælde kom til at inkludere rene massakrer på den arabiske befolkning, som f.eks. i landsbyerne Deir Yassin, al-Dawayymje, Ain Zaytoun, og Sa’sa.<sup>27</sup> 2) Man indførte en lovgivning, der bl.a. indbefattede de ovenfor omtalte love om “fraværendes ejendom” og “inddragelse af jord”. Denne lovgivning skulle vise sig at være særdeles brugbar i denne henseende, med henblik på

25. Yael Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition* (Chicago: University of Chicago Press 1995), 6.

26. Jean-Claude Attias og Esther Benbassa, *Israel. The Impossible Land*, overs. Susan Emanuel (San Francisco: Stanford University Press 2003).

27. Birgitte Rahbek, *En stat for enhver pris* (København: Fremad 2000), 58 og note 147, og Ilan Papé, “Introduktion”, Issa 2005,11.

at gennemføre ekspropriationen af landsbyboernes jord, gøre den til statslig ejendom og derefter overlade den til jødiske bosættelser, som f.eks. Kibbutz Lavie og Giv'at Avny, der blev anlagt på Lubyas jord. 3) Man gennemførte en strategi om at erstatte arabiske stednavne med nye hebraiske stednavne, der ofte, som i Lubyas tilfælde, blev hentet fra antikke kilder; og samtidig udraderede man selvfølgelig de gamle, arabiske stednavne helt fra de officielle landkort (Issa 2005, 73). 4) Man begyndte at etablere monumenter, museer og parker til minde om betydningsfulde begivenheder fra "uafhængighedskrigen", som f.eks. det omtalte monument, museum og mindepark over Golan-brigadens bedrifter ved Lubya. Og, endelig 5) gennemførte man omfattende operationer som "Rens landet", hvorunder resterne af landsbyer som Lubya blev bulldozet og beplantet med skovvækst, som det er tilfældet med Yaar Lavie og Southafrican Forest på det, der oprindeligt var Lubyas jord.

Men, som vi skal se, var forsøget på at udlette mindet om den palæstinensiske landsby forgæves. Dette beror på et alment problem ved tomrum, der er skabt på denne måde: Den tyske antropolog Susan Küchler har i et bidrag til antologien *The Art of Forgetting* vist,<sup>28</sup> at en intentionel nedbrydning eller decideret ødelæggelse af materielle objekter, som er ladet med de intense følelser, der tit er forbundet med traumatiske begivenheder, uundgåeligt vil efterlade et "rum", både metaforisk og virkeligt, som befordrer en udvikling og opdyrkelse af erindringer, som knyttes til den pågældende begivenhed.

Hvis, som i dette tilfælde, et helt landsbysamfund er blevet uddrevet med militær magt og efterfølgende politisk pres med henblik på at undertrykke den uddrevne befolknings erindring, vil dette tomrum uundgåeligt give næring til modfortællinger. Sådanne fortællinger kan blive så meget mere truende for magthavere, her det officielle Israel, hvis de opstår såvel i et kommunikativt tomrum mellem officiel og privat diskurs (Groag 2005, 6), som i det materielle og metaforiske tomrum mellem en landsbys ruiner og den levende landsby, den engang var, men altså ikke længere er. I spændingsfeltet mellem disse tomrum bliver den palæstinensiske diskurs om Lubya så vidt jeg kan se fundamentalt selv-refererende, og kvalificerer dermed landsbyen som et erindringssted i alle tre betydninger af Noras begreb: i den materielle betydning fremstår Lubya som materielt anker for levet og mundtligt formidlet erfaring; i den symbolske betydning er Lubya fællesskabets kollektive oprindelsessted, og i den funktionelle betydning er Lubya fokus for kommunikationen mellem det internationale samfund af Lubyanere og deres efterkommere.

---

28. Susan Küchler, "The Place of Memory", *The Art of Forgetting*, red. Adrian Forty og Susan Küchler (Oxford: Berg 1999), 53-72.

Som det vil være fremgået af det ovenstående, er det lubyanske samfunds erindringsarbejde altså nært knyttet til landsbyen Lubyasom et sted i alle Nora's tre betydninger.

På mærkedage, og specielt d. 15. maj, som er Nakba-dagen for palæstinenserne og samtidig er uafhængighedsdagen for den israelske stat, besøger medlemmer af det lubyanske samfund, som stadig lever i Israel, landsbyens ruiner og jordtilliggende for at mindes gamle tider. På samme måde kommer lubyanere med udenlandsk statsborgerskab på besøg i ruinerne af landsbyen. På den måde opretholder mange lubyanere mere eller mindre regelmæssigt en direkte forbindelse til den ødelagte landsbys materialitet. Sansindtryk af alle slags bliver genkaldt og vanemæssige bevægelsesmønstre i landsby-landskabet bliver reproduceret. Dette er med til at give mange af det lubyanske samfunds medlemmer orientering i verden, og indebærer tillige, at en sans for tilhørsforhold og identitet nedfælder sig i deres kroppe.

Personnavne og stednavne kan stadig af nogle medlemmer af det lubyanske samfund tilskrives steder og jordlodder i landsbyen med hjælp fra den mundtlige tradition, ligesom traditionen tilskriver mange steder i landsbyen en speciel mening. En af Lubyas marker hedder således *Dam*, hvilket betyder blod på arabisk, og den menes at være opkaldt efter det blod, der dækkede slagmarken under slaget ved Hattins Horn (Issa 2005, 33). Selve slaget skal ifølge erindringen være blevet udkæmpet på den jord, der ligger øst for landsbyen, og som bærer navnet *al-Kasayir*, hvilket betyder de besejrede (Issa 2005, 69). Et andet sted i landsbyen hedder Bassoum og menes at være opkaldt efter en hellig mand, der en gang blev begravet der (Issa 2005, 69). Og hvad der måske er mest interessant, anser lubyanerne en sten nord for landsbyen ved navn *Hajar al-Nousrani* for at markere et sted, hvor Jesus skal have uddelt brød til sine disciple (Issa 2005, 69). Dette er blot nogle få af i alt 143 stednavne, hvis betydning Issa har opregnet (ibid.). Men dertil kommer, at ældre medlemmer af det lubyanske eksil-samfund har tegnet mentale kort over landsbyen ud fra erindringen. Disse kort er bemærkelsesværdigt nøjagtige, hvis man sammenligner dem med officielle landsbykort og luftfotos, der er produceret mens landsbyen stadig var levende; og det er ligeledes bemærkelsesværdigt, at alle grundstykker og huse på disse kort er tilskrevet navnet på enkeltpersoner eller familier, så de yngre generationer af lubyanere derigennem kan identificere deres egen forankring i landsbyen. Af samme grund spiller også genealogiske tavler en væsentlig rolle i lubyanernes erindringsarbejde og identitetsdannelse (Issa 2005, 36ff).

Mundtlige fortællinger, der alle er nedskrevet og delvis publiceret af Mahmoud Issa i 1990'erne og efterfølgende (Issa 1995, 2005), indeholder et skatkammer af erindringer om personlige oplevelser,

landsbylivet, høstarbejdet, uddannelse, konflikter i landsbyen, bryllupsfester, landskabet og det sociale miljø i det hele taget. Dertil kommer de mere vigtige fortællinger om både den fjerne og mere recente fortid, som historien om Salah ed-Dins afgørende sejr under slaget ved Hattins Horn, eller dramatiske begivenheder som dem der førte til erobringen af Lubya i 1948, der alle er omtalt ovenfor. Selv før Issas arbejde var nogle af disse beretninger begyndt at blive skrevet ned af ældre medlemmer af det lubyanske samfund som Ibrahim Shihabi og Muhammed Khalil (ovenfor, n. 22, 23).

Endelig er mange entrepreneuriske medlemmer af det lubyanske eksil-samfund begyndt at genindskrive navnet og dermed erindringen om Lubya i bøger og afhandlinger (Issa 1995) og på alternative landkort, der er baseret på dokumenter fra den britiske mandatperiode, såvel som i elektroniske medier,<sup>29</sup> hvilket også har gjort Lubya til centrum for det internationale lubyanske samfunds kommunikation, indbyrdes og med omverdenen.

Sammenfattende kan man med andre ord sige, at erindringsarbejdet omkring Lubya synes at folde sig ud som en erindringsproces, hvor vanemæssig kropslig erindring (Casey 1989; Connerton 1989), såvel som diskursivt overførte fortællinger, gensidigt styrker hinanden i en kommemorativ stræben, der som helhed konstituerer Lubya som erindringssted.

### Afsluttende bemærkninger

En af de ting, der gør den palæstinensiske erindringsdiskurs om Lubya og de mange andre ødelagte, palæstinensiske landsbyer så problematisk for det israelske samfund i dag er, at det koncept, der strukturerer erindringsarbejdet, synes at være nøjagtig det samme som det koncept, der strukturerer selve den dominerende, zionistiske diskurs. Dvs. ideen om landsbyerne, herunder Lubya, som fælles oprindelsessted (Issa 2005, 5). For den gamle generation af flygtede landsbyboere, som nu er ved hastigt at dø helt ud, bliver landsbyen erindret som locus for deres levede erfaring;<sup>30</sup> og i de fleste af deres mundtlige fortællinger romantiserer de landsbyen som intet mindre end et tabt paradys (Issa 2005, 219). Men for andre, og det vil især sige anden- og tredje-generations flygtninge, stimulerer nøjagtig de samme historier en helt anderledes ide om Lubya, nemlig ideen om Lubya som selve

---

29. Her skal nævnes *Palestine Remembered, Al Nakhba 1948*, [www.palestinere-membered.com/](http://www.palestinere-membered.com/), og *Geo-Names*, [www.geonames.org/](http://www.geonames.org/).

30. Paul Connerton, *How Modernity Forgets* (Cambridge: Cambridge University Press 2009), 18ff.

målet for deres fremtidige tilbagevenden (Issa 2005, 217ff). Efterhånden som den ældre generation dør ud og de yngre generationer af lubyanere i diasporaen bliver mere talrige, begynder konturerne af Lubyas som selvrefererende erindringssted derfor at falme. I stedet for bliver den palæstinensiske diskurs om Lubyas tiltagende institutionaliseret, nedskrevet (f.eks. Issa 1995, 2005) og, hvad der måske er mest virkningsfuldt, elektronisk distribueret (f.eks. Palestine Remembered; Geo-Names). I takt med denne udvikling bliver Lubyas integreret i den bredere diskurs om Nakbaen og den palæstinensiske diaspora.

I diskursiv forstand må dét at give stemme til erindringen om en palæstinensisk tilstedeværelse i Lubyas siges at være intet mindre end det samme som at give stemme til alle palæstinenseres krav på en ret til tilbagevenden til deres tabte landsbyer (Groag 2006, 16). Og et sådant krav bliver, som det vil være velkendt for læserne, mødt med stærk politisk modstand fra den israelske stats side. For Israel er den dag i dag i høj grad et kolonialt projekt. Det kan derfor forudsiges, at Lubyas vil blive opløst som erindringssted i takt med, at den ældre generation af lubyanere uddør for i stedet at blive en del af to allerede fremvoksende, og meget mere påtrængende erindringssteder: nemlig den palæstinensiske Nakhba og den palæstinensiske diaspora.

## Frejdigt Mod i Jesu Navn!

Konstruktionen af danske helte i 1864

*Ph.d.-stipendiat, cand. theol.*

*Michael Perlt*

*Abstract:* Collective self-understanding, in which the making of history and narratives is crucial, is not unproblematic. A shared history and myths belonging to a certain group and a historical territory, are vital ingredients in the construction and forging of narratives and collective identity. This paper aims to trail the interplay between social performance and the construction of narratives in times of crisis. The combination of memory, performance, and crisis is exemplified through a sermon held by Ludvig Helveg in Odense on Palm Sunday 1864 at the time of the 2nd War of Schleswig-Holstein. As the French psychiatrist Pierre Janet has said: "Memory is an action, essentially, it is the action of telling and staging a story". The staging of social performances serves to secure and strengthen a collective consciousness in the interplay between the interpretation of the past, understanding of the present, and expectations of the future.

*Keywords:* Narrative – collective identity – social performance – collective memory and trauma – conflict – Denmark 1864.

Formålet med denne artikel er at undersøge brugen af kollektiv erindring i krisetider og sociale aktørers opbygning af fælles identitet. For at belyse en dynamisk brug af en fælles national, religiøs, og kulturel baggrund tager undersøgelsen udgangspunkt i de historiske begivenheder i Danmark omkring Palmesøndag den 20. marts 1864. I undersøgelsen vil der blive arbejdet med præsten og historikeren Ludvig Helvegs (1818-1883) prædiken *Frejdigt Mod i Jesu Navn!* holdt i Odense Palmesøndag 1864 og senere udkommet som tryk samme år. Prædikenen er søgt analyseret som et socialt performativ for at påvise den aktive og levende dialog mellem fortid, nutid og fremtid, som Helveg og andre af de grundtvigiansk inspirerede præster og historikere havde. Ved at analysere Helvegs prædiken i performative vendinger, tilstræber artiklen at vise, hvordan Helveg gennem sin

prædiken til menigheden/læseren søgte at skabe et fælles narrativ for de traumatiske begivenheder omkring marts 1864.<sup>1</sup>

For at overvinde kløften mellem en fortidig traumatisk oplevelse og nuet, mellem begivenheden og dens repræsentation, kræves en overbevisende bearbejdelse og strukturering af en begivenhed i forhold til en gruppes fælles erindring. Som den franske psykiater Pierre Janet (1859-1947) siger om traumatiske erindringer i *Les Médicationes Psychologies* (1919), det er på den ene side "bare" at fortælle en ny historie.<sup>2</sup> Og på den anden side er det at konstruere et narrativ om en traumatisk begivenhed en kompleks symbolsk proces, der ofte sætter skel, og hvis gyldighed kan bestrides. At berette og konstruere en fælles fortælling om en begivenhed kræver derfor kulturelle aktører, der er begavet med egenskaberne og magten til at sætte en fælles dagsorden. Aktørernes præsentation af begivenheden – narrativet om den traumatiske begivenhed, krisen eller konflikten, kan anskues som "fordringer" på et virkelighedsbillede.<sup>3</sup>

Et eksempel er forfatteren Hans Peter Holsts (1811-1893) sammenligning af den danske hærs forsvar af hertugdømmerne Slesvig og Holsten i 1864 med spartanernes forsvar af bjergpasset ved Thermopylæ i 480 f.Kr. Dette billede på den danske kamp blev fremført allerede i månederne efter den danske hærs nederlag i den 2. Slesvigske Krig.<sup>4</sup>

Jo, det skal vidnes og sandes af alle:  
 Danmark har Børn af Spartanernes Slægt.  
 Dybbøl, som værgedes mandigt og kjækt,  
 Tør vi Thermopylæ kalde  
 Ei må Du tvivle mit fædreland!  
 (Adriansen 2003, 253).

1. Sociologen og forfatteren Erving Goffman (1922-1982) fremhæver i sin for forskningsfeltet betydningsfulde bog *The Presentation of Self in Everyday Life* (Garden City, New York: Doubleday & Co. 1959) forbindelsen mellem det sociale liv og det performative. Selve vendingen mod en brug af konceptet performance er kommet fra en bred vifte af akademiske discipliner, såsom sociologi (Pierre Bourdieu), antropologi (Victor Turner og Clifford Geertz), sprogfilosofi (J.L. Austin, Kenneth Burke, John Searle) osv.

2. Pierre Janet, *Les Médicationes Psychologies*, 3 vols. (Paris: Société Pierre Janet 1919), 84; van der Kolk & van der Hart, "The Intrusive Past: The Flexibility of Memory and the Engraving of Trauma", *Trauma – Explorations in Memory*, red. Cathy Caruth (London: John Hopkins University Press 1995), 158-182 (175).

3. Jeffrey C. Alexander, "Toward a Theory of Cultural Trauma", *Cultural Trauma and Collective Identity*, red. Alexander, Eyerman, m.fl. (Berkeley, CA: University of California Press 2004), 1-30 (11).

4. Inge Adriansen, *Nationale Symboler i Det Danske Rige 1830-2000*, (København: Museum Tusulanums Forlag Københavns Universitet 2003) 253 – NB! Ortografien vil i alle citater i artiklen blive bibeholdt.



Sammenligningen med kong Leonidas og hans 300 krigere, der tappert havde kæmpet mod en overlegen fjende for at forsinke den persiske hær der invaderede hjemlandet, forekom som en indlysende tolkning af begivenhederne omkring den tyske invasion og tabet af hertugdømmerne. Digtet om de danske spartanere rummer selvfølgelig en stærk forenkling og en heroisme, der ingen dækning er for i begivenhederne omkring 1864. De heroiserede narrativer om den 2. Slesvigske Krig har således generelt medvirket til at sløre forståelsen af, hvad der reelt skete med den danske nation og den fælles identitet som danskere efter krigen.

Sange, prædikener, digte, monumenter og skulpturer, produkter af kulturelle aktører har været med til at fastholde en helteglans over tragedien og sløret traumatet omkring krigen og tabet af hertugdømmerne. Sociologen Neill J. Smelser har i sin artikel "Psychological Trauma and Cultural Trauma"<sup>5</sup> fra 2004 søgt at give en formel definition på et kollektivt traume. Smelser taler således om det kollektive traume som: en accepteret og offentligt anerkendt erindring, der er givet troværdighed af en relevant gruppe om en handling og situation der i sin pludselighed (a) er ladet med en negativ effekt, (b) fremstillet som uudslættelig og (c) anset som truende for et samfunds, kollektivs eller gruppes eksistens eller krænkende for en eller flere af dets fundamentale forudsætninger for at opretholde en fælles identitet.<sup>6</sup> Nederlaget i 1864 kan om noget defineres som et bittert slag for nationen, et knæk for den fælles danske identitet, da landet som følge af krigen både befolknings- og ressourcemæssigt var blevet formindsket med næsten 40 %. Danmarks tid som stormagt var definitivt ovre.<sup>7</sup>

Men hvad ledte til denne nationale tragedie? Efter Revolutions- og Napoleonskrigene (1792-1815) blomstrede der i Europa en national bevidsthed og national følelse, der i Tyskland i 1815 mandede ud i dannelsen af et forbund mellem 39 tyske enkeltstater (hertugdømmer, grevskaber, fristæder osv.). Blandt disse var også grevskabet Holsten, repræsenteret af den danske konge.<sup>8</sup> Da Holsten derfor både var en del af den danske helstat og medlem af det tyske forbund, lå

5. Neill J. Smelser, "Psychological Trauma and Cultural Trauma", *Cultural Trauma and Collective Identity* red. Alexander, Eyerman, m.fl. (Berkeley, CA: University of California Press 2004), 31-59.

6. I hvilken udstrækning man kan tale om fælles nationale traumer kan er og blevet diskuteret eksemplevis af Wulf Kantsteiner og Harald Weilnbock i deres artikel "Against the Concept of Cultural Trauma", *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, red. Astrid Erll & Ansgar Nünning (Berlin: De Gruyter 2008), 229-240.

7. Ole L. Frantzen, *Danmarks Krigshistorie 1814-1870* bd. II, red. Frantzen & Jespersen (København: Gads Forlag 2008), 134-147 (134).

8. Inge Adriansen, *1864 i samtidens aviser* (København: Gyldendal 1976), 9-13.

der heri en kilde til spændinger mellem danske og tyske interesser. I 1830'erne rejstes der i flere af de europæiske lande krav om frie forfatninger og i adskillige områder i Europa spirede liberale tanker frem.<sup>9</sup> Også i hertugdømmerne Slesvig og Holsten stod de liberale tanker i kontrast til det oldenborgske kongehus på Danmarks trone. I det store revolutionsår 1848 løb modstridende tanker, begivenheder og tilfældigheder sammen i det danske rige.<sup>10</sup> Den 29. februar 1848, kun få dage efter revolutionen i Paris (21-24. februar), blev Christian den 8. (1786-1848) begravet i Roskilde Domkirke, og liberale, nationale og arvefølgepolitiske spørgsmål udviklede sig til en åben konflikt, som førte til prinsen af Nørs overtagelse af fæstningen Rendsborg og en efterfølgende borgerkrig mellem de preussisk støttede slesvig-holstenere og den danske hær.<sup>11</sup> Efter den danske hærs sejr ved slaget på Isted Hede kunne Danmark generobre hele Slesvig i 1850.

Den 15. november 1863, tretten år efter den 1. Slesvigske Krig døde den ellers så folkekære Kong Frederik den 7. Han tituleredes konge af Guds nåde, de Venders og Gothers, Hertug til Slesvig, Holsten, Stormarn, Ditmarsken, Lauenborg og Oldenborg og var den sidste konge af den oldenborgske slægt. Nu døde han uden arving til det danske rige.<sup>12</sup> Siden krigen (1848-1850) havde man ikke fundet en passende ordning på hertugdømmernes forhold til den danske stat og på trods af aftaler indgået i 1852 vedtog den danske regering i København alligevel en fælles forfatning for kongeriget, Slesvig og Holsten/Lauenborg (Helstatsforfatningen af 1855). Den tyske offentlighed og de tyske politikere ønskede derimod en tysk enhedsstat – et ønske støttet af Otto von Bismarck (1815-1898), der var blevet Preussens kansler i 1862. Han hindrede derfor reelle forhandlinger mellem den danske regering og det tyske forbund om det danske brud på aftalen fra 1852 (Adriansen 1976, 10). Den 31. januar 1864 henvendte ledende preussiske officerer sig til den danske general De Meza (1792-1865). De ønskede, at den danske hær skulle rømme dens stillinger ved Dannevirke. Det nægtede general De Meza og den 1. februar 1864 var den 2. Slesvigske Krig derfor en realitet.

De Meza rømmede alligevel Dannevirke den 5. februar for at redde den danske hær fra at blive løbet over ende. Via aviserne fik den danske befolkning hurtigt besked om krigsbegivenhederne. Meddelelsen

9. Axel Johnsen, *1848-1850 Med Gud! For Konge og Fødeland! Für Freiheit und Einheit!* (Sønderborg: Sønderjyllands Amt 1998), 11-12.

10. Februarrevolutionen i Frankrig, Martsrevolution i Tyskland, Den Ungarske Revolution, alle i 1848.

11. 1. Slesvigske Krig, også kaldet Treårskrigen 1848-50.

12. Kristian Hvidt, "Det Folkelige Gennembrud og dets Mænd", *Gyldendal og Politikens Danmarkshistorie* bd. 11, red. Olaf Olsen (København: Forlagene Gyldendal & Politiken 1993), 122.

om rømningen af Dannevirkestillingen ramte befolkningen hårdt, først og fremmest fordi der ikke var overensstemmelse mellem stillingens faktiske styrke og så de forestillinger herom, som florerede i befolkningen. I tiden op til krigen havde stillingen stået som et symbolsk bolværk mod tyskerne i det danske folks bevidsthed (Frantzen 2008 124). Om reaktionen på hærens tilbagetrækning fra Dannevirke skriver Fr. Hammerich i sine erindringer fra 1882:<sup>13</sup>

Da fór det som en løbeild gennem landet: Danevirke er rømmet den 5te februar i mulm og nat! Hele København kom i voldsomt røre, man råbte højt på forræderi, mængden var næppe til at styre, og hvo kan undres derover? Næste dag var en søndag, Grundtvig stod for altret med strømmende tårer, prædike kunde han ikke, men indbød enhver, der ønskede det, til det eneste sted, hvor trøst var at finde, Herrens bord (Hammerich 1882, 195).

Danevirkes rømning skete uden regeringens vilje og vidende, den udsåede bitter mistro overalt, og den var en svær synd mod det danske folk; dets modstandskraft, hidtil usvækket, var brudt i samme øjeblik, den skuldes prøves (Hammerich 1882, 196).

### Narrativer og truet identitet

Som Smelser definerer det, kan der ved en traumatisk begivenhed dannes skår i den fælles identitet. Den fælles identitet er så at sige individets sociale sikkerhedsnet, den kontekst hvori der søges trøst og hvor bindende og vedvarende traditioner opstår. Ved en krise i den fælles identitet skabes der et behov for, at kulturelle aktører gennem sociale performativer konstruerer en "ny" fortælling om gruppen der kan reetablere de tryghedsskabende traditioner og fortællinger. Denne nye fortælling inkluderer en genfortolkning af den traumatiske begivenhed som en fortid, der kan forliges med nutiden og fremtiden.<sup>14</sup> Det sociale performativ kan ses som den lejlighed, i hvilken en kultur, et samfund eller en gruppe reflekterer over og definerer sig selv igennem en dramatisering af de fælles myter og historier, der fremlægger alternativer og fordrer ændringer.<sup>15</sup> Det sociale perfor-

13. Fr. Hammerich, *Et Levnetsløb*, red. Angul Hammerich (København: Forlagsbureauet 1882).

14. Ron Eyerman, "The Past in the Present: Culture and Transmission of Memory", *Acta Sociologica*, 47:2 (2004), 159-169.

15. Jeffrey C. Alexander & Jason L. Mast, "Introduction: symbolic action in theory and practice: the cultural pragmatics of symbolic action", *Social Performance: Cultural Pragmatics and Ritual*, red. J.C. Alexander, B. Giesen & J.L. Mast (Cambridge: Cambridge University Press 2006), 1-28 (13).

mativ kan også anskues som en dynamisk proces, i hvilke kulturelle aktører enten individuelt eller i fælleskab udfolder betydningen af den givne traumatiske begivenhed. Betydningen af det sociale performativ kan være, men er ikke nødvendigvis, delt af aktøren. Det afgørende er selve tydingen af en begivenhed, som aktøren bevidst eller ubevidst ønsker at viderebringe og overbevise sit publikum om. For at den kulturelle aktørs udfoldelser kan være effektiv, må han/hun fremføre et performativ, der er så overbevisende, at aktørens "nye" fortælling anerkendes som den rette. Antropologen Clifford Geertz (1926-2006) beskriver det således i sin artikel "Deep Play: Notes on a Balinese Cockfight",<sup>16</sup> at det sociale performativ fortæller historien om os selv – for os selv. Målet for et socialt performativ er meget lig ambitionerne for religiøse ritualer, der står og falder med deres evne til at producere en identifikation og kulturel udbredelse. Hensigten er således igennem et vedkommende og bevægende performativ at skabe følelsesmæssige bånd mellem en situation, en kulturel aktør og et publikum. Udfordringen for den kulturelle aktør er at overvinde den fragmentering, der i et samfund kan ligge mellem a) situationen for det sociale performativ – begivenheden og bagtæppet, den fælles erindring og historie b) aktørens reelle hensigter eller mangel på samme og den sammenhæng han optræder i *mise-en-scène*,<sup>17</sup> og c) publikums identifikation eller forkastelse af aktørens tyding af en begivenhed og budskab. Da publikummets forståelse og dom over aktørens optræden ikke er en proces, hvor et positivt resultat forekommer automatisk, står og falder det sociale performativ for aktøren i en overvindelse af fragmentationen mellem situation, aktør og publikum (Alexander 2006, 76), altså et performativ med det rette *flow* som Victor Turner omtaler en vellykket performance.<sup>18</sup>

### Frejdigt Mod i Jesu Navn! Prædiken paa Palmesøndag 1864

Genstanden for undersøgelsen er som sagt Ludvig Helwegs prædiken *Frejdigt Mod i Jesu Navn!* Palmesøndag 1864. Denne prædiken er interessant, fordi den viser hvorledes den sociale aktør og meningsdan-

16. Clifford Geertz, "Deep Play: Notes on a Balinese Cockfight", *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books Inc. Publishers 1973), 448.

17. "In theatrical terms as *mise-en-scène*, which translate literally as "putting into the scene" defining *mise-en-scène* as the confrontation of text and performance." J.C. Alexander, "Cultural Pragmatics: social performance between ritual and strategy", *Social Performance: Cultural Pragmatics and Ritual*, 29-90 (63).

18. Victor Turner, *Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbology*, The Rice University Studies Volume 6:3, Summer (Houston: Rice University 1974), 87-90.

ner Helveg fra prædikestolen agerer på vegne af den danske nation i en konflikt og krisesituation. Om Helvegs performative formåen Palmesøndag 1864 kan der kun gisnes om, da der ingen øjenvidneskildringer er at finde. Hvad vi har, er den trykte tekst fra 1864, men der forligger en reel mulighed for, at han formåede at overvinde fragmentationen og skabe et *flow* mellem situation, aktør og publikum, da prædikenen senere blev trykt i et større oplag til et velgørende formål.<sup>19</sup>

Det syntes tydeligt i denne prædiken, i hvor høj grad dansk teologi, kristendom og kirke indvirkede på konstruktion af en fælles dansk identitet udtrykt igennem konstruerede narrativer og nationale symboler. Ludvig Helveg (1818-1883) var grundtvigiansk præst og kirkehistoriker.<sup>20</sup> Da han blev cand. theol. i 1840, havde han tænkt sig at søge universitetsvejen, men måtte sande som andre erklærede grundtvigianske teologer, at den akademiske vej ville blive vanskeliggjort af deres teologiske valg.<sup>21</sup> I 1857 tiltrådte han embedet som residerende Kapellan ved Odense Domkirke og præst ved Hospitalskirken.<sup>22</sup> N. Clausen-Bagge skriver i sin bog med skildringer af tyve grundtvigianske profiler, at Helveg havde succes i sit arbejde med menighederne: “Der kom mange i begge Kirkerne; men størst betydning fik nok Gudstjenesterne i Hospitalskirken, hvor der samledes en Frimenighed” (Clausen-Bagge 1942, 48). Prædiken fra Palmesøndag den 20. marts 1864 kan derfor meget vel være blevet brugt både i Domkirken<sup>23</sup> og Hospitalskirken i Odense. Fyn og Odense må have haft krigen tæt inde på livet, da øen fungerede både som opmarchområde og som den danske hærs bagland. Her lå hæren i beredskab klar til de kommende operationer, og her fandt man depoter af enhver art, indeholdende alt fra heste til udrustningen af den menige soldat i kavaleriet, infanteriet og artilleriet. Det myldrede med soldater overalt. Efter voldsomme krigshandlinger kunne fynboerne iagttage syge sårede blive bragt til øens mange sygehuse og lazaretter. Feltpræsten

19. Indtægten fra salget af Helvegs prædiken blev anvendt til anskaffelse af sanghæfter for hæren. Til soldaten i den danske hær ved fronten blev der distribueret skillingshæfter (tryksager i lille format der kunne ligge i en uniformsломme) til fordeling blandt bataljonerne, med sange af åndeligt, nationalpatriotisk eller humoristisk indhold.

20. Det skal tilføjes at Helvegs broder var præsten, forfatteren og højskoleforstanderen Fr. Helveg (1816-1901).

21. N. Clausen-Bagge, *Grundtvigske Banebrydere – 20 korte skildringer* (Odense: Andelstrykkeriet i Odense 1942), 47-48.

22. Den eneste stilling han bestred som præst fra 1857 til kort før sin død i 1883. Ludvig Nicolaus Helveg fik med tiden sin akademiske æres oprejsning og modtog både graden som Dr. Phil. og Æresdoktor theol. (1879) ved Københavns Universitet (Clausen-Bagge 1942, 47).

23. Skt. Knuds Kirke.

Peter Rørdam (1806-1883), der opholdt sig i Fredericia små 55 kilometer fra Odense, beskriver situationen netop denne Palmesøndag i et brev mandag den 21 marts til sin kone:

Fra igaarmorges, Palmesøndag, har de beskudt Byen fra 4 kanter; hvor man gaaer og staaer, suser Kuglerne over Hovedet og om Ørene; Det ene Huus brænder efter det andet. Jeg forrettede Jordpaakastelse Kl. 8 over 3 Døde, men fik talt yndigt med den store Forsamling om Omvendelse og tro; "Thi ved Omvendelse og Rolighed skal I frelses".<sup>24</sup>

### Kulturel aktør

Det er med denne situation som bagtæppe og *mise-en-scène*, at Helveg stiller sig på prædikestolen i Odense og prædiker over bibelteksten om Kristus indtog i Jerusalem fra Matt. 21,1-10. Prædikenen syntes skrevet som et moralsk drama, hvor Helveg ikke kun søger at give sin menighed en fællestolkning af krigen, men også en moralsk opsang til den enkelte i forsamlingen om mod og kristelighed i nødens stund.<sup>25</sup> Et sted siger han således:

Men at Christi Mand ikke er en Feighedens og Blødagtighedens Mand, der ræd viger tilbage for Faren, det kunne vi see, naar vi efter Dagevangeliets Anviisning, peger hen paa den Davids Søn som han holder sit indtog i denne Morderstad.<sup>26</sup>

Den højstemte tone i Helvegs prædiken står, i nogen kontrast til krigens realiteter og begivenhederne ved fronten i Fredericia, jævnfør feltpræsten Peter Rørdams nøgterne linjer om omvendelse og rolighed. Betydningen af truslen mod nationen og de sønderskudte soldater fra fronten behandles og beskrives i Helvegs prædiken i et kristent lys:

"Ingen har større kjærlighed end den, der sætter Livet til for sine Venner". Disse Jesu Ord til sine Disciple, som vi læse Joh. 15.13, naar vi vel særlig mindes i denne Tid, hvor hver Dag bringer os Budskab om de mange Offere, den blodige Kamp på Valen kræver, og vi skulle ogsaa lægge al Vægt paa hine Jesu Ord, naar vi lære at se Kampfærden og den

24. Peter Rørdam, *Blade af hans Levnedsbog og Brevvexling*, red. H.F. Rørdam (København: Karl Schönbergs Forlag 1894), 195.

25. Bernhard Giesen, "Performing the Sacred: a Durkheimian perspective on the performative turn in the social sciences", *Social Performance: Cultural Pragmatics and Ritual*, 325-367 (327).

26. Ludvig Helveg, *Frejddigt Mod i Jesu Navn! Prædiken paa Palmesøndag 1864* (Odense: Fyens Stiftsbogtrykkeri 1864), 2.

blodige Død på Valen i dens ægte menneskelige og dermed ogsaa dens rette christelige Lys (Helveg 1864, 2).

Når Helveg omtaler kampfærden på valen i samme sætning som Jesu ord fra Joh. 15,13, indsætter han sine egne og menighedens oplevelser af tab og ødelæggelse i en fortælling om den "gode" død i det rette kristelige lys. Som mennesker og individer er der specielle øjeblikke i vores liv, hvor vi reflekterer over vores egen særegne identitet og de sammenhænge, som udgør rammen om vores liv her på jorden som mennesker. Vi må uvægerligt henvise til den liminale horisont i vores eksistens – fødslen og døden som er fælles for os alle. Den fundamentale vished om, at vi alle er født og at vi alle skal herfra, står i skarp kontrast til den manglende viden og tilgængelighed om netop disse begivenheder i vores liv. Det er os umuligt at beskrive disse øjeblikke, men vi kender til dem og kan observere den "hårde" fødsel eller "den gode" død hos andre mennesker omkring os; det er kun med reference til andres fødsel og død at det er muligt for os at forestille sig vores eget endeligt. I denne henseende går den kollektive identitets forestilling om døden forud for den enkeltes bevidsthed om egen mortalitet.<sup>27</sup> I kraft af menneskets evne til refleksionen over egen mortalitet konstrueres en fælles identitet; netop fordi vi alle skal herfra, kædes vi sammen som mennesker. Men sommertider indvirker eksterne kræfter pludseligt og voldsomt i vores personlige sfære, med handlinger der truer vores fælles identitet, eksistens og erindringer og som minder os om vores mortalitet, såsom de ulykkelige hændelser omkring den 21 marts 1864. Vi generindrer disse voldsomme oplevelser igen og igen som traumatiske minder i vores diskussioner med vores medmennesker, minderne refererer til vores mortalitet, ikke kun som en mulighed der kunne have overgået os, men som en reel oplevelse (Giesen 2004, 45). Som Helveg selv udtrykker det i sin prædiken:

For Dyret er Livet det højeste, og det giver Alting hen, for blot at kunne bjerge sit Liv, men hvad skulle vi kalde det Menneske, der handler på denne Viis, der gjerne vil hengive sine Venner og Frænder, Hustru og Børn, sit Fædreland, sin Ære, naar han blot kan bjerge sit usle Liv? Det er dog derpaa den menneskelig Højhed skal findes, at der er noget vi elsker højere end Livet, at der er os noget saa kjært, saa dymbart, så helligt, at vi ville døe på det og døe for det! Det var det, vore hedenske Forfædre saae, og derfor priste de Heltedøden på Valen, som et talende Vidnesbyrd om, at Menneskelivet har en evig Indvielse, at der er noget i os, som er stærkere end Døden, og som giver Mod til selv at gaae Døden under Øinene (Helveg 1864, 4).

27. Bernhard Giesen, *Triumph and Trauma*, The Yale Cultural Series (Boulder: Paradigm Publishers 2004), 8.

Krigen som Helveg kommenterer på ligger i periferien af den sociale orden. Den er en udfordring i forhold til det ikke alment kendte, en krisetilstand, der ikke bare kan forklares i gængse termer, men kræver en ekstraordinær fortælling (Giesen 2004, 15). Helveg påpeger i sin sammenligning af dyret og mennesket, at netop det der skiller os fra dyret og løfter os over det, er den frie vilje. Igennem denne vilje kan menigheden, soldaten og læseren af prædiken, drage de korrekte moralske valg og opnå et liv i det rette kristelige lys. For i disse krisesituationen er der brug for de rette moralske helte – ikke bare naboens Hans, men nogle der vil overvinde døden, være undtagelsen fra reglen, stå udenfor fællesskabet og dog repræsentere det i nødens stund på valen. Helte som disse kan tolkes som konstruktioner skabt af sociale aktører som Helveg, de er kollektive projektioner af ophøjet subjektivitet, den triumferende kropsliggørelse af den kollektive identitet. Heltene ved fronten der giver sig hen for frænder og familie, er skikkelser der symboliserer fællesskabets bånd til det transcendent, muligheden for individer til at løfte sig over det mondæne og med Helvegs egne ord være “det talende vidnesbyrd om, at menneskelivet har en evig indvielse, at der er noget i os, som er stærkere end døde” (Helveg 1864, 4). I konstruktionen af helten skabes der sociale bånd, der transcenderer rammerne for det individuelle liv, for gruppen, menigheden, nationen. På vegne af fællesskabet trodser helten smerte og lader hånt om døden på slagmarken; han/hun opnår en udødelighed der ellers kun hører Gud/guderne til. Forlægget og modellen for selvopofrelse på vegne af fællesskabet er *par excellence* at finde i beretningerne om de kristne martyrer, der gav sig hen for troen og fællesskabet, og i døden søgte en efterfølgelse af Kristus på korset. Gennem helten overvinder fællesskabet ikke bare profane bånd og forpligtelser, men også truslen om død og ødelæggelse og der skabes et håb om frelse.

Også økonomen og sociologen Max Weber (1864-1920) diskuterer overskridelsen af det profane og forbindelsen til transcendent i fællesskabets helte. I sin tekst “Det karismatiske herredømme og dets omdannelse”,<sup>28</sup> er det karismatiske det, der rækker ud over normalen, det der konstitueres af fællesskabets tro på heltens ekstraordinære kvaliteter. I en webersk forstand kropsliggør helten det karismatiske, han sammensmelter det hellige med det profane og bliver et bindeled til det guddommelige (Giesen 2004, 18). Helten, der giver sig selv hen i krigen, bliver en idealskikkelse, der via sin gerning løfter de ordinære dødelige ud af det daglige liv og krisen (Giesen 2006, 334). De mytiske sagn, de bibelske historier og de religiøse fortællinger genfortælles

---

28. Max Weber, “Det karismatiske herredømme og dets omdannelse”, *Max Weber – Udvalgte Tekster* bd. 2, red. Andersen, Bruun & Kaspersen (København: Hans Reitzels Forlag 2003), 115-188.



ikke kun igen og igen, de genopføres af kulturelle aktører i sociale performativer for at give en krise sin "rette" betydning. Heltenes (og skurkenes) fortællinger er selve rammen og rygraden i samfundets historie om sig selv – ingen fællesskaber kan fuldstændigt udelukke disse konstruerede historier, der har til formål at relatere fortiden og den fælles erindring med nutiden, den profane verden med det hellige, det synlige med det usynlige.<sup>29</sup>

### Der er et yndigt land

Helwegs brug af de hedenske, men ædle forfædre, inkorporerer menigheden i Odense, den danske soldat og læseren af prædiken, både temporalt og geografisk i den skandinaviske nationale selvbiografi, i det "store narrativ" – om Os. Således kan man sige, at oplevelsen af det nutidige afhænger af en viden om fortiden, samtidig med at forståelsen af fortiden legitimerer en nutidig social orden. Individuer og grupper fra en fjern fortid bliver gjort til en forlængelse af os, "vore" forfædre, uden at der skeles til andre historiske muligheder eller sandheder. Kernen er historien om os, en samlende, homogen fortælling, hvor danskere og Danmark er et trans-historisk fænomen. Denne historie om "os" og om "vore" forfædre, forudsætter en illusion af udbrudte nationale slægtsled fra de modige danske vikinger og frem til "os" og "vort" fædrelands frelse.<sup>30</sup>

Saaledes seet er der dyb Sandhed i vore hedenske Forfædres Betragtning af Kamplivet og Kampmodet, og det Valhalla, hvorom de drømte, det skal vi bygge, vi for hvem de have stridt og lidt, bygge derved at vi hædrer deres Minde, at det kan leve fra Slægt til Slægt, og Børn og Børnebørn kunne fortælle om dem, der havde blødt for vort Fædreslands Frelse (Helveg 1864, 5).

Ideen om en national trans-historisk og transcendental skæbne opmuntrer os i krisetider til at forestille os nationen som et rent, ædelt og udvalgt broderskab,<sup>31</sup> ydermere tilskynder denne tanke os til at adlyde nationens kald til at ofre sig i den gode sags tjeneste.<sup>32</sup> Når

29. Joseph Campbell, *The Hero With a Thousand Faces* Bollingen Series XVII (Princeton, NJ: Princeton University Press 1972).

30. Fredrik Svanberg, *Decolonizing the Viking Age* 1, Acta Archaeologica Lundensia Series 8 No. 43 (Stockholm: Almqvist & Wiksell International 2003), 99.

31. Kai Erikson, "Notes on Trauma and Community", *Trauma Exploration in Memory*, red. Cathy Caruth (Baltimore, MA: The Johns Hopkins University Press 1995), 183-199 (186).

32. Anthony D. Smith, *Chosen Peoples* (Oxford: Oxford University Press 2003), 20.

Helveg i en kreative dialog med fortiden bruger af det hedengangne nationale arvegods, er det på ingen måde særegent for ham, men findes ligeledes hos andre kulturelle personligheder og aktører i hans samtid.<sup>33</sup> Narrativet om de modige “daner”, der blødte for landet, kan ses som en moralsk opbygning af en fælles samvittighed, et nationalt projekt, der presser en homogenitet nedover en fjern fortid, for at kunne mobilisere befolkningen i en nutidig krisetid. Når Helveg i sin prædiken italesætter de danske soldaters død på valen, som værende lig de ædle vikinger, da forudsættes der en fælles viden om Danmark i en mytisk storhed, fra dengang da “dannerne” alle var “ædle” krigere, der frelste nationen og vandt hæder. Den 2. Slesvigske Krig skabte ud af tragedien et lille land med en sprogligt, religiøs og kulturelt homogen befolkningssammensætning. I sin reducerede skikkelse var folk, nation og stat nu næsten fuldstændigt sammenfaldende.

---

33. I denne sammenhæng kan nævnes N.F.S. Grundtvig (1783-1872), B.S. Ingeman (1789-1862) og Adam Oehlenschläger og deres arbejde med den danske historie i en form for oldnordisk patriotisme. Flemming Lundgreen-Nielsen, “Oldnordisk patriotisme”, *Dansk Identitetshistorie: Folkets Danmark 1848-1940* bd. 3, red. Old Feldbæk (København: C.A. Reitzels Forlag 1992), 15-18.

## Euseb

*Kirkehistorien & Om dem, der led martyrdøden i Palæstina*. Oversættelse og indledning ved Jørgen Ledet Christiansen og Helge Kjær Nielsen. Antikken og Kristendommen 8. København: Forlaget Anis 2011. 596 s. Kr. 348

Det har længe været umuligt at opdrive Knud Bangs gamle oversættelse af Eusebs *Kirkehistorie* (1940-45), og det er derfor prisværdigt, at studerende og alment interesserede læsere nu igen har en oplagt mulighed for at dykke ned i en dansk oversættelse af Eusebs vigtigste værk. For det er et værk, der ikke er så let tilgængeligt qua dets miskmask-karakter af namedropping, uddrag af andres værker og springende komposition. At Eusebs komposition er noget forvirrende, giver Jørgen Ledet Christiansen (JLC) og Helge Kjær Nielsen (HKN) et ganske underholdende eksempel på i deres indledning til *Kirkehistorien*. Slå selv op!

Udover nyoversættelsen af Eusebs *Kirkehistorie* har JLC og HKN også oversat et af Eusebs mindre kendte skrifter, *De martyribus Palaestinae* (*Om dem, der led martyrdøden i Palæstina*), der ikke tidligere har været oversat til dansk. Skriftet, der lyder som et moderne arabisk brandskrift, omhandler de kristne, der omkom i Palæstina under Diokletian og Galerius' forfølgelser. I modsætning til store dele af *Kirkehistorien* er det altså begivenheder, som Euseb havde et førstehåndskendskab til. Skriftet (eller skrifterne, da det findes i både en kort og en lang version, der nu begge er oversat) er ikke bare en vigtig kilde til disse begivenheder, men også interessant for dets tidstypiske fokus på martyren. Skriftets værdi og relevans bliver imidlertid ikke kommenteret i den meget korte indledning til skriftet, der alene forholder sig til, om skriftet oprindeligt var placeret efter *Kirkehistoriens* 8. eller 10. bog, og hvad forholdet mellem den korte og lange version har været. En sådan diskussion er måske nok relevant, men sekundær i forhold til en bredere offentlighed. Det virker som om JLC og HKN primært har valgt at oversætte *De martyribus Palaestinae*, fordi Euseb formentlig oprindeligt selv skrev den ene udgave som en slags appendiks til *Kirkehistorien*. Det er selvfølgelig altid rart at få det hele med, men i Eusebs tilfælde er det ofte lidt af en umulighed, fordi han hele tiden korrigerede, genskrev og tilføjede til sine tidligere arbejder. Man kunne derfor spørge, om det ikke havde været nok så relevant i stedet at oversætte *Konstantins liv* (*Vita Constantini*), der – ligesom *De martyribus Palaestinae* – har en tæt forbindelse til *Kirkehistorien*, idet Euseb her genskriver dele af *Kirkehistoriens* 8.-10. bog. Dette værk, der heller ikke tidligere har været oversat til dansk, er et vigtigt supplement til *Kirkehistorien*, idet Euseb her revurderer sin vurdering af kejser Konstantins liv og magt. Værket er således af stor betydning både for forståelsen af Euseb og af Konstantin, hvilket også afspejler sig i den store interesse, som værket har været genstand for i de senere års Euseb-forskning. Nu kan man selvfølgelig altid diskutere, hvilket værk, der er det største *must* på dansk. *De martyribus Palaestinae* har som nævnt også en række kvaliteter, så meget

desto mere ærgerligt er det, at JLC og HKN ikke kommer ind på dem i deres indledning til værket.

JLC og HKNs oversættelse af *Kirkehistorien* og *De martyribus Palaestinae* er ledsaget af et fint noteapparat med faktuelle forklaringer, bibelhenvi-ninger og enkelte bemærkninger i forhold til oversættelsen. I forhold til Eusebs fremstilling af sin samtidshistorie henviser JLC og HKN til varierende fremstillinger i Lactantius' *De mortibus persecutorum* og Eusebs egen *Vita Constantini*. Her kunne man med fordel også have inddraget ikke-kristne kilder som et interessant korrektiv, eksempelvis de tolv *Panegyrici Latini*.

At udgivelsen ofte vil komme til at fungere som et opslagsværk understøttes fint af en række registre bl.a. over person-, sted- og folkenavne, og henvisninger til både bibelske- og ikke-bibelske skrifter samt et emneregister. Endelig er værket ledsaget af en kort litteraturliste med særlig fokus på dansksproget litteratur. Der bliver dog også nævnt enkelte fremmedsprogede værker, dog primært af ældre dato. Den nyeste Euseb-forskning er næsten helt fraværende, og særligt savner jeg et par litteraturhenvisninger til *Vita Constantini*, der dog spiller en ikke ubetydelig rolle i JLC og HKNs egne noter.

Sidste gang, der blev udgivet et bind i serien *Antikken og Kristendommen*, var originalteksten placeret parallelt med oversættelsen. Det er jo nok sparet væk denne gang pga. omfanget af Eusebs værk. Men hvor ville det have været flot, hvis det havde kunnet lade sig gøre.

Finn Damgaard

### James L. Larson

*Reforming the North. The Kingdoms and Churches of Scandinavia, 1520-1545.* Cambridge / New York m.fl.: Cambridge University Press 2010. IX + 534 s. £ 71.

*Den nordiske kirkes historie*, som P.G. Lindhardt udgav (1945), og siden reviderede flere gange (1967 med J. Balling), er velsagtens en af de eneste kirkehistoriske udgivelser, der virkelig forsøger at skildre hele Nordens kirkehistorie under såvel det samme blik som i en og samme bog. Nævnte gamle sag er vitterlig kirkehistorisk, med reformationen som den uafvendelige aksel, hvorom både værk og kirke drejer sig. Lindhardts bog er dog blot en lærebogssammenfatning af de respektive nationale kirkehistorier, og anlægger således det reformationshistoriske perspektiv nationalt, centreret omkring vægtige personligheder eller skrifter, nådigst med skyldig skelen til Tyskland.

Det synes derfor forfriskende med en skandinavisk-læsende amerikaners blik på hele sagen, ja, Larson lover med sin *Reforming the North* stovt en "rereading [of] the record" (4).

Larson er prof. emeritus i skandinaviske sprog fra Californien-universitetet i Berkeley, altså ikke af folk, vi normalt forbinder med reformationshistorieskrivning. Det præger bogen, der ganske enkelt snarere er en kronologisk *tour de force* gennem Kalmarunionens fald, og hvad deraf fulgte af

politik – reformationen som et *aber dabei* i hænderne på de store personer – end en kirkehistorie på tværs af de nationale grænser, selvom titlen vel lover noget andet? Larson tilsiger ellers i sin forjættende indledning et nyt komparativt perspektiv på både Skandinavien (hvor København er stormens øje; den nordiske periferi er altså ikke med) og på reformationen, der skal væk fra “these older narratives, which assume the inevitability of reform and its consequences”, hvorfor hundredvis af bøger og fremstillinger “need to be reevaluated” (4). Nå da, på sin vis er jeg enig, og man imødeser altså en gennemgribende, neugestaltende fremstilling af reformationen på basis af kilderne. Det får man bare ikke. Faktisk skal man næsten halvejs ind i den fyldige bog, før man træffer på et kapitel, der reelt set behandler kirken, og ja, er det fx ikke for enkelt at løbe de danske prædikanters teologi – i form af bekendelsen fra herredagen i København 1530 – igennem på 14 linier uden nogen som helst selvstændig analyse (223)? Det samme gør sig for så vidt gældende for den vigtige svenske disputation om religionen på rigsdagen i Västerås i 1527, her behøves der kun 6 linier. Jeg spørger: Kan det teologiske indhold af Västerås koges ned til dette: “Doctor Galle of Uppsala spoke in Latin, Master Oluf [Petri] in Swedish. On the questions of indulgences, bishops’ wordliness, and divine law Master Oluf appealed to God’s Word; Doctor Galle (...) to immemorial tradition” (253). Nej, de teologiske kilder kommer slet ikke til orde hos Larson på trods af løfterne. Måske er det et bevidst valg, altså at afspejle en virkelig gennemført “top-down” reformation? Larsons tilgang behandler reformationsprocessen som ‘state-building’ i form af en kamp om ikke bare magt, men også ‘autoritet’: den politiske frem for den teologiske/kirkelige. Larson redegør også rigtig fint for den politiske udvikling fra Christoffer af Bayerns død i 1448 frem til Christian III, hvorfor der ikke hersker tvivl om, at for Larson er det det dramatiske spil om magten i de nordiske riger, som reformationen snor sig om. Konge før kirke, reform før teologi. Bogen falder i fire dele med i alt 21 kapitler. Første del behandler Christian II’s regeringstid, anden del efterfølgerne, dvs. Frederik I i Danmark-Norge og Gustav Vasa i Sverige, tredje del er rent dansk: Grevens Fejde, mens den fjerde og afsluttende del behandler den nye orden og ”The Settlement” heraf (egentlig en ret god term for at undgå det tysk-kontinentale begreb om ‘konfessionalisering’).

Larsons bog er bygget traditionelt og strengt kronologisk op, og han lægger sig endog meget tæt op ad de forhåndenværende nordiske sekundærværker, skønt der i noterne troligt og givtigt refereres direkte til breve og andre aktstykker; men udover referatet kommer Larson sjældent. Formen er nærmest krønikens. Enkelte svipsere sniger sig derfor også ind; det sker jo, hvis man anvender Arild Huitfeldts slut-1500-talskrønike som kildekrift eller i hvert fald ramme for den danske reformationshistorie. Bogen er ellers lydefri, har et godt noteapparat og en fyldig bibliografi; man finder dog nogle irriterende gentagelser og enkelte fejl, fx de upræcise kort. *Reforming the North* er en detaljerig fortælling om det sammenspundne væv, Norden var

på reformationstiden, og som sådan er den komparative tilgang oplysende både i sig selv og for de respektive landes egen historie om reformationen af samfund og kirke. I hvert fald er den god at blive klog af for en, der ikke kender til Nordens reformationer, læs: god for en engelskmand.

*Rasmus H.C. Dreyer*

### **Ole Riis og Linda Woodhead**

*A Sociology of Religious Emotion*. Oxford: Oxford University Press 2010. 270 s. £ 34.

Forholdet mellem religion og samfund er en følelsesladet affære. Det er dog vanskeligt at få et præcist videnskabeligt greb om, hvordan følelser, religion og samfund er forbundne. Hvor ord og handlinger er interpersonelt tilgængelige, så er følelser anderledes subjektive, private og rationelt uigennemtrængelige. Sådan lyder i hvert fald den almindelige holdning, som de to forfattere til denne velskrevne bog vil gøre op med. Bogen er et overbevisende argument for en genovervejelse af følelsernes betydning for religionssociologien og et forsøg på etablering af et længe savnet teoretisk fundament for fremtidige videnskabelige undersøgelser af religiøse følelser. Det er med andre ord et stort og kompliceret projekt, der på spil i denne velstrukturerede og omfangsmæssigt overskuelige bog.

Bogen består af en lang introduktion, 6 kapitler, en kort konklusion, og et tætskrevet appendiks om metode og praksis i sociologiske studier af følelser. Jeg koncentrerer mig om kap. 1, 2 og 6, der forekommer mig særligt interessante i en teologisk sammenhæng. De resterende kapitler er ikke kedelige (særligt kap. 4 om religiøse følelsers magt er spændende), men involverer en mere rendyrket sociologisk analyse af religiøse følelsers dynamik.

Kap. 1 er bogens teoretiske knudepunkt. Her argumenterer forfatterne overbevisende for deres egen relationelle følelseteori, udarbejdet i en grundig diskussion med aktuelle filosofiske, psykologiske og naturvidenskabelige perspektiver på følelser. Teorien lægger naturligvis mest vægt på følelsernes sociologiske "meso- og makroaspekt" (dvs. sociale interaktioner og samfundsmæssige dynamik), men undgår en forsimplet sociologisk reduktionisme (der anser følelser som alene et produkt af sociale kræfter og kollektive stemninger) ved at tage følelsernes personlige "mikroaspekt" seriøst. Resultatet er en nuanceret, flerdimensional fremstilling, der tegner et billede af menneskelige følelser som et dynamisk produkt af særligt tre afgørende faktorer: selv, samfund og (symbolske) objekter. Teorien bliver konsolideret med nøglebegrebet "følelsesregimer", der fungerer som analytisk katalysator gennem resten af bogens undersøgelser. Følelsesregimer er socio-symbolske makrostrukturer, der opretholder de følelsesmæssige normer, der artikulerer og kontrollerer følelser i forskellige segmenter af samfundet – fra forretningslivets dyrkelse af ambition over familiens intime kærlighed til en religiøs gruppes følelses-

konstellationer. I hjertet af de forskellige følelsesregimer banker, hvad forfatterne kalder "følelsesprogrammet", som er karakteriseret af en særlig skala af normative følelser og mere eller mindre harmoniske udtryk. Samfundets mangfoldige segmenter er altså kendetegnet ved deres karakteristiske konstellationer af godkendte, mindre velansete og ligefrem forbudte følelser (følelsesprogrammet), der tilsammen udtrykker de forskellige grupperinger konsoliderede normer for de enkelte personers følelsesliv (følelsesregimet).

Kap. 2 tager fat på bogens tema om religiøse følelser. Religiøse følelser er i sig selv ikke anderledes end andre følelser som fx håb, vrede og kærlighed, men bliver først kvalificerede som religiøse igennem det specifikke følelsesprogram, som udgør den enkelte religion. I kraft af det dynamiske forhold til centrale symboler og personer samt den praksis, der kendetegner en bestemt religion bliver almenmenneskelige følelser konsolideret af den normative struktur, der udgør denne religions følelsesregime. Religiøse følelser adskiller sig dog ved en særlig normativ forankring, der som oftest gør dem mere stabile og stærke end hverdagens følelsesregime. Derved er de i stand til at transcenderer den sekulariserede hverdags kalejdoskopiske følelsesregimer (så som arbejde, venner, fritidsinteresser), hvilket gør dem til mere solidt forankrede orienteringspunkter for vores eksistens.

Kap. 6 drager konklusionen af de mellemliggende kapitlers analyse af religiøse følelsers funktion og betydning i det dynamiske forhold mellem selv, samfund og symboler. Dette kapitel er en facetteret *tour de force* igennem religiøse følelsers status, svære vilkår og egentlige betydning i det senmoderne, vesterlandske samfund. De religiøse symboler i et "diversificeret", "polycentreret", "affortryllet" samfund kæmper med konkurrerende symboler, der bryder ind i de store religioners traditionelle følelsesregimer. Det betyder, at de religiøse følelsesprogrammer i dag er anderledes skrøbelige end tidligere, og at religioner i dag er nødt til at forholde sig til denne forandring. Forfatterne afslutter med at opridse muligheder for (og konsekvenser af) forskellige tiltag og reformer.

At bogen snart også udkommer i en økonomisk overskuelig paperback udgave er blot endnu en grund til at afskaffe sig denne interessante, teoretisk udfordrende og på mange måder teologisk relevante bog.

*René Rosfort*

### **Martin Keßler**

*Johann Gottfried Herder – der Theologe unter den Klassikern. Das Amt des Generalsuperintendenten von Sachsen-Weimar. 2 bd.* Berlin – New York: Walter de Gruyter 2007. Bd. 1: XXV + 671s; Bd. 2: XVIII + 672-1115s. € 209.

Kirkehistorikeren Martin Keßler, nu i Göttingen, indleverede i 2005 sin dissertation i Jena om Johann Gottfried Herders embedstid i Weimar, og denne store sag har nu nogen tid foreligget i bogform.

Keßlers dissertation er et på alle måde stort anlagt arbejde, som tilstræber at komme rundt om alle aspekter af Herders embede, lige fra ansættelse over opgaver og forpligtelser til væsentlige dele af indholdet. Bogen er delt op i fem dele af vekslende længe: 1. del (11-52) omhandler kaldet, berømt ikke mindst i kraft af Goethes opdrag; 2. del (53-124) beskriver indgående selve embedet, struktur, pligter og ændringer deri; 3. del (125-251) tematiserer personalepolitik og -administration; 4. del, som er langt den største og omfatter resten af første bind (253-671), er en grundig undersøgelse af hele embedsrådets udseende og forandring inden for kirke, skole og universitetet i Jena; 5. og sidste del (672-1012) gennemgår minutiøst selve prædikeembedet i Weimar; dertil kommer et stort tillæg med forkortelser, arkiv-, kilder- og litteraturhenvisninger samt indeks (1013-1115).

Johann Gottfried Herder (1744-1803), som, jf. bogtitlen, er blevet kaldt teologen blandt klassikerne, havde allerede i 1776 et fint forløb bag sig. Efter to års studier i Königsberg, ikke mindst under Kant, fra 1762-64, blev han ansat i den unge alder af 20 år i Riga, hvorfra han drog på rejse i 1769. Efter ophold i Paris, ledsager for fyrstesønnen af Eutin og ophold i Straßburg (hvor han gennemgik en smertefuld og mislykket operation, og hvor han mødte den fem år yngre jurastuderende, Goethe, som beundrede den allerede da unge, lærde Herder meget), blev Herder kaldet i 1771 til det lille fyrstedømme Schaumburg-Lippe og residensbyen Bückeburg som hofprædikant og konsistorialråd. Da Goethe fik ham til Weimar, var han allerede berømt, ikke bare for en række, stærkt omdiskuterede bidrag til æstetikken, men også, og ikke mindst, for en afhandling om sprogets oprindelse og for et originalt historiefilosofisk skrift hhv. *Über den Ursprung der Sprache* (1770) og *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774).

Herder blev af Goethe kaldet til embedet i Weimar og ansat som fyrstehoffets førstepredikant (Oberhofprediger), skriftefader (først og fremmest for hoffet), øverste præst for byen Weimar (Oberpfarrer), kirkekassens *commisarius*, gymnasiets efor, generalsuperintendent for specialintendenturet Weimar, Overkonsistorial- og kirkeråd, Magnifizens (en særlig ærestitel, som kun tilkom Herder og Jenaer-universitetets rektor; titlen blev ved titulering altid anvendt først); og endelig Generalsuperintendent for fyrstedømmet Sachsen-Weimar. Som om alle disse opgaver i sig selv ikke skulle kunne fylde en hverdag ud, så kommer dertil en fortsat beskæftigelse med forfatterskabet – Suphan-udgaven er på 33 bind, hvoraf en betragtelig del skrives i de 27 år i Weimar.

Keßlers fokus holdes dog på Herders embede, og det gør han godt. Det er et overordentlig grundigt og forbløffende flittigt arbejde, som vidner om et detailkendskab til både uudgivne manuskripter, kilder og forskning, og ikke mindst bevidner en dygtig forsker med et kolossalt overblik og sundt jugement. Mange antagelser bliver undervejs revideret og korrigeret, og Keßler er i løbende dialog med en omfattende forskning. Forfatteren selv henviser



jævnligt til Hayms biografi fra 1880-85 (som også suppleres og korrigeres), og alene disse henvisninger godtgør Hayms formidable indsats og lærdom.

Inden for sit område vil Martin Keßlers bog utvivlsomt opnå samme status, dvs. den må og vil blive det referenceværk, som enhver forskning om Herders liv og tid i Weimar ikke kan være foruden. Ydermere er det et dybtgående indblik i 1700-tallets kirkeliv, som enhver med interesse i europæisk kirke- og kulturhistorie kan have fornøjelse af – men som de fleste alene på grund af omfanget nok aldrig får læst.

Johannes Adamsen

### David Bugge

*Hinandens verden. Ledsager til K.E. Løgstrup: Den etiske fordring.* Løgstrup biblioteket. Aarhus: Forlaget Klim 2011. 359 s. Kr. 299. *Kompendium til K.E. Løgstrup: Den etiske fordring.* Løgstrup biblioteket. Aarhus: Forlaget Klim 2011. 95 s. Kr. 129.

Vil man tilegne sig en klassiker intensivt – om det nu er som selvstudium eller i et undervisningsforløb – er kommentarer et uundværligt hjælpemiddel. Løgstrups *Den etiske fordring* (DEF) har uden tvivl klassikerstatus i det dansk-skandinaviske kulturelle område (men også i den tysksprogede teologiske etik), og Bugges kommentar, understreger og fuldender for så vidt denne særlige position. Det drejer sig om en *ledsager* til DEF – inspireret af den engelske *companion* (10). Man kan rent faktisk betragte denne bog som en kyndig partner eller ledsager, som hjælper og understøtter på en vejstrækning – Løgstrups argumentationsgang – der ikke altid er så nem at tilbagelægge.

Kapitelinddelingen i bogen svarer til opbygningen i DEF. Underafsnittene og deres overskrifter har Bugge derimod udarbejdet på ny i forbindelse med sin rekonstruktion af argumentationsgangen (således har fx kapitel II og V i DEF to underpunkter – i ledsageren derimod seks). Bogens hovedformål består på den ene side i den rekonstruerende analyse, forklaring og diskussion af DEF, afsnit for afsnit. På den anden side vil Bugge – om end mere implicit – fremlægge en helhedstydning af DEF. Den sidstnævnte hensigt tjener samtidig til at rydde nogle “alvorlige misforståelser” af DEF af vejen (11).

Bugge identificerer i sin analyse de enkelte argumentationsskridt og -linjer, påviser deres interne sammenhæng og perspektiverer dem på baggrund af deres bredere kontekst. Han analyserer dog også begrebslighed og metaforik (jf. fx afsnittet *Håndmetaforen*, 41-43). Denne analyse går meto- disk hånd i hånd med de forklarende og uddybende kommentarer og med diskussion af argumenterne. Som hermeneutisk hjælp bruger Bugge især Løgstrup selv (bl.a. forarbejderne til DEF og “Replik” i *Kunst og Etik*, men også uudgivne papirer). Dertil kommer belysningen af Løgstrups faglige og skønlitterære referencer, samt anvendelsen af repræsentativ sekundærlitteratur. Som man kan forvente af en kommentar, som til stadighed kræver en stor indsats af sin forfatter, forholder Bugge sig som regel sympatisk til Løg-

strups argumenter. Han kan dog også fremføre klare og pointerede indsigelser imod Løgstrup. Således kritiserer han fx Løgstrups analyse af tilgivelsen eller hans tyding af Kierkegaards *Kærlighedens Gerninger* (den manglende hensyntagen til den dialektiske dobbeltbevægelse, hhv. den “anden umiddelbarhed” hos Kierkegaard).

Bugges helhedstydning sigter først og fremmest på at indskærpe det dialektiske væsenstræk i Løgstrups tænkning (jf. 314, n. 152), dvs. hans dialektisk-spændingsfyldte sammentænkning af fænomener, der tilsyneladende står i modsætning til hinanden (den radikale fordring og de sociale normer, rummelighed og intimitet, socialitet og subjektivitet, synd og menneskelivets godhed, norm og spontanitet, poesi og eksistens osv., jf. 39, 50, 70, 91, 148f., 163, 173, 237, 254, 312). I forbindelse med denne indsats korrigerer han den naive optimisme, som Løgstrup ofte tilskrives med hensyn til menneskets formåen, og betoner det etikkritiske væsenstræk ved DEF (som resulterer af den etiske fordrings “paradoksaltitet” som kærlighedsfordring, 184, jf. 11). En billedligt godt pointeret helhedstydning, som afspejler sig i de enkelte analyser, finder man desuden i bogens titel: Løgstrups etik spidser til i tesen om, at vi er “hinandens verden” (256, 15).

Bugges kommentar er en velkommen og nyttig forståelseshjælp, som forhåbentlig vil finde mange læsere. Hans betoning af Løgstrups tænknings dialektiske karakter må bifaldes, men ligeledes hans fremhævelse – også imod Løgstrup – af konfliktsituationen som menneskelig grundsituation (115, 167, 194, 261). Naturligvis kan forskellige aspekter af hans analyse diskuteres. Et kritisk punkt vedrører fx hans vurdering af skønlitteraturens betydning hos Løgstrup (“den helt centrale rolle”, 25). Vel kan man finde mange skønlitterære øjenåbnere og eksempler i DEF. Men det kan betvivles – dvs. evt. også i modsætning til Løgstrups eksplicit høje vurdering af litteraturen – om deres metodisk-hermeneutiske relevans faktisk kan sammenlignes med DEFs eksistentialanalytiske og sprogfænomenologiske karakter. Som et mere konkret punkt kan man diskutere Bugges antagelse af, at Løgstrup to steder har brudt fordringens tavshed (57, 142). Formuleringerne af fordringen, om ikke at undertrykke den andens vilje og ansvar og aldrig at forhindre den anden i at forstå sit liv som skænket, bryder ikke dens tavshed (som kærlighedens radikale og tavse fordring), men artikulerer snarere de analytiske implikationer af kærligheden.

Bugges kommentar er ledsaget af et separat udgivet kompendium, som i tetisk punktform rekonstruerer DEFs “hovedtanker og argumentationsgang” (jf. undertitlen). Det hjælper med at give en hurtig og koncentreret oversigt over DEFs indhold og forløb. Det bør naturligvis ikke erstatte et selvstændigt rekonstruktionsarbejde, som udgør den væsentlige del af en forståelses- og læringsproces. Men det danner sammen med kommentaren et instrumentarium, som letter og uddyber – men også kritisk udfordrer – forståelsen af DEF.

*Johann-Christian Pöder*