



Kirkelig censur eller tekstnær kristendom?



Cand. Theol., Ph.D., Jens Bruun Kofoed
Professor i Gammel Testamente
Dansk Bibel-Institut & Fjellhaug Internasjonale Høgskole
jbk@dbi.edu

Resumé

Artiklen er et kritisk review af Kjeld Renato Lings' *Kirkelig Censur? Kærlighed, køn og seksualitet i Bibelen* (2024). Lings' hovedtese er, at bibeloversættelser systematisk har skjult eller forvansket centrale hebraiske og græske udtryk vedrørende kærlighed, køn og seksualitet, og at kirkelig tradition dermed har præget forståelsen mere end selve grundteksterne. Bogen præsenterer tekstnære genlæsninger, hvor Lings især udfordrer de gængse oversættelser af nøgleudtryk som *yādaʿ* ("kende"), *dāvaq* ("holde sig til") og *bāšār ehād* ("ét kød"), samt argumenterer for, at flere bibeltekster vidner om homoerotiske relationer og en stigende inklusion af kønsdiversitet. Reviewet konkluderer imidlertid, at Lings' argumentation hviler på to usikre søjler: en sproglig analyse, der bl.a. ignorerer eufemistiske brugsmønstre i hebraisk og aramaisk, og en hermeneutik, der løsriver normative tekster fra deres skabelsesteologiske kontekst. Artiklen viser, at Lings' fremstilling ofte overser både filologiske data, bibelsk kontekst og interne bibelske fortolkningsprincipper, hvilket samlet set underminerer hans konklusion om en "censureret" bibelsk seksualitet.

Keywords

Bibeloversættelse – Seksualitet – Filologi – Hermeneutik – Censur



Introduktion

Nærværende artikel er et review essay om Kjeld Renato Lings' bog *Kirkelig Censur? Kærlighed, køn og seksualitet i Bibelen* (Lings 2024). Bogen er en revideret udgave af *Kærlighed under censur? Køn og seksualitet i danske bibeloversættelser* (Lings 2017), og har ifølge forordet et fokus, der i endnu højere grad er "rettet mod bibeloversættelsernes centrale og ofte meget problematiske rolle i hele det utilstrækkeligt belyste teologiske forskningsområde, der hedder kristendommens anstrengte forhold til menneskers kønsidentitet, kærlighedsliv og seksualitet" (Lings 2024, 7).

Eftersom Lings i høj grad diskuterer og argumenterer med Bibelens hebraiske og græske grundtekst, er artiklen i sagens natur nødt til at gøre det samme. For mange vil den derfor fremstå relativt filologisk, men jeg har sørget for både at transkribere og oversætte de oldtidssproglige ord, så meget som muligt.¹

Kjeld Renato Lings undersøger i bogen, hvordan Bibelens tekster om kærlighed, køn og seksualitet er blevet behandlet gennem kirkens historie, og argumenterer for, at mange oversættelser og fortolkninger bærer præg af en kirkelig tradition, der har skjult, nedtonet, forvansket eller direkte censureret centrale sproglige nuancer i de hebraiske og græske originaltekster. Bogen præsenterer derfor en række genlæsninger af velkendte bibeltekster, hvor forfatteren forsøger at rekonstruere betydningen ud fra det, han kalder en mere tekstnær tilgang. Ifølge Lings viser Bibelen sig da at rumme en bredere, mere kompleks og undertiden mere inkluderende forståelse af forhold som kærlighed, seksualitet og køn end den, der kommer til udtryk i senere kirkelige traditioner. Han argumenterer for, at Bibelen bør læses på sine egne præmisser frem for gennem eftertidens moralprægede fortolkninger, og han tilbyder i stedet alternative oversættelser, som efter hans mening er mere respektfulde over for både originalteksterne og menneskelivets mangfoldighed. Bogen er derfor både et sprogligt, teologisk og kulturkritisk opgør og et forsøg på at fremme en mere åben og nuanceret bibellæsning, særligt på de områder hvor kirkelig tradition historisk har udøvet kontrol eller censur.

Bogen er bygget op som en række tekstnære studier, der hver især tager fat på udvalgte bibelsteder, hvor Lings mener, at kirkelige oversættelser har skjult eller forvansket centrale betydninger.

De første fire dele af bogen argumenterer for en sproglig revision i oversættelsen af en række bibeltekster, ikke mindst med fokus på det hebraiske verbum יָדָע *yādaʿ* (f.eks. 1 Mos 4,1) der har hovedbetydningen "at kende," men som de fleste bibeloversættelser i bestemte kontekster oversætter som en eufemisme for "at have sex med." Mere om dette foruden.

Den femte del argumenterer for at en række tekster, hvis de bliver oversat i overensstemmelse med originalsproget, faktisk vidner om homoerotiske forhold.

¹ Transkriptionen af det hebraiske følger praksis fra Bible Online Learner (www.learner.bible), hvor י *ayin* gengives med *ʿ* og א *aleph* med *ʔ*.



Den sjette og sidste del plæderer for at bibelteksterne efterhånden – begyndende med Jeremias og Esajas og kulminerende i Matt 19,12 og ApG 8,27 – afspejler et mere inkluderende forhold til mennesker med forskellig kønsidentitet.

Bogen mangler en egentlig konklusion, men på baggrund af de mange delkonklusioner i bogen står det rimelig klart, hvad en sådan konklusion ville have indeholdt: Hvis vi lader Bibelen tale med sin egen stemme frem for traditionens, inkluderer den andre seksuelle orienteringer og kønsidentiteter på lige fod med den heteroseksuelle og binære orientering og identitet.

Bogens konklusion(er) bygger først og fremmest på to søjler, som i mine øjne er lige vakkelvorne, nemlig for det første Lings' misforståede forståelse af *בָּשָׂר בְּדָבָר* *bāsār ʔehād* "ét kød," *דָּבָר* *dāvaq* "at holde sig til" og *יָדָע* *yādaʿ* "at kende," og for det andet en hermeneutik, der ikke forankrer forståelsen af en række forbud (især 3 Mos 18,22; 20,13; 21,17-20 og 5 Mos 23,2) i den skabelsesteologi, som konteksten fordrer. Først det sproglige.

יָדָע *yādaʿ* "at kende"

Når det gælder *יָדָע* *yādaʿ*, argumenterer Lings for at det udelukkende skal forstås kognitivt eller juridisk. Det kognitive gælder i situationer, som involverer opdagelse, kendskab, viden og bevidsthed, mens det juridiske kommer til udtryk i situationer, hvor en pagt indgås, en ægtefælle anerkendes eller hvor en myndighedsperson tager skridt til at undersøge eller forhøre sig om noget (Lings 2024, 68). Den seksualiserede betydning, som har sneget sig ind i moderne bibeloversættelser, skyldes ifølge Lings en indflydelse fra klassisk græsk, som allerede kan ses i Septuaginta (LXX), der f.eks. i 1 Mos 19,5 gengiver det hebraiske *יָדָע* *yādaʿ* med *συγγίγνομαι* "være sammen med, have sex med." Det samme gør sig ifølge Lings gældende med verbet *γινώσκω*, der f.eks. anvendes af LXX i 1 Mos 4,1: "Adam havde sex med Eva...". Det understøttes da også af standardopslagsværkerne (Louw og Nida 1989, 23.16; Liddell m.fl. 1996, 350). Anderledes kontroversiel er Lings' konklusion:

Sagt med andre ord har den seksuelle tolkning af det bibelske *jadaḥ* ingen rødder i hebraiske traditioner men er blevet påført de bibelske skrifter udefra. Ikke desto mindre er den i dag, mere end 2000 år senere, på det nærmeste blevet allemandseje. Samtidig er den oprindelige, juridiske side af *jadaḥ* på grundproget klassisk hebraisk og andre oldtidssprog af endnu ældre dato (bl.a. akkadisk) gået i glemmebogen. Det faktum at kristendommen opstod i den hellenistiske periode har sat sine spor på alle områder. Med hensyn til *jadaḥ* er slutresultatet lidt trist: Der hvor fortællere og digtere fremsætter en relevant juridisk pointe, bliver moderne bibellæsere forledt til at tænke på noget andet, nemlig sex (Lings 2024, 71).

Et stykke vej har Lings ret. Det akkadiske *idû* (B) – "at kende" har ingen belagte seksuelle eller eufemistiske seksuelle anvendelser (Gelb m.fl. 2004, 16–34). Det samme gælder i ugaritisk og fønikisk. Det sidste skal imidlertid tages med forbehold, eftersom det fønikiske korpus er for lille til at konkludere noget på, mens det ugaritiske primært består af rituelle, administrative eller mytologiske tekster – ikke fortællende litteratur, hvor seksuelle relationer typisk beskrives.²

² Del Olmo Lette nævner i ordbogsopslaget til *ydʿ* den fragmenterede ugaritiske tekst KTU 1.13, som inkluderer linjen *kbdh l ydʿ hrh* (linje 31) med oversættelsen "whose womb has not known its/her conception," men det er noget af et *stretch* at argumentere for, at det er en eufemisme for at "hun ikke har haft sex" (Olmo Lete m.fl. 2015, 941–42).



Semantisk betegner roden *ydf* i alle disse vestsemitiske sprog grundlæggende viden, genkendelse eller bevidsthed. Betydningen “at kende = at have samleje” er altså ikke en universel *semitisk* denotation. Det betyder imidlertid ikke, at det så heller ikke gør sig gældende i bibelsk hebraisk. Alle sprog har eufemismer for samleje, og spørgsmålet er derfor ikke så meget *om* sådanne eufemismer findes i bibelsk hebraisk, men *hvilke* de er. På akkadisk bruges f.eks. *wašû / ušēšu* – “at ligge med,” *ēru/errû* – “at komme ind (i),” *karābu* – “at nærme sig,” *nadānu* – “at give sig selv (hen),” *ragāmu* – “at berøre,” ligesom også klassisk arabisk har en række sådanne eufemismer (Muzakki 2022, 274; Taghian 2021). Bibelsk hebraisk kan altså meget vel have brugt netop *יָדָף* *yādaš* i denne betydning. Og det er der da også flere argumenter for.

For det første er det sigende, at oversætterne af LXX i det 3.-2. århundrede f.Kr. tydeligvis har *forstået* det hebraiske *נִדְּוּ* *nēdʿāh* (Qal 1. person pluralis af *יָדָף* *yādaš*) seksuelt: “Lad os have sex med...” Hvis det hebraiske – som Lings anfører – udelukkende havde en kognitiv eller juridisk betydning, så er det noget af en anklage mod oversætterne, at de skal have set bort fra denne betydning og bevidst valgt at *påføre* teksten en seksuel betydning. Det kan naturligvis ikke udelukkes, men det er mindst lige så sandsynligt, at oversætterne faktisk *forstod* den hebraiske tekst og oversatte med et dækkende ord. Når Lings afviser den eufemistiske forståelse, er han desuden ikke bare oppe mod den *kirkelige* tradition men også mod den filologiske, som det er betragteligt sværere at kritisere for kulturelle eller kirkelige indlæsninger. De forskellige standardopslagsbøger peger således enstemmigt på, at når det gælder konstruktionen *יָדָף* *yādaš* + direkte objekt (en kvinde) + graviditet, så er det idiomatisk for at have sex (Brown m.fl. 1977, 374; Harris m.fl. 1999, 366).

At de senere aramaiske targumer (5.-6. årh. e.Kr.) anvender det ekvivalente aramaiske *יָדָף* *yedaš* i både Targum Onkelos (1 Mos 4,1) og Targum Pseudo-Jonathan (1 Mos 19,5) er selvfølgelig ikke et argument i sig selv, eftersom targumerne blot er en fortolkende gengivelse af den hebraiske tekst og derfor ikke kaster yderligere lys over, hvordan oversætterne har forstået den bagvedliggende *hebraiske* term. Det aramaiske *יָדָף* *yedaš* anvendes ikke i den del af Gammel Testamente, som oprindeligt blev skrevet på bibelsk aramaisk (Dan 2,4b–7,28; Ezra 4,8–6,18; 7,12–26), men interessant nok i en af teksterne fra Qumran. I Genesisapokryfen (1QapGen) fortælles genfortælles blandt andet begivenhederne i 1 Mos 12,10–20, hvor Farao straffes for at have taget Abrams kone Saraj med magt (Holst og Lemche 2008): “Den nat sendte Gud den Højeste en <straffende> ånd for at ramme ham og alle mændene i hans hus med plager, en ond ånd, og den blev ved at ramme ham og alle mændene i hans hus med plager, så han ikke var i stand til at nærme sig hende, endsige have omgang med hende, selvom om han var hos hende” (20,17). Her er det netop verbet *יָדָף* *yedaš*, der bruges om “ikke at have omgang med hende” [אֵלֶּיָּהָּ יָדָף], og det er tydeligt ud fra konteksten, at det bruges eufemistisk om “ikke at have sex med hende.” Teksten dateres til det første årh. f.Kr., og er altså skrevet betydeligt tidligere end de førnævnte targumer. Eftersom den er blevet til i Qumran, er den ikke overraskende tydeligst præget af hebraisk indflydelse. Sproget ligger tæt op ad bibelsk hebraisk i ordforråd, syntaks og stil, og mange formuleringer afspejler direkte hebraiske idiom. Aramaisk er naturligvis grundsproget, men det bærer et markant hebraisk præg, som placerer teksten solidt i en jødisk-palæstinensisk kontekst. Græsk indflydelse spiller derimod en meget begrænset rolle; der findes kun få steder, hvor man kan ane indirekte kontakt med græsk terminologi eller fortælleformer, men intet tyder på en egentlig hellenistisk sproglig dominans. Derfor vurderes



1QapGen generelt som en tekst, der primært står i forlængelse af hebraisk tradition og stil, blot i en aramaisk sproglig dragt. Med andre ord: Det er svært – som Lings gør det – at argumentere for græsk indflydelse i valget af $\text{y}d\text{a}\text{f}$ i 1QapGen 20,17 og alt tyder derfor på, at det både på hebraisk og aramaisk blev anvendt eufemistisk. Det bekræftes også af *The Comprehensive Aramaic Lexicon*, som i opslaget til YD^s anfører denne betydning med reference til 1QapGen 20,17 og til Peshittas oversættelse af 1 Kg 1,4 (Kaufman 2025).

Endnu tydeligere bliver det i rabbinisk hebraisk, hvor det et sted i Talmud (6. årh. e.Kr.) direkte forklares, at “han har ikke kendt hende” betyder, at “han havde ikke haft sex med hende.”

It was stated that Abaye said: Women betrothed to a priest with crushed testicles may eat *teruma* since his status entitles his wife to partake of *teruma* in a case where he has not known her [$\text{y}d\text{a}\text{f}$]. If a priest was properly married and then his testicles became crushed, as long as he has not known his wife, i.e., engaged in intercourse with her, after that point in time, she may continue partaking of *teruma* as his wife (*Yevamot* 57a, citeret fra www.sefaria.org).

Sidst og ikke mindst må det anføres, at Lings’ insisteren på en ren kognitiv eller juridisk oversættelse i mange tilfælde bliver anstrengt. Når det gælder Lings’ *showcase*, 1 Mos 18-19, argumenterer han for at $\text{y}d\text{a}\text{f}$ i 1 Mos 19,5 (og 8) udelukkende handler om at de vil “vide” hvem de mænd er, som er trængt ind i byen, og at det centrale problem i 1 Mos 18-19 ikke er seksuel promiskuitet, men “indvandrernes udsatte sociale status i oldtiden (Lings 2024). Lings konkluderer på den baggrund, at “fra at fokusere på udsatte grupper, især indvandrere, er det formodede seksuelle aspekt blevet fremherskende fra og med den hellenistiske periode og er det stadig i det 21. årh... Situationen er så grell, at fejlversættelserne må betegnes som kirkelig censur” (Lings 2024, 121). Lings’ tolkning er naturligvis ikke grebet ud af luften, eftersom Ezekiel beskriver Sodomas synd som stolthed, selvtilfredshed og uretfærdighed mod de svage: “*For dette var din søster Sodomas synd: Hun og hendes døtre levede i storhed, overflod og sorgløs tryghed, men rakte ikke de hjælpeløse og fattige hånden. De blev hovmodige og gjorde, hvad der var afskyeligt for mig. Da jeg så det, fjernede jeg dem*” (Ezek 16,49-50). Samtidig viser det begrundende “for” tilbage til det foregående vers, hvor Ezekiel anfører, at “din søster Sodoma og hendes døtre har ikke handlet som du og dine døtre” (16,48). Selvom Jerusalems synd i konteksten bliver beskrevet med stærke seksuelle metaforer, og endda nævner (om end figurativt) sex med mænd (16,17), så må det medgives Lings, at der – isoleret set – vil kunne argumenteres for, at seksuel promiskuitet *ikke* nævnes som Sodomas syn. Og hvis Lings har ret i sin påstand om hellenistisk seksualisering af sproget i perioden op til vor tidsregnings begyndelse, så kan udsagnet i Judasbrevet 7 om at “*Sodoma og Gomorra og de omliggende byer*” ... *bedrev utugt og søgte unaturlige forbindelser,*” naturligvis heller ikke bruges som argument. Men dels har argumentet rødder længere tilbage i den intertestamentale *jødiske* litteratur, og kræver en afvisning af tolkningen i Judasbrevet som en korrekt forståelse af den hebraiske tekst til 1 Mos 18-19 et bestemt hermeneutisk greb, nemlig en afvisning af princippet om at skriften er sin egen fortolker. Og vender vi tilbage til Ezekiel, så er Judasbrevets udlægning af 1 Mos 19 på ingen måde i modstrid med argumentationen. Ezekiel beskriver “*Jerusalem*” som værende “*fra kana’ancæernes land*” (Ezek 16,3), og når folket dømmes for sit “*hor,*” sker det efter princippet “*som mor, så datter*” (16,44). Med andre ord: “*Jerusalem*” horer ligesom sin “*mor,*” Sodoma. Og selvom Ezekiel understreger, at “*du og dine døtre*” *ikke* har handlet som Sodoma, er det lige så muligt at forstå forskellen som en forskel i



kvantitet, ikke i kvalitet. Det samme gælder i Amos 2-3, hvor de omkringboende folks overtrædelser blegner i forhold til graden af de samme overtrædelser i Juda. Dermed ikke sagt, at det er den *eneste* mulige tolkning af Ezekiel 16. Udelukkende, at den *er* mulig og dermed stemmer overens med forståelsen i Judasbrevet.

Også i 1 Kg 1,4 kommer Lings' oversættelse til at virke akavet og i modstrid med konteksten.

Kong David var gammel, højt oppe i årene, og selv om man dækkede ham til med tæpper, kunne han ikke få varmen. Hans tjenere sagde da til ham: »Man burde finde en ung pige, en jomfru, til dig, herre konge, der kan være til tjeneste for dig og pleje dig, konge. Når hun ligger i din favn, herre konge, får du varmen.« De ledte efter en smuk ung pige i hele Israel, og de fandt Abishag fra Shunem; hende bragte de til kongen. Pigen var meget smuk. Hun passede og plejede ham; men kongen havde ikke samleje med hende [הַיָּדָאֵף] (DO92 1 Kg 1,1-4).

I sammenhængen er det tydeligt, at Abishag skal ligge hos den kuldkære konge, så han kan få varmen, og derfor er det på ingen måde indlysende, at יָדָאֵף *yādāʿ* i vers 4 skulle handle om, at David ikke anerkendte Abishag som sin hustru. Det handler om noget helt andet: Den tidligere så virile konge er blevet så affældig, at selvom man placerer en ung og “meget smuk” jomfru i hans favn, så bliver han ikke længere opstemt, som da han “fik han øje på en kvinde, der var ved at tage bad,” og som også var “meget smuk” (2 Sam 11:2). Selvom Abishag er en slags Batseba 2.0, reagerer kongen denne gang helt anderledes *impotent*. Og med bemærkningen om, at kongen ikke “kendte” hende, understreger fortælleren, at kongedømmet er i krise fordi kongen er både politisk og fysisk impotent – ikke fordi han ikke anerkendte Abishag som sin hustru.

בָּשָׂר בְּפֶה *bāsār ʔehād* “ét kød”

En anden grundpille i Lings' sproglige argumentation er, at בָּשָׂר בְּפֶה *bāsār ʔehād* “ét kød” i 1 Mos 2,24 ikke har nogen seksuel funktion, men skal forstås slægtsmæssigt og betegner en situation, hvor “to jævnbyrdige mennesker frit kan acceptere [יָדָאֵף *yādāʿ* “kende”] hinanden og nyde hinandens selskab” (Lings 2024, 42 jf. 40-41; 53-54). Dette er en kendt forståelse i queer fortolkning, hvor det ofte hævdes det, at udsagnet i 1 Mos 2,23 handler om partnernes *fælles* menneskelighed, ikke om biologisk komplementaritet eller forskellighed: “Nu er det ben af mine ben, kød af mit kød [בָּשָׂר בְּפֶה *bāsār*].” Det, der fejres, er det menneskelige fællesskab og den delte livsopgave. Og når en mand – i det følgende vers 24 – “forlader sin far og mor og binder [דָּבַק *dāvaq*] sig til sin hustru, og de bliver ét kød [בָּשָׂר בְּפֶה *bāsār*],” så er det dette “kød” – altså det menneskelige fællesskab – det handler om, ikke at fællesskabet er *heteroseksuelt* (Lings 2024). Et eksempel kan findes hos Terrence Diggory, der argumenterer for, at det første bånd mellem Adam og Eva ikke beskrives som seksuelt, og at et seksuelt bånd, hvis det overhovedet antydes, snarere knytter sig til “far og mor,” som jo biologisk har frembragt manden (Diggory 2014; Reimer-Barry 2022 cf.). Verbet “at klæbe sig til” (דָּבַק *dāvaq*) betegner ifølge Diggory slægtskab eller tilknytning, ikke seksuelt samliv – som når Ruth “klæber sig til” Noomi (Ruth 1,14). Udtrykkene “mand” og “hans kvinde” i 1 Mos 2,24 refererer ifølge Diggory til et ur-menneskeligt bånd i relationen mellem Adam og Eva, ikke til en juridisk-ægteskabelig ordning. Derfor mener han ikke, at Gen 2,24 giver entydig støtte til, at heteroseksuelt samleje er en nødvendig betingelse for ægteskab. Det skyldes ikke, at teksten åbent godkender homoseksuelle ægteskaber, men at den “åbner døren” ved (1) at definere “ét kød” – den primære ægteskabsmarkør – som fællesskab mellem (hvilke som helst) mennesker, og (2) at opstille et mønster, hvor mennesker



sendes ud for at omfavne “den fremmede” – en bevægelse, som Diggory forbinder med inklusion af hedninger i den nye pagt (Ef 5,32).

Det skal medgives Lings, at den meget ordknappe og komprimerede tekst i 1 Mos 2,23-24 er fortolkningsmæssigt udfordrende og at den isoleret set er åben for forskellige fortolkninger. Heldigvis er den ikke isoleret, og derfor må det være såvel den umiddelbare som den videre kanoniske kontekst, som afgør *hvilken* af de mulige fortolkninger, der har de bedste kort på hånden.

Når det gælder udtrykket “ben af mine ben, kød af mit kød,” har Lings fuldstændig ret i, at det er en “slægtsformular.” Det viser de mange eksempler, som Lings også henviser til. Selvom בָּשָׂר *bāsār* og דָּבָר *dāvaq* i andre kontekster kan betyde “slægt” (Dom 9,2; 2 Sam 5,1; 19,13; 1 Krøn 11,1;) og “knytte sig menneskeligt til” (Ruth 1,14), er det imidlertid en *non sequitur*, at det *kun* – som Lings anfører – betegner en slægtsmæssig relation, og altså ikke *også* en biologisk/sekuel forening. For det første: Udtrykkene fokuserer selvfølgelig primært på “lighed” og “fælles menneskelighed,” men anerkendelsen i v. 23 afhjælper ikke kun en *eksistentiel* ensomhed, men – læst i lyset af *hele* konteksten i 1 Mos 1-2 – også en *funktionel* ensomhed. I 1 Mos 1 er menneskets skabthed i Guds billede forbundet med frugtbarhed og reproduktion. Dette tema fortsætter ind i 1 Mos 2, som zoomer ind på den sjette skabelsesdag med en detaljeret beskrivelse af hvad det indebar, at “Gud skabte mennesket i sit billede; i Guds billede skabte han det, som mand og kvinde skabte han dem” (1 Mos 1,27), og at skabelsen af mennesket som mand og kvinde havde et ganske bestemt “velsignet” formål: “Bliv frugtbare og talrige, opfyld jorden, og underlæg jer den; hersk over havets fisk, himlens fugle og alle dyr, der rører sig på jorden!” (1 Mos 1,28). Den ensomhed, som afhjælpes ved kvindens skabelse, handler derfor ikke bare om at “to jævnbyrdige mennesker frit kan acceptere hinanden og nyde hinandens selskab,” men om noget langt større; skabelsen af mennesket som mand og kvinde er selve forudsætningen for at dets livsopgave kan udføres. Menneskets spontanreaktion i 1 Mos 2,23 må derfor både forstås som en anerkendelse af den fælles og jævnbyrdige menneskelighed og den biologisk binære komplementaritet – de ligner hinanden som mennesker, men er forskellige på måder, der gør dem til naturlige og nødvendige partnere i udfoldelsen af Guds billede. Dermed giver v. 24’s bemærkning om at forlade sin far og mor og blive ét kød mening som en direkte konsekvens af dette bånd – ikke som en isoleret tilføjelse. “Ét kød” handler om at udleve denne menneskelige fællesopgave og sikre videreførelse af livet og varetagelse af livsopgaven. Det er også værd at bemærke, at v. 24 jo ikke giver mening *bagudrettet*, eftersom det første menneske var skabt og ikke selv havde nogen far og mor at forlade. Forklaringen fra den alvidende fortæller er derfor *fremadrettet* og skal forstås som en *skaberordning*, som *har* dannet og *skal* danne grundlag for menneskets fortsatte forståelse af relationen mellem mand og kvinde og det heteroseksuelle parforholds betydning for udfoldelsen af gudsbilledet. Ægteskabet, med et andet ord. Og at det ikke bare handler om *slægtsmæssig* relation og *eksistentiel* livsledsagelse bekræftes af Jesus’ ord i Matt 19, når han netop peger på πορνεία “*utugt*” (v. 9) som den alvorligste årsag til at det, som Gud har sammenføjnet εἰς σάρκα μίαν “*til ét kød*” (v. 5), bliver revet fra hinanden og ødelagt. Jesus forstår tydeligvis בָּשָׂר אֶחָד *bāsār ʔehād* “*ét kød*” i 1 Mos 2,24 som *mere* end blot to (hvilke som helst) menneskers gensidige accept af hinanden som jævnbyrdige livsledsagere.



At אָהָד בָּשָׂר *bāsār ʔehād* “ét kød” i 1 Mos 2,24 ikke kun handler om slægtsrelation, bekræftes også af andre forhold, som Lings vel at mærke *ikke* kommer ind på. For det første er det et usædvanlig stærkt udtryk, der bruges om at manden skal *forlade* [יָצַוַּ, *yaʿʕʕov*] sin far og sin mor. Ordbøgerne anfører enstemmigt betydningerne “forlade, opgive, svigte, sætte fri, lade gå, give slip på” af det pågældende verbum, og det betegner generelt et markant brud mellem subjekt og objekt – både i fysisk forstand og i overført betydning. Når mandens “forladen” sin oprindelige enhed med sin far og sin mor resulterer i at han bliver “ét kød” med kvinden, så markerer det altså en ny, selvstændig enhed i både juridisk, social og konsanguin (blodslig) forstand, som både inkluderer manden, kvinden og deres eventuelle børn. Forholdet mellem mand og hustru er altså *stærkere* end deres tidligere biologiske slægtsbånd, og etablerer en ny familie, der er *vigtigere* end den, de tidligere var en del af. Formuleringens betydning bliver ikke mindre prægnant af, at den er samtidshistorisk unik. Der er ingen kendt tekst fra Mesopotamien, Egypten, Ugarit eller Hatti, der etablerer et lignende princip om at manden, ikke kvinden, normativt forlader sin slægtsenhed. Konstateringen i 1 Mos 2,24 er derfor bemærkelsesværdig og kulturelt kontrasterende. Og vi har endda et eksempel i “bryllupssalmen,” Sl 45, hvor bruden opfordres til at “glemme” den “ét kød”-relation, hun kommer fra: “*Hør efter, min datter, lyt opmærksomt: Glem dit folk og din fars hus! Kongen begærer din skønhed, han er din herre, kast dig ned for ham!*” (vv.11-12).

Et andet forhold, som Lings ikke nævner, er at denne nye enhed mellem manden og kvinden i det følgende vers knyttes sammen med deres *nøgenhed*: “*Adam og hans kvinde var nøgne, men de skammede sig ikke*” (v. 25). Når det er bemærkelsesværdigt, er det fordi det netop er denne sammenkædning, der danner baggrund for incestlovgivningen i 3 Mos 18. Når det i vers 6 hedder, at “ingen som helst må komme sine kødelige slægtninge nær og blotte deres køn,” så er “sine kødelige slægtninge” en oversættelse af det hebraiske אֶרְבֵּי בָּשָׂר *ʕʕer bʕsārō* “kød af sit kød,” hvor det første ord, אֶרְבֵּי *ʕʕer*, bruges om det “slægtsrelaterede” eller “konsanguine” kød, mens det andet, בָּשָׂר *bāsār*, er det samme ord, der bruges i 1 Mos 2,23-24. Ordet “køn” gengiver det hebraiske עֶרְוָה *ʕerwāh*, som også betyder “skam,” og som i udtrykket “blotte NNs skam/køn” er en (anden) eufemisme om “at have sex”. Samlet set refererer 3 Mos 18 altså tilbage til *både* אָהָד בָּשָׂר *ʔehād bʕsār* “ét kød” 1 Mos 23-24 og til den “*skamløse*” nøgenhed i det følgende vers 25.

Når 3 Mos 18 i vv. 7-17 fortsætter med at give forskellige forbud mod at “*blotte sine kødelige slægtninges køn*,” så er det altså fordi sådanne personer betegnes som “kød af dit kød.” Det betyder for det første, at ægtefæller både i juridisk, social og teologisk forstand deler samme kropslige “køn” og “skam.” Det ses tydeligt i 18,16, hvor det hedder, at “*din brors hustrus køn må du ikke blotte; det er en blottelse af din brors køn*.” Fordi den (biologiske) bror er ét med *sin* hustru, er det altså en blottelse af den biologiske *brors* køn, hvis en mand har sex med hans hustru, som han *ikke* er i biologisk familie med. Af samme grund behandles svigerfamilier som egentlig blodsslægt, fordi ægtefællen og dennes familie i og med ægteskabet bliver “ét kød” med manden. Samleje med sin kones søster betegnes derfor som incest, idet både konen og søsteren tilhører samme “kødslinje”. Hele rationalet for incestlovgivningen i 3 Mos 18 skal altså findes i netop 1 Mos 2,23-25, og som en del af den såkaldte Hellighedslov understreger lovene, at skaberordningens enhed – altså ægteskabet – mellem mand og kvinde er *hellig*, og at den handling, der i den nuværende verden i særlig grad truer denne hellighed netop er incest – det, som 3 Mos 18 betegner som at “blotte NN’s køn/skam.”



Interessant er det også, hvordan de følgende forbud synes at adressere andre elementer i “ét kød”-relationen. Når det i 18,18 hedder, at “en søster til din hustru må du ikke gifte dig med og gøre til medhustru og blotte også hendes køn, så længe din hustru lever,” så er det en understregning af det monogame ideal, som udtrykkes med “*en mand*” og “*en kvinde*” i 1 Mos 2,24. De resterende forbud i vv. 19-23 retter sig mod et af *hovedformålene* med “ét kød”-relationen, nemlig at den tjener til at udfolde den del af gudbilledligheden, der handler om *prokreation*, altså fortsat skabelse af liv. Forbuddet mod at “komme en kvinde nær og blotte hendes køn, mens hun er uren under sin menstruation” (v. 19) handler om at blande livsbærende kropsvæsker (sæd og blod) på en måde, hvor hverken sæd eller blod bliver til liv. Menstruationsblod er i denne logik rituel urenhed, fordi det repræsenterer *liv, der ikke blev til*, og dermed en form for *liminalitet* mellem liv og død. Rationalet i det følgende forbud – “*du må ikke have samleje med din landsmands hustru, så du bliver uren ved hende*” (v. 20) – er, at seksuel utroskab hindrer ordnet liv og reproduktion. Altså en beskyttelse af livet i både biologisk og social forstand. Det er ikke kun et spørgsmål om rituel renhed, men om at bevare livets orden – familien, børnene og samfundets kontinuitet. Beskyttelse af liv er også det indlysende rationale i det næste forbud mod børneofringer (v. 21), mens de resterende forbud i vv. 22-23 handler om den *manglende mulighed for liv* i sex mellem mænd og mellem mennesker og dyr:

Du må ikke have samleje med en mand, som man har samleje med en kvinde. Det er en vederstyggelighed. Du må ikke have seksuel omgang med noget dyr; du bliver uren ved det. Ingen kvinde må byde sig til for et dyr, for at det skal parre sig med hende. Det er en skændsel.

Sammenlagt handler lovgivningen i 3 Mos 18 altså om en række former for sex, som ødelægger den monogame “ét kød”-relation, som manden og kvinden blev skabt til at indgå i.

Bemærkelsesværdigt er det også, at forbuddene i 3 Mos 18 knyttes direkte og uløseligt sammen med *landet* [עַרְבָּא *ʔeres*]:

Gør jer ikke urene med al den slags, for med al den slags har de folk gjort sig urene, som jeg jager bort foran jer. Landet [עַרְבָּא *ʔeres*] blev urent, og jeg straffede det for dets synd, og landet [עַרְבָּא *ʔeres*] spyttede sine indbyggere ud. Men I skal holde mine love og mine retsregler og undlade at gøre nogen af disse vederstyggeligheder, det gælder både landets [עַרְבָּא *ʔeres*] egne og de fremmede, der bor som gæst blandt jer; for alle disse vederstyggeligheder gjorde de, der var i landet [עַרְבָּא *ʔeres*] før jer, så landet [עַרְבָּא *ʔeres*] blev urent. Ellers vil landet spytte jer ud, fordi I gør det urent, sådan som det har spyttet det folk ud, som var der før jer. For enhver, som gør nogen af disse vederstyggeligheder, det menneske skal udryddes fra sit folk. Hold mine bud, og følg ikke de vederstyggelige skikke, som man fulgte tidligere, og gør jer ikke urene ved dem! Jeg er Herren jeres Gud! (3 Mos 18,24-30).

Når dette er vigtigt, er det fordi rationalet igen skal findes i skabelsens orden, hvor den monogame “ét kød”-relation knyttes sammen med menneskets opgave på עַרְבָּא *ʔeres* “jorden” (1 Mos 1) og i haven (1 Mos 2).

Akkumulerer vi disse argumenter, tegner der sig altså et helt andet billede, end af den “kirkelige censur,” som Lings giver skylden for de fremherskende oversættelser og heteroseksuelle fortolkninger af “ét kød”-relationen i 1 Mos 2,23-24. Når Lings’ påberåbelse af den grundspørgsige betydning er al ære værd, så er det altså ikke fordi han har ret i sin revisionistiske oversættelse, men fordi en granskning af den grundspørgsige betydning peger i en anden retning og fastholder den klassiske forståelse af både ægteskab og seksualitet som forankret i skabelsens orden.



Hermeneutik

Ved at læse teksterne fra 1 Mos 2 og 3 Mos 18 *sammen* har vi allerede berørt spørgsmålet om den *hermeneutiske søjle* i Lings' argumentation, som jeg af samme grund ikke skal gøre helt så meget ud af. Men to forhold er det på sin plads at kommentere. Begge har at gøre med en *selektiv* bibellæsning, som Lings egentlig selv argumenterer imod, men som han – i mine øjne – selv forfalder til. Min kritik går ikke på det selektive *som sådan*, men på *begrundelsen* for at være selektiv. Og det skal til Lings' fordel indrømmes, at vi er mange, som ofte gør os skyldige i at springe begrundelsen over – inklusive undertegnede. Men her er den imidlertid vigtig. Når Lings f.eks. med henvisning til 1 Mos 1,27 hævder, at “i vore dage er det et åbent spørgsmål hvor mange kristne der lever vegetarisk på det grundlag” (Lings 2024, 31), at Biblen ikke problematiserer polygami (Lings 2024, 32–33) eller at “hvis man vil følge 1 Mos 1 2,24 skal man også i dag betragte mænd som gifteklar i konfirmationsalderen,” så får vi ingen forklaring på hvorfor teksterne læses på denne måde. En litterær og teologisk forsvarlig læsning af patriarkhistorien viser f.eks. tydeligt, at det *ikke* er forbundet med velsignelse (og dermed heller ikke et udtryk for et skabelsesmæssigt ideal), at have flere koner. Det nævnes heller ikke, at 1 Mos 9,3 er en ikke-vegetarisk indrømmelse i forhold til 1 Mos 1,27. Betydningen af denne spænding mellem ideal og virkelighed er selvfølgelig ikke ligetil, men pointen her er først og fremmest, at *den er der*, og at man som ansvarlig fortolker er nødt til at forholde sig til den. Det gør Lings ikke.

Et andet eksempel på Lings' tavse hermeneutik er, at såkaldte “kærlighedstekster,” gives prioritet i forhold til andre tekster. Et par eksempler:

Ejendommeligt og paradoksalt nok er der intet i den seksualiserede udlægning af dramaet, som den dag i dag fortsat er særdeles populær blandt oversættere or kommentatorer, der har noget med det kristne evangelium om Guds kærlighed at gøre, snarere tværtimod. I den henseende skal man helt tilbage til den klassiske hebraiske periode i form af profeten Ezekiels sublime visioner for at finde et overrumplende, generøst alternativ (Lings 2024, 131–32).

I århundreder har resultatet være diskrimination og forfølgelse. Samtidig står den kristne traditions fordømmende holdning til homo- og biseksuelle mennesker i skærende modsætning til evangeliets klare budskab om frelse for enhver som tror (Joh 3.16), og den kommer på tværs af Paulus' berømte hyldest til kærligheden i 1 Kor 13 (Lings 2024, 277).

Igen handler det om en kendt *queer* tilgang til bibelteksterne, hvor bestemte tekster gives prioritet for at fremme inklusion af LGBTQ+-personer og anerkendelse af homoseksuelle relationer. Eksempler inkluderer Niels Henrik Gregersen, Irene Larsen og Anne-Birgitte Zoëga, der argumenterer for, at Bibelens kernebudskab er kærlighed, og at tekster, der kritiserer homoseksualitet, bør tolkes ud fra Jesu kærlighedsbudskab fremfor den bogstavelige ordlyd. Gregersen har f.eks. argumenteret for indførelsen af en vielsesritual for homoseksuelle i Folkekirken med begrundelsen, at ritualet bør bygge på det kristne budskab om kærlighed (Lind 2010). Larsen og Zoëga fremhævet, at Bibelen ikke bør læses bogstaveligt, men forstås i lyset af dens kernebudskab om kærlighed, hvilket gør det muligt at tolke tekster, der kritiserer homoseksualitet, på en måde, der fremmer inklusion (Larsen og Zoëga 2021). Larsen selv understreger, at denne form for hermeneutik kræver, at teksten transformeres fra at være en “Text of Terror” til at blive et redskab for Guds kærlighed, og at denne tilgang er nødvendig



for at styrke inklusionen af homoseksuelle i den evangelisk-lutherske kirke i Danmark (Larsen 2022).³

Seneste har Christopher og Richard Hays i *The Widening of God's Mercy* argumenteret for, at Bibelen rummer en progressiv vision om Guds barmhjertighed, som udvider sig til at inkludere tidligere outsider-grupper som hedninger og eunukker (Hays 2024). Denne "trajektoriske" forståelse af Guds barmhjertighed kan ifølge Hays senior og junior overføres til nutidige diskussioner om inklusion af seksuelle minoriteter og understreger, at de ikke længere skal ses som fremmede, men som fuldgyldige medlemmer af Guds folk.

Problemet med at prioritere bestemte ligger som nævnt ikke i prioriteringen i sig selv, men i, at det ofte sker uden respekt for såvel nærkonteksten som Bibelens samlede kanoniske struktur – eller i hvert fald uden at gøre en sådan tilgang klart. Paulus' argument i både Gal 3 er f.eks., at der ikke er nogen forskel mellem mænd og kvinder med hensyn til *forsoning og retfærdiggørelse*; det indebærer ikke, at der ikke findes forskelle mellem kønnene i andre sammenhænge. Og det ville være særdeles fremmed for Paulus at tage afstand fra Jesus' undervisning om heteroseksuelt ægteskab i Matt 19. Selvom foreningen med Kristus gælder begge køn og i den forstand overskrider kønsnormer, understreger Paulus' brev til de kristne i Efesos, at alene det komplementære ægteskab mellem én mand og én kvinde kan symbolisere denne forening – og at det monogame ægteskab i det hele taget er en skaberordning.

Endelig nogle kommentarer til Lings' argument for at der sker et holdningsskift til eunukker begyndende med Jeremias og kulminerende i Es 56, som signalerer en inkluderende holdning til mennesker med andre kønsidentiteter.

For sådan siger Herren: De kastrerede, der holder mine sabbatter og vælger min vilje og holder fast ved min pagt, for dem sætter jeg hånd og navn på murene i mit hus, som er bedre end sønner og døtre; jeg giver dem et evigt navn, der aldrig slettes ud (Es 56,4-5).

Lings giver flere forklaringer på hvorfor eunukker ikke kunne være en del af tempeltjenesten, men *ikke* den mest grundlæggende, nemlig at de – som det også gjaldt andre grupper – ikke egnede sig til at være en del af tempeltjenesten, fordi templet var en miniatureudgave af skaberværket som det var i begyndelsen. Alt, der ikke var "perfekt," blev ekskluderet – ikke fordi de var mindre værd eller moralsk anløbne, men af den simple grund, at de ikke kunne symbolisere det perfekte. Igen er det hermeneutikken, der er på spil, eftersom *denne* begrundelse giver en noget anden forståelse af den "opblødning," som helt klart findes i f.eks. Es 56. Inklusionen af "eunukker" – og "fremmede" ikke mindst – forudgriber den fremtid, hvor Guds folk ikke længere består af det etniske Israelfolk, men omfatter "alle jordens slægter." Men igen handler det om det jævnbrydige fællesskab, som etableres i foreningen med Kristus. Det springende punkt er derfor *hvad* foreningen med Kristus indebærer, og

³ Ifølge Larsens hjemmeside blev artiklen oprindeligt offentliggjort på Børne- og Undervisningsministeriets digitale læringsportal på www.emu.dk/sem/fag/kre/tema/homoseksualitet.html, men siden er ikke længere tilgængelig – måske fordi den stred imod de redaktionelle retningslinjer, som findes i en version fra 2021 på https://www.emu.dk/sites/default/files/2021-11/Redaktionelle%20retningslinjer_emu_15.11.%202021.pdf



her er det tydeligt – i hvert fald med en *kanonisk* hermeneutik – at forsoningen ikke – opløser eller udvisker de skaberordninger, som der foroven er gjort rede for.

Andre ting kunne med fordel kommenteres, men mange af dem er allerede indirekte behandlet i det foregående. Det gælder bl.a. Lings' behandling af Paulus' kritik af homoerotiske forhold i Rom 1, 1 Kor 6,9 og 1 Tim 1,10, hvor den gammeltestamentlige kontekst er afgørende for at forstå, hvad Paulus refererer til, og hvor hermeneutikken altså også er et afgørende spørgsmål.

Homoerotik eller homoaffektivitet

Det samme gælder de forskellige tekster, som Lings peger på som homoerotiske tekster. Og for blot at kommentere en enkelt, nemlig beskrivelsen af Davids og Jonathans nære venskab (1 Sam 18,1-4; 19,1-7; 20; 2 Sam 1,17-27), så forstår Lings – som så mange andre *queer* fortolkere – relationen mellem David og Jonathan som homoerotisk. Denne tilgang udspringer typisk af et ønske om at finde inkluderende fortællinger i Bibelen og af en tendens til at privilegere “kærlighedstekster” i Bibelen over lovtekster. Selvom enkelte formuleringer i Samuelsbøgerne kan virke romantiske for moderne læsere, peger den historiske kontekst på en anden forståelse: I oldtidens Mellemøsten indgik mænd ofte i tætte, følelsesintense relationer uden seksuelle overtoner. Denne form for homosocialitet anvendte et sprog om “kærlighed,” der var knyttet til politiske alliancer, pagtsindgåelse og loyalitet – et mønster, som også ses i David og Jonathans pagt.

Derfor bør deres relation læses i lys af samtidens politiske dynamik, hvor David som kommende konge og Jonathan som Sauls tronfølger indgår en dybt forpligtende alliance, der fungerer som en gensidig troskabspagt snarere end et erotisk forhold. Forskere som Martti Nissinen påpeger, at oldtidens kærlighedssprog mellem mænd ofte handler om social og politisk loyalitet, ikke seksuel tiltrækning (Nissinen 1998, 24).

Som historisk parallel kunne John Henry Newmans forhold til Ambrose St. John fremhæves. I dag fortolkes dette venskab ofte som homoseksualitet, men victoriansk kultur tillod en intens følelsesmæssig fortrolighed mellem mænd, som ikke havde seksuelle konnotationer. Først i en moderne queer-ideologisk ramme læses sådanne forhold som homoerotiske. Biografer gør dog opmærksom på, at denne læsning er anakronistisk og overser 1800-tallets kulturelle normer for mandligt venskab (Ker 2010, 746–50; jf. min behandling af eksemplet i Kofoed 2025, 253–55).

I både den bibelske og den victorianske kontekst er der således tale om stærke, forpligtende venskaber, der kan beskrives som *homosociale* eller *homoaffektive*, men som ikke antyder homoseksuelle relationer. Den moderne queer læsning siger derfor mere om nutidens hermeneutiske præferencer end om de historiske aktører selv.

Seksualisering af oversættelser

I et appendix om “Tempeprostitution” (Lings 2024, 301–3) argumenterer Lings for, at de hebraiske betegnelser qāḏēš og qāḏēšāḥ ikke skal oversættes med “tempelprostituteret (mand/kvinde)”



men med “tempelmand” og “tempelkvinde,” hvor de forekommer i Gammel Testament (1 Mos 38,21; 5 Mos 23,18; 1 Kg 14,24; 15,12; 22,26; 2 Kg 23,7; Hos 4,14; Job 36,14). Når det medtages i denne kritik af bogen, er det fordi diskussionen om betydningen af disse betegnelser har åbnet forskningens øjne for to ting, som begge er meget relevante i forhold til Lings’ påstand om den hellenistiske og kirkelige traditions seksualisering af sprog og kultur. For det første har de seneste årtiers forskning med rette har afsløret de orientalistiske og victorianske forudsætninger, der tidligere prægede fortolkningen af kultisk seksualitet. Den moderne revurdering af begrebet *qēdēšāh* og forestillingen om “hellig prostitution” i oldtidens Nærorient skyldes især bidrag fra Phyllis Bird, Joan Goodnick Westenholz, Stephanie Budin, Julia Assante og Tikva Frymer-Kensky.

Phyllis A. Birds grundlæggende studie *Harlot or Holy Woman* (Westenholz 1989; genudgivet 2019) viser gennem filologiske analyser af *qēdēšāh* i 1 Mosebog og 5 Mosebog, at ordet betegner en prostitueret eller marginaliseret kvinde – ikke en kultisk funktionær. Forbindelsen mellem prostitution og religion skyldes efter hendes vurdering polemiske og moraliserende formuleringer snarere end egentlige seksuelle ritualer i Israel.

Omtrent samtidig argumenterede Joan Goodnick Westenholz (1989) for, at de akkadiske *qadištu(m)* og de hebraiske *qēdēšāh* betyder “hellige kvinder” eller kultpersonale snarere end tempelprostituerede. I modsætning til senere forskere som Budin og Assante afviste hun dog ikke helt muligheden for rituelle, symbolsk-seksuelle elementer i visse kultformer. Hun indtager dermed en mellemlig position mellem Birds filologiske skepsis og den mere radikale revisionisme hos Budin og Assante.

Stephanie Lynn Budins *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity* (Budin 2009) udvider denne skepsis til hele Middelhavs- og Nærorientens religioner. Hun hævder, at “hellig prostitution” er en moderne konstruktion præget af koloniale og victorianske fantasier om seksualitet. Ifølge Budin er de påståede rituelle seksuelle handlinger snarere symbolske udtryk for guddommelig magt.

Julia Assante (Assante 1998; 2000; 2009) har på baggrund af ikonografi og rituelle tekster hævdet, at forestillinger om guddommelig seksualitet hovedsagelig er metaforiske og handler om kosmisk orden, ikke om egentlige seksuelle ritualer. Tikva Frymer-Kensky (Tikva 1983; Frymer-Kensky 1992) viser tilsvarende, at tidligere forskning ofte har seksualiseret kvinders religiøse roller uden tilstrækkeligt grundlag.

Metodisk står Bird for tekstnær præcision, Budin afslører fordomme i den ældre forskning, og Westenholz kombinerer filologi med historisk åbenhed. Assante og Frymer-Kensky tilføjer kønsteoretiske og antropologiske perspektiver, men alle positioner har begrænsninger: Bird risikerer at abstrahere fra ritualpraksis, Budin at overkorrigere, og Assante/Frymer-Kensky at udviske skellet mellem symbolik og social praksis.

Samlet har disse forskere ændret hele forskningsfeltet. Nyere studier af bl.a. Jessie DeGrado, Ilan Peled, Ilona Zsolnay og Saana Svärd (DeGrado 2018; 2021; Peled 2016; 2024; Zsolnay m.fl. 2018; Zsolnay 2018; Svärd 2018; Zsolnay m.fl. 2018) bygger videre på denne udvikling og har i vid udstrækning afmonteret forestillingen om hellig prostitution. I stedet ses seksualitetens sprog som en måde at udtrykke gud-menneske-relationer, frugtbarhed og social orden.



Et stykke vej har Lings altså ret i sit revisionistiske forslag om at oversætte betegnelserne “helligmand” og “helligkvinde.” Forskningen *har* været præget af fordomme, som har øvet indflydelse på forståelsen af disse betegnelser. Men selv om de klassiske modeller er blevet kritiseret som orientalistiske og victorianske, betyder det ikke, at der aldrig fandtes forbindelser mellem seksualitet og kult. Den anden “øjenåbner” er derfor mindst lige så vigtig.

Både Budins og Assantes arbejde indgår nemlig i en bredere metodisk bevægelse i retning af kritisk eller revisionistisk historiografi – en reaktion mod orientalistisk essentialisme i særdeleshed og mod essentialisme generelt. Kritikerne advarer dog om, at deres revisionisme risikerer at skabe en ny form for dogmatik, hvor skepsis over for “hellig prostitution” bliver lige så ufleksibel som de ældre modeller, de forsøger at afløse. I deres bestræbelser på at gøre op med en erotiseret orientalisme ser både Budin og Assante ud til at indføre en ny reduktionisme, nemlig en deseksualiseret historicisme, hvor seksualitet systematisk nedtones eller fjernes fra fremstillinger af fortiden.

Tendensen til deseksualiseret historicisme i nyere forskning kan forstås som en naturlig videreførelse af eksistentialistiske og poststrukturalistiske teorier fra slutningen af det 20. århundrede, som opfatter seksualitet som en sociokulturel konstruktion frem for en fast biologisk eller metafysisk realitet. Tænkere som Michel Foucault og Judith Butler har hævdet, at seksuel identitet og adfærd formes af diskursive og institutionelle rammer, der regulerer kroppe og definerer normer, snarere end at afspejle universelle eller tidløse sandheder. Anvendt på oldtiden fører dette perspektiv til, at forskere læser henvisninger til seksualitet, begær og kønnede roller som symbolske udtryk for magt og betydning snarere end som vidnesbyrd om konkrete ritualer eller kultisk praksis. Deseksualiseringen af oldtidens religioner afspejler således et erkendelsesmæssigt skifte: antagelsen om, at seksualitet – som noget kulturelt og sprogligt betinget – ikke uden videre kan identificeres i førmoderne kilder uden risiko for anakronisme. Dermed fremmer eksistentialistisk og konstruktivistisk tænkning en metodisk forsigtighed, der vægter diskurs og repræsentation over kropslig praksis, hvilket ofte fører til historiske rekonstruktioner, hvor ritualers seksuelle dimensioner abstraheres eller nedtones.

Som korrektion af tidligere overdrev kan denne deseksualiserede historicisme imidlertid ende med at overkompensere: ved at “rengøre” oldtidens religiøse liv og afvise muligheden for, at seksualitet kan have haft rituel, symbolsk eller institutionel betydning. Resultatet er en historiografisk position, der – selv om den med rette kritiserer orientalistiske og moraliserende projektioner – utilsigtet kan komme til at skjule sider af oldtidens religiøse erfaring, som faktisk var kropslige, kønnede og til tider seksualiserede.

Både Budins påstand om, at kultisk prostitution slet ikke fandtes i oldtiden, og Assantes udsagn om, at mesopotamierne hverken havde et ord for “prostitueret” eller endnu mindre for “tempelprostitueret”, er blevet kritiseret af forskere, der mener, at kritikken af de ældre paradigmer er berettiget – men at pendulet nu er svinget for langt i den modsatte retning.

Silver udfordrer Assantes afvisning af kultisk prostitution og argumenterer f.eks. for, at Inanna/Ishtar-kulten direkte eller indirekte var involveret i at organisere og formidle seksuelle ydelser. Han foreslår, at seksuelt ladede ritualer og hymner fungerede som reklame for sådanne ydelser, og han henviser til græske og romerske tempelpraksisser som komparativ støtte: her var seksuelle tjenester



systematiserede, offentligt promoverede, økonomisk indbringende og rituelt sanktionerede. I disse sammenhænge udfyldte “præstinde-prostituerede” særskilte sociale og religiøse roller, ofte bistået af cølibatære administratorer eller mandlige mellemlid.

Marten Stols forskning understøtter yderligere forestillingen om hellig prostitution i Mesopotamien (Stol 2016). Han peger på tekstlige vidnesbyrd fra bl.a. Sippar og Kish, hvor tempelprostituerede (ḥarīmtu, kezertu) omtales som underlagt respektable kvindelige embedsindehavere. Et ordsprog – “Lad mig ligge med dig. Lad guddommen få sin andel” – afspejler sandsynligvis tempelbaserede seksuelle transaktioner. Arkæologiske fund stemmer overens med disse oplysninger: templer for Astarte i Pyrgi, Atargatis i Dura-Europos og Apollon i Bulla Regia indeholder små rum, der passer til brug i forbindelse med seksuel aktivitet.

I modsætning til de mest radikale revisionister som Budin og Assante peger disse data på, at tempelprostitution – både mandlig og kvindelig – var et institutionaliseret og religiøst rammesat fænomen i store dele af det oldmiddelhavs- og oldnærorientalske område (jf. Kofoed 2025, 30–49 for en detaljeret drøftelse). Når det gælder kultisk eller rituel sex, er det uden tvivl til stede i ikonografien, mens det stadig er uafklaret, om sådanne handlinger blev udført af kultpersonale eller alene havde symbolsk karakter.

Pointen med dette er ikke at give en tilbundsgående redegørelse for de argumenter, der *stadig* eksisterer for at oversætte שִׁדְדֵשׁ *qādēš* og שִׁדְדֵשָׁה *qādēšā^h* med “tempelprostitueret mand/kvinde,” men at vise den samme bevægelse i Lings arbejde, som vi også finder i den bredere diskussion om kønsidentitet og seksualitet i studiet af oldtidens Mellemøsten.⁴ En bevægelse, der med rette kritiserer en række fordomme, som ikke længere afspejler empirien, men som altså også går for langt i sin revision på grund af *andre* fordomme, som *heller ikke* stemmer overens med en saglig fortolkning af kildematerialet.

Afslutning

Lings’ bog har været en kærkommen anledning til at genbesøge den hebraiske grundtekst til de steder, der handler om ægteskab, sex mellem mænd og kønsidentitisk diversitet. Som sådan kan den varmt anbefales. Som forslag til en revision af klassiske bibeloversættelser og forståelser af ægteskabet, må den imidlertid beskrives som et sprogligt og hermeneutisk selvmål. Eller i hvert fald mangelfuld, eftersom Lings burde have gjort rede for de hermeneutiske forudsætninger og den virkelighedsteoretiske ramme, som ligger til grund for hans oversættelsespraksis. Samme kritik må nødvendigvis ramme alle andre arbejder – mit eget inklusive – i det omfang, der heller ikke *dér* gøres rede for disse forudsætninger. En respektfuld samtale og dialog bliver først mulig, når alle parter spiller med åbne hermeneutisk og virkelighedsteoretiske kort, og det har været intentionen med nærværende artikel at netop at bidrage til en sådan samtale.

⁴ Jeg gør i min bog *Majestic Mirror or Mind-Bending Mirage* og artiklen “Reconsidering Tamar” (under udgivelse) detaljeret rede for både det empiriske materiale og den ideologiske diskussion (Kofoed 2025; 2026).



Bibliografi

- Assante, Julia A. 1998. "The kar.kid/harimtu, Prostitute or Single Woman: A Reconsideration of the Evidence". *Ugarit-Forschungen* 30: 5–96.
- Assante, Julia A. 2000. "The Erotic Reliefs of Ancient Mesopotamia". Columbia University.
- Assante, Julia A. 2009. "Bad Girls and Kinky Boys? The Modern Prostituting of Ishtar, Her Clergy and Her Cults". I *Tempelprostitution Im Altertum: Fakten Und Fiktion*, redigeret af Tanja Scheer og Martin Lindner. Verlag Antike. https://www.academia.edu/1373973/_Bad_Girls_and_Kinky_Boys_The_Modern_Prostituting_of_Ishtar_Her_Clergy_and_Her_Cults_Tempelprostitution_im_Altertum_Fakten_und_Fiktion_Tanja_Scheer_and_Martin_Lindner_eds_Verlag_Antike_Berlin_2009_23_54.
- Brown, Francis, Samuel Rolles Driver, og Charles Augustus Briggs. 1977. *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Logos Research Edition. Clarendon Press.
- Budin, Stephanie Lynn. 2009. *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*. Cambridge University Press.
- DeGrado, Jessie. 2018. "The Qdesha in Hosea 4:14: Putting the (Myth of the) Sacred Prostitute to Bed". *Vetus Testamentum* 68 (1): 8–40.
- DeGrado, Jessie. 2021. "Excavating the Myth of Sacred Prostitution". *Orientalia* 90 (1): 133–38.
- Diggory, Terrence. 2014. "Reading the Bible in the Same-Sex Marriage Debate". Covenant Network of Presbyterians, januar 20. <https://covnetpres.org/2014/01/20/reading-bible-sex-marriage-debate/>.
- Frymer-Kensky, Tikva Simone. 1992. In the Wake of the Goddesses. Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth. Ballantine Books. Free Press.
- Gelb, Ignace J., Benno Landsberger, og A. Leo Oppenheim, red. 2004. "The Assyrian dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. I and J". I *The Assyrian dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, 5. print. Oriental Institute.
- Harris, R. L., G. L. Archer, og B. K. Waltke, red. 1999. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Electronic Edition. Moody Press.
- Hays, Christopher B. 2024. *The Widening of God's Mercy: Sexuality Within the Biblical Story*. 1st ed. With Richard B. Hays. Yale University Press.
- Holst, Søren, og Niels Peter Lemche. 2008. "Genesisapokryfen". I *Dødhavsteksterne og de antikke kilder om essæerne*, redigeret af Bodil Ejrnæs, Søren Holst, og Mogens Müller. Anis.
- Kaufman, Stephen A. 2025. "The Comprehensive Aramaic Lexicon". CAL. <https://cal.huc.edu/>.



- Ker, Ian. 2010. *John Henry Newman: A Biography*. Oxford University Press.
- Kofoed, Jens Bruun. 2025. *Majestic Mirror or Mind-Bending Mirage: Exploring Gender and Sexuality in the Context of Biblical Creation Theology*. 1st ed. Wipf & Stock Publishers.
- Kofoed, Jens Bruun. 2026. *Reconsidering Tamar: The Meaning of Qēdēšāh in Genesis 38 and Beyond*. Under udgivelse.
- Larsen, Irene. 2022. "Homoseksualitet og kristendom". Irene Larsen, august. http://irenelarsen.dk/Religion/homoseksualitet_kristendom.pdf.
- Larsen, Irene, og Anne-Birgitte Zoëga. 2021. "Præst og teolog: Ja, der står sætninger i Bibelen, som man kan læse som et forbud mod homoseksualitet". *Politiken* (København), august 19. <https://politiken.dk/debat/kroniken/art8325469/Ja-der-st%C3%A5r-s%C3%A6tninger-i-Bibelen-som-man-kan-l%C3%A6se-som-et-forbud-mod-homoseksualitet>.
- Liddell, Henry George, Robert Scott, Henry Stuart Jones, og Roderick McKenzie. 1996. *A Greek-English Lexicon*. I *A Greek-English lexicon*. Clarendon Press.
- Lind, Laura Elisabeth. 2010. "Folkekirken ønsker tænkepause i strid om homoseksuelle vielser". *Kristeligt Dagblad* (København), marts 25. <https://www.kristeligt-dagblad.dk/kirke-tro/folkekirken-%C3%B8nsker-t%C3%A6nkepause-i-strid-om-homoseksuelle-vielser>.
- Lings, Kjeld Renato. 2024. *Kirkelig Censur? Kærlighed, Køn Og Seksualitet i Bibelen*. Books on Demand.
- Lings, Kjeld Renato. 2017. *Kærlighed under censur: køn og seksualitet i danske bibeloversættelser*. Vandkunsten.
- Louw, Johannes P., og Eugene A. Nida. 1989. *A Greek-English Lexicon of the New Testament. Based on Semantic Domains (electronic edition)*. Second Edition. United Bible Societies.
- Muzakki, Akhmad. 2022. "Sexual Euphemistic Expressions of The Holy Quran: A Sociolinguistic Approach". *Journal of Narrative and Language Studies* 10 (20): 270–80. Euphemism Expressions, Sociolinguistics, the Holy Quran. <https://doi.org/10.59045/nalans.2023.8>.
- Nissinen, Martti. 1998. *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective*. Fortress Press.
- Olmo Lete, Gregorio del, Joaquín Sanmartín Ascaso, og Wilfred G. E. Watson. 2015. *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*. Third revised edition. Handbook of Oriental Studies. Section 1, The Near and Middle East, vol. 112. Brill.
- Peled, Ilan. 2016. *Masculinities and Third Gender: The Origins and Nature of an Institutionalized Gender Otherness in the Ancient Near East*. AOAT 435. Ugarit Verlag.



- Peled, Ilan. 2024. "Sexuality in the Systems of Thought and Belief of the Ancient Near East". I *The Cambridge World History of Sexualities: Volume 2: Systems of Thought and Belief*, redigeret af Mathew Kuefler og Merry E. Wiesner-Hanks, bd. 2. The Cambridge World History of Sexualities. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108896016.004>.
- Reimer-Barry, Emily. 2022. "A Queer Reading of Genesis 1-2 for Pride Month | Catholic Moral Theology". *Catholic Moral Theology*, juni 7. <https://catholicmoraltheology.com/a-queer-reading-of-genesis-1-3-for-pride-month/>.
- Stol, Marten. 2016. *Women in the Ancient Near East*. De Gruyter.
- Svärd, Saana. 2018. "Women in Neo-Assyrian Temples". I *Neo-Assyrian Sources in Context*, redigeret af Shigeo Yamada. State Archives of Assyria Studies. The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Taghian, Muhammad. 2021. "Translating Euphemisms of Sexual Taboos in the Qur'an: A Trans-Linguistic Approach". *British Journal of Translation, Linguistics and Literature* 1 (1). <https://doi.org/10.54848/bjtl.v1i1.7>.
- Tikva, Frymer-Kensky. 1983. "The Status of Women in Mesopotamia and Israel". *Biblical Archaeologist* 46: 209–14.
- Westenholz, Joan Goodnick. 1989. "Tamar, Qēdēšā, Qadištu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia". *The Harvard Theological Review* 82 (3): 245–65.
- Zsolnay, Ilona. 2018. "The Misconstrued Role of the Assinnu in Ancient Near Eastern Prophecy". I *Prophets Male and Female: Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East*, redigeret af Jonathan Stökl og Corrine L. Carvalho. Ancient Israel and its Literature 15. Society of Biblical Literature.
- Zsolnay, Ilona, Saana Svärd, og Agnés Garcia Ventura. 2018. "Analyzing Constructs: A Selection of Perils, Pitfalls, and Progressions in Interrogating Ancient Near Eastern Gender". I *Studying Gender in the Ancient Near East*. Eisenbrauns.