

KRISTENDOMSHISTORIE

- hvad skal det forestille?

Af Jakob Balling

Kristendomshistorie skal forestille kristendommens historie, den historie, kristendommen har haft - enkelt nok! Men svært i praksis, selv når man ser bort fra de mere luftige historieteoretiske problemer, i hvis sfære det bliver problematisk, om der overhovedet er noget, der kan kaldes kristendom, eller for den sags skyld noget, der kan kaldes historie.

Altså: selv når man ser bort fra dem, kan det være vanskeligt nok at sige, hvor i den eksisterende størrelse kristendom vægten skal lægges, og hvordan dens historiske forløb skal anskues og beskrives som en sammenhæng. Begge dele undgår ikke at involvere en hel del konstruktion - sådan er vilkårene. Skellet går ikke mellem konstruktion og ikke-konstruktion, men mellem nyttige og mindre nyttige konstruktioner. En nyttig konstruktion er en, der foranlediger til at se gammelkendte ting på en ny måde, eller en, der formulerer den gammelkendte måde klarere end hidtil. Frem for alt: det er en, der stimulerer til eftertanke og diskussion. Den unyttige konstruktion derimod er en, der kommenteres med det lille - nyttige - ord: Nå.

Det meste af hvad jeg vil sige i dette foredrag, vil bestå af mit bud eller mine bud på, hvad der mere konkret kan gælde for en nyttig konstruktion for så vidt angår kristendommens historie som en helhed. Men før jeg giver dem, vil jeg gøre nogle bemærkninger om to ting: nemlig for det første spørgsmålet om forholdet mellem »teologisk« og »humanistisk« tilgang til kristendommens historie, for det andet spørgsmålet om forholdet mellem »kristendomshistorie« og »kirkehistorie«.

Hvad det første angår, er min påstand følgende: forskellen mellem de to »tilgange« ligger ikke hvor man ofte har søgt den: i forskellen mellem to slags personligt engagement hos historikeren. Den ligger et andet sted, nemlig i, at den teologiske kristendomshistorikers arbejde især

Kristendomshistorie

sigter mod at gøre nytte inden for de teologiske discipliners univers, medens den humanistiske kristendomshistorikers arbejde fortrinsvis sigter mod at gøre nytte inden for de humanistiske fags univers. Det vil sige: den teologiske kristendomshistoriker ser det som sin hovedopgave at komme på det rene med det i tiden forløbende dynamiske samspil mellem kristent budskab og kristen socialorganisation (også kaldet kirke). Han spørger: Hvad har budskabet gjort ved kirken? Hvad har kirken gjort ved budskabet? Hvad har omverdenen betydet for dette samspil og dets komponenter? Og: Hvad har samspillet skiftende resultater betydet for omverdenen? Dermed foretager han sig noget, som de andre teologiske discipliner har brug for at høre om, og som ingen af dem befatter sig med selv. Hvad den humanistiske kristendomshistoriker angår, vil han naturligvis interessere sig for det samme, eftersom kristendommen nu engang står for en syntese af budskab og fællesskab, men han vil, netop fordi han er betænkt på at gøre tjeneste inden for Humanioras »univers«, lægge en særlig vægt på at stille spørgsmål om den religiøse og kirkelige dimension i de sprog og kulturer, de humanistiske discipliner arbejder med. Forskellen er ikke dybtgående, men den er reel, og vi ville alle blive fattigere, hvis den gik tabt.

Om det andet spørgsmål: forholdet mellem kristendomshistorie og kirkehistorie, gælder noget lignende. Disciplinen Kirkehistorie er »skræddersyet« til teologien, netop fordi spørgsmålet om forholdet mellem budskab og organisation, forkyndelse og kirke er et spørgsmål, alle teologer skal stille, hver fra sin disciplins synsvinkel. Kristendomshistorie derimod er bredere i sit sigte, dels fordi den - i sin egenskab af formidler af kristendoms-kundskab til Humaniora - inddrager en del af det stof, kirkehistoriens teologiske søsterdiscipliner tager sig af, og dels fordi den er eller bør være mere interesseret i fremmede religioner, end kirkehistorien normalt er.

Men som antydet: disse forskelle må ikke overbetones. Det samspil, som er *kirkehistoriens* centrale tema, rummer bedre muligheder end noget andet for sammenhængende *kristendomshistorisk* erkendelse!

Men for nu at vende tilbage til spørgsmålet om nyttige konstruktioner, vil jeg begynde med at statuere princippet om *helhed*, dvs. udgangsforpligtelsen til aldrig at glemme, at en religion ikke forstås, hvis man ikke hele tiden har dens sammenhæng for øje, sammenhængen mellem dens enkeltelementer. Nærmere betegnet: dens indre sammenhæng, den

der søges konstateret med udgangspunkt i den pågældende religions »eget rum«.

Jeg er bekendt med det problematiske i disse målsætninger. Oprindelsesproblemet melder sig, spørgsmålet om hvordan dette »rum« er blevet til; og omverdensproblemet, dvs. dels spørgsmålet om hvad denne religions egenart er egenart i forhold til, og dels spørgsmålene om miljøets betydning for tilblivelsen af den pågældende religions identitet og for den praktiske brug af identiteten i miljøet. Ikke mindst melder udviklingsproblemet sig, altså spørgsmålet om de enkelte forandringsfænomeners betydning for helhedens identitet.

Men over for sådanne spørgsmål må modspørgsmålet stilles: hvilken erkendelse bliver der overhovedet tale om, hvis ikke forsøget voves på med de midler, teksterne stiller til rådighed, at konstruere religionens indre sammenhæng, identitet og særpræg? »One damn' thing after another«, siger englænderne om et historisk forløb, hvis sammenhæng ikke forsøges demonstreret; med samme ret kunne man her sige: »One damn' thing together with another«!

Den banale ting skal altså siges: kristendomshistorikeren må have en reflekteret forestilling om, hvad kristendom er for noget. Men banal er den selvfølgelig, og der skal siges en del mere, hvis man skal komme nogen vegne. Respekt for religionens identitet og for dens sammenhæng må være almene ledestjerner for arbejdet. Men dermed er ikke sagt nok om, hvad kristendomshistorikeren skal begynde sit arbejde med. Det hænger naturligvis sammen med, at kristendommens identitet med sig selv og dens forskel fra andre helheder ikke er nogen statisk størrelse. Den opererer på den skiftende tids vilkår, og *både* forholdet mellem de elementer, der indgår i den stedse genkendelige størrelse kristendom, og det forhold, den står i til en stadigt skiftende omverden, er variable forhold. Det vil sige, at det, kristendomshistorikeren beskæftiger sig med, nok er kristendom, men først og fremmest kristendom i en begrænset historisk situations »udgave«. Er det ikke det, ja så er kristendomshistorikeren holdt op med at være historiker og er blevet - hvad skal man kalde det? Religionsmorfolog? Det er en aktivitet, der måske har sin nytte, men den foregår højt oppe i luften, ikke dernede, hvor der - med Marc Blochs ord - lugtes menneskekød.

Dér færdes historikeren. Det skulle der nødvendigvis kunne rejses tvivl om! Men der skulle også nødvendigvis kunne tvivles om, at denne kondition ikke

Kristendomshistorie

fritager ham fra forpligtelsen til at definere helheder og forholde sig til dem. Vi kender allesammen den beskedne historiker, ham der »ikke vil tage sig så meget på«, for »det har han ikke professionel ekspertise til«; thi »her kan først bygges, når der er slæbt sten sammen gennem et par generationer« og så fremdeles.

Ham kan vi godt lade sidde, hvor han sidder. Vi andre accepterer som sagt, at det *også* på det plan, som den tids- og rumsbegrænsede historiske situation udgør, er nødvendigt at orientere sig efter helheder.

Hvad vil det så sige? Ja, noget af det spændende er jo, at det kan sige så mange forskellige ting, allesammen diskutabile og problematiske, fordi de fortidige handlinger og tanker, vi beskæftiger os med, til syvende og sidst ikke kommer fra de kollektiver, vi kalder »folk« eller »kirke«, men fra enkeltpersoner, de individer, der som bekendt er »uudsigelige« (»Individuum est ineffabile«), og fordi tiden består af øjeblikke, og fordi den går.

Men et bud må der gives, hvis man ikke vil dvæle i uudsigeligheden. Mit bud går ud på, at den vigtigste helhed, en kristendomshistoriker har at forholde sig til, er den kristendomstype, der lever og udfolder sig inden for en bestemt *civilisations* ramme.

Når jeg siger det, gør jeg brug af den tilgang, Arnold J. Toynbee - alle beskedne historikers foretrukne Prügelknabe - brugte, når han kaldte civilisationen den mindste »intelligible unit of study«. At følge den tankegang er naturligvis ikke det samme som at afstå fra at beskæftige sig med mindre omfattende emner end en hel civilisation (det er jo bl.a. studiet af dem, der overhovedet gør det muligt at give farve og fylde til billedet af en civilisation!); men det betyder, at man holder sig civilisationsssammenhængen i erindring under denne beskæftigelse, at man aldrig glemmer at se det mindre emne i lyset af det store.

Hvorom alting er: kristendom og kirke er led af et civilisationsmønster, de befinder sig i det spændingsfelt, som den specifikke civilisations egenartede samspil af økonomi, politik og åndskultur udgør. Følgelig må kristendomshistorikerens første grove arbejdshypotese gå ud på, at der til en specifik civilisations-helhed svarer en specifik form for kristendom og kirke, og at det akkurat er den, han har til opgave at komme på det rene med.

Hypotesen kalder på et par klausuler:

For det første: den må ikke forstås derhen, at man altså alligevel ikke tager sit princip om at gå ud fra kristendommens »eget rum« alvorligt. At en bestemt civilisations kristendom hører hjemme i denne civilisation og præges deraf, betyder ikke, at den ikke er en identificerbar størrelse inden for den større helhed, som civilisationen er. Et kulturmønster, som ikke bestod af sådanne identificerbare elementer, ville aldrig kunne blive kendeligt som mønster. Og det står fremdeles fast, at den, der vil have rede på kristendom, må spørge efter kristendom, dvs. han må spørge efter den indre sammenhæng af budskabsformulering i teori og praksis, kirkelig organisation i teori og praksis, kristen livsstil i teori og praksis. Dertil kommer, at forholdet til civilisationshelheden er tosidigt, det er et vekselvirkningsforhold. Spørgsmålet om dette forhold drejer sig altså ikke bare om, hvad omgivelserne har gjort ved kristendommen, men også om, hvad kristendommen har gjort ved omgivelserne.

For det andet: arbejdshypotesen må bruges i fuld bevidsthed om dens mangler og svage punkter, og under stadige forsøg på at komme til rette med dem.

En af svaghederne, og formodentlig den vigtigste, hidrører fra den omstændighed, at går man til værks som lige skitseret, så nødes man til mere eller mindre afgjort at tage ophold på den pågældende kristendomstypes højdepunkt, »modenhedsfasen«, og lægge vægten på *dens* indre dynamik, se på alt andet ud fra *den*. Det er der særdeles solide erkendelsesmæssige fordele ved; men de må betales. Én pris, man må betale, er at oprindelsesproblemet bliver endnu mere u håndterligt, end det er i forvejen. En anden er, at kristendommens rolle i et civilisations-skifte er noget, som hypotesen ikke uden videre tager højde for. Det er skade! - for det er netop en af det store kristendomshistoriske forløbs ejendommeligheder, at en i sine grundtræk genkendelig kristendom successivt optræder som led af hinanden afløsende civilisationer. Vil man analysere dette forhold, må man med andre ord på en eller anden måde justere sit apparatur. Hvordan? Ja, det er lettere sagt end gjort. Eet meget utilstrækkeligt bud, man kunne give på en løsning, går ud på, at det netop er i studiet af overgangs-situationerne, at det tålmodige detailstudium er mest på sin plads, eftersporingen af den signifikante detalje, som store ting er kommet til at hænge på og udspringe af. Men nok om det. Netop oprindelse og overgang er jo som bekendt dilem-

Kristendomshistorie

maer for alle slags historikere! Dér er de alle, uanset deres metodiske udgangspunkt, henvist til - som Bismarck sagde i en noget anden sammenhæng - at gribe ud efter en flig af Vorherres kappe, når han går forbi i mørket. Nok om det altså - bekymringer er der nok af, hvis det er dem, man er ude efter.

Vi stryger dem af os og går videre til en overvejelse af, hvilke praktiske konsekvenser for kristendomshistorisk studium og fremstilling, der giver sig af denne forhåndsindstilling. De konsekvenser, jeg for min part har draget, fremgår af den måde, jeg har disponeret min bog: *Kristendommen* fra 1986 på. Efter et afsnit om Kristendommens tilblivelse følger et om *Middelhavskristendommen* (100-750), et om *Gammeleuropæisk kristendom* (750-1800) og et om *Nyeuropæisk kristendom* og dens udløbere (1800 ff). Denne struktur - denne serie af konstruktioner - vil jeg gerne knytte nogle kommentarer til.

De tre »blokke« repræsenterer mit bud på, hvad der kan kaldes specifikke, identificerbare civilisations-samspil i den del af verden, kristendommen primært har udfoldet sig i, og mit bud på den form, kristendommen har antaget inden for hvert af disse miljøer, i medfør af den passive og den aktive rolle, den har spillet i dem.

Disse »bud« er efter min mening diskutabile både i ordets danske - dvs. de er problematiske - og i dets tyske betydning: dvs. de er værd at diskutere. Man vil ikke tage mig det ilde op, at jeg lægger særlig vægt på den tyske, med andre ord at jeg overlader til andre at kritisere mine forslag.

Men altså: »Middelhavskristendommen«. Her forekommer der mig at ligge en vigtig opgave i at gøre sig fri af den knivskarpe opdeling i før-konstantinsk og efterkonstantinsk tid, der kendetegner de fleste fremstillinger af den antikke kristendom. Det hellenistisk-romerske civilisationsmiljø er fundamentalt det samme på begge sider af den »Konstantinske vending«, og det er den katolske kristendom også. Hvad kejser Konstantin gjorde eller ikke gjorde, er vigtigt, men ikke så vigtigt, at man skal lade det sløre blikket for denne fundamentale kontinuitet. Hvad der findes af brud på den katolske sammenhæng har temmelig lidt med denne »Konstantinische Wende« at gøre, og temmelig meget med helt andre ting.

Tager man denne kontinuitet som udgangspunkt, bliver det muligt at se sig frit om til alle sider, til højre og venstre og bagud og fremad, fra

oldtidskristendommens hjertepunkt: gudstjenesten. Det er, hvad man efter min mening bør gøre. Her samles alle tråde. Intet af, hvad kristendom ellers er, er upåvirket af gudstjenesten, hvorimod der er en hel del af dette »andet«, som gudstjenesten faktisk er upåvirket af. Alene det er nok til at begynde med den, hvis det er sammenhængserkendelse man søger. I gudstjenesten og dens nærmeste »omgivelser« - f.eks. dåbsundervisning - udnyttes og formuleres teologiske og livsførelsmæssige påstande; i den kommer kirkens hierarkiske struktur til syne, kommenterer budskabet ved sin tilstedeværelse og kommenteres selv - frivilligt eller ufrivilligt, bevidst eller ubevidst - af budskabet. I gudstjenesten frem for noget andet sted træder den form for dynamisk vekselvirkning mellem budskab og organisation/samfund/fællesskab, som er et uforveksleligt særkende for den gamle kristendom, klart for dagen. Og det gør et andet fundamentalkendetegn også, nemlig det karakteristiske forhold mellem mysterium og rationalitet, som kristendommen er ene i sin samtid (alle sine samtider?) om at gøre til hvermands anliggende. Gudstjenesten er et godt sted at se tingene fra, hvis det er hele den indre sammenhæng i oldkirkelig kristendoms »eget rum«, man vil have klarhed over, langt bedre end organisation eller teologi. Men begribeligvis kun under den forudsætning, at man ikke forveksler denne gudstjeneste-orientering med et stykke liturgiologi. Det er ikke det, der er meningen!

Har man fået dette på det rene - er man blevet klar over, hvordan alle tråde samles dér, og hvordan trådene ser ud - så har man fået et brugbart grundlag for at spørge om alt det, der forbinder den kirkelige oldtidskristendom med dens omverden og kristne menneskers kristendom med deres almindelige borgerlige liv, altså alle de formende og tvingende impulser og irritamenter, der løber i begge retninger mellem »kirke« og »verden«. Men først da! Lad mig gentage: den der vil vide noget om kristendom, må først spørge om kristendom og ikke om alverdens andre ting.

Men derefter spørger han altså også om andet. Og han gør det i form af spørgsmålet om aktiv og passiv rolle. Han spørger: »Hvad har den kristendom, hvis indre sammenhæng og identitet med sig selv jeg har forsøgt at komme på det rene med, »gjort ved« omverdenen, og hvad har omverdenen gjort ved den?« Og han gør det, i parentes bemærket, i bevidstheden om, at når talen er om oldtidskristendom, så kommer

Kristendomshistorie

hovedvægten i dette dobbeltspørgsmål til at hvile på *sidste* del af spørgsmålet. Den verden, kristendommen voksede ind i i sine formative århundreder, var en »færdig« verden, hvis autoritetsstrukturer, tænkestil og halvbevidste »konventionelle visdom« øvede stærkere indflydelse på den nye religion, end den øvede på dem.

Vender vi os derefter til den næste »blok«: »Gammeleuropæisk kristendom«, må vort udgangspunkt være erkendelsen af, hvad det betyder for forståelsen, at kristendommen her netop fra begyndelsen optræder som en »færdig« størrelse, og at dens omverdensrelationer, dels derfor, dels af andre grunde, ser helt anderledes ud. Her vokser kristendommen ikke ind i en foreliggende civilisation, men er med til at opbygge en ny.

Denne erkendelse gør det naturligt at vælge en anden tilgang til denne kristendomshistoriske fase end til den foregående. Den, jeg har valgt, går ud på at flytte en væsentlig del af vægten i analyse og fremstilling over på de sociale specialformationer, som den nye omverdenssituation begunstigede fremkomsten af. De helt fundamentale strukturer for så vidt angår budskabets formulering og formidling såvel som sakramentsbegreb, embedsautoritet og lægfolksrolle er taget i arv fra Middelhavskristendommen, og denne, den foregående fases kristendomstype, skal som en selvfølge tænkes med, når man ser på det, der er »særligt« i de første gammeleuropæiske århundreder. Men dette særlige fortjener særlig opmærksomhed. Dette hensyn forsøger jeg at tilgodese ved at lade en række store »varianter« styre fremstillingen: kongekristendom, pavekristendom, kloster-, teolog-, folke- og afvigerkristendom, og ved for hver enkelt variants vedkommende at efterspore spillet mellem budskab, socialorganisation og omverdens-formning, dvs. impulser fra og impulser på omverdenen.

Et af de formål, der gerne skulle tjenes gennem denne fremgangsmåde, er fordybet bevidsthed om og indsigt i et forhold, der fortjener mere opmærksomhed, end det plejer at få, nemlig at den »middelalderlige« enhed er en problematisk størrelse. Heri ligger så også et af ansatspunkterne for overhovedet ikke at bruge ordet middelalder, eller begrebet middelalder i gængs forstand. Men naturligvis kun ét af ansatspunkterne. Vigtigere er erkendelsen af, at visse fundamentale kontinuitetslinjer i europæisk civilisation kan følges *fra* løsgørelsen fra Østen i 8. århundrede, og særlig fra det europæiske »take-off« i 12. århundrede, og *til* de økonomiske og politiske omvæltninger, der begyndte at sætte ind i 18.

århundrede: bondefrigørelse, industrialisering og politisk revolution. Erkendelsen af disse linjer, der løber på alle samfundslivets områder og kan kendetegnes ved stikord som: landbrugsbaseret økonomi; adelsherredømme; kongesakralitet; paternalisme; geocentrisme; besjælet kosmos; stat-kirke-dualitet; reform forstået som retablering, og så fremdeles, gør det nærliggende at anstille eksperimentet med at se på perioden som en sammenhængende blok. Det er en almen civilisationshistorisk opgave at forsøge det - vel at mærke uden den fanatisme, der lurer på sådanne omvurderinger og kan ende med at gøre dem trivielle! - og det er der også historikere, der har gjort og stadig gør. For os er opgaven særlig interessant i sin egenskab af *kristendomshistorisk* opgave. Altså den opgave at skildre og analysere gammeleuropæisk kristendom som en af de store dynamiske konstanter inden for gammeleuropæisk civilisation, i stadigt samspil - aktivt og passivt - med dens øvrige grundlæggende elementer.

Det ville være halsløs gerning her at forsøge et omfattende overblik over de overvejelser, der må indgå i forsøget på at løse denne opgave. Men lad mig pege på tre gennemgående momenter. Det første er »den indre mission«: gammeleuropæisk kristendoms stadigt fornyede forsøg på at gøre folks kristendom til et rationelt reflekteret og planmæssigt praktiseret gudsforhold. Den fornuftsappel og livsførelsesdisciplinering i ét, som der her er tale om, har mere end meget andet tegnet kirkelig kristendoms ansigt i tusind år, i skiftende situationer og i forskellige konfessionelle rammer og uden at blive fundamentalt afficeret af disse forskelle. Det andet er ideen og realiteten *reform*, i betydningen: planmæssig indsats for genoprettelse af en oprindelig, gudvillet tilstand, i kamp mod en »i mellemtiden« indtruffet forfaldstilstand, kollektiv og individuel. En kamp mod »middelalder« for »antik« kunne man sige, med den vigtige tilføjelse, at fænomenet netop også var »middelalderligt«! Det tredje moment kendetegner jeg ved det misforståelige ord *klerikalisme*. De bestræbelser for »indre mission« og for »reform«, der går som røde tråde gennem gammeleuropæisk kristendom, og til hvis identitet som kristne bestræbelser det hører, at de både er »rationelle« og »autoritære« bestræbelser, i pagt med den originalt kristne form for kombination af mysterium og rationalitet, har fra først til sidst været udfoldet på gejstligt initiativ og under gejstlig ledelse, dvs. under ledelse af en instans, der selv er udtryk for kombinationen. - Disse tre tenden-

Kristendomshistorie

sers samspil står for noget karakteristisk i gamleuropæisk kristendom fra først til sidst, og det har fra først til sidst stået i et karakteristisk vekselvirkningsforhold til grundtendenser i gamleuropæisk civilisation som helhed, således som det f.eks. ville vise sig ved en nærmere betragtning af det, der i bredest mulig betydning af ordet kan kaldes den europæiske *urbaniserings*proces.

Disse overvejelser, som det her kun er muligt at antyde, vil bl.a. kunne resultere i, at *Reformationen* stilles i et nyttigere lys end det, som den ofte ses i. Det fortjener at udarbejdes klarere, end det ofte gøres, at for det første: den protestantiske reformation er et »eksemplar« af den ældgamle bestræbelse på tilbageførelse »ad pristinum decus«, en ideal utilstand, og at den er en forløber for senere tiders analoge fænomener. For det andet, at de protestantiske kirkers praktiske virkeliggørelse af dette program resulterede i en retablering af, og ikke et brud på, kirkens klerikale autoritetsstruktur. For det tredje, at den protestantiske reformation har et parallelfænomen ved sin side: den katolske reformation, og for det fjerde, at den i lighed med dén må forstås som et led af den gamle kamp for rationel monoteisme mod magi, en kamp der nu med forøget energi førtes i form af »indre mission«.

Dertil kommer så, at Reformationen samler alle disse momenter ved på én gang at sigte mod institutionel og personlig reform. Netop ved at varetage dette dobbelte sigte under respekt for begge dobbelthedens sider demonstrerer den sin forbindelse med al tidligere reformtænkning og -praksis.

Jeg nævner i forbigående, at man netop ved at belyse Reformationen fra denne vinkel opnår en ny mulighed for forståelse af reformatoren Martin Luthers originalitet, og skarpere bestemmelse af den. Derom kunne der siges mere, men jeg lader det ligge. Jeg afstår også fra at gå videre til en betragtning af den *nyeuropæiske* situation, dens udløbere andetsteds i verden og de problemer, den og de stiller kristendomshistorikeren overfor. Men der kan være mening i et par afsluttende bemærkninger om den *europæocentriske* orientering, der kendetegner min måde at gå til kristendomshistoriens temaer på. Denne orientering udspringer af tre overvejelser. Den første går helt banalt ud på, at kristendomshistoriens konstaterbare hovedstrøm nu engang er gået fra Middelhavskulturens »miljø« til det europæiske - og især det i bred forstand *vesteuropæiske* - miljø. Den gamle asiatiske kristendom er i

sammenligning hermed for svagt bevidnet, og den nye globale kristendom er (endnu) hovedsagelig en udløber af den europæiske. Den anden overvejelse er beslægtet med den første. Den går ud på, at den indre sammenhæng gennem mange århundreder, som kristendomshistorikeren skal »bruge«, og det gennem mange århundreder forløbende samspil mellem en kristendomstype og dens civilisationsmiljø, som er lige så nødvendigt for hans erhvervelse af indsigt i, hvad denne religion går ud på - endnu kun er at finde i det »mediterrant-europæiske« forløb. Endelig for det tredje: jeg giver Max Weber ret, når han om verdenshistorisk arbejde siger, at det kun giver mening, hvis det drives med udgangspunkt hos os selv og under stadig anvendelse af spørgsmålet *Hvorfor?* til Europa og spørgsmålet *Hvorfor ikke?* til verden udenfor. Hvad skyldes fremkomsten af dét og dét specifikt europæiske fænomen, og hvad skyldes det, at det ikke findes dér og dér uden for Europa? - det er de spørgsmål, man skal stille, i bevidstheden om, at det ikke fører til indsigt i alt, hvad man gerne ville kende til, men i tillid til, at det åbner mulighed for sammenhængende erkendelse. -

Jeg slutter her. Min hensigt har været at pege på en af de veje, der forekommer mig at være mening i at gå, når man vil nærme sig temaet kristendom som historiker. Men altså netop: en af dem! Det har ikke været min mening at dementere, hvad den kloge hedenske humanist Symmachus sagde i en anden sammenhæng for 1600 år siden: Dette store mysterium nås ikke ad nogen enkelt vej.

Noter

Ovenstående tekst er en let redigeret version af et foredrag, holdt i Religionsvidenskabelig Forening, Århus, i efteråret 1987. Foredragsformen er bibeholdt, i erkendelse af, at en så kort behandling af så omfattende et emne netop kun er forsvarlig i denne eller en lignende uhøjtidelig form.

Summary

»History of Christianity - what is that supposed to mean?« - In this paper the author presents and discusses some of the leading ideas in and behind his book »Kristendommen« (Copenhagen 1986). The concept of 'history of Christianity' is defined and compared with that of 'church history'; but the main emphasis is on a discussion of the advantages and

Kristendomshistorie

drawbacks of the system of periodization - governed by the principle of relatedness to a 'civilization' - which is used in the book. In this connection the notion of 'Old Europe' (AD 750/1100-1800) as a coherent and distinct period is particularly emphasized; this entails a discussion of three fundamental and interdependent concepts, valid for the period as a whole: that of 'internal mission', that of 'reform', and that of 'clericalism'.

Jakob Balling

Professor, dr. theol.

Institut for Kirkehistorie

Aarhus Universitet