

DET TEOLOGISKE FAKULTET
KØBENHAVNS UNIVERSITET



TEOL

INFORMATION



Nr. 52 september 2015

Indholdsfortegnelse

Siden sidst af dekan, professor, dr.theol. Kirsten Busch Nielsen	3
Niels Jørgen Cappelørn, professor, dr. h.c.; dr.theol. h.c. fyldte 70 den 11. febr. 2015 af lektor, lic.theol. Joakim Garff	6
Mit møde med den kristne teologi af Naser Khader, cand.polit, & master fra Det Teologiske Fakultet, MF	10
Grundtvigs forhold til jødedom og jøder af postdoc, lic.theol. Kim Arne Pedersen	14
Prædiktiv medicin, menneskelig bekymring og <i>procuratio Dei</i> af postdoc, ph.d. Johann-Christian Pöder	18
Blasfemi og islam – ikke kun et spørgsmål om ytringsfrihed af professor mso i koran- og islamstudier, ph.d. Thomas Hoffmann	22
Multiple African Futures af Amanda Hammar, professor mso and director of Centre of African Studies, Copenhagen University	26
Hebraiske verber, Qumran og andet godt af ph.d.-stipendiat, cand.theol. Kasper Siegismund	30
Historicitet, håb og fænomenologisk etik i lyset af W. Benjamins ‘reddende kritik’ af ph.d.-stipendiat, mag.art. Casper Løwenstein	34
Mogens Müller: Evangeliet og evangelierne af professor, dr.theol. Bent Flemming Nielsen	38
„Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunft- wahrheiten nie werden“. Overvejelser om tekstfortolkning og teologisk viden- skabelighed i anledning af bogen <i>Paulus-evangeliet</i> . af professor mso, ph.d., cand.theol. Anna Vind	42
Nu galer hanen for tredje gang af dr.theol. h.c. Jens Lyster	46
Kalender ved Pia Christensen	48

TEOL-information udgives af Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, og udkommer to gange årligt, i februar og september. TEOL-information distribueres gratis til udvalgte offentlige og kirkelige institutioner samt til indenlandske universiteter, gymnasier, hovedbiblioteker og pressen. Bladet kan rekvireres ved henvendelse til Kim Petersen på tlf. 35 32 36 67 eller på e-mail: kpe@teol.ku.dk

Meninger, der tilkendes gives i TEOL-information, gengiver de enkelte forfatteres synspunkter og er ikke nødvendigvis udtryk for redaktionens holdning.

Ansvarshavende redaktør: Dekan, professor, dr.theol. Kirsten Busch Nielsen

Redaktion: Professor, dr.theol. Mogens Müller

Layout og sats: Specialtrykkeriet Viborg

Tryk: Specialtrykkeriet Viborg. *Oplag:* 3.500

Artikler, der offentliggøres i TEOL-information, kan citeres med angivelse af kilde.

Forside: Frimærker udgivet i anledning af 100 året for N.F.S. Grundtvigs død i 1972 og 200 året for hans fødsel i 1983. Det første er gengivet efter blyantstegning af P.C. Skovgaard, det andet er tegnet af Claus Achton Friis. Begge er graveret af Cz. Slania.

**Det Teologiske Fakultet,
Købmagergade 44-46, Postboks 2164
1150 København K.
Tlf.: 35 32 39 61
Fax: 35 32 36 00
www.teol.ku.dk**

Siden sidst

Af dekan, professor, dr.theol. Kirsten Busch Nielsen



Vi er her stadig – i de velkendte rammer i Købmagergade. Men det byggeprojekt, der skal resultere i et nyt hjemsted for Det Teologiske Fakultet, er efterhånden så

fremskredent, at ingen længere kan fortrænge, at det ender med en flytning. De semestre, der er tilbage i Indre By, kan nu tælles på én hånd (tror vi). Som byggeriet tager form, bliver det stadig nemmere at forestille sig, hvordan fakultetets andel af KUA3 kan blive til gode og velfungerende rammer for forskning og undervisning. Vi har forberedt os længe. Nu er tiden inde til konkrete planer for omplantningen til Søndre Campus.

En af opgaverne er at gøre biblioteket klar til flytning. Digitaliseringen af den videnskabelige litteratur sætter i dag sit tydelige præg på bogsamlingen. Også de artikler og bøger, der frembringes af fakultetets forskere, er i stigende tal netbaserede og, afhængigt af ophavsrettigheder, tilgængelige fra hjemmesiden. Men den trykte bog er og bliver et stærkt medie. Vi har i planlægningen af KUA3-

byggeriet prioriteret plads til bøger højt og har ønsket at bibeholde eget fakultetsbibliotek. Uden kassationer går det ikke. Vi får færre kvadratmeter også til bøger. Men det meste kommer med.

Selv om vi også i forårssemesteret brugte megen tid på at tænke frem mod flytningen, er det ikke den, der i tilbagemikket fylder mest. Det gør derimod studiefremdriftsreformen, der nu træder fuldt i kraft. For at rekapitulere: Et bredt forlig i folketinget førte i 2013 til nye regler om uddannelses gennemførelse med krav til både universiteter og studerende om at mindske de gennemsnitlige studietider. Studienævnet for Teologi og Studienævnet for Afrikastudier har sat punktum for en revision af studieordningerne, så de studerende bedst muligt og uden at komme i klemme kan honorere reformbestemmelserne. Uddannelsernes faglige indhold er i det væsentlige uændret, men strukturen er lagt om. Der er i tråd med fælles beslutninger på universitetet sikret plads til udlandsophold og projektorienterede forløb og til, at time-tallet øges i det enkelte semester – det sidste af hensyn til den dialog mellem forskere og studerende, der skal være en kerne i de forskningsbaserede universi-

tetsuddannelser. Samarbejdet mellem lærer- og studenterrepræsentanter i nævnene har været fortrinligt, båret af gensidig forståelse. Også studieadministration og -vejledning har investeret mange kræfter i at forberede hverdagen under fremdriftsreformen. At indrette studierne, så de bliver så administrativt enkle som muligt, har i lyset af de rigide reformkrav ikke været nogen nem opgave.

Uanset hvilken effekt de ændrede regler vil få for de gennemsnitlige studietider, vil reformkravene kunne påvirke studiekulturen også i uønskede og fra forligsparternes side sikkert utilsigtede retninger. Fremdriftsreformen kom på dagsordenen i valgkampens sidste uger, og regeringsgrundlaget har varslet en ændring af den. Mens dette skrives, er det endnu uvist, hvad der kommer til at ske. Men at de økonomiske forudsætninger, som reglerne er knyttet til, ikke forsvinder, er der næppe tvivl om. Studiefremdriftsreformen kan blive universiteterne et dyrt bekendtskab på mere end én måde.

Og så til det akademiske. Siden sidst har cand.theol. Martin Friis forsvaret afhandlingen *Josephus' Antiquities 1-11 and Greco-Roman Historiography* og kan nu skrive ph.d. på visitkortet. Fakultetets officielle lykønskning gemmer vi til den 23. oktober, når ph.d.'er, kandidater, bachelorer og dimittender med opnået mastergrad indbydes til den årlige dimissionshøjtidelighed.

Fakultetet har ansat ph.d. Karen Lauterbach som lektor i Afrikastudier. Karen Lauterbach præsenterer sin forskning ved en tiltrædelsesforelæsning med titlen „*A man's gift will make room for him*“: *Wealth and Power in African Charismatic Christianity* fredag den 18. sep-

tember kl. 13. Ved Center for Afrikastudier er ligeledes cand.mag. Toke Wolff ansat som ph.d.-studerende. Han skal frem til foråret 2018 undersøge *Land disputes as statebuilding: Institutional pluralism and citizenship in the management of land in post-conflict Somaliland*. Sognepræst, cand.theol. Tine Folke Drigsdahl er indskrevet som ph.d.-studerende med projektet *Det helliges dekonstruktion* og cand.theol. Peter Søes med projektet *Guds billede*, begge ved Afdeling for Systematisk Teologi. Og endelig er ph.d. René Rosfort ansat i et tidsbegrænset lektorat på deltid med særlig forpligtelse til at varetage kurser, som fakultetet udbyder i samarbejde med *DIS – Danish Institute for Study Abroad*.

Tidligere på året blev ph.d. Johann-Christian Pöder ansat som postdoc for en toårig periode. Projektet *Knowing the Future. Prediction, Pathologization and God* – som er én af de smagsprøver på de videnskabelige aktiviteter, der bringes i dette nummer af TEOL-information – udføres ved Afdeling for Systematisk Teologi. Fra dette semester huser fakultetet yderligere to nye eksternt finansierede projekter. Ph.d. Frederik Poulsen har modtaget en bevilling fra Det Frie Forskningsråd / Kultur og Kommunikation til et toårigt postdocprojekt om *Images of Exiles*, der forankres på Afdeling for Bibelsk Eksegese. Og Thorvaldsens Museum har fra et postdocprogram igangsat af Ny Carlsbergfondet opnået bevilling til projektet *Thorvaldsens kirkeværker*, der efter reglerne i programmet skal udføres i samarbejde med et universitet. Således har Det Teologiske Fakultet for en periode af tre år kunnet ansætte museumsinspektør, ph.d. Margrethe Floryan som postdoc ved Afdeling

for Kirkehistorie. Fakultetet ønsker de nyansatte velkommen og ser frem til deres medvirken i forskning og undervisning.

Det er en glæde at kunne meddele, at professor Dale B. Martin, Yale University, ved universitetets årssfest i november vil blive promoveret og proklameret som teologisk æresdoktor. Dale B. Martin hædres for sine bidrag til den internationale nytestamentlige forskning gennem de seneste 25 år. Dale B. Martin kvitterer med en forelæsning ved fakultetet den 20. november kl. 10-12, og Afdeling for Bibelsk Eksegese, som Dale B. Martin har tætte kontakter med, indbyder desuden til seminar med ham. Glædeligt er det også at kunne fortælle, at rektor har tildelt lektor, ph.d. Ettore Rocca, Università de Reggio Calabria, Italien, titlen adjungeret professor i Søren Kierkegaard Studier. Adjungeringen, der er femårig, træder i kraft den 1. september. Sin tiltrædelsesforelæsning holder Ettore Rocca af praktiske grunde først i næste semester.

Professor mso Niels Jørgen Cappelørn fyldte 70 år i februar. Han fratrådte efter eget ønske sin stilling den 1. juli. Der bliver lejlighed til at tage afsked og sige tak til Niels Jørgen Cappelørn ved et seminar, som finder sted i det tidlige forår. Hold venligst øje med annonceringen på hjemmesiden. Hvad der derimod allerede nu fremgår af kalenderen, er, at også professor Troels Engberg-Pedersen har varslet sin afgang fra fakultetet. Der er planlagt et afskedsseminar fredag den 4. december kl. 10.15-16.30. Emnet er *Hvad er det nytestamentlig eksegese kan?* Troels Engberg-Pedersen forlader sin stilling ved indgangen til forårssemesteret, men seminaret holdes i dette semester, og jeg nævner det derfor her. Alle er velkomne.

I sommerens løb har der været skiftedag i fakultetets ledelsesgruppe. Ved Afdeling for Systematisk Teologi har lektor Jakob Wolf efter ni år på posten givet stafetten som afdelingsleder videre til lektor Johanne Stubbe Teglbjærg, mens professor Lauge O. Nielsen er trådt til som leder af Afdeling for Kirkehistorie. Han afløser lektor Carsten Selch Jensen, der efter otte år som afdelingsleder er udpeget som prodekan for en treårig periode. Jeg benytter lejligheden til at sige tak til de afgående og velkommen til de nye.

Det er med universitetsloven lykkeligvis fastholdt, at de kollegiale organer har valgt medlemmer. Således vil efteråret blive præget af, at der fra alle stænder – de videnskabelige og de administrative medarbejdere samt de studerende – skal vælges nye repræsentanter til hhv. universitetsbestyrelsen, de akademiske råd og studienævnene. Valget fortjener opmærksomhed. For at sikre den fornødne ro til valget og til det, der ellers også skulle foregå i november, nemlig den treårige arbejdspladsvurdering for de ansatte og studiemiljøundersøgelse for de studerende, har universitetet besluttet at udskyde de to sidstnævnte til marts.

Når dette læses, står fakultetet midt i modtagelsen af de nye studerende, der er fordelt på de fire heltidsuddannelser: bachelor- og kandidatuddannelsen i teologi samt de to engelske kandidatuddannelser, nemlig *MA in African Studies* og den fællesnordiske *MA in The Religious Roots of Europe*. Der venter dem fyldige studie-startsprogrammer som optakt til givende og udfordrende studieår ved Københavns Universitet. Velkommen til dem og til alle til et nyt semester og et nyt akademisk år!

Niels Jørgen Cappelørn

Professor, dr. h.c., dr.theol. h.c. fyldte 70 den 11. februar 2015

Af lektor, lic.theol. Joakim Garff



Niels Jørgen er ikke for fastholdere og da slet ikke på sine runde fødselsdage. Da han fyldte 50, måtte en lille kreds af festklædte kolleger iført nystrøgne skjorter betuttet fejre ham *in absentia*. Og da han rundede de 60, lykkedes det ham igen at gøre sig påfaldende usynlig. Men denne gang var gratulanterne dels anderledes mentalt forberedte på fødselarens eventuelle fravær, dels så forhåbende på at virkelig gøre deres forehavende, at de gravitetisk tilsvor hinanden, at tredje gang skulle blive lykkens gang: Niels Jørgen skulle indfanges med og fastholdes i et festskrift. Det krævede rigtignok både blå briller, hvide løgne og sort samvittighed at holde fødselaren *in spe* hen i vedvarende uvidenhed om de mangeartede anstrengelser, der pågik lige omkring ham og omsider resulterede i det digre værk, som han, vistnok aldeles uforberedt, fik overrakt på sin 65-årsdag.

Festskriftet, der trækker på en linje fra Kierkegaards gudelige tale *Lilien paa*

Marken og Fuglen under Himlen, kom til at hedde: *At være sig selv nærværende*.

Måske gemte der sig i dette med det nærværende en lille besværgelse af fødselaren, der jo ved tidligere fejningsforsøg havde været fraværende, men titlen var i det hele taget velvalgt, mente vi, for nærværende, det er, hvad Niels Jørgen er, når han altså er til stede, nærværende såvel menneskeligt som fagligt. Og kender man lidt til hans færden i det universitære, det kirkelige og det offentlige liv, synes dette nærvær at aftegne sig som en slags allestedsnærværelse.

Efter at være blevet teologisk kandidat fra Københavns Universitet i 1977 og året efter kandidatstipendiat sammesteds blev Niels Jørgen udnævnt til generalsekretær for Det Danske Bibelselskab i 1980. Og da han ikke hører til dem, der fordriver tiden med at forløfte sig på de letteste opgaver i denne verden, endside da de mindste, stillede han sig prompte i spidsen for oversættelsen af Biblen, hvilket ikke alene forudsatte et omfattende fagligt beredskab, men tillige en vidtstrakt diplomatisk smidighed, fordi det var nødvendigt at navigere mellem så forskellige interessegrupper som de

grundtvigske, de missionske, frikirkefolket og den katolske kirke. Med den autoriserede udgave i 1992 var kunststykket lykkedes. Danmark havde fået sin første økumeniske Bibel, der inkluderede såvel Det Gamle som Det Nye Testamente, hvilket ikke var sket siden Christian den Sjettes Bibel i 1740.

Den betragtelige bunke laurbær, som Niels Jørgen hermed havde samlet sig, blev ikke benyttet til at hvile sig på, men som afsæt for et resolut spring ud på nye 70.000 favne, nærmere bestemt Søren Aabye Kierkegaard, der så at sige havde været med hele tiden. Under en kortvarig hospitalsindlæggelse i sin første studietid var Niels Jørgen blevet begavet med eksemplar af *Sygdommen til Døden*, hvilket vistnok var ment som en lidt galgenhumoristisk gestus, men bogen ændrede den syges selvforståelse og gjorde Kierkegaard til mental og teologisk mentor. Niels Jørgen indtrådte i bestyrelsen for Søren Kierkegaard Selskabet og i redaktionen af årbogen *Kierkegaardiana*, men anvendte desuden en ikke ubetydelig del af sin studietid på at udarbejde det admirable *Index til Søren Kierkegaards Papirer*; hvis tre bind baserer sig på 144.000 pertentligt beskrevne kartotekskort, der portionsvis per cykel var blevet forelagt F.J. Billeskov Jansen til professoral godkendelse.

Som Vorherre havde trængt til en ny oversættelse af sin Bibel, trængte Kierkegaard til en ny udgave af sine værker, idet den såkaldte tredjeudgave lod bedrøveligt meget tilbage at ønske, såvel tekstsom kommenteringsmæssigt. Niels Jørgen ville imidlertid væsentligt videre og gik med planer om at gøre hele Kierkegaards produktion, rub og stub, elektro-

nisk tilgængelig. Inden jeg rigtig vidste af det, sad jeg derfor som nyslået teologisk licentiat i en flyvemaskine med kurs mod Montreal, hvor jeg sammen med Niels Jørgen skulle tilbringe en uge i selskab med Alastair McKinnon, der blandt sine canadiske kolleger vel ikke ligefrem gik for at være gal, men dog lidt til en side, fordi han med jævne mellemrum fyldte stabelvis af lyserøde hulkort ind i bagagerummet på sin Volvo Stationcar og satte kurs mod universitetets underjordiske kolos af en computer, der omdannede, hvad der oprindeligt var forfattet af en fjern, længst afdød dansker, til noget så avanceret som elektronisk, søgbar tekst. Ved transformationen af bog til bits kunne den elektroniske udgave ikke alene tilføre det kierkegaardske tekstkorpus en ekstrem fleksibilitet på tværs af de enkelte værker, men tillige gøre det muligt at følge tilbivelsesfaserne fra Kierkegaards første skitser til det endelige værk.

Det var ikke mindst disse perspektiver, der blev udfoldet i den ansøgning, som vi lod tilgå Danmarks Grundforskningsfond om en femårsbevilling til oprettelsen af Søren Kierkegaard Forskningscenteret, som i 1994 var et forbløffende faktum på Det Teologiske Fakultet i Købmagergade, øverst oppe. Forud var gået et utal af møder i Niels Jørgens lejlighed i Upsalagade, hvori også deltog editionsfilologen Johnny Kondrup, der skulle udarbejde de tekstkritiske principper for genudgivelsen af Kierkegaards produktion. Da det havde været en betingelse fra Grundforskningsfondens side, at der jævnsides med udgivelsesarbejdet skulle etableres et internationalt forskningsmiljø, fik Centeret en elliptisk struktur med to brændpunkter, der androg henholdsvis

Kierkegaard-udgivelse og Kierkegaard-forskning. Centeret skulle danne rammen om et forskningsmiljø, hvor forskellige tolkningstraditioner, nationale såvel som internationale, kunne mødes og brydes i produktive med- og modspil, som vi sådan cirka formulerede det i en af de tal-løse evalueringsrapporter, der løbende skulle afleveres til et uvildigt panel.

Niels Jørgen tog initiativ til *Kierkegaard Studies: Yearbook* samt *Kierkegaard Studies: Monograph Series* og arrangerede internationale seminarer, der satte nye standarder for Kierkegaard-forskningen og dokumenterede diversiteten og polyinterpretabiliteten i Kierkegaards tekster, der uafladeligt krydser faggrænserne mellem teologi, filosofi, æstetik, psykologi og sociologi og således gør ham interdisciplinær, længe før dette ord blev opfundet. Skønt Niels Jørgen aldrig kunne drømme om at fare omkring efter de seneste modetilføjer som en dreng med sit sommerfuglenet, så lægger han gerne professionelt øre til andres mere eller mindre geniale grillefængerier. Nogen postmodernistisk konvertit, der hengivent dyrker dekonstruktionens abracadabra, bliver han dog aldrig, for det er først og fremmest *teologen* Kierkegaard, der taler til ham, bodfærdigheden, inderligheden og fortrostheden i de opbyggelige taler, hvis vidtstrakte væv af bibelske allusioner han da også minutiøst har indsamlet i sine kommentarer. Der er dog næppe nogen del af Kierkegaards produktion, som Niels Jørgen ikke har skrevet kommentarer til – værker, journaler, breve, ja, selv den mindste lap – og han tegner sig for flertallet af de cirka 72.000 kommentarer til *Søren Kierkegaards Skrifter*, der med sine 55 bind

var en respektindgydende realitet i 200-året for Kierkegaards fødsel.

Niels Jørgens omsorg for teksten begrænser sig imidlertid ikke til dens semantik, men indbefatter tillige den samlede æstetik: papirkvaliteten, formatet, klummebredden, typografien (franske citationstegn, tak), titelbladets og deltitelbladernes udformning, guldprægningens dybde, smudsbindets mathedsmængde, kapitælbåndets farve, man kunne blive ved, hvad Niels Jørgen altså også gør: Bevæbnet med lige dele jysk stædighed og ubestikkelig cicerostok kan han altid få knebet tekstmassen en *geviert*, så den løse bagkant hverken bølger vulgært eller kan forveksles med noget så ordinært som fast højremargen, men får sit eget rolige, læsevenlige liv. Det tager tid, megen tid, men det lønner sig. Niels Jørgen har da også med dæmpet stemme betroet mig, hvordan han på højeste sted har høstet ros for sin velplejede bagkant. At Niels Jørgen tildeltes Forening for Boghaandværks Ærespris i 2002 kræver kort sagt ingen nærmere begrundelse. Skulle den mistroiske ønske syn for sagn, skal han bare bladre lidt i *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen*, som Niels Jørgen i 2010 udgav sammen med Maja Lisa Engelhardt, der tegner sig for bogens monotypier. Også de bøger, Niels Jørgen har været medforfatter til – *Skriftbilleder. Søren Kierkegaards journaler, notesbøger, hæfter, ark, lapper og strimler* fra 1996 samt *Tekstspejle. Om Søren Kierkegaard som bogtilrettelæger, boggiver og bog-samler* fra 2002 – bevidner tyst, men tydeligt, kærligheden til godt boghåndværk.

Sideløbende med alt dette har Niels Jørgen været ulønnet hjælpepræst ved

Helligåndskirken, censor ved de teologiske fakulteter, siddet i Det Mellemlige Råd, Det Økumeniske Fællesråd og Det Ethiske Råd. Han er medlem af Det Danske Sprog- og Litteraturselskab og optaget i Det Norske Videnskaps-Akademi, Det Lærde Selskab i Aarhus og Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie. Endvidere har han siddet i tænketanken HumanT under Det humanistiske Fakultet og givet sin mening til kende i offentligheden, hvilket i 2007 indbragte ham Kristeligt Dagblads Pris. Og ja, æresden, der æres bør: Niels Jørgen blev i 1996 udnævnt til æresdoktor (Honorary Doctor of Humane Letters) ved St. Olaf College, USA. Og da god gerning ikke kan gøres for ofte, blev han i 2003 æresdoktor (Doctor theologiae honoris causa) ved Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main. I forbindelse med Forskningscentrets indlejring på Det Teologiske Fakultet under Afdeling for Systematisk Teologi i 2010 udnævntes Niels Jørgen til MSO-professor i Kierkegaard Studier. Endelig blev han i 2013 proklameret som teologisk æresdoktor ved Københavns Universitet.

Den psykiske og fysiske risikovillighed, hvormed Niels Jørgen vedblivende påtager sig monumentale arbejdsopgaver, befinder sig i en kategori for sig og kan undertiden forurolige omgivelserne. Og skulle det ske, at han ikke arbejder, arbejder han alligevel – hjemme, hjemme i sin vestvendte lejlighed på Islands Brygge, hvor han er den lykkelige ejer af en bogsamling, der naturligvis skal passes og plejes – og udbygges. Deler man dueslag med Niels Jørgen, kan man da heller ikke undgå at bemærke det periodise rykind af lige så solidt embal-

lerede som gevaldigt frankerede forsendelser, der fra diverse antikvarer verden over tilgår Direktor, Director og Direttore Cappelørn, som kan den kunst at lade bogpakken henligge i dens grå, kvadratiske karton yderst til venstre på sit fnugfrie skrivebord det meste af en arbejdsdag for så omsider at frigøre nyerhvervelsen fra dens boblefolie, trække de brede, voksgule elastikker af det mælkehvide beskyttelsespapir og med en hastigt afviklet anger over sin ekstravagante hobby tage bogbabyen kyndigt i øjesyn. Selvfølgelig har han i snart et par årtier været medlem af Dansk Bibliofil-Klub.

Otium rimer rigtig ringe på Niels Jørgen, der siden 2010 har siddet i redaktionen for Grundtvigs Værker, men desuden været travlt beskæftiget med at udgive *Søren Kierkegaards Værker*, en paperback-udgave i 15 bind, som i sagens natur er lettere at bære både økonomisk og fysisk end *Søren Kierkegaards Skrifter* i den førnævnte udgave med dens 55 bind. Paperback-udgaven, der tekstmæssigt baserer sig på *Søren Kierkegaards Skrifter*, har Niels Jørgen forøget med en mængde sproglige kommentarer, hvilket gerne skulle gøre udgaven mere gangbar blandt især de yngre læsere. De første bind er allerede udkommet, flere følger senere på året, og alle 15 foreligger efter planen i 2019. Niels Jørgen vil da nærme sig de 75, men eftersom han hører til de stærke jydere tal og ifølge egne beregninger – naturligvis: *volente deo* – skulle blive 107, vil han i 2019 kun være halvvejs i sin udgivelsesvirksomhed. Der er med andre ord ikke bare flere udgaver at glæde sig *over*, men også mange at glæde sig *til*. Tillykke med det hele og lykke til med endnu mere.

Mit møde med den kristne teologi

Af Naser Khader, Senior Fellow, Hudson Institute i Washington DC, cand.polit. & master fra Det Teologiske Fakultet; MF



Da jeg var dreng og gik i koranskole i en lille landsby i Syrien, var det sidste, jeg havde forestillet mig, at jeg en dag skulle læse teologi i København. Det lå faktisk ud over min

forestillingsevne, for jeg anede knap nok, hvad kristendom gik ud på. Jeg er vokset op som en rettroende muslim, og som barn fulgte jeg de regler og anvisninger, der hørte et sådant liv til. Selvom der boede og stadig bor kristne (ca. 8%) i Syrien, var det, som kom de fra en helt anden planet, der intet havde med mig og min familie at gøre. I den lille landsby, jeg boede i, var der kun sunni-muslimer, og vi levede alle efter bogen. Det tætteste jeg kom på kristendommen, var i forbindelse med min families fredagsture, hvor vi kunne finde på at tage på udflugt til kristne klostre – byer som Rankus, Saidnaya og Maalula i bjergene. I Maalula taler man stadig aramæisk. Det er det sprog, man talte på Jesus tid, og kun cirka 18.000 mennesker taler det i dag. Den sprogsagkyndige, som var konsulent på

Mel Gibsons film *The passion of the Christ*, kom angiveligt fra Maalula. Men vores udflugter handlede om samvær og afslapning – ikke om refleksion over noget så fremmedartet som kristendommen. Hvorfor skulle vi det? Vi havde vores religion og vores regler og alt andet blev betragtet som noget, der var forkert.

Mit verdensbillede var med andre ord meget fasttømret. Men hvordan kunne det også være anderledes? Var der noget i islam, man ikke forstod eller ikke kunne få til at hænge sammen, så måtte man bare leve med det i stilhed. Det var forbudt at sætte spørgsmålstegn ved noget som helst, der handlede om Gud eller Koranen. Det blev betragtet som blasfemi.

Derfor var det også noget af et kulturchok, da jeg som elleveårig kom til Danmark og boede de første år på Istedgade i hjertet af Vesterbro. Her fik jeg øjnene op for, at der var andre måder at leve på, og da jeg kom i skole (i særdeleshed gymnasiet), blev jeg præsenteret for noget så fremmedartet som kritisk stillingtagen.

Det var fantastisk og forunderligt at opdage, at man havde lov til at sætte spørgsmålstegn ved alt – ja, man havde

faktisk pligt til det. Ikke engang Gud og kristendommen gik fri her. Filosofer som Feuerbach, Voltaire, Nietzsche, Kant og Hegel fik min fulde opmærksomhed, og oplysningstidens tale om en etik uden religion optog mig meget. Da ayatollah Khomeini så overtog magten i Iran, og jeg fra Danmark kunne se, hvordan den politiske islam medførte vold og terror, gik det op for mig, at der var noget galt med islam. En religion, som ikke tåler kritik, er i virkeligheden en svag religion, og med tiden blev jeg en tvivler. Efter en periode, hvor jeg var hårdkogt demokratist og ikke mente, der var behov for en Gud i verden, vendte jeg tilbage til tanken om Gud, da min far døde. Der skete det i dagene, lige inden han døde, at han mødte Kong Hussein inde på Københavns Rådhus. Jeg havde i kraft af min plads i Københavns Borgerrepræsentation fået en invitation til at møde kongen og valgte at tage min far med som ledsager. Min far var på det tidspunkt meget alvorlig syg og indlagt på Rigshospitalet, men på lige den dag fik han det godt, lod sig udskrive og kom sammen med mig ind på Rådhuset. Han fik hilst på kong Hussein og takkede ham for i sin tid at have givet min far en dødsdom, for det var kommet til at betyde, at han var endt i Danmark. Det var den største dag i min fars liv, hvor han ud over at hilse på Kong Hussein også hilste på Dronning Margrethe, den daværende Prinsesse Alexandra og Prins Joachim. Dagen efter døde min far. Den oplevelse fik mig til at tænke endnu mere over livets store spørgsmål – hvem er vi? Og hvad er meningen med det hele? Hvor kommer vi fra, og hvor går vi hen, når det hele er slut?

Jeg vil altid sværge til demokratiet og

den demokratiske tanke som den bedste af alle styreformer og har et indædt ønske om at hele verden bliver demokratisk og kan nyde demokratiets privilegier. Jeg betegner mig som en demokratisk fundamentalist, men nåede efter min fars død til den erkendelse, at demokratiet har sine begrænsninger. Det kan ikke give sjælesorg og trøst i svære stunder og kan ikke levere mening med livet. Mennesker har brug for noget at tro på. Her startede en ny fase i mit liv. Jeg blev mere og mere søgende. I dag er jeg troende, jeg tror på en skaber, men er ikke religiøs. Og selv om jeg er troende, er jeg stadig en ærlig tvivler. Og så var jeg ikke helt tilfreds med de svar, islam giver på livets store spørgsmål.

Det var gennem denne erkendelse, at jeg fik behov for vide mere om kristendommen. I Folketingets kirkeudvalg diskuterede Søren Krarup en dag med Jesper Langballe, om kristendommen var afgørende for udviklingen af demokratiet – og det var det, mente de. Til det spurgte jeg, om Danmark så ikke var blevet et demokrati, hvis Harald Blåtand var faret vild i Tyskland og ikke var nået frem til Danmark. Jeg fik straks at vide, at man ikke kunne sætte det sådan op, men diskussionen havde gjort mig nysgerrig, og efter at have fordybet mig i den kristne teologi må jeg give dem lidt ret. Det danske demokrati, dansk kultur og dansk identitet, er i høj grad påvirket af kristenheden, dvs kristen kultur.

Da jeg startede på teologiuddannelsen opdagede jeg hurtigt, at det langt fra er et støvet studie. Tværtimod – det er meget mere praktisk og aktuelt, end man forestiller sig. For eksempel har jeg helt konkret brugt det, jeg har lært om den tyske

præst Dietrich Bonhoeffers kamp mod Hitler og Hal Kochs tanker om den demokratiske samtale, når jeg har skrevet om det arabiske forår og Mellemøstens tyranner.

Det var først på studiet, at jeg forstod, hvad tre-enighed er for en størrelse, og hvad præstens egentlige funktion er. De fleste muslimer har meget svært ved at sætte sig ind i tre-enighedstanken – de tror, det er tre guder. Men da jeg fandt ud af, at Gud kom ned fra sin ophøjethed i modsætning til den jødiske og muslimske Gud, fik jeg meget sympati for tre-enigheden. Gud kom i øjenhøjde med folk via Jesus og er forblevet hos mennesket via Helligånden. Det er faktisk genialt. Og uanset hvad man gør, så er det en kærlig Gud, som elsker én. Han er ikke lunefuld. Det er lidt naivt, men også meget sympatisk. Teologistudiet har givet mig mange positive aha-oplevelser, og det er gået op for mig, hvor stor betydning kristendommen har haft for samfundsudviklingen i Danmark. Det var derfor jeg valgte titlen *Bekendelser fra en kulturkristen muslim* til min bog, for som muslim kan man udmærket tage de kristne værdier til sig ud fra en kulturel vinkel uden at miste sit religiøse tilhørsforhold. Mange danskere kunne faktisk også komme i dybden og lære meget om deres egen identitet gennem teologistudiet, og det er da også her, jeg har mødt flest bekendende kristne. Det var samtidig også her, jeg begyndte at definere mig selv som kulturkristen. Man kan naturligvis ikke sætte lighedstegn mellem det at være dansk og være kristen, men en væsentlig del af den danske identitet udspringer af den kristne tankegang. Definerer man sig selv som dansker, er man nødt til at erkende, at

man navigerer inden for et kulturkristent tankesæt, uanset om man er religiøs eller ikke, og uanset hvilken religion man eventuelt skulle tilhøre. Tager man med andre ord den danske kultur til sig, tager man også den kulturkristne tankegang med i købet.

Det er underligt, at man kan finde ud af, hvad der er galt med ens egen religion, ved at fordybe sig i en anden, men det var præcis det, der skete for mig. Og ikke nok med det, jeg fandt også ud af, hvad der skal til for at få den på rette spor igen. Jeg ser kristendommen og islam som to huse. Jeg er født og opvokset i islams hus og har mange gode minder fra det sted. Samtidig har jeg haft mulighed for at kigge ind ad vinduet i kristendommens hus. Ja, jeg har vel ikke bare kigget ind, men i virkeligheden været på besøg derovre. I det hus er der rent, og væggene er nymalede. Kommer der hul i taget, bliver det repareret. Nogen fejer gulvet, når der bliver beskidt, og trænger møblerne til at blive skiftet ud eller flyttet rundt på, så bliver det gjort. Det er ikke altid gået stille for sig, når møblerne skulle finde nye pladser – der har været både diskussioner og højlydte skænderier, men forskellen på kristendommens hus og islams hus er, at det er der plads til. Man kan råbe så højt det skal være, og det bedste argument bliver der lyttet til. Man har sågar plads til at invitere fremmede som mig på besøg uden at forlange, man skal flytte ind. Det ville være helt utænkeligt i islams hus. Træder man først inden for døren her, er det med livet som indsats, hvis man begynder at ville flytte rundt på møblerne. Her tør ingen sige andet end det, der er bliver sagt af de reaktionære teologer. Møblerne er ikke blevet flyttet i

flere hundrede år, og der er efterhånden hul i taget og fugt på væggene. Men alle lader, som om alt er i den skønneste orden. I dag er islams hus et håndværkertilbud, hvor det før var et smukt slot, og derfor er den lutherske kristendom islam overlegen i dag!_

Mange har spurgt mig, hvorfor jeg ikke bare flytter ud af det gamle hus og overlader det til forfald, og det har jeg såmænd også været ved mange gange, men jeg er nået til den erkendelse, at hvis man synes en anden religion er bedre end ens egen, så skal man enten konvertere eller reformere med inspiration fra den anden religion. Jeg har besluttet mig for at gøre det sidste, for den kristne teologi har som sagt inspireret mig til at se, hvad der er galt med islam, og hvad der skal til for at forbedre den religion, og det er efter min mening meget bedre at forandre islam indefra end at stå udenfor og råbe op. Jeg har en tro på, at islam kan ændres, og i den forbindelse er der meget at lære ved at kigge på kristendommen. Vold er en indbygget del af moderne islam, og nogle af budskaberne er forældede og kan ikke bruges i vores moderne verden. Desværre er der gennem de sidste hundrede år

blevet lagt alt for megen vægt på den voldelige del af islam af radikale imamer og lærde. For tusind år siden var islam en åben og tolerant religion, hvor ikke bare teologi, men også videnskab, kunst og litteratur blomstrede. Men det kan ændres – det er alt sammen et spørgsmål om tolkning. Potentialet er til stede for at renovere det muslimske hus.

Afslutningsvis må jeg sige, at kristendommens budskab om næstekærlighed er noget af det smukkeste. Det handler om, hvordan vi mennesker agerer overfor hinanden og ikke om at bevise vores tro. For mig er det det, der kommer tættest på den demokratiske tanke, som betyder så meget for mig.

Muslimske teologer burde læse kristen teologi, fordi det virkelig er en øjenåbner. Det er ikke en missionerende uddannelse, men en hardcore akademisk læreanstalt. Netop derfor er det også svært at lave en muslimsk uddannelse magen til – for kildekritik eksisterer ikke. Noget af det, der imponerer mig mest ved kristendommen er, at man kan kritisere den, og alligevel står den stærkt. Det i sig selv burde være nok til, at muslimerne ikke skal frygte forandringer.

Grundtvigs holdning til jødedom og jøder

Af postdoc, lic. theol. Kim Arne Pedersen



Siden Anden Verdenskrig har forskningen og offentligheden opfattet Grundtvigs syn på jøderne som en væsentlig baggrund for den danske befolknings holdninger

til dem såvel som til andre minoriteter i samfundet. Som et højdepunkt tillagde den israelske historiker Leni Yahil i sin doktorafhandling fra 1965 inspirationen fra Grundtvig afgørende betydning for de danske jøders redning i 1943. I de senere års videnskabelige arbejder og debatter om integration, etnicitet, nationalisme og fremmedfrygt har dette billede imidlertid ændret sig. Grundtvig er her ikke sjældent blevet set som ophavsmanden til en dansk, fremmedfjendtlig tradition. F.eks. hævdede Georg Metz i *Information* 10/12 2010 om Grundtvigs kritik af den danske jødiske forfatter M.A. Goldschmidt i 1849: „Grundtvig påkaldte sig i en snæver vending både biologi og blod når han overfaldt jøden Goldschmidt“. Et lignende synpunkt findes i artiklen om Danmark i det moderne tyske standardværk *Handbuch des Antisemitismus*,

Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart fra 2010-15.

Andre fremstillinger er mere nuancerede, f.eks. Martin Schwarz Laustens studier i forholdet mellem jøder og kristne i Danmark, der også behandler Grundtvig. Men alt i alt kalder kulturdebatten og den almindelige forvirring på en større undersøgelse, hvor hele Grundtvigs forfatterskab inddrages – den undersøgelse, jeg præsenterer i hovedtræk i det følgende.

Undersøgelsens begrebsapparat

Nu er Grundtvig jo mildest talt ikke den første, der underkastes en undersøgelse af nærværende art. Vanskeligheden er ofte, hvilket sprog man kan anvende i forbindelse med fænomenerne. Det gælder navnlig i tysk forskning, hvor undersøgelser af tilsvarende emner har været et følsomt, men samtidig nødvendigt tiltag, og hvor man har gjort sig erfaringer med at udvikle et begrebsprog, der kan anvendes hensigtsmæssigt og præcist. Dette er også afgørende for mig, og i den forbindelse byder tre grundlæggende begreber sig til. Det første er *teologisk antijudaisme*, dvs. kristen, teologisk motiveret kritik af jødedommen. Et fænomen, som kan identificeres fra nytestamentlig tid og

frem til i dag. Det andet begreb er, hvad man kunne kalde *traditionel jødefjendtlighed*. Dette fænomen indgår tit i en tæt forbindelse med antijudaismen, men bør alligevel betragtes som noget særligt. Det kendetegnes ved en række *stereotyper*, altså faste negative forestillinger om jøder, som er blevet reproduceret gennem århundreder og frem til nyere tid. Nogle vil sikkert i denne sammenhæng komme til at tænke på *antisemitisme*. Men dette begreb forbindes af forskningen fornuftigt nok mest med udviklingen siden anden halvdel af det 19. århundrede. Det defineres på baggrund af racisme og/eller den borgerlige offentligheds muligheder for at udmønte holdninger i politisk handling samt holocaust og er derfor ikke særligt velegnet i forbindelse med analysen af Grundtvig. Det tredje begreb er *filosemitisme*, som oprindeligt var i brug i tyske debatter i det 19. århundrede, men som ikke mindst gennem den tyske jødiske ide- og religionshistoriker Hans-Joachim Schoeps' typologi er blevet udstrakt til at dække perioden fra 1600-tallet og frem til nyeste tid. Begrebet betegner en positiv holdning til og aktiv indsats for jødedom og jøder ud fra vidt forskellige motivationer lige fra religiøse indfaldsvinkler til sekulariserede interesser i samfundets ve og vel.

Der ingen tvivl om, at netop dette begreb er det mest velegnede i forbindelse med Grundtvig forfatterskab. Afgørende er især, hvad Schoeps betegner som bibelsk-kiliastisk filosemitisme, der har rod i forventninger om jødernes afgørende rolle i forbindelse med Kristi genkomst. Alligevel er det karakteristisk, at også flere af jødefjendtlighedens stereotyper giver mening i forbindelse med Grundt-

vigs holdninger til jødedom og jøder. Der kan således fra begyndelsen registreres en række negative såvel som positive udtalelser om jøder i Grundtvigs tekster. Billedet kompliceres yderligere af, at Grundtvigs vurderinger af jødedommen efter år 70 er knyttet uløseligt sammen med hans syn på Det Gamle Testamente (GT). En række motiver går fra 1810erne igen i det langstrakte forfatterskab, men accentueres forskelligt undervejs på grund af både samfundsudviklingen og Grundtvigs egen teologiske udvikling. Her skal nævnes nogle perioder, hvor afgørende accentforskydninger finder sted.

Grundtvig som filosemit – perioden 1811-15

I den første periode udgøres en væsentlig baggrund for Grundtvigs syn på Israel og jødedommen af hans læsninger i årene op til og ind i 1810erne samt hans møde med samtidens teologiske antijudaisme. Op mod 1813 diskuterede Grundtvig GT's status med professor Jens Møller fra Det Teologiske Fakultet i København. Møller delte den lave vurdering af den jødiske religion, som prægede oplysningstiden og også farvede dens teologi. Han var bl.a. under påvirkning fra den tyske gammeltestamentler J. D. Michaelis, for hvem den begyndende historisk-kritiske udforskning af den gamle pagts bøger gik hånd i hånd med teologisk antijudaisme og en markant jødefjendtlig holdning. Grundtvig reagerede på Møllers synspunkter ved i en række tekster at forsvare GT's plads i kristen teologi. Desuden forsøgte han at vise, at det jødiske folk før og efter år 70 afgav vidnesbyrd om kristendommens sandhed: dels på grund af folkets sammenhængende historie, dels

ved at bære de straffe for afvisningen af Jesus af Nazareth, som var forudsagt i både Det Gamle og Det Ny Testamente.

Det sidste er et velkendt synspunkt i kirkehistorien. Grundtvig videreførte her traditioner, der med den dansk-norske forfatter Ludvig Holberg og den tyske historiker J.G. Herder som mellemlidende går tilbage til kirkefaderen Augustin. Augustin mente, det jødiske folks fortsatte eksistens efter år 70 skyldes, at Gud bruger det til at dokumentere den kristne åbenbarings sandhed, herunder de gammeltestamentlige teksters autenticitet. Desuden forbandt Grundtvig jødernes gudgivne rolle med de forventninger om deres omvendelse til Kristus ved tidernes ende, som Paulus giver udtryk for i Romerbrevet kap. 9 til 11.

Til antijudaismen kom samtidens jødefjendtlighed. Den danske offentligheds debat om jøderne i sommeren 1813, kendt som „den litterære jødefejde“, ansporede Grundtvig til et forsvar for jøderne. Forsvaret må betegnes som en variant af den bibelsk-kiliastiske filosemitisme, men rummede også jødefjendtlige træk. Grundtvig knyttede til ved det jødefjendtlige billede af „der Wucherjude“, ågerjøden, der udsuger andre, men fremhævede samtidig, at jøderne generelt tager deres gudsforhold mere alvorligt end de kristne. Jøderne var således et forbillede for menigheden, og Grundtvig forventede, at de i endetiden ville omvende sig til Kristus og i et genvundet Palæstina spille en rolle i forbindelse med hans gøkkomst.

Grundtvigs indlæg i 1813 er godt belyst i Laustens forskning. Mine undersøgelser afdækker som noget nyt, at *Kort Begreb af Verdens Krønike, betragtet i*

Sammenhæng (VK 1814), der udkom året efter, i vidt omfang må betragtes som et svar på jødefejdens holdninger. I VK 1814 dominerer en udførlig karakteristik af det jødiske folk som et hyrdefolk af digtere, som tydeligvis har baggrund i Herders forfatterskab. Under inspiration fra den tyske filosof J.G. Fichte bestemmer Grundtvig ydermere det jødiske folk som *normalfolket*, prototypen på og målestokken for en nation. I forbindelse med overvejelser over GT's plads i kanon iscenesætter han i den sammenhæng det gammeltestamentlige jødiske teokrati som ideal for kristne statsamfund. De jødiske profeter modtog i kraft af deres digtergave et guddommeligt forbillede for samfundets indretning, som Grundtvig med den lutherske ortodoksi nu i 1814 opfatter som norm for kristne statsamfund. Afgørende er, at det *danske folk* som det jødiske er et *udvalgt folk* med en særlig opgave i samtid og eftertid, hvorfor den jødiske samfundsordning har særligt gode vilkår for at sætte sig igennem her.

Filosemitisme og statstænkning – periorerne 1821-26 og 1827-49

Da Grundtvig i 1821 fik embede i Præstø, tog hans behandling af jødedom og jøder en ny drejning. Til at begynde med dominerede et antijudaistisk billede af Israel som hjemfaldent til straf på grund af afvisningen af Jesus af Nazareth, hvis indre storhed var skjult i en ringe skikkelse. Forestillingerne om ågerjøden farvede her Grundtvigs opfattelse af de jødiske Messias-forventninger som forbundet med ydre glans og rigdom. Men fra midten af 1820'erne pegede han med fornyet styrke på jøderne efter år 70 som forbil-

lede for kristne, og opdagelsen af den apostoliske trosbekendelse som kirkens grund førte ham i 1827-33 til en ny vurdering af Israel og jødedommen efter år 70.

Grundtvig fremhævede nu, at der er forskel på ord og skrift, kirke og videnskab. Det levende ord er trosgrundlag, medens Bibelen nok er den grundlæggende kristelige oplysningsbog, men samtidig principielt ligestillet med andre historiske værker fra oldtiden. I tråd med denne sondring gjorde Grundtvig op med sin tidligere opfattelse af Israel som forbillede for statsdannelser. Kun hos det jødiske folk skulle der være overensstemmelse mellem det ydre og indre, og følgelig har alene den jødiske „Kirke-Stat“ været bestemt til at udgøre et teokrati med dyrkelsen af den sande Gud som fælles opgave.

Grundtvigs nyorientering spiller også ind i forbindelse med hans sammenligning af Israel og Danmark. Det danske folk er nok et udvalgt folk som det jødiske, men dets udvælgelse er ikke bundet til en fælles, ydre gudsdyrkelse, som det var tilfældet i Israel. I Danmark skal der herske religionsfrihed, men samtidig må

den danske nation ikke hømmes i virkeliggørelsen af, hvad der er dens bestemmelse. Grundtvig forestiller sig, at det danske folk og Norden som helhed er udvalgt til at virkeliggøre en universalhistorisk videnskabelighed. Her er den frie vekselvirkning mellem kristendom og folkelighed lige så afgørende som Danmarks beståen som nation. I prædikener fra årene op til 1849 gør Grundtvig rede for, at det *bløde* danske folk er langt mere udsat for at kunne gå til grunde end det jødiske, hvis *hårde* natur gør, at det trods tab af land og modersmål har kunnet overleve til nu.

Mine foreløbige undersøgelser tyder på, at Grundtvigs kritik af Goldschmidt skal ses i dette lys. Grundtvig hentyder i sit angreb til forestillingerne om „ågerjøden“, men appellerer samtidig til Goldschmidts jødiske nationalfølelse og forsøger derigennem at åbne hans blik for nødvendigheden af, at Danmark efter treårskrigen bliver videreført som nationalstat. Angrebet på Goldschmidt har da baggrund i dels Grundtvigs filosemitisme, dels hans sammenligning af Israel og Danmark som udvalgte folk.

Prædiktiv medicin, menneskelig bekymring og *procuratio Dei*

Af postdoc, ph.d. Johann-Christian Pöder



I februar 2015 blev jeg ansat som postdoc ved Afdeling for Systematisk Teologi med et Carlsberg-finansieret projekt om prædiktiv (forudsigende) medicin, etik og teologi. Projektet bærer arbejdstitlen *Knowing the Future. Prediction, Pathologization, and God*. I det følgende vil jeg bringe nogle perspektiver, som i den ene eller anden form indgår i projektet.

Projektets baggrund

I 2010 forsvarede jeg i Göttingen min ph.d.-afhandling om Knud E. Løgstrups fundamentaletik. Min opmærksomhed var rettet mod etikens grundlagsspørgsmål hhv. menneskelivets etiske konstitution. Titlen *Evidenz des Ethischen* (Tübingen 2011) henviste bl.a. til det forhold, at det etiske hører til et fuldstændigt begreb om mennesket og derfor er en uomgængelig bestanddel af den menneskelige selvforståelse. Spørger man i forlængelse af Kant, „hvordan en menneskelig verden overhovedet er mulig?“ (jf. Tho-

mas Rentsch, *Konstitution der Moralität*, 1998, 61), kan et plausibelt forsøg på svar kun foretages, idet man tager højde for vort livs etiske dimension. Samtidig henviser en sådan konstitutionsanalytisk problemstilling til en mængde indholdsmæssige, etisk relevante fænomener. Inspirationen fra Løgstrup og hans skarpe blik i beskrivelsen af livets „grammatik“ (Wittgenstein) danner direkte og indirekte en horisont også for mit nuværende projekt.

En anden horisont for arbejdet udgøres af min tidligere beskæftigelse som videnskabelig medarbejder i GANI_MED-projektet (*Greifswald Approach to Individualized Medicine*) ved Greifswald Universitet i Tyskland (2011/12 og 2014). Jeg var en del af det projektområde, som beskæftigede sig med etik og teori for den individualiserede eller personaliserede medicin (IM). For IM er forskellige biomarker-baserede metoder centrale for, at sygdomsprædiktionen kan ske tidligt muligt og behandlingen blive så individuelt tilpasset som muligt. I sammenhæng med IM taler man derfor ofte om et paradigmeskifte fra kurativ medicin til præventiv medicin. Det var min opgave at

analysere, hvordan dette skifte kunne indvirke på vores erfaring og konceptualisering af sygdom og sundhed. Også denne baggrund indgår i det nuværende projekt.

Prædiktio n, patologisering og menneskelig bekymring

Innovationerne omkring den medicinske prædiktio n sigter på at opdage sygdomsrisici så tidligt som muligt, fx ved hjælp af gen- eller blodanalyser eller molekylær billeddannelse. Forebyggelsen af sygdomme, mindskelse af lidelse og et sundere og længere liv står som en stærk legitimeringsgrund for disse bestræbelser. Den nye prædiktive viden, fx i form af individuelle risikoprofiler, kan dog bringe de berørte i en situation, som er meget belastende, usikker og ugenomskuelig. Samtidig tenderer den molekylære medicin til at identificere sygdomsdispositioner med sygdommen selv. Den i tiltagende grad præcise og hurtigt voksende information om dispositioner genererer nye beslutnings- og ansvarssituationer. Desuden befordrer den fremkomsten af nye sproglige og personligt-sociale identifikationsmønstre som „sunde“ hhv. „virtuelle“ syge eller „genbærere“. Disse dynamikker vil jeg behandle i de første kapitler af mit projekt gennem analysen af to diskurser, som griber ind i hinanden, – den medicinfilosofiske debat om sygdom, sundhed og prædiktiv medicin og den af Michel Foucault inspirerede debat om guvernemantalitet, biopolitik og prædiktio n. Hvad betyder det at blive konfronteret med denne nye viden? Fører den prædiktive medicin til en udvidelse af sygdomsbegrebet, til en tiltagende patologisering af livet? Ændrer den vores

opfattelser af sygdom og sundhed, af tid og krop, identitet og socialitet? Hvilke påvirkninger og fremmedgørelser kan denne udvikling udløse eller befordre?

Den nye livssituation, præget af den prædiktive viden, betyder i hvert fald tilsyneladende øget menneskelig bekymring. Den daglige bekymring, ængstelse, usikkerhed kan lynhurtigt tage til og lader sig næppe bremse af en bestræbelse på at opnå medicinteknisk *securitas*. Netop dette motiv, den tiltagne bekymring, vil jeg knytte an ved i mit arbejde. I den sammenhæng gælder min opmærksomhed især erfaringen af tid og mulige påvirkninger og fremmedgørelser i vores forhold til tiden, vores *tidssyntese*. Dette begreb, som stammer fra fænomenologen Edmund Husserl (1859–1938), og som jeg diskuterer i projektet i dialog med Michael Theunissen (jf. *Negative Theologie der Zeit*, 1991), henviser til et balanceret sammenspil mellem fortid, nutid og fremtid i bevidstheden om tiden. Denne balance kan dog også gå tabt, og „tidens herredømme“ (Theunissen) viser sin negative magt. Med henblik på den prædiktive medicin kan man fx tænke på en isolation af fremtiden, enten idet man vender sig bort fra den til fordel for en anden tidsdimension, eller idet man vender sig mod den i en overophedet aktivisme eller i passiv, resignerende fiksering. Fremmedgørelserne og deformationerne af vores tidsforhold er dog mangfoldige og kan på lidelsesfuld vis nå psykopatologiske niveauer.

I behandlingen af temaet bekymring og tid forsøger jeg at frugtbar gøre koncepter som Heideggers eksistentiale „Sorge/omhu“-analytik og Foucaults sene eudaimonistiske konception om egenomsorg

eller *cura sui*. Heideggers analyser af den tidsligt strukturerede omhu („Sich-vorweg-sein im Schon-sein in der Welt als Sein-bei innerweltlich begegnenden Seienden“, *Sein und Zeit*, § 41) tenderer på den ene side til at have en teknisk-pragmatisk betydning og på den anden side til at antage en monologisk skikkelse, som på ensidig vis er fikseret på dødsanalyser. Hvad betyder den prædiktive viden for vores tidslige og legemlige liv som omhu? I behandlingen af dette spørgsmål vil jeg rykke den genuint sociale og kommunikative karakter ved omhuen i centrum. Den har også konsekvenser for, hvordan vi orienterer os i tiden. Vores tid er en kommunikativ tid, som altid også fuldbyrder sig i „hverdagens autentiske modi“ (Rentsch) som sandfærdighed, tillid, hjælp, osv.

De netop antydede perspektiver bringes også i spil med anvendelse af Foucault. Hos den sene Foucault sker der en interessant vending fra analysen af moderne disciplinerende og uniformerende magtrelationer og -strategier til subjektet og dets modstand mod magten. Han retter her sin opmærksomhed mod den antikke *cura sui*-praksis (græsk: *epimeleia heautou*), især hos Platon og i stoisk filosofi. Disse selvets praksistyper eller „teknologier“ omfattede i antikken fx det at skrive breve og optegnelser, kritisk selvprøvelse, *askesis* og drømmetydning, hvorved subjektets (etiske) selv-konstitution iflg. Foucault fandt sted i og med denne praksis. Selvets teknologier havde en æstetisk, spirituel, transformativ karakter og skulle højne livets skønhed og sandhed. Denne praksis må iflg. Foucault ikke misforstås som selvcentreret, selv om netop kristendommen efter hans op-

fattelse har bidraget til en sådan forståelse og forsømmelse af egenomsorgen (jf. Løgstrups kritik af pilgrimsmyten). Der skal dog spørges, om Foucaults analyse af egenomsorgen virkelig tager højde for vores selvs genuint etiske konstitution. Og hvordan kunne man i dag forstå *cura sui* og dens transformative spiritualitet? Hvad kunne den betyde i sammenhæng med den prædiktive medicin? Og hvordan forstår man egenomsorgens temporalitet?

Den prædiktive medicin gør på intensiv vis det spørgsmål aktuelt, hvad det har at betyde, at vores liv gennemtrænges af biomedicinsk „technoscience“ (Donna Haraway), og hvor grænserne går for denne gennemtrængning. På den ene side betyder det, at bestræbelsen for at opretholde det sunde liv kræver udformningen af en kreativ, dynamisk syntese af teknik, menneske og etik. Men på den anden side rejser dette spørgsmålet om de genuint menneskelige erfaringer, som først muliggør etisk ansvarlige synteser af teknik og menneske. Vores liv, som er bestemt af den prædiktive bioteknik, har brug for en vedvarende, meningsgivende forankring i vores primære, genuint humane, kommunikative verden – i det humanes grammatik, som omfatter gråd og lidelse, anerkendelse og tillid, tilgivelse og skyld, taknemlighed og håb. Herunder hører erfaringer af spontanitet, uden hvilke teknificeringen bliver irrationel og inhuman, og uden hvilke humaniseringen af det tekniske ville være forgæves. Disse erfaringer kan forstås som momenter af en sorgløshed, eller „sorgløs omsorg“, som har gave- og begivenhedskarakter. Det er spontane og suveræne momenter af opfyldt tid, momenter, hvor det menneske-

ge liv lykkes – som tillid, håb, kærlighed, glæde, venskab og sindsro, som vi ikke selv kan frembringe, men i sidste ende kun tage imod. Disse betragtninger kan efter min mening profitere af Løgstrups fænomenologiske beskrivelse af de suveræne livsytringer, men også af hans æstetik. Men man må spørge – i forlængelse af Løgstrups analyse af spontaniteten og ud over den – med hvilke af selvets mulige transformative „teknologier“ disse erfaringer kunne være forbundet. Denne tilnærmelse vil udgøre et alternativ til Heideggers delvis for formalistiske og til Foucaults delvis for historistiske *cura*-analyser.

„Vær ikke bekymrede!“ – prædiktion, menneskelig bekymring og *procuratio Dei*

Prædiktiv medicin vil i tiltagende grad få betydning sammen med forskellige muligheder for medicinsk „telemonitoring“ og individuel „self-tracking“ (jf. „Quantified Self“-bevægelsens hurtige opkomst og udbredelse). I en horisont af øget bekymring og angst, tendenser til patologisering og en bioteknisk genereret ambivalens mellem sikkerhed og usikkerhed har vi brug for en sensibilitet for erfaringer, som reflekterer det bibelske budskab

om Guds forsyn – „vær ikke bekymrede!“ (Matt 6,25). „Forsyn“ (*providentia*) skal frem for alt forstås som Skaberens omsorg, hans *procuratio*. Forsynstroen ser Guds omsorg i flere forskellige skikkelser – fx som formidlet gennem naturens lovmæssighed og kontingens eller gennem menneskelig ansvarlighed. Men troen på Guds omsorgsfulde nærværelse kan netop også knytte til ved de ovenfor nævnte fænomener, den suveræne og „opfyldte“ tid. Mit projekt forsøger derfor at sammentænke den medicinske prædiktion, menneskelig bekymring og forestillingen om Guds forsyn. Til slut skal det bemærkes, at ambivalensen mellem nød og lykke forbliver trods forsynstroen. Nietzsche udtrykker denne ambivalens med sit *amor fati*: „Wie ich horchend in die Tiefe / Meiner tiefsten Wasser sank, / Dünkte mich’s, ich schlief, schlief / Ewig heil und ewig krank“ (*Kritische Gesamtausgabe* VII/3, 1974, 40). Selv om forsynstroen griber dybere end *amor fati*, er den også behæftet med denne antinomiske karakter. Derfor er det iflg. kristendommen en befriende magt, hvor „Vær ikke bekymrede!“ også høres som tilsigelse af *kun* „ewig heil“, uden nød, tårer og sygdom (jf. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 1995, 233).

Blasfemi og islam – ikke kun et spørgsmål om ytringsfrihed

Af professor mso i koran- og islamstudier, ph.d. Thomas Hoffmann



Baggrunden for denne artikel er en række forelæsninger og formidlingsartikler, der blev holdt og skrevet i vinteren og foråret 2015 af denne signatur. Den bagved-

liggende baggrund var imidlertid, at det i 2015 også var 10 år siden, at Muhammad-tegningerne blev trykt i Jyllands-Posten, samt at det kun kort var tid siden, at to mennesker blev skudt og dræbt i København i et terrorattentat, der mindede meget om attentatet på det franske satiremagasin Charlie Hebdo i begyndelse af samme år. Alle disse sager er på den ene eller anden måde knyttet til en forestilling om blasfemi – ytringsfrihedens trickster-agtige søster.

Blasfemiens status er nemlig vildt omstridt. For nogle er den et ubetinget onde og et tegn på ikke blot eklatant *misoteisme*, gudforagt, men også menneskeforagt, en misantropi, der i sidste instans kan true en samfundsorden, som er blevet stadig mere multireligiøs og -etnisk. For andre er den derimod et adelsmærke for

frihed (til forskellighed), en vilje til oplysningsidealer og satirisk modmagt. Sikkert er det, at blasfemien er en højst kompleks størrelse, juridisk, religionshistorisk, sociologisk og psykologisk. Ikke desto mindre har det længe slået mig, hvor lidt baggrundsviden om islams klassiske blasfemiopfattelse, den danske offentlighed reelt er blevet bibragt, herunder også i universitetsmiljøet selv. Selvfølgelig er der nutidige og højst ikke-religiøse bevæggrunde til, at blasfemien er dødsensfarligt skandalestof i dag, men der er også dybe teologiske og religionshistoriske rødder med i spillet, der går meget længere tilbage i historien end i de nyere debatter om ytringsfrihed. Det vil her være mit argument, at nutidens fatale blasfemisager er i kontinuitet med islamisk tradition, men at der naturligvis også er tale om moderne mutationer og en særdeles selektiv (re)konstruktion af en påstået autentisk islamisk tradition.

Som udgangspunkt kan vi sige, at for blasfemi generelt gælder det, at den involverer udtryk i sprog, tegn eller handlinger, som synes at krænke eller være respektløse over for Gud, hellige figurer

og ting. Men hvordan begrebsliggør den islamiske tradition selv denne generelle definition? Her må vi vende blikket mod islams særlige retstænkning, også kendt som *shari'a*-traditionen. *Shari'a*en tager først og fremmest udgangspunkt i to typer kildemateriale, når den forsøger at nå frem til et standpunkt, henholdsvis Koranen og *sunnaen*, dvs. Muhammads gøren og laden.

Først Koranen, der rummer en række vers, som de retslærde argumenterede ud fra, når de forsøgte at indkredse blasfemiens væsen og forvaltning. Et eksempel er sura 33:57: „De, der krænker [*yud-huna*] Gud og Hans udsending, dem forbander Gud i det dennesidige og det hinsidige. Han har beredt dem en forsmædelig straf.“ Hvad der præcist ligger i at krænke, er uklart, men vi forstår, at krænkelsen her er dobbeltrettet, dvs. angår både Gud og hans udsending, dvs. Muhammad. I overensstemmelse hermed tænkes krænkelsen at udmønte sig i en dobbeltrettet forbandelse, i det dennesidige og hinsidige. Om den „forsmædelige straf“ skal udmønte sig både i denne verden og hisset er dog ikke klart. Andre vers i Koranen synes at svinge mellem at overlade straffen til Gud i efterlivet, og at Gud rent faktisk griber ind og straffer på jorden, eventuelt ved hjælp af muslimerne selv.

Ligesom Koranen bærer præg af at være udsprunget af et polemisk og konfliktmættet miljø, således også sunna-traditionen, som man finder attesteret i Muhammadbiografierne og i haditherne, små fortællinger og udtalelser af og om Muhammad. Sunnaens funktion er jo blandt andet at afklare de uklarheder og antydninger, som koranversene gav an-

ledning til blandt de troende. Med hensyn til blasfemien kommer sunnaen til udtryk i en række fortællinger om og udtalelser fra Muhammad vedrørende personer, der havde modarbejdet, bagtalt, krænket, satiriseret eller ligefrem fysisk generet ham. Flere af disse modstandere havde komponeret smædedigte – en gammelarabisk specialitet – om Profeten, og det er ikke mindst disse satirikeres skæbner, vi må tage i betragtning, når vi skal forstå nutidens sager med Salman Rushdie, Kurt Westergaard, Lars Vilks m.fl. Nogle af dem blev nemlig beordret dræbt af Muhammad (og efterfølgende dræbt – men dog aldrig af Muhammad selv), andre angrede og blev benådet, andre nåede at flygte i sikkerhed.

Det er tydeligt, at den Profet-blasfemiske poesi udgør et særligt ømtåleligt punkt i sunnaen – og derfor har ret drakoniske implikationer for *shari'*ens ræsonnementer. Hvis vi for eksempel tager Muhammad på højden af sin magt og væld, nemlig ved erobringen af Mekka i 630, er det slående, hvordan sunnaen beretter om, hvorledes han skånedes de allerfleste af sine modstandere, ja selv de argeste og mest magtfulde ærkefjender. Alt i alt var der ifølge traditionen kun nogle få navngivne personer, der var udpeget som strategiske mål. De mest prominente af fjenderne blev sågar belønnet med topposter i den nye muslimske *umma*, hvilket angiveligt vakte noget røre blandt nogle af de muslimer, som loyalt havde støttet Profeten fra tidligt af. Man kan næsten læse Muhammads pragmatiske omfavnelser af sine gamle fjender som senantikkenes svar på Marshall-planen. Blandt de få, som beordres henrettet, er f.eks. den frafaldne Abd Allah ibn

Khatals to „syngepiger, Fartana og hendes veninde, som plejede at synge satiriske sange om Guds udsending...“ Den ene af pigerne henrettes, men den anden slipper væk og bliver så faktisk senere benådet af Profeten.

I disse og lignende fortællinger bemærker vi, hvor alvorligt det er at have krænkede og satiriseret det profetiske image. Det er ikke mindst pga. dette, at shari'aen i de fleste tilfælde foreskriver dødsstraf for blasfemikeren, i særdeles den, der gør sig skyldig i spot af Budbringer, (Muhammad), *sabb al-rasul*. Nogle muslimske forskere peger i dag på, at disse digtere gjorde sig hjemfaldne til dødsstraf pga. af mere real-politiske fjendtlige handlinger. Dog savner man forklaring på, hvorfor Muhammad så benådede og forfremmede flere af de gamle magtfulde ærkefjender, men slog så relativt hårdt ned på de satiriske stemmer. Det er derfor vanskeligt at se andet i det end en stærk grad af pragmatisme mht. opbyggelsen af den islamiske samfundsordning, *ummaen*, kombineret med en hypersensitiv fornemmelse for satirens *soft power*. Samt en stærk shari'a-bevidsthed. Det er denne sensitivitet, som stadig har fatal effekt i dag – enten på en voldelig, terroristisk måde eller på baggrund af moderne lovsystemer (syv muslimske nationer har dødsstraf for blasfemi) eller på baggrund af overstatslige organisationers lobbyarbejde som f.eks. OIC, (*Organization of Islamic Cooperation*), der består af 57 muslimske nationer.

Disse blasfemi-vogtere er imidlertid også udtryk for en moderne mutation og en selektiv rekonstruktion af en forestillet autentisk islamisk tradition. De hyper-

sensitive sigter mod en maksimalistisk forståelse af blasfemi, men traditionen kunne lige så vel plædere for en minimalistisk forståelse. For det første er koraneteksterne ofte meget ambivalente mht. strafudmåling – i mange passager synes ’blasfemikerens’ straf at være udskudt til Guds prærogativ, og man leder forgæves efter et klart vers om dødsstraf for blasfemikeren. Historisk synes blasfemi-dødsstraf også kun sjældent at være blevet ført ud i livet. For det andet fremhæves tålmodighed og overbærenhed ofte som dyder i såvel Koran som i mange af teksterne om Muhammads liv. For det tredje synes disse blasfemi-vogtere, der gerne taler henført om den islamiske civilisation, at glemme selv samme civilisations fornemme tradition for chokerende sufi-udtalelser (islams mystikere), for arabisk litteraturs dyrkelse af satiren og i det hele taget for den islamiske teologis dybe uenighed med sig selv.

Det er min tese, at blasfemi-traditionens drakoniske tendenser i sunna-litteraturen, i shari'a-litteraturen og i nyere militant islamisme, har rødder i Koranen og det profetbillede, som den efterfølgende litteratur udviklede. Det er, som om de ambivalenser, som Koranen og sunnaen også rummer, forsøges udsløjet til fordel for et mere skarpskåret og implementerbar position. Der er med andre ord tale om selektive læsninger, der i princippet ville kunne læses anderledes – og i praksis også ofte er blevet ’læst’ anderledes. Den klassiske islamiske religionshistorie bugner ikke ligefrem af blasfemisager.

Derudover har det også spillet ind, at tidlig islams historie var præget af ekstrem usikkerhed og krise – langt hen ad

vejen hang Muhammads projekt i en tynd tråd. Ikke desto mindre døde Profeten tilsyneladende som den ubestridte leder af sit samfund. Efter hans død gerådede den islamiske *umma* straks ud i flere nådeløse borgerkrige, der truede med at splitte det islamiske imperium: dette syntes at give anledning til en slags *no-tolerance* politik & tænkning, hvad angik islams historiske fikspunkt, dét som skulle befordre sammenhængskraften i det nye religionssamfund, nemlig Profeten Muhammad. Han kunne og måtte ikke anfægtes som nogen måde.

Samtidig er det klart, at denne tænkning og teologi udvikledes og krystalliseredes i en historisk situation, hvor muslimerne – alle borgerkrige til trods – var blevet til verdens mest magt- og succesfulde imperium. I modsætning til jødedom (ikke mindst den rabbinske) og kristendom, der udviklede sig under historiske forhold, hvor jøder og kristne levede

under en anden overhøjhed end deres egen – og således måtte tænke deres teologier herudfra, ja, der var islams suverænitets triumferende uanfægtet. At anfægte denne suverænitets hørte under det utænkelige og klassificeres følgelig som blasfemi. Det er min vurdering, at nutidens fatale blasfemisager blandt andet ruller, fordi islam blandt nogle muslimer stadig tænkes i disse suverænitetskategorier. Men i nutidens globaliserede samfund er disse kategorier reelt ikke længere en historisk, imperial virkelighed, men hører snarere en svunden tid til. For mange muslimer føles det som et næsten teodidcé-agtigt tab af suverænitets. For frustrede og forbenede nostalgikere og reformister kan det som bekendt slå ud i såvel målrettet som tilfældig død og lemlæstelse. Derfor bliver vi nok også fortsat nødt til at tænke dybt over såvel blasfemien som ytringsfriheden.

Multiple African Futures

Af Amanda Hammar, MSO Professor and Director of Centre of African Studies, Copenhagen University



The vocabulary of *potentiality* and *prosperity* has come increasingly to dominate contemporary media, development, business and even scholarly representations of an aggregated ‘Africa’. It seems that all kinds of people, both off and increasingly on the continent, can’t stop talking about ‘Africa Rising’; about this being ‘Africa’s century’. There is talk of ‘a sleeping giant awakening’; of Africa being *the* space of ‘emerging markets’ and economic growth, where natural resources, youth and consumption are cast as some of the key markers of Africa’s integration into the global economy and its apparently hopeful future; talk of Africa *being* the future. Investment is the dominant mantra of engagement, with the private sector as the preferred partner for external actors, and African viewed as something to largely avoid.

It’s not much more than a decade ago that this was not the dominant narrative. In 2000, *The Economist* magazine fa-

mously announced Africa to be ‘the hopeless continent’. Yet in 2013, it published a special report which, it claimed, would ‘paint a picture at odds with Western images of Africa’. According to the report: ‘War, famine and dictators have become rarer. People still struggle to make ends meet [...] They don’t always have enough to eat, they may lack education, they despair at daily injustices and some want to emigrate. But most Africans no longer fear a violent or premature end and can hope to see their children do well’ (*The Economist*, 2 March 2013). The report captured not so much changes on the continent as the nature of simplified representations of Africa; a shift from persistent ‘Afro-pessimistic’ stereotypes focused on impoverishment, failure and impossibility to an ‘Afro-optimistic’ exaggeration of actual growth or growth potential. One of the main problems of either kind of simplification is, precisely, its reductionism; its lack of nuance and complexity and historical thinness.

This raises questions about *whose* idea of Africa is being portrayed through such discourses, with what effects for whom? What or whose realities slip out of sight

when the free-flow of global capital(s) in and out of African states is promoted as the pathway to (everyone's) future? While not able to answer all this in any comprehensive sense here, this essay very briefly considers the juxtaposition of possible and impossible African futures, and the *growth-speak* that justifies certain kinds of interventions related to selectively imagined ends for Africa and Africans.

Perspectives from the Outside

'Africa Rising' was the featured title of a big international conference held in Maputo, Mozambique, in May 2014, sponsored by the International Monetary Fund (IMF). The event featured international dignitaries whose keynote speeches full of praise help to reproduce the fashionable trope of prosperous potentiality in Africa. Such potential, they note, nonetheless needs cautious monitoring and wise and careful management, supported, not least, by the expertise, finance and stewardship of their own Western organisations.

Thus for example, in a beamed video the former US President Bill Clinton greeted the audience of African ministers, international diplomats and aid bureaucrats with a warm appraisal of Africa's 'remarkable economic progress' in recent times. This dynamic of economic growth was impressive, he noted, emphasising that it needed to be 'inclusive'. This 'new' context presented the continent with „a future of shared opportunities *and* responsibilities“ which, he added, his own foundation wished to support. He concluded his brief address by saying „we will help Africa to rise“.

Speaking after Clinton was Kofi Annan, former Secretary General of the United Nations, and current chair of the high-level Africa Progress Panel aimed at promoting sustainable development in Africa. „Africa Rising *is* a reality“ he began. Yet while joining the chorus of praise singers, he raised key concerns about Africa's new growth-spurge being largely jobless growth in a continent whose dominant demographic is that of (unemployed) youth. And while positive commodity prices having benefitted 'the continent' in general in recent years, he pointed to the need to keep track of where these revenues are going.

The IMF's Managing Director, Christine Lagarde, spoke in similarly congratulatory tones about Sub-Saharan Africa 'clearly taking off' with two-thirds of the continent's countries experiencing more than ten years of uninterrupted growth. Some of this had translated into improvements in education and health care, in increased road and electricity coverage, in substantially greater access to mobile technology. „But let's be realistic and let's be frank“, she said, „revenues are captured by too few and are not always applied widely“, especially in mining-dominated countries. She especially noted the risks of countries being over-reliant on natural resource exploitation and their vulnerability to changes in commodity prices.

As do others, the IMF clearly sees itself as well-placed to offer the kind of advice that will reduce narrow revenue redistribution, especially in terms of promoting 'sound financial policies' and a strong 'governance' agenda. Despite the IMF's own very poor record on the conti-

ment with its flagship Structural Adjustment Programmes in the 1980s and 90s, Legrande was quick to note that the Fund had „listened to the voices“ and reformed some of its instruments away from the more rigid policies of the past. While wondering whose voices this referred to, in speaking back to such African ‘voices’ with the words „the future will be yours“, Legrande’s assumed audience seemed to be the continent’s growing middle-class, associated with such universal signifiers of modernity as mobile phones, trendy internet cafés and urban malls. While these have come to be among the most common images of a ‘rising Africa’, millions of Africans are unable to access them. Acknowledging this to some extent, Legrande noted that with the extraordinary expansion of technology across much of the continent, this could both foster further growth *and* deepen exclusions and inequality.

While the narrative of Africa Rising is necessarily tempered by some recognition of its other sides, there is little questioning of neoliberalism itself and the interests that are so much at the heart of sustained structural inequalities both globally and locally. In addition, it is important to note that some of this intensified attention of the West to the ‘new opportunities’ of growth in Africa comes at a time of global concern (and competition) over diminished access to key natural resources. This is especially given the emergence of alternative poles of power such as China, Brazil, India, Russia and South Africa (collectively referred to as BRICS) which are increasingly active in ‘partnering’ with African states and elites as investors and traders.

Alternative African Perspectives on ‘Africa Rising’

Countering what Nigerian writer Chimamanda Adichie defines as ‘the dangers of the single story’, one needs to pay attention then to other critical versions of Africa’s changing conditions, especially among Africans themselves. In an editorial in May 2013 on the popular (and ironically titled) website *Africa is a Country*, (<http://africasacountry.com/>) the editor notes that in several postings on the site, the discourse of an ‘Africa Rising’ has been ‘debunked’. Such postings, he says, „make it quite clear that a future in Africa worth striving for is beyond the growth of the GDP, the rise of the ill-defined African middle class or the increase in return on investment“. Similarly, Kenyan journalist and writer Parselelo Kantai, critiques the ‘Africa Rising’ discourse as an „insidious little fiction manufactured by global corporate finance“.

Among scholarly critics of the simplified growth-speak about Africa, and of the ‘category of the future’ in general, is Johannesburg-based international scholar and public intellectual, Professor Achille Mbembe. In an interview with a Swiss journalist in 2013, Mbembe talked of the era of late colonialism and of liberation struggles in Africa, where notions of and commitments to ‘the future’ were fuelled by „a constant engagement with the forces of the present that foreclosed the possibility of freedom“ (Blaser 2013, see at: <http://africasacountry.com/africa-and-the-future-an-interview-with-achille-mbembe/>). But now, Mbembe noted, economic dogma and ‘the time of the market’ under current capitalist conditions have fragmented notions of both

the present and the future. There is an urgent need for „reopening up a space not only for imagination, but also for the politics of the possible“.

Mbembe recognizes many of the same trends in ‘economic growth’ in Africa that Legrande and others speak of. However, his approach to the risks and vulnerabilities it raises are quite different from those of the IMF and the rest of the West. While interested in optimising the potentials of the future for Africans, he nonetheless emphasises the need for Africa *to become its own centre*. This is not least a counter to Europe’s deepening fortress policies of self-containment and isolation, and its intensified antagonism towards Africans coming to Europe, contradicting its promotion of and desire to tap into ‘Africa on the move’. According to Mbembe, the work of ‘becoming its own centre’ would require Africa to do at least two things: „demilitarize its politics as a precondition for the democratization of its economy“; and „dismantle its own internal boundaries“ and open up its own borders (much more) to internal circulation. From this „Africa might benefit positively from the current geopolitical re-configuration of the world“ .

At the same time, Mbembe focused not only on the potentialities of Africa’s own future but also its contribution to a future world, not least from the perspective of its rich multiplicity. According to Mbembe, many things on the continent „come

under the sign of the multiple: the idea of one God is totally foreign to the continent, there have always been many Gods; the forms of marriage; the forms of currencies; the social forms themselves always come under the sign of multiplicity“. For him: „One of the tragedies of colonialism has been to erase that element of multiplicity which was a resource for social development in pre-colonial Africa and which was replaced by the paradigm of ‘the one’, the kind of monotheistic paradigm“. This opening out of and towards multiplicity, Mbembe argues, offers valuable new perspectives to others, „for the making of the continent, its remaking, but also for the making of the world“.

In Conclusion: The Future as a Field of Struggle

Clearly, ‘the future’ is not a fixed point on the horizon. It is something always there but never quite here. It is a generative notion of ‘what is yet to come’, or of what might or could be. It is also always a field of struggle, imaginatively, ideologically, discursively, materially. One possible way of exploring this field is through juxtaposing discourses, and juxtaposing what we know of different realities: letting the contradictions reveal, in themselves, what the complexities mean for whom.

Hebraiske verber, Qumran og andet godt

Af ph.d.-stipendiat, cand. theol. Kasper Siegismund



Titlen på Leslie McFalls bog fra 1982, *The Enigma of the Hebrew Verbal System* (Det hebraiske verbalsystems gåde), afspejler givetvis en

fornemmelse, mange teologistuderende har haft i forsøget på at trænge ind i denne del af det hebraiske sprog. Der findes et næsten uoverskueligt udvalg af syn på både detaljerne og de store linjer i analysen af verberne og deres funktion. Forskerne kan tilsyneladende blive ved med at diskutere, hvilke betydninger de forskellige former primært udtrykker, uden at nå til nogen konsensus om, hvorvidt det drejer sig om aspekt, tempus, modus eller noget helt fjerde.

Som bekendt er bibelsk hebraisk bl.a. kendetegnet ved det såkaldte „konsekutive“ system med „konverterede“ former, hvor de to grundformer *qatal* („perfektum“) og *yaqtol* („imperfektum“) med et foransat *waw* tilsyneladende – synkront betragtet – får den stik modsatte betydning i hhv. *weqatal* og *wayyaqtol*. Et tilsvarende system findes ikke i andre semitiske sprog, så spørgsmålet er, hvordan

det er opstået. Også her har forskningen givet vidt forskellige svar. At dette system gik ud af brug i senere hebraisk, kræver også en forklaring. Her er det oplagt at se på verbalbrugen i de tekster, der ligger tidsmæssigt mellem de kanoniske bibelteksters formodede affattelsestid og den rabbiniske litteratur, men navnlig Qumran-teksterne. Også her byder forskningen dog på forskellige opfattelser af verbalsystemet og af, hvordan man skal se det hebraiske sprog i Qumran: Som et litterært sprog, et bevidst afvigende sektarisk sprog eller et udtryk for, hvordan man faktisk talte i samtiden.

Dette er nogle af de spørgsmål, jeg skal se på i mit ph.d.-projekt, som jeg påbegyndte i december 2014. Projektets hovedmål er 1) at give en karakteristik af verbalsystemets grundlæggende karakter i forskellige perioder, 2) at beskrive verbalbrugen i Qumran samt den måde, verbalsystemet er blevet tolket på i de græske oversættelser, 3) at diskutere det hebraiske sprogs rolle i samfundet i forskellige perioder og 4) at beskrive, hvordan verbalsystemet har udviklet sig fra ursemitisk til det særlige klassiske system og videre til systemet i den rabbiniske litteratur.

En af de ting, jeg har beskæftiget mig med i projektets første fase, er grundmodsatningen i systemet. Allerede ud fra teoretisk-metodiske overvejelser er der problemer ved den aspektuelle opfattelse, som i forskellig udformning er den dominerende blandt forskerne. Hebraisk har et ret lille repertoire af verbalformer, og det gør det svært at forstå systemet efter de samme begreber, som bruges i forbindelse med sprog med større systemer. Selve betegnelsen aspekt er lånt fra beskrivelsen af de slaviske sprog og kendes også fra f.eks. oldgræsk. Om disse sprog gælder det imidlertid, at aspektsystemet findes sammen med et tempussystem.

Hebraisk derimod har kun den samme grundopposition mellem *qatal* og *yiqtal*. Disse to former veksler rigtignok med hhv. *wayyiqtol* og *weqatal*, men forskellen på *qatal* og *wayyiqtol* er ikke et spørgsmål om selve betydningen, men om placering i sætningen. Hvis verbet følger direkte efter konjunktionen „og“, bruges *wayyiqtol*, men hvis et andet led af den ene eller anden årsag trækkes frem i sætningen, bruges *qatal*, og tilsvarende med forholdet mellem *yiqtal* og *weqatal*.

Nogle forskere vil hævde, at det slet ikke giver mening at tale om aspekt, når man ikke har et separat tempussystem, og at hebraisk med sine få former bedre kan beskrives som relativt temporalt. Verbalformerne udtrykker så noget, der er sket enten *før* et kontekstuel bestemt tidspunkt (*qatal*) eller *ikke-før* (*yiqtal*). *Qatal*/*wayyiqtol* dækker altså både det, vi på dansk udtrykker vha. datid, førnåtid, førdatid og førfremtid (det hele er selvfølgelig mere komplekst end som så – f.eks. kan såkaldte stativiske verber såsom „vide“, „stå“ og adjektiviske verber bruges i *qa-*

tal med nutidsbetydning). Heroverfor dækker *yiqtal*/*weqatal* både samtidig og eftertid, hvilket på dansk kan udtrykkes med både nutid og fremtid, men også med datid, hvis konteksten viser, at der er tale om samtidighed med en fortidig hændelse. Desuden har *yiqtal*/*weqatal* tit modale nuancer („skal, kan“ osv.), selv om disse ofte udtrykkes mere eksplicit med de direkte modale former (imperativ, jussiv, kohortativ). Desuden spiller partipriet en rolle i systemet, men det er mindre afgørende ift. oppositionen mellem de finitte hovedformer.

En hvilken som helst teori skal selvfølgelig konfronteres med selve verberne i de overleverede tekster. En stor del af min tid går og vil derfor gå med at gå alle de forskellige tekstgrupper igennem (tidlige inskriptioner, GT, Qumran, Ben Sira, sene inskriptioner/breve, Mishnah). En indvending mod en relativ temporal opfattelse – og noget af det, der i første omgang gav anledning til den aspektuelle opfattelse – er forekomsten af *qatal*, der traditionelt er blevet tolket på en måde, der er ukompatibel med beskrivelsen af *qatal* som en „førtid“. Det drejer sig om formodede futuriske funktioner, f.eks. såkaldt „profetisk perfektum“ eller „prekativ perfektum“, dvs. *qatal* brugt hhv. om egentlig fremtid og om ønsker, befalinger osv.

Den „profetiske perfektum“ antages, som navnet antyder, primært i profetskrifterne – et par eksempler fra en klassisk hebraisk grammatik (Gesenius, §106n) er Es 5,13 og 9,1. Hvis man læser teksterne i deres kontekst, bliver det dog hurtigt klart, at der ikke er tale om en egentlig funktion af *qatal*. Der bør altså ikke være en paragraf i en grammatik,

der siger, at *qatal* kan „betyde futurum“. Der er tale om en stilistisk betinget brug (og det kan man selvfølgelig godt omtale i en grammatik), men formen betegner stadig fortidighed og kan typisk gengives som førnutid eller almindelig datid, enten fordi hændelsen faktisk er sket, eller fordi det er en del af den profetiske stil at bruge fortidsformer til at beskrive, hvad man har set i et syn eller hørt fra Gud (eller gerne vil fremstille sådan). Hvis verberne egentlig går på indholdet af et syn eller lignende, giver det god mening at tale i datid, da synet jo er fortid, selvom det handler om fremtiden (jf. også Åb i NT med aoristformer om fremtidige begivenheder).

Også den „prekative perfektum“ kan tilbagevises. Alle de formodede forekomster kan i deres kontekst udmærket læses som ganske almindelig *qatal* med førnutids- eller datidsbetydning. Et eksempel, som fortalere for den prekative brug ofte anfører, er Sl 22,22 – hvor det sidste ord i verset så forstås imperativisk i sammenhæng med de foregående ord (f.eks. New International Version: „save me from the horns of the wild oxen“). Læsere af bibeloversættelsen fra 1992 kender imidlertid allerede en anden tolkning af verbet som et selvstændigt udråb, der markerer vendepunktet i salmen: „Du har svaret mig!“). Lignende tolkninger kan anlægges på alle de andre tilfælde, hvor forskere har set en prekativ brug af *qatal*, og generelt kan man ved sådanne undersøgelser vise, at en relativt temporal opfattelse af verbalsystemet i bibelsk hebraisk giver den mest rammende beskrivelse.

Hvis en sådan opfattelse er rigtig, er det et opgør med den gængse opfattelse

af, at forskellen på bibelsk hebraisk og rabbinisk hebraisk er en forskel mellem et aspektuelt og et temporalt system. Hvis det ikke er her, forskellen ligger, er det snarere i den udvikling, der er sket i brugen af det såkaldte konsekutive system. I rabbinisk hebraisk er brugen af *weqatal* som ikke-fortid forsvundet, til gengæld bruges *weqatal* som almindelig fortidsform i en fortløbende fortælling, i stedet for bibelsk *wayyiqtol*.

Især *weqatal* som fortidsform er et interessant emne, som jeg også har fokuseret en del på indtil nu. Denne form findes også i bibelsk hebraisk, men temmelig sjældent, typisk som små „uklassiske“ dråber i tekster, der ellers fungerer helt normalt med *wayyiqtol*. Jeg er i gang med en større gennemgang af, hvordan disse former rent faktisk fungerer i GT, bl.a. for at se, om man kan tilskrive dem en særlig funktion eller lignende, eller i hvilket omfang man må regne med interferens fra et formodet talt sprog i det litterære sprog. Bare det at afgøre, hvilke forekomster der falder ind under denne kategori, er et meget vanskeligt foretagende.

Jeg har også gennemgået formodede tilfælde af denne brug i Qumran, med fokus på mere fragmentariske tekster, som ikke er blevet behandlet af de forskere, der har beskæftiget sig med verbalsystemet i Qumran. Konklusionen fra arbejdet med de større, mere sammenhængende tekster har været, at der stort set ikke findes førtidig *weqatal* i Qumran. Min undersøgelse af de mere fragmentariske tekster viser, at mange af de *weqatal*'er, som er blevet tolket førtidigt i forskellige oversættelser, faktisk lige så godt kan læses futurisk, eller som noget helt andet

end et verbum, netop fordi den fragmentariske karakter muliggør flere forskellige tolkninger. Der er dog otte eller ni forekomster, der lader til at være rimelig sikre bud på en førtidig brug af *weqatal*.

Sådanne detaljerede gennemgange af verbalbrugen i Qumran vil udgøre en stor del af mit arbejde i den kommende periode, og udover at give en egentlig beskrivelse skal jeg også derudfra forsøge at drage nogle konklusioner om brugen af hebraisk i Qumran. Min hidtidige læsning bekræfter de konklusioner, andre er kommet til (Søren Holst m.fl.) mht. den generelle bibelskhebraiske karakter af Qumranhebraisk. Specifikt ifm. den førtidige brug af *weqatal* lader Qumranhebraisk faktisk til nærmest at være mere klassisk end Bibelen selv. Nogle forskere har set sproget i dokumenterne som et udtryk for et reelt talt sprog, mens andre har understreget sprogets karakter som litterært, lærd sprog til særlige teksttyper (en „religiolekt“) med mere eller mindre vellykket tilnærmelse til et idealiseret, „arkaisk“ forbillede. Et af målene med

projektet er at se, i hvilket omfang den detaljerede beskrivelse af verbalbrugen kan bruges til at kaste lys over spørgsmål som disse. En tilsvarende drøftelse kan gå bagud i tid til GT selv og til de ældre inskriptioner – i hvilket omfang bør sidstnævnte f.eks. ses som en afspejling af et litterært sprog? Planen er også at inddrage træk af den måde, de græske oversættelser af GT-tekster gengiver det hebraiske verbalsystem på, for at vise noget om den type af hebraisk, disse oversættere må have kendt.

Som det fremgår, er mit projekt en blanding af sprogvidenskab og eksegesis. Eksemplet med den „prekative“ og „profetiske“ *qatal* viser, at der ikke er grund til at antage særlige funktioner for verbalformerne, hvis en grundig læsning af teksterne gør en anden tolkning mulig eller mere oplagt. Den sproglige beskrivelse kan altså ikke undvære eksegesen, men det omvendte er også tilfældet. Eksegese forudsætter altid den bedst mulige forståelse af det sprog, som teksterne er skrevet på.

Historicitet, håb og fænomenologisk etik i lyset af Walter Benjamins 'reddende kritik'

Af ph.d.-studerende, mag.art. Casper Løwenstein



Mit ph.d.-projekt er en undersøgelse af det etiske potentiale i tænkningen af historien hos den tysk-jødiske filosof og kritiker Walter Benjamin (1892-1940). Det er ideen,

at Benjamins 'reddende kritik' rummer en etik med særlig relevans for studiet af erfaringerne og eftervirkningerne af kulturkatastrofer, ikke mindst Holocaust, og for de overvejelser, der må følge om mulighederne for reparation og forebyggelse.

Historie og etik

En seriøs undersøgelse af forholdet mellem historie og etik kan i dag ikke gå uden om det chok og den kompleksitet, der er kendt som Holocaust. Blandt de mest fremtrædende aktuelle udforskere af dette emne finder man den italienske filosof Giorgio Agamben og den israelske filosof Avishai Margalit, der på hver deres måde reflekterer over, hvordan man kan erindre og skitsere ofrenes menne-

skelighed. Mit projekt tager tråden op herfra med spørgsmålet om, hvilken form en post-Holocaust-etik skal have.

En post-Holocaust-etik kræver mere end refleksioner over personers karakter (dydsetik), fornuftige intentioner (pligtetik) og handlingers konsekvenser (konsekvensetik). Den kræver grundige overvejelser angående *erfaringerne* af kulturkatastrofen, hvorfor den snarere må tage form som en fænomenologisk etik, dvs. som beskrivelse af de situationer, hvor godt eller ondt erfares, og *hvordan* det erfares.

Men hvilken rolle spiller historien her? Hvis historie er kendetegnet ved brud, hvordan kan en fænomenologisk etik så forholde sig til og inkorporere det?

Kulturkatastrofer sætter dybe spor i menneskelivet. Det er vanskeligt at se, hvordan udviklingstanken skulle være dækkende. Men det ligger fast, at historie er vilkår for os. I begrebet historie er fænomenerne tid og menneskeliv samlet: vores erfaringer, tanker og handlinger udspiller sig sammen med historien. Historien er selv et fænomen, dvs. den er ikke kun et begreb, men melder sig for vores

erfaring på forskellige måder (det var også emnet for en international konference ved Københavns Universitet i 2013: *The Phenomenon History*). Historien viser sig bl.a. ved gennem brud at præge og forandre vores forståelse.

Opfattelsen af historien som tradition og forståelsesramme udfordres af det forhold, at den kan få forståelsen til at bryde sammen. Historiens afbrydelse og destabilisering af vores forståelse giver dog også anledning til en opdagelse: historie er ikke nødvendighedens forløb, men snarere muligheds tid. Historie indebærer, at muligheder opstår og forgår. Benjamin har betonet historiens karakter af på én gang diskontinuitet og ressource, og hvordan tænkningen må arbejde i forsøg på at genopdage og reaktivere mulighederne i den. Det er en opgave, der ikke bliver mindre relevant af, at den sidste generation af Holocaust-overlevende er ved at forsvinde og dermed også mulighederne for at høre deres erfaringer fortalt af dem selv.

Katastrofe og håb

Projektets ledemotiver er katastrofe og håb. Katastrofen er valgt som ledemotiv, da den betegner en hændelse, hvormed vores forståelse kan miste grebet – ikke mindst, når der er tale om en *kulturkatastrofe* med en kollektiv og individuel handlingsdimension. En sådan katastrofe kan få én til at miste troen på en substantiel godhed i mennesket og på en mening med og i historien. Håbet er valgt som ledemotiv, fordi det er et fænomen, der er følsomt over for historiens diskontinuitet: en katastrofe kan slå os ud af kurs, så vi mister håbet, dvs. tilliden til fremtiden. Samtidig er håbet noget af det første, vi

forsøger at genopbygge efter katastrofen. Håbet spiller en central rolle for individets livsduelighed og for individuelle og kollektive projekter.

Måske er historiens diskontinuitet så afgørende og dens destruktivitet så uundgåelig, at historien selv må ses som katastrofe. Det er en udfordring for håbet. Hvordan kan man genopbygge håbet efter en kulturkatastrofe? Hvordan kan man sikre sig mod kulturkatastrofer?

Projektets hovedredskab er begrebet 'reddende kritik', som Jürgen Habermas har formuleret i en indflydelsesrig artikel om Benjamins arbejde, „Bewußtmachende oder rettende Kritik – Die Aktualität Walter Benjamins“ (1972). 'Kritik' skal her forstås som en også selvkritisk undersøgelse af grænser og muligheder. Benjamins kritikbegreb betegner en filosofisk erfaring, der i sin fortolkning af noget fastholder sin egen grænse og overgangskarakter. 'Kritik' kan således forstås som et andet ord for en erfaringsnær tænkning – i ambitionen erfaringsnær i dobbelt forstand: ved at fastholde sin egen grænse og overgangskarakter er denne tænkning tættere på den proces og vanskelighed, der ligger i erfaringen, end den er på dommene og forklaringerne, og samtidig forsøger denne tænkning at bevare de oprindelige erfaringer, der endnu ligger mere eller mindre skjult i det, der undersøges, f.eks. et begreb, en ting eller en institution – eller en person med en ufortalt eller uafsluttet beretning om sin fortid. I denne bevaringsambition består det 'reddende': erfaringen indeholder en vanskelighed og en rigdom, som det gælder om at bevare i tænkningen og i historien. Dette kan læses som en etisk opgave.

Faren for erfaringstab er hos Benjamin såvel som i denne undersøgelse en afgørende motivation. Et brud som Holocaust efterlader et erfaringskompleks, der synes umuligt at lukke op og formidle eftergængse fortolkningsmønstre, og mulighederne svinder for adgangen til dette kompleks og en forståelse af det. Man kan kalde denne tilgang til historien for en håbsetik, for så vidt den arbejder med henblik på at aktivere denne lukkede og svindende rige erfaring. Man kan således tale om håb på tre niveauer: (1) Håbet der nedbrydes af katastrofen. (2) Håbet der behøves efter katastrofen. (3) Håbet i arbejdet med at redde erfaringerne.

Men hvor reddende kan en sådan indsats være? I hvilket omfang kan den medvirke til reparation og forebyggelse af kulturkatastrofer? Hvor meget af håbet er illusion? Projektet vil undersøge håbsarbejdets muligheder og grænser.

Tese, spørgsmål og materiale

Projektets indgangstese er, at etikken efter Holocaust behøver en kritisk refleksion over forholdet mellem katastrofe og håb, og at den 'reddende kritik' rummer en etik, der kan bruges til at beskrive såvel ødelæggende som reparerende erfaringer med historien. Denne tese afprøves gennem tre overordnede spørgsmål: (1) Hvordan skal et historiebegreb udformes, hvis det skal kunne rumme det etiske sammenbrud i kulturkatastrofen? (2) Hvordan kan man bedst beskrive og formidle erfaringer af en kulturkatastrofe, f.eks. traume og sorg? (3) Hvilken rolle spiller håbet i erfaringer, eftervirkninger, reparation og forebyggelse af en kulturkatastrofe?

Projektet er en principiel undersøgelse

af forholdet mellem historicitet, erfaring og etik med særligt henblik på fænomenerne katastrofe og håb. Men alligevel med Benjamin som en afgørende samtalepartner. Så hvordan placerer projektet sig i forhold til Benjamin-forskningen?

De seneste 30 års Benjamin-forskning har haft fire hovedstrømninger: en dekonstruktiv (f.eks. Jacques Derrida, Paul de Man), en hermeneutisk (f.eks. Heinrich Kaulen), en filosofisk-arkæologisk (først og fremmest Giorgio Agamben) og en marxistisk (f.eks. Slavoj Žižek, Michael Löwy). I den aktuelle Benjamin-forskning er der to tendenser, som mit projekt især forholder sig til: Der er dels en øget interesse for det etiske potentiale i forfatterskabet (f.eks. Charles Lesch, Catherine Kellogg, Annika K. Thiem), dels forsøg på at læse Benjamins tekster som fænomenologi (først og fremmest Peter Fenves' *The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the Shape of Time*, 2011). Der er dog i den hidtidige forskning ikke gjort forsøg på at forene disse to muligheder. Jeg forsøger at udvikle en fænomenologisk post-Holocaust-etik med udgangspunkt i en række af Benjamins tekster og fragmenter om historie og erfaring – centrale tekster er „Über den Begriff der Geschichte“ (1942) og „Über das Programm der kommenden Philosophie“ (1963). Den fænomenologiske del af opgaven er at beskrive, hvordan en kulturkatastrofe erfares. Men dette må også indebære refleksioner over vanskeligheden ved at beskrive, forstå og bevare disse erfaringer. Projektet indskrives sig således i forskningsretningen hermeneutisk fænomenologi.

Med det store fænomen historie som hovedgenstand vil den reddende kritik

fænomenologiske etik naturligvis være en atypisk fænomenologisk etik. Det skal derfor også undersøges, hvordan den reddende kritiks opgave angående beskrivelse og bevaring af erfaringer med historien supplerer Emmanuel Levinas' mere intime fænomenologiske etik, først og fremmest i *Totalité et infini* (1961). Ende-

lig vil projektet diskutere ideen om jødiske erfarings egenart og udfolde en mere bredspektret refleksion over mulighederne for reparation og forebyggelse af kulturkatastrofer. Her vil Emil L. Fackenheim's *To Mend the World* (1982) og Michael L. Morgans arbejde i forlængelse heraf spille en særlig rolle.

Mogens Müller: Evangeliet og evangelierne

Af professor, dr. theol. Bent Flemming Nielsen



Det følgende er ingen anmeldelse, men et sammendrag af et oplæg, som jeg holdt i forbindelse med et *release-party* på Det Teologiske Fakultet den 11. februar for Mogens

Müllers nye bog, *Evangeliet og evangelierne. Evangelierne som bibelske gen-skrivninger* (Anis Forlag 2015). Jeg blev bedt om at antyde *mulige praktisk-teologiske synsvinkler*, som bogen kunne give anledning til. Det stillede jeg gerne op til, for der er op til flere muligheder for at forbinde praktisk og i øvrigt også systematisk teologi i videre forstand med bogen og dens anliggender. Når jeg læser den, fornemmer jeg ligefrem, hvordan forfatteren på udvalgte steder kaster maddingen ud – måske også med en skjult krog, som kunne føre læseren et andet sted hen, end han havde tænkt sig – og siger: Bid bare på! Men hurtigt (efter min mening tilmed ofte *for* hurtigt) trækkes krog og madding tilbage, hvorefter forfatteren vender tilbage til sit yndlingstema: genskrivningen af de bibelske fortællinger.

Først et par ord om selve bogen. Bogen er i enhver henseende ualmindelig vel-skreven. Den er blevet til på baggrund af årtiers grundige beskæftigelse med evangelieskrifterne og udforskningen heraf. Den er skrevet med overblik, men uden at være indforstået. Den fører læseren gennem komplicerede problemstillinger – men uden at trætte og uden at forfalde til utilstedelige forenklinger. Med hensyn til akribi og præcision lever den helt op til denne forfatters altid høje niveau. Det er en fornøjelse at læse den.

Evangeliet og evangelierne

Angående det med godbidderne, maddingen, så tag allerførst bogens titel: *Evangeliet og evangelierne*. Det klinger som et ekko. Martin Luther skrev i 1522 den såkaldte adventspostille, hvori han indledte med det, der i dag ville hedde en hermeneutik. En fortolkningslære om, hvordan evangelierne skal læses og forstås: „Ethvert brev af Paulus eller Peter, og også Apostlenes gerninger af Lukas, er et evangelium, selv om det ikke fortæller om Kristi gerninger og ord; men det ene fremstiller det kortere og mindre omfattende end det andet“, skriver Luther. „Evangeliet er ikke andet end en historie,

beretning, fortælling om Kristus, hvem han er, hvad han har gjort, sagt og lidt, som den ene har beskrevet kort, den anden langt.“ Og Luther bemærker, at Paulus i så henseende er ret kortfattet i sin omtale af Jesu liv – i det mindste ét punkt, hvor den moderne eksegeser må give reformatoren ret – til forskel fra evangelieskrifterne: „Så meget tager Paulus med i sine breve og udfolder det bredt, men udelader alle de undere og begivenheder, som er omtalt i de fire evangelier –“. Luther er med andre ord helt klar over forskellen mellem et *evangelieskrift* og så *evangeliet* – den skelnen, som også titlen på Mogens Müllers bog spiller på. Luther går i den henseende langt. For Luther regner også de gammeltestamentlige tekster for evangeliske. Også disse tekster forkynder efter Luthers opfattelse Kristus og hans lidelser, fx hos profeten Jesajas i det 53. kapitel. Luther lader sig med andre ord ikke begrænse af hverken teksterens form eller historiske opkomst i sin forståelse af, hvad evangeliet er. Han ser på Skriftens indhold som noget, der potentielt indeholdes i alle de bibelske skrifter. Med den historiske eksegeses fremkomst blev disse forudsætninger imidlertid antastet, et forhold, man kan blive en del klogere på ved at læse Mogens Müllers nye bog.

Genskrivning

Bogen er en velskreven indføring i bibelkesegesens historie, fra førkristisk til kritisk og frem til nutiden. Men bogen vil mere. Den beskriver de fire evangelieskrifter som dokumenter, der er udtryk for litterære *genskrivninger* dels af tidligere tekster, dels af hinanden. Ved at undersøge genskrivning som metode, der

har været benyttet af skrifternes forfattere, viser bogen, hvordan de bibelske forfattere har været i stand til at reformulere og aktualisere problemstillinger, der forandrer sig over tid og under skiftende vilkår. Paulus' synspunkter på forholdet mellem jøde og græker genskrives fx i Apostlenes gerninger, hvor synspunktet udfoldes i form af et stort anlagt narrativ om den tidlige kirkes historie.

På dette sted er det interessant at standse op og overveje det lille præfix „gen“, på tysk „wieder“, på engelsk „re“. Hvis vi indlader os på forfatterens tankegang, så har denne „gen-skrivning“ præcist noget med den genskrevne teksts *aktualisering* at gøre (93). Indsigten i denne genskrivningskarakter forekommer dermed at være et muligt bud på en vej ud af den klassiske historisk-kritiske eksegeses jerngreb, hvor tekstens sandhed blev identificeret med dens referentialitet; en problemstilling, bogen gentagne gange kredser om. Det drejer sig om en opfattelse, som fx kom til udtryk i Albert Schweitzers malende bemærkning: „[Jesu-liv-forskningen] løste de Baand, hvormed han i Aarhundreder havde været bundet til Kirkelærens Klipper, og glædede sig, da der igen kom Liv og Bevægelse i skikkelsen, og den så det historiske Menneske Jesus komme henimod sig. Men han blev ikke staaende, men gik forbi vor Tid og vendte tilbage til sin egen“ (52).

Man kunne måske i forlængelse af Müllers overvejelser sige, at det, Albert Schweitzer manglede – for at Jesus ikke skulle vende ryggen til og returnere til urtiden – var en *genskrivning*. Aktualiteten forsvandt i den blotte historiske referentialitet.

Teksten som subjekt

Bogen kommer også ind på denne problemstilling i anden sammenhæng. Men her (så at sige) fra modsat hold. Det sker i sammenhænge, hvor der refereres til det synspunkt, at blotte historiske tekstlæsninger i grunden ingen rolle spiller for teologien, fordi åbenbaringen angiveligt unddrager sig det historiske. Et eksempel finder vi i referatet af Søren Kierkegaards paradokskristologi. Kierkegaards „afvisning af overhovedet at nærme sig Det Nye Testamente via historisk kritik, fordi den gør Skriften til objekt, hvor den vil være subjekt, fandt ikke mange tilhængere hverken i samtiden eller i eftertiden,“ hedder det lakonisk. (38) Igen en af disse smagsprøver, en madding, som læseren begærligt griber ud efter. Men hvor madding og krog trækkes tilbage lige så hurtigt, som den blev kastet ud. Her må man som læser kigge i andre retninger. Det kunne fx være i Karl Barths Vorwort til *Der Römerbrief*² (1922), det berømte sted, hvor han rejser spørgsmålet paradokskristologi *versus* historisk metode. Barths bud er, at han ikke vil undvære nogen af delene: „*Kritischer* müssten mir die Historisch-Kritischen sein“, indvender han imod sine historisk-kritiske kolleger. De kritiske eksegeter er ikke kritiske nok. For de lægger Romerbrevet til side, allerede før teksten selv bliver *transparent*, dvs. før brevet selv er begyndt at komme til orde i form af en egentlig aktuel forståelse. Hvilket først indtræder, når teksten selv tager ordet – bliver aktuelt subjekt. Men skal dette indtræde som hændelse, så sker det ifølge Barths mening ikke uden om, men faktisk kun via den historiske kritik, hvis den blot vil være kritisk – *selv-kritisk* –

nok. Det sker, når teksten flytter fortolkeren ved at antaste dennes subjektivitet. Først da begynder teksten selv at agere – som tekstuel subjekt. I grunden læser jeg Mogens Müllers bog – delvist imod hans egne udtalte intentioner – som skrevet ud fra en interesse, der i et vist omfang konvergerer med sådanne hermeneutiske tilgange: teksten *selv* vil andet og mere end blot være genstand. I hans terminologi hedder det: Den vil *selv* genskrives.

Tekstrækkerne

Herfra kunne man – en smule drilsk – vende sig i retning af et af forfatterens yndlingstemaer, kirkens tekstrækker, som der prædikes over om søndagen. Ikke at han ligefrem elsker dem: „Kirkegængerer får aldrig lov at høre evangelieforfatteren selv“, lyder det med en undertone af beklagelse på bogens allersidste side (134). For evangelierne skæres i småstykker. Det hedder jo også perikoper, hvilket vel betyder, at de er ’hugget ud’. Og Müller fortsætter: „det, der er den røde tråd i hans [forfatterens] særlige fortælling, klippes over, så tilhøreren aldrig bliver klar over, hvilken sammenhæng det pågældende tekststykke er hentet fra.“ Ja, det er alt sammen meget sørgeligt (eller ville i det mindste være det), hvis ikke vi levede i et frit land, hvor enhver kan gå ind i en boghandel og for små penge købe et eksemplar af Det nye Testamente og selv se, hvor den røde tråd mon fører hen.

Synspunktet kalder imidlertid på nogle overvejelser, som jeg vil slutte med.

Er det for det første nok at følge tekstens egen røde tråd, hvis vi indlader os på Müllers præmis, som vel er, at der må være tale om former for *genskrivning* og

konstruktiv genskabelse af teksten i enhver aktuel læsning og brug af den? Måtte det ikke fordrer, at vi selv går i gang med at digte og gen-skrive for at disse tekster så at sige på egne betingelser – som er dette at ville overskride sig selv – kommer til orde? Det er et spørgsmål, læseren må stille sig efter endt læsning. Videre: Er dette i grunden ikke et spørgsmål, som også melder sig som et problem for den nutidige bibelske eksegesi? Hvis teksterne *selv* vil genskrivningen – har eksegesen så tilegnet sig en adækvat forståelse, hvis den undlader at gå i clinch med teksterne også på *denne* måde? Med Barths formulering: Er den kritiske eksegesi (selv)kritisk nok? På baggrund af dette spørgsmål bliver det forståeligt, hvorfor den tyske teolog Eberhard Jüngel kan hævde, at det er dogmatikken, som i grunden er udtryk for en „konsekvent eksegesi“!

Det fører mig videre til andet punkt, som også er langt mere omfattende, end det kan antydes på et par linjer her. Det er en væsentlig og vedkommende pointe bogen igennem, at der faktisk er tale om *genskrivninger* både i de ny- og gammeltestamentlige tekster. Det rejser spørgsmålet, hvorledes *gen-wieder-re* forholder sig til det, vi kunne kalde den religiøse eller teologiske interesse. Mig forekommer det, et gen-tagelse, gen-opførelse, gen-skrivning, gen-læsning etc. just har noget med det religiøse og strengt teologiske at gøre. Under alle omstændigheder

er enhver religiøs kult af hvilken art den end måtte være præget af gentagelser. Det gælder også for kristendommens vedkommende. I de ældste, kendte kristne kirkeordninger er der tale om gentagelser. Der foreskrives nøjagtige ord, handlinger, bevægelser, som skal gentages. Allerede i *Didaché* fra omkring år 100 får man indtryk af, at gyldigheden, kvaliteten – så at sige – af dåben eller eukaristien (nadveren) nærmest står og falder med, at der er tale om gentagelige, nøje foreskrevne handlinger. Interessant nok, så er de liturgiske eller kultiske handlinger – svarende til den fortvarende *genskrivning* af teksten – handlinger, som skal aktualisere noget, der *uden gentagelse* blot ville være udtryk for den fortid, som Schweitzer så malende kunne omtale som noget, der har vendt ryggen til os. Kort sagt, mine dogmatiske/praktisk-teologiske overvejelser går på, om skrifternes karakter af genskrivning, hvilket Müllers bog fortjenstfuldt peger på, kunne anskues som komponent i et langt mere omfattende univers, der indskriver sig i selve den religiøse, kultiske sfære. Via gentagelsen sammenknyttes den aktuelle virkelighed med de frelsende handlinger. Man kunne også sige, at frelsens aktualisering på forskellige niveauer forbinder sig med alt det, der har med præfixet „gen“ at gøre. Fænomenet *genskrivning* er i så fald én komponent blandt flere, som alle hører med i dette større teologiske univers.

„Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden“. Overvejelser om tekstfortolkning og teologisk videnskabelighed i anledning af bogen *Paulus-evangeliet*

Af professor mso, ph.d., cand.theol. Anna Vind



I dette forår er der udkommet endnu en bog om de nye perspektiver på Paulus. Ligesom for 12 år siden (*Den Nye Paulus og hans Betydning*, Gyldendal 2003) står professor

Troels Engberg-Pedersen i spidsen for udgivelsen, denne gang sammen med lektor Kasper Bro Larsen fra Aarhus Universitet. Bogen er et samarbejde mellem Københavns og Aarhus Universitet suppleret med bidrag fra to nytestamentlige kolleger fra henholdsvis Sverige og Norge.

Bogen er bygget anderledes op end den forrige, som havde en mere tematisk struktur. Denne gang er den modelleret over de enkelte kapitler i Romerbrevet, sådan at man ved en gennemlæsning samtidig kommer igennem hele Paulus' brev til menigheden i Rom. Bidragyderne

har fordelt kapitlerne imellem sig, så hele Paulusteksten er omtalt. Denne struktur er på én måde fin, fordi den indirekte giver en indføring i selve Paulusteksten og dens fortløbende karakter. På den anden side kan den dog godt snyde læseren og bringe ham/hende til at tro, at de enkelte forfattere stort set er enige om hovedtrækkene i fortolkningen af Paulus. Deres særlige profil hver især skjuler sig nemlig lidt i den kronologiske struktur. Men kender man til de enkelte forfattere og deres interesser, og nærlæser man bogen, bliver det klart – som tilfældet også har været de andre gange, denne 'nye Paulus' har været bragt på bane – at uenighederne er ret store, og at det derfor sådan set er vanskeligt at tale om én ny Paulus.

Hvad holder da efter forfatterens egen mening bidragene sammen under én hat? Det gør den hensigt, jf. indledningen, „at frigøre Paulusfortolkningen fra senere tiders anakronistiske teologiske fortolkningskategorier, så den kan komme i tæt-

tere overensstemmelse med Paulus' idé- og mentalitetshistoriske kontekst i den antikke jødedom og græsk-romerske verden" (10). Og dette ærinde følges i særlig grad med en kritisk stillingtagen til en protestantisk Pauluseksegesi, der har ladet reformationens forståelse af lov-evangelium, tro-gerninger, simul-tanke osv. overskygge Paulus' egen tale. Der søges tilbage til en forståelse af Paulus som hellenistisk jøde, ikke kristen, og til en forståelse, der i højere grad fokuserer på hans breves karakter af lejligheds-skrifter end af teologiske læredokumenter.

Der er forskere, som i de forgangne år har peget på skævheder i denne Paulus-forståelse. Herhjemme gælder det fx undertegnede i et samarbejde med Carsten Pallesen, Jesper Høgenhaven og Katrine Winkel Holm, men disse bidrag tilbagevises blot som „et konservativt *backlash*, som søger at bevare så høj en grad af overensstemmelse mellem Paulus og ikke mindst Luther som overhovedet muligt“ (13).

Andre forskere har modsat påpeget, at det nye Paulusperspektiv ikke er radikalt nok, fordi man bestandig har været på jagt efter den forskel, der gjorde, at Paulus netop adskilte sig fra sin samtids jødedom. I det såkaldt 'radikale Paulusperspektiv' hævdes det – ikke mindst med henvisning til Rom 11 – , at Paulus var og forblev jøde og aldrig kastede vrage på jødedommen, men samtidig forstod det sådan, at hedningerne nu efter Kristi komme også kunne få del i Guds frelse og således blive sidestillet med jøderne. Ifølge denne forståelse er der altså to lige gode måder at få adgang til den samme ene Gud på.

Pladsen tillader kun, at jeg her forholder mig til to gennemgående temaer. Det første og mest væsentlige handler om tekstfortolkning og teologi som videnskab. Det andet drejer sig om forståelsen og gengivelsen af den protestantiske, her: lutherske, Paulusreception.

Hvad det første angår, falder det i øjnene, at Troels Engberg-Pedersen argumenterer for en skelnen mellem teologi og filosofi (115). Teologien forudsætter ved sin læsning, siger TEP, at Paulus har retten på sin side. Den filosofiske tilgang derimod kan gå mere kritisk til værks og er netop derved forskellig fra teologien. TEP erklærer, at han af samme grund – underforstået i sin egenskab af videnskabsmand – betjener sig af en filosofisk metode, hvor han tillader sig at stille kritiske spørgsmål til Paulus' tekster uden hensyntagen til svaret. I sit kapitel om Rom 7 fortsætter TEP disse overvejelser, nu i konkret forbindelse med fortolkningen af kapitlet. Han mener næsten, at der er grund til at få mistillid til bibelvidenskaben, når den teologiske (underforstået uvidenskabelige) læsning af Rom 7 overtrumfer den videnskabelige (underforstået filosofiske) læsning (191 + note 6). Det er bl.a. tilfældet hos James D.G. Dunn, når han i sin egenskab af 'en god kristen' argumenterer for, at subjektet i Rom 7 er den kristne. Når Dunn gør det, gør han iflg. TEP sin egen moderne kristne selvforståelse til norm for forståelsen af Paulus' tekst og lader derved en reelt ukritisk og dermed uvidenskabelig teologisk interesse for at forstå kristendommens sandhed trumfe den videnskabelige læsning af originalteksten. – Og så lige ham, udbryder TEP næsten, han, som ellers stod fadder til det nye Paulusper-

spektiv! Videnskaben har nemlig slået fast, således TEP, at det er den før-kristne, der taler i Rom 7, og at den anden – af Augustin og Luther inspirerede – læsning er forkert. TEP fremhæver ligefrem, at Augustins fortolkning, der pegede frem mod Luthers, havde „fatale konsekvenser“, men man får ikke mere at vide om, hvad det er TEP tænker på.

Men hvordan kan en moderne teologisk ekseget have et sådant begreb om teologi og fortolkning? For det første ligger der ikke i moderne teologisk videnskab nogen normativ forpligtelse. Det gjorde der engang, men det er faldet bort for længst, da universitetet frigjorde sig fra kirken og understregede teologistudiets frie og ikke-konfessionelle karakter. At drive teologi betegner i dag den akademiske beskæftigelse med kristendommens indhold, intet andet.

For det andet må man sige, at ikke mindst den filosofiske hermeneutiks refleksioner over forforståelse, hermeneutisk cirkel og virkningshistorie har medført, at det er en alment accepteret grundpræmis for fortolkningsvidenskaberne, at objektive og entydigt rigtige og forkerte fortolkninger ikke findes. Fortolkning er, uløseligt knyttet til forholdet mellem historisk genstand og konkret fortolker som den er, et konstant bevægeligt og dialogisk felt, ikke en falsificerbar øvelse. Det er muligt, ja ligefrem en pligt at nå frem til den fortolkning, som man mener er den bedste, men den kan aldrig absoluteres og dermed blive normsættende for andre. Her hænger hermeneutik og moderne teologisk bibelvidenskab sammen, og man kan ikke lade være at tænke på Lessings bemærkning (1777) i forbindelse med den historisk-kritiske eksege-

ses tilblivelse: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden“.

Man skylder på den baggrund James D.G. Dunn at antage, at hans overbevisning om, at netop hans forståelse af Rom 7 er den rigtige, ikke er begrundet med, at han er en god kristen, men med at han har foretaget en omhyggelig fortolkning.

Noget tilsvarende, om end lidt mere skjult, ses i den svenske gæsteskribent Magnus Zetterholms artikel om Rom 1,18-3,20. I sit bidrag gør han meget ud af at metareflektere flertydigheden i diskussionen af Paulus' forfatterskab. Han fremdrager en række divergerende fortolkninger af de pågældende vers i Romerbrevet og pointerer deres forskellighed. Og dette gør han omhyggeligt uden i første omgang at foretrække den ene fremfor den anden. Men til slut synes han alligevel, at han skal tage stilling, og i stedet for så blot at anføre, hvad han opfatter som fejlargumenter hos modstanderne, forfalder også han i slutningen af artiklen til – u-underbygget – at beskyldte repræsentanterne for det såkaldt 'traditionelle' protestantiske perspektiv for at lave 'normative teologiske konstruktioner' på en før-videnskabelig baggrund (79). Han ser godt, at også det nye radikale Paulusperspektiv, som han selv har sympati for og flirter med, har en distinkt politisk korrekt forudforståelse i ønsket om at legitimere den jødisk-kristne dialog, men det fører ham ikke til en tilsvarende stempling af disse nye fortolkningsforsøg med ord som normativitet og før-videnskabelig tilgang.

Det, det må komme an på i diskussionen af Paulus' breve, såvel som i diskus-

sionen af en hvilken som helst tekst, er konkret omhyggelig tekstlæsning og håndfast argumentation for resultaterne. Det ville befordre det videnskabelige arbejde, hvis de nye Paulusfortolkere var mere respektfulde over for andre læsninger. De burde fortsætte med at vise, hvorfor forskellige læsninger, inklusiv de såkaldt 'traditionelle', som de i sammenhængen her blot og bart rubricerer som før-videnskabelige og normative konservative bud eller *backlash*, ikke fungerer.

Dette fører mig videre til min sidste kommentar. I gengivelsen af samme forkætrede protestantiske Pauluslæsning med rødder i Luthers teologi støder man gang på gang på upræcise præsentationer af, hvad der menes med *simul justus et peccator* hos Luther og i den lutherske tradition. Når Halvor Moxnes påpeger, at *simul justus et peccator* repræsenterer en entydigt forensisk forståelse af, hvad det vil sige at blive kendt retfærdig, så er det en forkortet version (93). Når Anders Klostergaard Petersen anfører, at Luther kun taler om at være retfærdig *in spe*, men *de facto* en synder med henvisning til Romerbrevsforelæsningen (179-180), så er henvisningen til Lutherteksten god nok, men forståelsen af, hvad Luther rent faktisk siger om den retfærdiggjorte kristne, reduceret. Og på baggrund af denne reducerede forståelse konkluderer

AKP, at 'Paulus tænker Kristustilhængerens forvandling langt mere radikalt end man har gjort fx i den evangelisk-lutherske tradition'. Det er, vil jeg mene, til stadighed et åbent spørgsmål, om han, altså Paulus, gjorde det. Endelig ville det være interessant at diskutere med Gitte Buch-Hansen, hvorfor hun mener, at hendes læsning af Rom 9-11 i den grad udfordrer 'den lutherske forståelse af paulinsk teologi som centreret omkring retfærdiggørelse ved tro' (216). Når man nemlig læser GBHs forfriskende og interessante artikel om etnicitet, genealogi og familiesammenføring hos Paulus under inddragelse af de radikale Paulusforskere, så udfordres man først og fremmest til at tænke nyt og anderledes. Og samtidig kommer GBH frem til, at „det er altså gennem Kristustro og åndsmodtagelse, at det lykkes for Paulus at få enderne i sit familiære projekt til at nå sammen“ (226). Og med henvisning til samme ene tro på Jesus Kristus hos både hedning og jøde afviser hun C. Hodge's radikale Paulusfortolkning og dermed hendes anvisning af, at der er to veje til Gud (233). Kan der ikke her, må man spørge, skabes en samtale med mange af resultaterne af den 'traditionelle' eksegese – selvom meget nyt og interessant samtidig er blevet bragt på bane?

Nu galer hanen for tredje gang

Dr.theol.h.c. Jens Lyster

Hans Christensen Sthen, latinskolerektor og prædikant ved Skt. Olai i Helsingør i årene 1565-83, havde som sit symbol en martialske hane, der med et kors på ryggen og en trompet for næbbet proklamerer sit motto „Sic et non aliter“ – således og ikke anderledes! Han må have haft noget på hjerte! Og når han så tilmed har efterladt sig et større forfatterskab bestående af et dusin skrifter af opbyggelig art, som nu er gjort tilgængelig i en tekstkritisk udgivelse i fire bind med efterskrifter, punktcommentarer, udgavebeskrivelser og variantapparater m.m., er der skabt en ny mulighed for at få indblik i, hvad en determineret ildsjæl i sidste halvdel af reformationssårhundredet gerne ville dele med sin samtid.

I 1994, i 450-året for digterens fødsel i 1544, udgav jeg Sthens hovedværk „En liden Vandrebog“, der rummer de fleste af hans salmer, hvoraf 16 stadig findes i salmebogen. I 2003 galede Sthens hane for anden gang med bind II, der omfatter to opbyggelige bøger med især prosabønner, hvoraf mange fik en uhørt udbredelse og en levetid på hen ved 200 år.

Nu galer hanen for tredje gang og proklamerer udgivelsen af de to resterende bind III-IV med fortrinsvis prosaskrifter,

hvoraf de i bind IV blev til i Sthens senere år, da han fra 1583 til 1607 var sognepræst og provst i Malmø. Disse skrifter er tidstypiske for den generation af teologer, der voksede op med Melancthon og Niels Hemmingsen som de store læremestre. I omfattende efterskrifter sættes Sthens forfatterskab ind i en tidshistorisk ramme. Det gælder hans udgivelse af den nordafrikanske kirkefader Cyprians pestprædiken, der i anledning af de store pestepidemier op gennem reformationsårhundredet kom til ære og værdighed og tryktes i utallige oplag i alle europæiske lande. Sthen udgav også andre trøstprædikener i pestens kølvand, fx året efter, at han havde lagt otte af sine egne børn i graven. En tilbagevendende trøst er glæden ved gensynet på dommedag. Dette motiv dukker også op i den eneste af Sthens ligprædikener, der er bevaret.

Sthen har i sjælden grad haft fingeren på tidens puls. Modreformationen får et ord med på vejen i et polemisk skrift imod jesuitterne, og tyrkertruslen nævnes i flere af hans bønner. En særlig opmærksomhed skænkes Luthers trestandslære om samfundets ordninger, „ecclesia“, „politia“ og „oconomia“, dvs. kirken,

staten og hjemmet, der behandles i flere skrifter.

Bind IV afsluttes med omfattende registre over salmer, bønner og bibelsteder.

De to sidste bind, som jeg har tilegnet Det Teologiske Fakultet som tak for den æresdoktorgrad, der blev mig tildelt ved årsfesten i november 2007, vil blive udgivet onsdag den 9. september kl. 14.15. I den anledning er der et arrangement i auditorium 7, hvor dekanen byder velkommen, direktøren for Det Danske

Sprog- og Litteraturselskab introducerer udgivelsen, og hvor jeg præsenterer temaer fra de to bind, hvorefter der vil være en kop kaffe. Derefter slutter festen med et salmesangsarrangement i Trinitatis Kirke kl. 16.15, hvor organist Søren Christian Vestergaard har ansvaret for det musikalske, der måske også vil omfatte Sthens debut som salmedigter, en firstemmig brudevise, aftrykt forrest i bind III.

Kalender for Det Teologiske Fakultet

Særlige arrangementer og åbne møder ved Fakultetet annonceres under arrangementer på www.teol.ku.dk, i Universitetsavisen, Fakultetets studenterblad og så vidt muligt i Præsteforeningens Blad samt eventuelt i dagspressen.

Ved redaktionens afslutning er der planlagt følgende arrangementer på Fakultetet for efterårssemesteret 2015. Ændringer i programmet kan forekomme. Yderligere oplysninger om de enkelte arrangementer kan ses på www.teol.ku.dk. Alle arrangementerne er opgivet med præcise minuttal.

Kalender for **Teologisk Forening** se s. 54

Kalender for **Søren Kierkegaard selskabet** se s. 55

Fredag den 28. august 2015 kl. 13.00

Semesteråbningsforelæsning ved professor mso Anna Vind: „Protestantisme - en selvstændig religiøs åndsform“?

Refleksioner i anledning af det forestående reformationsjubilæum 2017.

Sted: Aud. 7, Købmagergade 46, 1. sal, 1150 København K.

Arr.: Fakultetssekretariatet

Fredag den 4. september 2015 kl. 10.15-12.00

SKC-projektseminar ved lektor, ph.d. René Rosfort: „Kierkegaard as Enlightenment Thinker“.

Sted: Lok. 403, Købmagergade 46, 4. sal, 1150 København K.

Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi/Søren Kierkegaard Forskningscenteret

Mandag den 7. september 2015 kl. 14.15-16.00

SKC/VELUX Research Seminar „Anxiety and Despair“. Tilmelding til bsl@teol.ku.dk senest den 2. september.

Sted: Søren Kierkegaard Forskningscenter, Farvergade 27 D, 1463 København K.

Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi/Søren Kierkegaard Forskningscenteret

Onsdag den 9. september 2015 kl. 14.00

Forelæsning ved dr.theol. h.c. Jens Lyster om Sthen som salmedigter.

Sted: Aud. 7, Købmagergade 46, 1. sal, 1150 København K.

Arr.: Fakultetssekretariatet

Fredag den 18. september 2015 kl. 10.15-12.00

SKC-projektseminar ved ph.d.-studerende Christian Hjortkjær: „A Kierkegaardian Diagnose of the Diagnostic Society“.

Sted: Lok. 403, Købmagergade 46, 4. sal, 1150 København K.

Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi/Søren Kierkegaard Forskningscenteret

Fredag den 18. september 2015 kl. 13.15

Tiltrædelsesforelæsning ved lektor, ph.d. Karen Jenny Lauterbach: „A man’s gift will make room for him“: Wealth and Power in African Charismatic Christianity.

Sted: Aud. 7, Købmagergade 46, 1. sal, 1150 København K.

Arr.: Fakultetssekretariatet

Onsdag den 23. september 2015 kl. 13.15-15.00

Seminar om Bob Dylan og Bibelen ved Jakob Brønnum, forfatter til bogen 'Sange ved himlens port – Bob Dylans bibelske inspirationskilder' (ANIS 2014).

Sted: Købmagergade 46, 1150 København K. Nærmere oplyses ved opslag.

Arr.: Center for Studiet af Bibelens Brug.

Torsdag den 24. til fredag den 25. september 2015

Self-understanding and Self-alienation. International VELUX-konference. Se programmet på <http://teol.ku.dk/skc/arrangementer/2015/self-understanding-and-self-alienation/>

Sted: Aud. 7, Købmagergade 46, 1. sal, 1150 København K.

Arr.: VELUX-projektet /Afdeling for Systematisk Teologi

Fredag den 25. september 2015 kl. 13.15-15.00

GT-seminar ved lektor Nicole Brisch: Letters to the Gods: letters of petition as a genre in Sumerian literature.

Sted: Lok. 243, Købmagergade 46, 2. Sal, 1150 København K.

Arr.: Afdeling for Bibelsk Eksegese

Mandag den 28. september 2015 kl. 13.15-15.00

NT-seminar ved ph.d.-studerende Kristian Mejrup.

Sted: Lok. 243, Købmagergade 46, 2. sal, 1150 København K.

Arr.: Afdeling for Bibelsk Eksegese

Onsdag den 30. september 2015 kl. 13.15-15.00

Open lecture by professor Shelley Salamensky: Culture, Memory, Context: Reenactments of Traumatic Histories in Europe and Eurasia.

Sted: Lok. 403, Købmagergade 46, 4. sal, 1150 København K.

Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi/ Claudia Welz

Torsdag den 1. oktober 2015 kl. 15.15-17.00

Seminar ved professor mso Christine Svinth-Væрге Pøder i anledning af bogudgivelsen „Mellem tiderne – Fem dialetiske teologer“.

Sted: Aud 7, Købmagergade 46, 1. sal

Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi

Fredag den 2. oktober 2015 kl. 10.15-12.00

SKC-projektseminar ved ph.d.-studerende Wojciech Kaftanski: „The *Socratic* of Kierkegaard's Imitation“.

Sted: Lok. 403, Købmagergade 46, 4. sal, 1150 København K.

Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi/Søren Kierkegaard Forskningscenteret

Onsdag den 7. oktober til fredag den 9. oktober 2015

Trauma, Memory, Media. International conference, workshop and PhD course.

Sted: Aud. 7, Købmagergade 46, 1. sal, 1150 København K.

Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi/Claudia Welz

Torsdag den 8. oktober 2015 kl. 19.00-21.00

Arrangement i anledning af LGBT-filmfestivalen (3.-12. oktober): Bibelbrug i LGBT-film.

Sted: Købmagergade 46, 1150 København K. Nærmere oplyses ved opslag.

Arr.: Center for Studiet af Bibelens Brug.

Fredag den 9. oktober 2015 kl. 18-20

Denmark's Relationship to Africa's 'Gold Coast', Past and Present: Conversations with author Kåre Lauring.

(Lauring is author of the recently published book: *Slaverne dansede og holdt sig lystige – en fortælling om den danske slavehandel*).

Sted: Købmagergade 44-46, 1150 København K.

Arr.: Center for Afrikastudier

Onsdag den 21. oktober 2015 kl. 10.15-16.00

Temadag i anledning af Center for Studiet af Bibelens Brugs 10 års jubilæum: Bestyrelsens medlemmer præsenterer aktuelle studier.

Sted: Købmagergade 46, 1150 København K. Nærmere oplyses ved opslag.

Arr.: Center for Studiet af Bibelens Brug

Fredag den 23. oktober 2015 kl. 9.15-18.30

One-day research seminar: The Concept of Trauma.

Sted: Aud. 11, Købmagergade 46, 3. sal, 1150 København K.

Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi/Claudia Welz

Mandag den 26. oktober 2015 kl. 13.15-15.00

Nyttestamentligt seminar

Sted: Lok. 243, Købmagergade 46, 2. sal, 1150 København K.

Arr.: Afdeling for Bibelsk Eksegese

Torsdag den 29. oktober 2015

Seminar om „Luther and mysticism“ ved Prof. Dr. Volker Leppin, Universität Tübingen.

Sted: Oplyses senere

Arr.: Afdeling for Kirkehistorie

Fredag den 30. oktober 2015 kl. 10.15-12.00

SKC-projektseminar ved MA Maria D. Agostinho: „Truth, Language, and Kierkegaard's Socratic Task“.

Sted: Lok. 403, Købmagergade 46, 4. sal, 1150 København K.

Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi/Søren Kierkegaard Forskningscenteret

Fredag den 30. oktober 2015

Seminar om „Luther – historical reading for the future“ ved Prof. Dr. Volker Leppin, Universität Tübingen.

Sted: Oplyses senere

Arr.: Afdeling for Kirkehistorie

Fredag den 30. oktober 2015 kl. 13.15-15.00

GT-seminar ved professor emeritus Niels Peter Lemche: Cultural Memory is not a Paper Tiger.

Sted: Lok. 243, Købmagergade 46, 2. sal, 1150 København K.

Arr.: Afdeling for Bibelsk Eksegese

Onsdag den 4. november 2015 kl. 13.15-17.00

Løgstrup seminar i anledning af nyudgivelsen af „Skabelse og tilintetgørelse“ med Ole Jensen, Kjeld Slot Nielsen, Peter Aaboe og Jakob Wolf.

Sted: Aud. 7, Købmagergade 46, 1. sal, 1150 København K.

Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi

Fredag den 6. november 2015 kl. 10.15-12.00

SKC-projektseminar ved ph.d.-studerende Uroš Mili: „Singularity and Existential Communication“.

Sted: Lok. 403, Købmagergade 46, 4. sal, 1150 København K.

Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi/Søren Kierkegaard Forskningscenteret

Onsdag den 11. november 2015 kl. 8.30-17.00

Kirkehistorisk heldagsseminar over emnet „Dansk kirke og kultur i mellemkrigstiden“.

Sted: Aud. 7, Købmagergade 46, 1. sal, 1150 København K.

Arr.: Afdeling for Kirkehistorie

Mandag den 16. november 2015 kl. 13.15-16.00

Hvordan bruger man hjælpemidler til at læse Bibelen? – Seminar om Studiebibelen og Bibellæseplanen (begge Bibelselskabet 2015).

Sted: Købmagergade 46, 1150 København K. Nærmere oplyses ved opslag.

Arr.: Center for Studiet af Bibelens Brug i samarbejde med Bibelselskabet

Torsdag den 19. november 2015 kl. 13.15-15.00

Seminar ved professor dr.theol. h.c. Dale Martin: What is the meaning of „porneia“ in Hellenistic Judaism and Early Christianity.

Sted: Oplyses senere

Arr.: Afdeling for Bibelsk Eksegese

Fredag den 20. november 2015 kl. 10.15-12.00

Gæsteforelæsning ved professor dr.theol. h.c. Dale Martin: Theology WITH the New Testament.

Sted: Aud. 7, Købmagergade 46, 1. sal, 1150 København K.

Arr.: Fakultetssekretariatet

Fredag den 27. november 2015 kl. 10.15-12.00

SKC-projektseminar ved ph.d.-studerende Marieke Brugnera: „The reply of the Quaadam“.

Sted: Lok. 403, Købmagergade 46, 4. sal, 1150 København K.

Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi/Søren Kierkegaard Forskningscenteret

Fredag den 27. november 2015 kl. 13.15-15.00

GT-seminar ved professor Jesper Høgenhaven: Emne: Foredrag i tilslutning til semestrets undervisning i GT kernefag: Profeti i GT. Divination, åbenbaring, tradition og litteratur.

Sted: Lok. 243, Købmagergade 46, 2. sal, 1150 København K.

Arr.: Afdeling for Bibelsk Eksegese

Fredag den 4. december 2015 kl. 10.15-16.30

Afskedsseminar for professor, dr.phil. et theol. Troels Engberg-Pedersen. „HVAD ER DET NYTESTAMENTLIG EKSEGESE KAN?“ Se hele programmet på www.teol.ku.dk

Sted: Aud. 7, Købmagergade 46, 1. sal, 1150 København K.

Arr.: Fakultetssekretariatet/Afdeling for Bibelsk Eksegese

Fredag den 11. december 2015 kl. 10.15-12.00

SKC-projektseminar ved ekstern lektor Brian Söderquist: „Perspectives from the Existential Tradition on the Immanence and Transcendence of the (Divine) Other“.

Sted: Lok. 403, Købmagergade 46, 4. sal, 1150 København K.

Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi/Søren Kierkegaard Forskningscenteret

Fredag den 11. december 2015 kl. 17.00-21.00

Mad og måltider i Bibelen- i teori og praksis. Det nyeste nr. af Forum for Bibelsk Eksegese, der handler om mad i Bibelen, præsenteres med mundtlige oplæg (bl.a. om bibelske kogebøger) og hyggelig fællesspisning .

Sted: Købmagergade 46, 1150 København K. Nærmere oplyses ved opslag.

Arr.: Center for Studiet af Bibelens Brug

Mandag den 14. december 2015 kl. 13.15-15.00

Nyttestamentligt seminar

Sted: Lok. 243, Købmagergade 46, 2. sal, 1150 København K.

Arr.: Afdeling for Bibelsk Eksegese

Teologisk Forening E 15

Tirsdag den 8. september

Sognepræst Mogens Lindhardt:

*Antikkens relationelle tænkning og moderne individualisme
– en hermeneutisk/homiletisk udfordring*

Tirsdag den 22. september

Hermann Schmidt:

„Hvor er det positive, Herr Haneke“: Et forsøg over Hanekes æstetik

Tirsdag den 27. oktober

Adjungeret professor, dr.theol. Christian Gottlieb:

Hvad kan vi lære af den russisk-ortodokse kirke?

Tirsdag den 17. november

Postdoc, ph.d. Frederik Poulsen:

Eksil som teologisk motiv

Tirsdag den 8. december

Professor mso Iben Damgaard:

*Hvilken rolle spiller de bibelske teksters litterære former i
Kierkegaards eksistentielle reformulering af teologien?*

Søren Kierkegaard Selskabet

Program for efteråret 2015

Torsdag den 24. september

„Eksistensens galskab“

ved lektor, ph.d. Kirsten Hyldgaard, Institut for Uddannelse og Pædagogik,
Aarhus Universitet.

Torsdag den 29. oktober:

„At forstå sig selv i eksistens“

ved professor, dr. theol. Arne Grøn, Det Teologiske Fakultet,
Københavns Universitet.

Torsdag den 26. november:

„Kierkegaards stemme“

ved lektor, ph.d. Henrik Jøker Bjerre, Det Humanistiske Fakultet,
Aalborg Universitet.

Alle foredrag afholdes i Kældercafeen, Købmagergade 44, 1150 København K
(over gården) og starter kl. 19.30. For yderligere information om medlemskab og
lign.: www.kierkegaardselskabet.dk

Publikationer fra Det Teologiske Fakultet

- 50 Therese Bering Solten, *Troens øjeblik. En tematisk, hermeneutisk og genreorienteret studie i N.F.S. Grundtvigs salmer*. Ph.d.-afhandling. 2014. 323 sider.
- 51 Frederik Poulsen, *God, His Servant, and the Nations in Isaiah 42:1-9. Biblical Theological Reflections after Brevard Childs and Hans Hübner*. Ph.d.-afhandling 2014. 276 sider
- 52 Lauge Olaf Nielsen, *Jean Calvins forsvar for religiøs intolerance i dansk oversættelse*. 2014.
- 53 Flemming Kofod-Svendsen, *Niels Ove Rasmussen Vigilius' teologiske virke med særligt henblik på bibelsyn, kirkesyn, konfessionskundskab, karismatik og samarbejde på den kirkelige højrefløj i sidste halvdel af det 20. århundrede*. Ph.d.-afhandling. 2014. 466 sider.
- 54 Stine Zink Kaasgaard, *Neither Head Nor Tail. A Play in Four Acts Between the Pseudonymous Plurality in Kierkegaard and a Wittgensteinian Change of Aspect*. Ph.d.-afhandling 2014. 245 sider.
- 55 John Strange, *Jerusalem. Judaism Christianity Islam*. 2014. 129 sider. Findes kun som e-bog. Tilgængelig på fakultetets hjemmeside.
- 56 Steen Marquard Rasmussen, *Den relevante folkekirke – et sociologisk grundlag for målsætningsarbejde, aktivitetsstatistik og brugerundersøgelser*. Center for Kirkeforskning, Københavns Universitet. 2014. 299 sider.
- 57 Marie Vejrup Nielsen og Hans Raun Iversen (red.), *Tal om kirken. Undersøgelser af Folkekirkens aktivitets- og deltagerstatistik*. 2014. 221 sider.
- 58 Martin Friis, *Josephus' Antiquities 1-11 and Greco-Roman Historiography*. Ph.d.-afhandling 2015. 229 sider
- 59 Karen Marie Leth-Nielsen og Astrid Krabbe Trolle, *Dåb eller ej? Rapport om småbørnforældres til- og fravalg af dåb*. Center for Kirkeforskning. Københavns Universitet. 2015. 108 sider.
- 60 Gitte Buch-Hansen og Frederik Poulsen (red.), *Bibelen i gudstjenesten*. Center for Studiet af Bibelens Brug. Københavns Universitet. 2015. 200 sider.

*Det Teologiske
Fakultetssekretariat*

Københavns Universitet
Købmagergade 44-46
DK-1150 København K

MAGASINPOST
STANDARD

B



POST

PP

DANMARK

Returneres ved varig adresseændring

DET TEOLOGISKE FAKULTET
KØBENHAVNS UNIVERSITET
KØBMAGERGADE 44-46
POSTBOX 2164
DK-1150 KØBENHAVN K

WWW.TEOL.KU.DK