

DET TEOLOGISKE FAKULTET
KØBENHAVNS UNIVERSITET

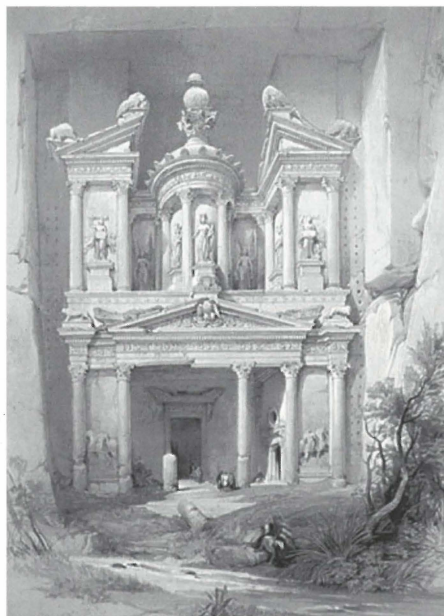


TEOL

INFORMATION

DET TEOLOGISKE
FAKULTETS BIBLIOTEK
KØBENHAVNS UNIVERSITET

Biblioteket



Nr. 42 september 2010

Indholdsfortegnelse

Siden sidst af dekan, professor, dr.theol. Steffen Kjeldgaard-Pedersen	3
Teologi – hvorfor? af provst for Frederiksberg provsti Peter Holm	6
Hvordan Tysklands udlændinge er blevet muslimer af postdoc Riem Spielhaus	10
Tanker fra det fremmede: Fra Zimbabwe til Danmark af professor, ph.d. Amanda Hammar	14
Petra som erindringsspor og palimpsest af postdoc, cand.phil. Bo Dahl Hermansen	18
Justinus Martyrs filosofiske teologi i kontekst: en projektpresentation af docent, fil.dr. Runar M. Torsteinsson	22
Diskussionerne i forbindelse med folkekirkens tilblivelse og deres betydning af postdoc, cand.theol., ph.d. Anders Holm	26
Niels Ove Rasmussen Vigilius' teologiske profil og udvikling af ph.d.-stipendiat, sognepræst, cand.theol. Flemming Kofod-Svendsen	30
Til minde om Amram af ph.d.-stipendiat cand.theol. Anne Katrine de Hemmer Gudme	34
Melkisedek – præstekonge, ærkeengel eller ludersøn af ph.d.-stipendiat, cand. theol. Kasper Dalgaard	38
Maria Magdalene: Fra apostel til prostitueret af professor, ph.d. Mette Birkedal Bruun	42
Liste over publikationer udgivet af Det Teologiske Fakultet	46
Kalender ved Pia Christensen	49

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 Axel Carin på tlf.: 35 32 36 09.

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

Ansvarshavende redaktør: Dekan, professor, dr.theol. Steffen Kjeldgaard-Pedersen.

Redaktion: prodekan, professor, dr.theol. Mogens Müller.

Layout og sats: Axel Carin.

Tryk: Special-Trykkeriet Viborg a-s. *Oplag:* 3500

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

Forside: Motiv fra Petra i Jordan (Al Khasneh), tegnet den 7. marts 1839 af David Roberts (1796-1864). *The Holy Land, Syria, Idumea, Arabia, Egypt & Nubia*. From Drawings Made on the Spot by David Roberts, R.A. With Historical Descriptions by the Revd. George Croly, L.L.D. Lithographed by Louis Haghe. London: F.G. Moon, 1842-1849: Vol. III, Pl. 92.

**Det Teologiske Fakultet,
Købmagergade 44-46, Postboks 2164
1150 København K.
Tlf.: 3532 3961
Fax: 3532 3600
www.teol.ku.dk**

Siden sidst

Af dekan, professor, dr.theol. Steffen Kjeldgaard-Pedersen



Præstemangel er et spøgelse, som fra tid til anden manes frem. Senest har vi set det, da det i juli blev kendt, hvor mange der i år har søgt optagelse på de

teologiske bacheloruddannelser i Danmark. På Det Teologiske Fakultet i København har vi intet at beklage os over. Vi kunne notere fremgang og forventer derfor at kunne optage flere end de 116 nye studenter, som vi sidste år havde den glæde at byde velkommen til det teologiske studium. Samlet set, altså på landsplan, er optaget på de teologiske uddannelser af et sådant omfang, at antallet af nyuddannede teologiske kandidater vil komme til at svare fint til efterspørgslen fra folkekirkelig side. Der er kort sagt ingen grund til alarm. Bekymret kan man naturligvis altid være, men bekymringen må i så fald i virkeligheden gælde noget andet og være en del af en helt anden historie, som ikke er skrevet færdig endnu. Her på fakultetet glæder vi os til at tage imod årgang 2010.

Akademisk har første halvdel af 2010 været særdeles tilfredsstillende.

Som sædvanlig må jeg brutalt se bort fra den løbende forsknings- og undervisningsindsats og holde mig til de "akademiske begivenheder". Den 19. februar forsvarede lektor Carsten Pallesen sin digre disputats "Handlen og væren. Paul Ricoeurs polytetiske refleksionsteori" ved en velbesøgt offentlig handling, som med al tydelighed viste, at doktordisputatsen stadig er i live. Siden sidst har to teologiske kandidater afsluttet deres ph.d.-uddannelse og forsvaret deres afhandlinger til bedømmelsesudvalgenes tilfredshed. Lars Chr. Vangslev erhvervede således den 5. marts ph.d.-graden på grundlag af afhandlingen "Res ipsa theologiae – om salmerne og affekterne i Luthers anden salmeforelæsning", og Finn Damgaard opnåede 17. juni samme akademiske værdighed med afhandlingen "Recasting Moses. The Memory of Moses in Biographical and Autobiographical Narratives in Ancient Judaism and 4th-Century Christianity". Endelig skal nævnes, at fakultetet har indstillet to studenter til udmærkelse med universitetets guldmedalje og to til belønning med sølvmedalje ved den kommende årsfest i november. Alle fire medaljemodtagere har i deres besvarel-

ser af prisopgavespørgsmål demonstreret evner for videnskabeligt arbejde. Fakultetet ønsker til lykke og glæder sig over, at to besvarelser ligger inden for det kirkehistoriske område, mens en hører hjemme under Det Gamle Testaments Eksegese og en under Det Nye Testaments Eksegese. Netop disse fag kan på grund af kravene til sproglige forudsætninger undertiden have svært ved at rekruttere kandidater til videregående ph.d.-uddannelse, og derfor er det opmuntrende at se, at de fortsat er genstand for kvalificeret interesse fra studentside.

Året 2010 blev indledt med et besøg af rektor Ralf Hemmingsen og vicedirektør for uddannelse Hanne Harmsen. Rektor orienterede om universitetets ny uddannelsessatsning og bebudede, at han i samarbejde med Hanne Harmsen selv vil gå foran og bruge mange kræfter på uddannelsesområdet i de kommende år.

Den 11. februar markeredes indledningen af Søren Kierkegaard Forskningscenteret i universitet og fakultet ved et større arrangement med bl.a. festforelæsning og reception. Ved receptionen blev centerets direktør, professor, dr.theol. h.c. Niels Jørgen Cappelørn hyldet for sin mangeårige og betydningsfulde indsats i Kierkegaardforskningens tjeneste og modtog et omfangsrigt festskrift i anledning af sin 65-års fødselsdag. Niels Jørgen Cappelørn vil til udgangen af 2013 bruge næsten al sin tid på færdiggørelsen af den store videnskabelige udgave af Kierkegaards samlede forfatter-skab. Indtil da forestås den daglige ledelse af Søren Kierkegaard Forsk-

ningscenteret af lektor, ph.d., cand. theol. Pia Søltøft.

Center for Afrikastudier (CAS) kunne den 26. februar fejre 25-års jubilæum. Dagen blev under stor tilslutning festligholdt ved en række gæsteforelæsninger, underholdende indslag og afsluttende reception. CAS har i høj grad noget at have sin jubilæumsglæde i. Centerets engelsksprogede kandidatuddannelse øger år for år sit optagel-sestal, og talrige studenter fra andre fag lægger vejen om ad 4. sal i Købmager-gade 46 for at tage et eller flere merit-givende kurser.

Som bekendt er forskningen ved universiteterne i Danmark i stigende grad afhængig af eksterne bevillinger. Videnskabsministre har mange ideer, men ikke mange penge at gøre godt med. I hvert fald ikke, når vi taler om basisbevillingen til forskning og ud-dannelse. Blandt de "tørre" fakulteter ved Københavns Universitet er Det Teologiske Fakultet helt fremme i for-reste linje, når det gælder om at hjem-tage forskningsbevillinger fra eksterne kilder. Omtrent en tredjedel af fakul-tetets forskningsmidler er eksterne og skaffes så at sige af forskerne selv gennem deres ansøgninger til forsknings-råd og fonde af forskellig slags, danske som udenlandske. I foråret 2010 fik lektor Nils Holger Petersen, Afdeling for Kirkehistorie, således bevilget 1,5 mio. kr. fra et European Science Founda-tion-program til deltagelse i pro-jektet "Symbols that Bind and Break Communities. Saints' Cults as Expres-sions of Local, Regional, Nationalist and Universal Identities (Cultic Sym-bols)", mens Anna Vind, forsknings-

lektor ved Afdeling for Kirkehistorie, som leder af projektet "In-visibility. Visibility and Transcendence in Religion, Art and Ethics", opnåede tilsagn om 7,4 mio. kr. fra Forskningsrådet for Kultur og Kommunikation. Fakultetet glæder sig og ønsker bevillingsmodtagerne til lykke.

TEOL-information udkommer to gange om året. Fakultetet har besluttet at beholde denne trykte publikation, da vi ved, at den har mange interesserede læsere. Vil man vide endnu mere om, hvad der foregår på det teologiske fakultet, kan man "abonnere" på vores elektroniske nyhedsbrev. Det er gratis og kræver blot en henvendelse. Og så kan man jo altid frekventere vores hjemmeside, hvor det nyeste nye annonceres og præsenteres. Her kan man bl.a. stifte bekendtskab med tre små, helt nye "reklamefilm", to om de teologiske uddannelser og en om den engelsksprogede masteruddannelse "The Religious Roots of Europe". Tillad mig også venligst at henvise til kalenderen

i dette nummer af *TEOL-information* og til den løbende arrangementskalender på hjemmesiden. I efterårssemesteret 2010 er der udsigt til en række spændende, offentlige forelæsninger, begyndende med semesteråbningsforelæsningen den 3. september.

I sidste ende er det studenterne, der bestemmer. Uden interesserede og engagerede studenter vil intet på universitetet i længden lykkes. Det er ingen nyhed. Siden universiteternes opkomst i middelalderen har studenterne stemt med fødderne. På det teologiske fakultet vil vi fortsat bestræbe os på at få fødderne til at vende i vores retning ved at tilbyde studieforløb, til hvis heldige gennemførelse der kræves et betydeligt mål af koncentration og intellektuel anstrengelse. Kun for en kortsigtet betragtning kan der være noget vundet ved at sænke kravene.

Til alle nye, unge og gamle studenter siger jeg velkommen til et nyt akademisk år!

Teologi – hvorfor?

Af Peter Holm, provst for Frederiksberg provsti



I Fønix nr. 3 fra december 2009 præsenterer Det Teologiske Fakultet ved Københavns Universitet sig selv, og den fremstilling vil jeg gerne kommentere.

Som provst taler man med mange ansøgere til præsteembeder og får et vist indblik i arbejdet på fakultetet, hvor professorer og andre lærere bruger al deres tid, kraft, energi og intellektuelle kapacitet på teologisk forskning og undervisning og til stadighed skaber oceaner af viden og indsigt, som de deler med andre i form af foredrag, artikler og bøger. Der står enorm respekt om fakultetet, som ikke blot sikrer, at præster får en akademisk uddannelse, men som også for kirken betyder en uvurderlig livline til intellektuel teologisk dybde og bredde. Det slog mig, da jeg læste præsentationen, hvor overvældende faget er – så stort at intet enkelt menneske tilnærmelsesvis kan rumme det hele, for der er ikke bare tale om ét fag, men om historie, sprog, litteratur, filosofi, sociologi m.m. Det siger sig selv, at læsningen af historiske tek-

ster kommer til at fylde meget, og at bibelfortolkningen bliver helt central. Men det skal ikke forlede til den tro, at studiet er musealt. Tværtimod kan man sige, at selve den teologiske diskurs er evig aktuel, fordi den er fokuseret om noget så alment og elementært, at det går igen til alle tider.

Først præsenteres studiet af Det Gamle Testamentet, og det er ikke så underligt, for kristendommen står på skuldrene af det religiøse univers, som dér udfoldes. For at kunne trænge ind i det, er det ikke alene nødvendigt at kunne læse teksterne på grundsproget, hebraisk, men også at kende til andre videnskaber, for nok har teologien sine egne religiøse temaer, men da der ikke findes en speciel religiøs måde at studere på, benyttes akkurat de samme metoder som i andre beslægtede fag. Præsentationen bruger en meget markant fortælling, nemlig skabelsesmyten som eksempel på en gammel tekst, der ved kvalificeret tekstlæsning stadig er aktuel, og efterfølgende vises det, hvordan forestillingen om Djævelen ikke bare spiller en rolle i Det Nye Testamente, men også i Koranen. Og endelig tages udtrykket “Af jord er du kommet” op, fordi det udtryk faktisk

er i brug som en del af Folkekirkens begravelsesritual. Mange andre tekster fra Det Gamle Testamente hører også nutiden til ved at indgå i de gudstjenstlige tekstlæsninger, ligesom mange af de gamle forestillinger stadig vækker til eftertanke – og undertiden til modsigelse.

Skulle nogen være i tvivl om Det Gamle Testaments betydning, kan intet fornuftigt menneske nægte, at Det Nye Testamente ikke alene er primær kilde til kristendommen, men at de syvogtyve skrifter i totusind år har spillet og stadig spiller en kolossal rolle for ikke at sige den afgørende rolle for hele den Vestlige civilisation. Det nytestamentlige betydningsunivers bruges ikke bare i kirken, men præger såvel underbevidst og mere eksplicit – ja, man kan vel godt sige – hele verden. Det kan derfor virke som noget af en underdrivelse, når det i overskriften hedder Det Nye Testaments Eksegese – altså tekstlæsning, for nok byder faget på tekstlæsning og tekstfortolkning, men målet med læsningen er naturligvis at trænge igennem de historiske lag med henblik på at nå ind til kernepunkterne i kristendommen. Det er et aldrig afsluttet projekt, fordi “tid og sted sætter forskellige vilkår for fortolkningen” og bevirker, at teksterne igen og igen må afkodes – naturligvis ved hjælp af alle de “rationelle” metoder, der er til rådighed. Men hvis man tror, at studiet af Det Nye Testamente “kun” er et spørgsmål om filologisk indsigt i ældgamle tekster, må man tro om igen, for udforskningen handler i sidste instans og ikke mindst om at blive “udrustet til at forstå os selv og vor samtid”, som der står.

I en tid som vores, hvor fremtiden spiller så stor en rolle, kan ethvert historiefag nemt blive kørt ud på et sidespor som noget mindre betydningsfuldt. Er kirken ikke bare et levn fra fortiden? Hvorfor overhovedet beskæftige sig med “dengang”? Ja, for det første er kirkehistorien en meget væsentlig del af den almindelige historie – profanhistorien, og for det andet har kirken i den grad været medbestemmende for Vestens måde at tænke og organisere virkelighed på, at det ikke kan lade sig gøre at forstå hverken fortiden, nutiden eller sig selv som individ uden at kende de kirkelige rødder. Der har hele vejen op igennem historien lige fra oldtiden og til i dag været et tæt samspil mellem kristendom og politik, filosofi, naturvidenskab, litteratur, musik og billedkunst, og uden at overdrive kan man sige, at nutiden bærer fortiden i sig. Det bør da også retfærdigvis nævnes, at kirken faktisk lever i bedste velgående oven i købet i mange udgaver – ikke bare i Danmark, men udover hele verden. Fremstillingen i sig selv dokumenterer ikke uventet høj grad af historisk bevidsthed, og peger til slut på, at der “stadig ligger meget teologihistorisk materiale i biblioteker og arkiver, som venter på at blive udforsket”.

Det er en udbredt forestilling, at enten tror man, eller også tror man ikke – som om troen var sådan et program, man kunne stille ind på. Naturligvis kan man vælge at tro på hvad som helst, som damen, der havde valgt at være kristen buddhist, men kristendom er nu noget bestemt. I dogmatikken hedder grundspørgsmålet: Hvad er kristendom? Det lyder simpelt, men det

viser sig ret hurtigt, at det er temmelig kompliceret at tænke det kristne indhold sagligt til bunds. I Dogmatik og Økumenisk Teologi studeres kristendommen med henblik på både at finde kristendommens indre logik og komme med bud på, "hvordan man på en meningsfuld måde kan tænke kristendommen som en nutidig livsmulighed". Der må derfor arbejdes med kilderne til kristendommen – trosbekendelsen f.eks. – for at se, om der er logik og "fornuft" i den, ligesom senere udgaver af kristendommen må studeres – f.eks. de to koryfæer Søren Kierkegaard og Grundtvig, der har forstået kristendommen på hver deres måde. Præsentationen gør omhyggeligt rede for, at det dogmatiske arbejde ikke alene går ud på at tænke kristendommen igennem, men også på at holde den sammen med "virkeligheden". Dogmatik er ikke kun traditionsfordybelse, men i høj grad også et spørgsmål om fordybelse i eksistensen, verden og universet.

Religionsfilosofien og etikken arbejder i et naboterræn til dogmatikken, men begynder i en vis forstand på bar bund og tænker livet og verden forfra. Hvordan ser virkeligheden faktisk ud? Hvordan kan den aflæses, og er der en rigtig måde at leve på? Religionsfilosofien forsøger så at sige at komme i øjenhøjde med virkeligheden, som den er i sig selv, og svare på spørgsmål, som mennesket ikke kan undgå at stille. Hvordan skal vi se os selv og behandle hinanden? Har mennesket en fri vilje? Hvorfor er der lidelse? Hvad kommer det onde af? Er der på trods af kulturelle og individuelle forskelle alligevel noget fælles? Disciplinen beror

som almenfilosofi på rationel tydning, men er samtidig karakteristisk ved sin helt særlige profil, som det er formuleret: "Vi skal forstå, hvad det betyder for os, at der er grænser for vor forståelse". Religionsfilosofien tænker altså et bestemt aspekt frem og sætter mennesket ind i en større kontekst end den sociale – ikke for at postulere religion og kristendom, men fordi den religiøse dimension kommer af den kendsgerning, at der findes kosmiske grænser. Det udgangspunkt for faget er af indiskutabel og universel karakter, og derfor bliver forskellen på tro og ateisme heller ikke så afgørende, som den ofte fremstilles.

Op igennem det meste af det tyvende århundrede var der en udbredt forestilling om, at det religiøse ville glide ud, men sådan er det slet ikke gået, og derfor er der god mening i at have "Praktisk Teologi" som en akademisk disciplin, der med særlig fokus på kristendommen både kan undersøge, hvad der faktisk foregår, reflektere over det og også kan vove sig frem med forslag til fornyelse. Ikke bare den kirkelige liturgi og prædiken belyses, der arbejdes også med religiøs kommunikation, med sociologi og meget andet, som gør det muligt at danne sig et kvalificeret overblik over de forskellige former for religiøs praksis og tage dem i øjesyn – f.eks. ritualer. Præsentationen dokumenterer til overflod disciplinens mange felter, niveauer og berøringspunkter med andre fag, men gør samtidig opmærksom på det særlige ved religiøs praksis, som er "at bemestre og transformere det, vi i øvrigt ikke har mere at sige om".

I det sidste afsnit "Hvordan bliver man teolog" gøres deres rede for studiets tre uddannelsesniveauer: Bachelor, kandidat og ph.d., og som en allersidste afgørende pointe hedder det, at man er teolog fra den dag, man optages og går i gang med studiet, fordi man fra dag ét arbejder med de samme spørgsmål, temaer og tekster, som de teologiske discipliner handler om, "uanset om man er nyslået stud. teol. på første år eller garvet lærer med mange års studier bag sig".

Jeg har talt med hundredvis af teologiske kandidater, men har aldrig mødt en, som ikke var begejstret over den guldgrube af muligheder, fakultetet tilbyder, og som præsentationen i Fønix til overflod dokumenterer. Studiet er så rigt facetteret, at man kan bruge sig

selv med netop de evner, man er udstyret med, uanset om man er til sprog, til historie, kultur, filosofi eller sociologi, og om man er til detaljer eller til de store linjer. Københavnerfakultetet står for en klassisk teologisk linje, og er heldigvis ikke faldet for fristelsen til at lade sig professionsorientere eller popularisere med risiko for at blive reduceret til blot at være et spejl af samtiden. Det er klogt, for midt i det store felt af fag i faget er der et særligt teologisk "point of view", som er tidløst, skønt det kun kan fremstilles historisk. Dette "punkt" folder fakultetet så generøst ud, og det er for at kunne læse virkeligheden kvalificeret fra netop dette punkt, man skal studere teologi. Hvad punktet hedder? Svaret er transcendens. Eller Gud.

Hvordan Tysklands udlændinge er blevet muslimer

Af postdoc Riem Spielhaus, Center for Europæisk Islamisk Tænkning



I maj 2010 åbnede den tyske forbundsminister for interne anliggende den anden omgang af den tyske islamkonference, der er blevet præsenteret som en

langsigtet “dialog med muslimer i Tyskland.” På foranledning af ministeriet mødtes repræsentanter fra kommunerne, fra delstatsregeringer og fra forbundsregeringen med repræsentanter fra islamiske organisationer og med individer der taler på vegne af muslimer i bredere forstand. I begyndelsen af den anden fase af konferencen, ligesom da den tidligere forbundsminister Wolfgang Schäuble begyndte forhandlingerne med Tysklands muslimer, var der kontroverser allerede om spørgsmålet om hvem der skulle inviteres til at deltage. Den tyske forbundsregering roste Wolfgang Schäuble for sit forsæt om at diskutere de akutte problemer i islams integration i dialog med muslimer og disses repræsentanter, men Schäuble blev også rost for sine kate-

goriske udtalelser som “islam er en del af Tyskland” og “muslimer er velkomne i Tyskland”. Ikke desto mindre blev ministeriets endelige udpegning af 15 personer blandt både organiserede og ikke-organiserede – heriblandt flere højrøstede islamkritikere – mødt med bestyrtelse.

Længe før forhandlinger begyndte i 2006 havde islamiske organisationer uden succes forsøgt at få regeringens opmærksomhed. Deres henvendelser drejede sig mest om religiøs praksis og undervisning i skolerne, og var at forstå som forsøg på at opnå “ligestilling” med de statsanerkendte kirker og det jødiske trossamfund. Op igennem firserne og halvfemserne forsøgte islamiske organisationer flere gange at opnå status som officielt anerkendte religiøse institutioner, den såkaldte “Körperschaftsstatus”. Dette blev dog nægtet primært af tre grunde: for det første mente man ikke at organisationernes struktur kunne garantere at selve organisationerne var kommet for at blive, for det andet var der problemer med at få muslimer til at tegne formelt medlemskab, og for det tredje manglede en

klar læredoktrin. Disse krav hentes fra en kristen forståelse og er svære at anvende i en muslimsk kontekst.

Historisk set var det de katolske og protestantiske lokale sogne, der tog initiativ til interreligiøs dialog med deres nye muslimske naboer. Ud af fælles religiøse festivaler, debatter om grundlæggende trosspørgsmål og til tider fælles bøn i eksempelvis Ramadanen voksede en del gode og varige relationer. Således gik det eksempelvis til i Köln i halvfjerdserne hvor en del af domkirken var åben for muslimernes bøn og i Berlin hvor et lille trossamfund fortæller om lignende foranstaltninger når de i forbindelse med deres helligdage ikke havde plads nok. Med initiativer som det såkaldte "islamforum" forsøgte flere kristne at skabe en platform for dialog mellem muslimer og statslige repræsentanter. Dette med det klare formål at afklare de praktiske problemer, som muslimerne ikke kunne eller måtte løse selv så som begravelser i overensstemmelse med islamiske principper, undervisning i islam for skolebørn samt selve udviklingen og formuleringen af en tyskorienteret islamisk teologi.

Opdagelsen af muslimer i Tyskland

Selvom et stort antal muslimer fra en bred vifte af lande har boet i Tyskland siden halvfjerdserne, var det ikke før i halvfemserne at indvandrernes religiøse tilhørsforhold og praksis blev bemærket af forskningen, politikerne eller medierne. Det var først oppe i halvfemserne af der blev påbegyndt undersøgelser af islamiske organisationer og religiøsitet. Dette var cirka 20

år efter de første gæstearbejdere havde forsøgt at etablere moskeforeninger og var begyndt at henvende sig til stat og kommune i sager om religiøse anliggender. Så sent som i år 2000 kom de religiøse spørgsmål ind på den politiske arena og har siden vokset sig til en besættelse i den offentlige debat, idet den problematiserede og fremstillede disse udlændinge, der havde taget bopæl i Tyskland, som muslimer. I det hele taget begyndte debatten om integration først efter der var nået konsensus om, at indvandrerne har ret til permanent ophold i Tyskland og kan blive fuldt ud gyldige medlemmer af samfundet.

Denne konsensus resulterede i adskillige ændringer i statsborgerskabslovgivningen i halvfemserne og i indvandrerlovgivning i 2004. Indtil da var de fleste tyskere overbeviste om at det store flertal af indvandrere ville og burde vende tilbage til deres hjemland. Det var da også den oprindelige hensigt hos mange gæstearbejdere, for de havde investeret deres opsparinger i boligen i hjemlandet og fastholdt således drømmen om en dag at vende tilbage. Kun ganske langsomt begyndte de at indse, at for deres børn, som nu voksede op i Tyskland, var det næppe en mulighed at vende tilbage.

Med indfødsret og statsborgerskab begyndte store dele af indvandrerne som gruppe at forsvinde fra statistikken. I takt med dette opstod to nye kategorier: "personer med indvandrerbaggrund" og "muslimer". Offentlighedens voksende erkendelse af at indvandrerne var kommet for at blive førte til et ufravigeligt skift i opfattelsen; "udlændingene" blev ikke til tyskere,

men til "muslimer." Religiøst tilhørsforhold fik derfor stor betydning i debatten. Senest er bekymringerne om muslimer i Tyskland sat i relation til terrorangrebene i 2001, 2003 og 2005 i USA og Vesteuropa, ligesom flere enkeltstående begivenheder som eksempelvis tegningesagen har været afgørende for hele den bredere diskurs.

Før år 2000 blev indvandringens sociale problemer, være det sig kriminalitet, vold eller mangel på uddannelse, diskuteret under henvisning til kategorierne "udlænding" eller "tyrker", men i dag er det de – oftest tillagte eller implicit antagede – religiøse tilhørsforhold, der af debattører bliver sat som problemernes kerne. Deraf følger, at de komplekse problemstillinger og den vigtige debat om disse ofte bliver reduceret til at handle om det allestedsnærværende islam. Dermed forstås, at religion på en eller anden måde skal kunne forklare positiv, men i særdeleshed negativ social adfærd. Dette for-dunkler den realitet, at religion hverken er den eneste eller den vigtigste identitetsmarkør for flertallet af muslimer, og at religion bestemt ikke er deres eneste handlingsgrundlag.

Et eksempel på denne "konstruktion" af muslimer i Tyskland kan hentes fra tal offentliggjort i 2000 og igen i 2007 af forbundsregeringen. Rapporten oplyser, at der bor i mellem cirka 2,8 og 3,2 millioner muslimer i Tyskland. Disse tal er interessante på grund af den måde, hvorpå de er fremkommet, og de vidner om, hvordan det at være muslim defineres ud fra et bureaukratisk synspunkt. Det forholder sig således, at i Tyskland ligesom i de

fleste europæiske lande bliver der i officielle undersøgelser ikke spurgt til religiøst tilhørsforhold fordi det strider imod lovgivningen. Derimod samler statistikerne data om medlemskab af de katolske og de protestantiske kirker, men kun fordi kirkeskatten opkræves af den tyske skatteforvaltning. Ud over den sidste folketælling fra 1987, hvor besvarelse af spørgsmålet om religiøst tilhørsforhold i øvrigt var frivilligt, har tallene bygget på estimater hentet fra indvandringsstatistikkerne. For at finde ud af hvor mange muslimer, der bor i Tyskland, starter man med det estimerede antal af indvandrere fra "lande med muslimsk flertal" som ikke er muslimer hvilket man trækker fra resten af netto-indvandringen, hvilket løber op til et sted mellem 2,5 og 2,7 millioner, hvorefter man lægger den cirka halve million til, som allerede har opnået indfødsret eller som er tyske konvertitter.

Den bagvedliggende definition af "muslim" baserer sig på individets herkomst og ikke den tro, som vedkommende bekender, for slet ikke at tale om egentlig overbevisning. Afgørende for denne kategorisering af muslimer er derfor også, hvilken familie eller etnisk gruppe vedkommende tilhører, og ikke hvilken religion man bekender, eller hvilken gud man tror på. Dette korresponderer ironisk nok med den islamiske ide, at man bliver muslim enten ved fødsel eller ved omvendelse, og at det derefter er umuligt at forlade islam igen. Det er vigtigt at huske på, at identitetsmarkører som statsborgerskab eller kultur slet ikke er så fastlåst som ofte antaget i den offentlige debat. I

modsatning til denne indirekte måde at tælle på, som bureaukraterne anvender, har en nylig undersøgelse, der spørger til både oprindelsesland og selvudsagn om religiøst tilhørsforhold, konkluderet, at en markant del af indvandrere fra muslimske lande ikke betragter sig selv som muslimer. En forholdsvis høj procentdel af indvandrere og deres efterkommere forstår ikke sig selv som religiøse. Dette gælder navnlig indvandrere fra Iran og Centralasien (38%), Sydeuropa (28%), Mellemøsten (20%) og Tyrkiet (15%). Endvidere lader det til, at de, der i hjemlandet tilhører en religiøs minoritet, er mere tilbøjelige til at emigrere end de, der er en del af den muslimske majoritet. Det forklarer hvorfor 13% af indvandrere fra Iran har en anden religion og hvorfor under halvdelen af de adspurgte forstår sig selv som muslimer (47%). Blandt dem som bekender sig til islam, siger 30% af dem som har iranske rødder, at de overhovedet ikke tror. Vi kan konkludere at (religiøs) identitet særligt i indvandremiljøer er en fleksibel størrelse og at man ikke kan slutte noget om religiøsitet ud fra oprindelseslandet. Mange forskere argumenterer derfor for, at selvudsagn skal lægge grunden for statistikken om religiøst tilhørsforhold for ikke at komme til at konstruere en kunstig gruppe uden en fælles særpræg.

Ikke desto mindre konfronteres

individer fra de muslimske oprindelseslande i debatter og på gaden med spørgsmålet om deres religiøse tilhørsforhold. Ofte antages det, at en med en muslimsk baggrund selv er muslim, og derfor både religiøs og anderledes. Og denne overfokusering på muslimsk religiøs identitet sætter sine spor. Både det at blive identificeret og det aktivt at identificere sig har en gensidigt tilbagevirkende effekt. Undersøgelser med længere horisonter viser, at unge adspurgte med tyrkisk baggrund i stigende grad forstår sig selv som muslimer. Det er dog uklart, om disse selvudsagn knytter sig til en stigende religiøsitet, eller om det er resultatet af en tilknytning til et bestemt miljø. Forskere har vist, at det at fremhæve sin islamiske identitet kan tjene som en ramme om en voksende selvforståelse som tysker, samtidig med at man lægger afstand til forældrenes kultur og etnicitet. Man er således ikke længere tyrkisk, men tysk muslim. På den anden side er det at være muslim også en forhindring for et fuldbyrdet tysk medborgerskab. På nuværende tidspunkt er det stadig åbent, hvor denne udvikling vil havne. Vil fremmedgørelsen af de kommende generationer vokse, og vil de på grund af deres religion til stadighed vedblive at være indvandrere og fremmede eller vil det lykkes for de muslimske trosamfund at blive en del af den multireligiøse, tyske mosaik?

Tanker fra det fremmede: Fra Zimbabwe til Danmark

Af professor, ph.d. Amanda Hammar



Jeg er for nylig blevet ansat som MSO professor på Center for Afrikastudier (CAS). Som afrikansk diaspora – i selvvalgt eksil fra mit hjemland, Zimbabwe,

men stadig dybt forbundet med det. Jeg har fundet et nyt hjem på CAS, hvor jeg både kan fortsætte med at forske og undervise i og om afrikanske forhold. Beslutningen om at komme til CAS føles helt rigtigt for mig. For at kunne forstå mit valg er det nødvendigt med en kort og selektiv selvbiografi, hvor jeg samtidig vil benytte lejligheden til at skitsere nogle af de centrale temaer i min forskning gennem de senere år. Afslutningsvis vil jeg pege på min forsknings betydning i et bredere perspektiv, specifikt med henblik på intellektuelle og etiske aspekter.

Jeg er fra Zimbabwe, og det er af stor betydning for min opfattelse af verden og ageren, også akademisk. For mig er Zimbabwe ikke kun et spørgsmål om fødested, geografi eller nationalitet, eller erfaringer fra barndommen og vok-

senlivet. For disse forhold er vigtige for alle og spiller en central rolle i skabelse af ens identitet. I mit tilfælde er det erfaringer fra en opvækst i et land underlagt en kolonimagt, der medførte et polariseret samfund, særligt i forhold til race og klasse. Det var anskuelsesundervisning i forskelsbehandling på mange forskellige niveauer og i folks reaktioner på dette. Jeg har lært ufatteligt meget om forskelle på mangfoldige niveauer. Forskelsbehandlingen og folks reaktioner på forskelsbehandling kan enten være umenneskelige eller dybt bekræftet menneskelighed, henholdsvis gennem frygt og trangen til eksklusion eller gennem åbenhed og modet til at være imødekomende over for andre. Det lærte mig at favne nærhed til andre end mig selv, og til at kræve og skabe samhørighed alle steder. Netop den egenskab har hjulpet mig i de perioder, hvor jeg enten var tvunget til eller selv valgte at være væk fra Zimbabwe: Første gang i slutningen af 1970'erne, hvor befrielseskampen var på sit højeste, hvilket fik mine forældre til at forlade landet. Jeg var teenager og måtte mod min vilje følge med. Senere i 1983, kort efter Zim-

babwes uafhængighed i 1980 og efter afslutning af min universitetsuddannelse i England, vendte jeg tilbage til Zimbabwe. Jeg blev boende i 14 år og arbejdede med socialpolitik og landdistriktudvikling.

I 1997 fik et ph.d.-stipendium mig til Danmark, og kort efter, i 2000, startede den økonomiske og politiske krise i Zimbabwe, som gennem de seneste ti år er blevet stadig værre. Såvel den økonomiske og politiske krise som personlige forhold betød, at det er blevet stadig vanskeligere for mig at vende tilbage til Zimbabwe. På det personlige plan har det at være væk fra Zimbabwe, at være i eksil og samtidig håndtere de omfattende og kritiske ændringer i mit hjemland, været særdeles vanskeligt. For selvom jeg fortsatte med min ph.d. på RUC, og senere andre steder i Skandinavien, så havde jeg stadig en samhørighedsfølelse til Zimbabwe og det sydlige Afrika, der blev vedligeholdt og konstant udbygget gennem politiske, sociale og intellektuelle kontakter i regionen. På den akademiske front blev disse aktiviteter omsat til en række forskningsprojekter, der i udgangspunktet er genereret gennem nære relationer til og interesse i Zimbabwe og i regionen, men med bredere relevans. Det første af disse projekter var min forskning i forbindelse med ph.d.-afhandlingen med fokus på lokale myndigheders voldelige tvangsforflytninger af migrantjordbrugere i et af Zimbabwes landdistrikter, i slutningen af 1990'erne.

Et af de centrale elementer i mit forskningsprojekt var at belyse de komplekse relationer mellem aktører i kam-

pen om jord, autoritet og tilhørsforhold. Herunder hvorledes aktørerne organiserer sig i relation til sociale, politiske, økonomiske og rumlige aspekter med henblik på håndhævelse af rettigheder og ikke mindst overlevelse. Min forskning betød, at mit syn på staten blev grundlæggende ændret, fordi "staten" handler med en politisk partiskhed og (ofte) med vold hævder sin suverænitæt med kontrol over mennesker og ejendom. Samtidig med at staten præsenterer sig selv som upartisk, omsorgsfuld og ansvarlig. Efter mange år som ansat i Zimbabwes offentlige forvaltning og dermed i statens tjeneste, så var det først da jeg blev forsker og foretog uafhængig, empirisk funderet forskning, at jeg fik øjnene op for statens rolle i forhold til borgerne.

Et andet af mine centrale forskningsprojekter fokuserer på implikationerne af den politiske og økonomiske krise i Zimbabwe, der intensiveredes fra 2000 og fremefter (det er på mange måder et igangværende projekt). Det overlappede til en vis grad det første projekt, både tidsmæssigt og med hensyn til nogle af de centrale temaer, men er mere anvendelsesorienteret. Samtidig med at det er mere uformelt struktureret og gennemføres i samarbejde med andre kolleger, placeret både internationalt og i Zimbabwe og det sydlige Afrika. Som en igangværende intellektuel aktivitet, har det medført udviklingen af analyser af forskellige politiske, økonomiske og sociale dimensioner af krisen både i Zimbabwe og i relationerne til det sydlige Afrika og andre steder. En af de centrale aktiviteter i relation til Zimbabwe-krisens første år,

var en international konference om krisen i Zimbabwe, afholdt i København i september 2001, hvor Stig Jensen, der i dag er leder af Center for Afrikastudier, var med i arrangørgruppen. Et af produkterne fra konferensen var bogen: *Zimbabwe's Unfinished Business*, der fokuserede på gentænkning af spørgsmål omkring jord, stat og nation. Bogen blev redigeret af Hammar, Raftopoulos og Jensen og udgivet af Weaver Press, Harare, Zimbabwe i 2003.

Det tredje og seneste projekt er begrebsmæssigt bygget på de to foregående, især i forhold til temaerne vold, stat, fordrivelse og identitet, især med fokus på den politiske økonomi i fordrivelse. Min interesse er at undersøge, ikke blot årsager til fordrivelse af folk, men mere kritisk at belyse implikationerne af forflytninger, herunder nye former for økonomiske logikker og praksisser, nye former for rumlig og social dynamik, nye former for institutionelle arrangementer og politiske, sociale og kulturelle forbindelser. Den geografiske tilgang er udvidet til det sydlige Afrika. Jeg har arbejdet på disse spørgsmål på flere måder inden for rammerne af et forskningsprogram, som jeg har været koordinator for i fire år som led i mit arbejde som forsker på Nordisk Afrika Institut i Uppsala, Sverige. Overskriften for forskningsprogrammet er "Den politiske økonomi af forflytninger i det sydlige Afrika". Min egen feltarbejdsbaserede forskning i relation til programmet er på hvide kommercielle landmænd fra Zimbabwe, der er flyttede til Mozambique efter Zimbabwes tvangsekspropriationsprogram af landbrugsjorden, der har kørt siden år

2000. Mit projekt er bare ét af en række, hvor forskere holder kontakt og udveksler erfaringer gennem afholdelse af konferencer, paneler, workshops og internationale konferencer. Derudover samarbejder vi om fælles publikationer med fokus på temaet fordrivelse. Vi har allerede fået udgivet temanumre af to internationale tidsskrifter: *Journal of Contemporary African Studies* (Vol. 26, No. 4, 2008), og *The Journal of Southern African Studies* (Vol. 36., No. 2, 2010).

På det seneste har programmet fået et endnu bredere geografisk perspektiv – som dækker eksempler fra hele det afrikanske kontinent – og samtidig er det konceptuelle fokus indkredset til "Forflyttelsesøkonomier". Den afsluttende workshop blev afholdt i april 2010 i Uppsala, og de involverede akademikere arbejder i situationer med vold, krise og forflytninger i Afrika. Hensigten var at opbygge både empirisk viden og en innovativ tilgang til at forstå komplekse og paradoksale dynamikker, både destruktive og konstruktive, der opstår i forbindelse med forflytninger. Et bogprojekt i form af en antologi forventes at være en af udløberne af dette projekt.

Jeg bliver ofte spurgt, hvilken betydning min forskning har og for hvem? Altså om min forskning er anvendelig, og vil den skabe forandringer. Spørgsmålene stilles ofte af ikke-akademikere, og med den underliggende antagelse, at ens viden automatisk kan eller skal anvendes til at løse et bestemt problem. Da jeg tidligere har arbejdet med implementering af udviklingspolitikker, forstår jeg godt baggrunden for

spørgsmålet og måden, det bliver stillet på. Selvfølgelig vil vi akademikere, ligesom alle andre, gerne føle, at vores arbejde er meningsfuldt og nyttigt. Men selv om det ikke altid er umiddelbart indlysende, hvad ens forskning kan bruges til, så vil jeg hævde, at min og andres forskning helt sikkert er både meningsfuld og nyttig. Det er vigtigt, helt generelt for den menneskelige udvikling, at bidrage til en bredere og dybere forståelse af samfundets komplekse dynamik, blandt andet i form af publikationer og undervisning. Helt specifikt i forhold til min egen forskning omkring den politiske økonomi i forbindelse med forflytninger, så blotlægger den en række processer, som ikke har været kendt. På den ene side statens brug af vold og dens alliancer med centrale politiske og økonomiske interesser i fordrivelse snarere end i beskyttelse borgerne. På den anden side, hvordan fordrevne mennesker er kreative og hårdt arbejdende i den konstante kamp for deres levebrød og liv, imod alle odds. Relateret til dette er de etiske aspekter, hvor vi som forskere er objektive og uafhængige vidner til disse pro-

cesser og samtidig har mulighed for at fortælle de udsatte og marginaliserede gruppers fortælling. Både den bredere indsigt og den indgående viden, der produceres om specifikke lokaliteter og mennesker. Alt sammen noget, der kan bidrage til metodeudviklingen med henblik på løsning af problemstillinger i forbindelse med menneskelige, sociale og økonomiske rettigheder for fordrevne mennesker, gennem såvel formelle som uformelle støtteaktiviteter til kriseramte og post-konfliktsamfund. Jeg mener det er vigtigt, at vi forskere ikke springer på vognen med, at vores forskning skal udvikles med henblik på løsningen af specifikke problemer. Derimod er det vigtigt, at vi forskere er uafhængige og går til problemstillinger med åbent sind og undersøger sociale, politiske og økonomiske processer. En sådan indsigt er helt afgørende for at få indgående og dermed pålidelig viden om disse komplekse processer. Hvilket forhåbentlig kan bidrage til, at de politiske beslutningstagere og praktikere får en bedre beslutningsgrundlag og dermed bedre muligheder til at tage de rigtige beslutninger.

Petra som erindringsspor og palimpsest

Af postdoc, cand. phil. Bo Dahl Hermansen



Efter mange års arkæologisk feltarbejde i mellemøstlige lande blev jeg i juli 2009 ansat som postdoc-stipendiat ved BiCuM med et projekt, der er bredt defineret som

“landskabsarkæologi”. Formålet er at tilføje BiCuM en arkæologisk vinkel på studiet af landskab som erinding i Det Gamle Testamente (herefter GT) og af GT i landskabet, hvilket (jf. Pernille Carstens artikel i *Teol-informati-on* 40/september 2009) er et af centrets hovedprojekter. Nedenfor vil jeg forsøge ganske kortfattet at redegøre for teorien bag mit eget arbejde og for et enkelt af flere case studies.

Landskab som erindringsspor

Den nyere arkæologiske litteratur om landskab spænder mellem to yderpunkter, der kan betegnes en kvantitativ tilgang og en kvalitativ. Groft sagt har den kvantitative været idealet for den arkæologiske feltforskning siden survey og kortlægning blev standardprocedurer, mens den kvalitative, som jeg vil omtale her, er ret ny. Den fik først

sit gennembrud i arkæologien med Christopher Tilley's *A Phenomenology of Landscape* fra 1994, som udkom i kølvandet på banebrydende arbejder af Edward Casey og Paul Connerton.

I kvalitativt perspektiv fokuseres der på rum, som det erfares gennem menneskets legeme. “Sted” har således forrang frem for “rum”, idet al kropslig erfaring opstår og udfoldes på et sted og derfra via kroppens bevægelser gennem landskabet rækker ud mod andre steder. Landskab kan således i Tilley's formulering karakteriseres som “... en serie af navngivne lokaliteter, en mængde relationelt forbundne steder, der føjes sammen af stier, bevægelser og fortællinger.” Ifølge denne indfaldsvinkel opstår tid i relationerne mellem steder i landskabet som “varen” og “fortælling”. Tid, sted og handling smelter sammen i en proces, hvor det er den sansede og fortalte vekselvirkning med verden, der får denne til at give mening.

Tid som “varen” beror for Tim Ingold på det han kalder “landskabets temporalitet”. Denne er baseret på den præmis, at livet er en proces, der både involverer tidens gang og dannelsen af det landskab, hvori det udfolder sig. Dét indebærer for Ingold, at: “land-

skabet er et varigt minde – og vidnesbyrd – om de forgangne generationers liv og arbejde, som har beboet det, og dermed efterladt noget af sig selv dér.”

Landskabet er med andre ord en materialisation af tid, ikke som kronologi, men som spor efter geologiske, biologiske og sociale processer fra hver deres tid, med hver deres temporalitet og hver deres “resonans” i en given nutid. I en så slagordsagtig formulering kan dette lyde kryptisk. Men heri ligger, at mennesker oplever tiden i forhold til deres egen forventede og erfarede levetid. Daniel Miller har identificeret tre forskellige rytmer, som vekselvirker i menneskets erfaringsverden: langsigtede, ækvivalente og kortsigtede. I forhold til det lange sigt bruger vi materiel kultur til at overskride grænsen for vor egen levetid ved at arve og efterlade ting, monumenter etc. I det ækvivalente perspektiv bruger vi materiel kultur som ledsager og kommentar til den enkeltes levetid. Endelig bruges materiel kultur i det korte sigt til, gennem forbrug at definere vort eget liv i forhold til omgivelsernes foranderlighed. Disse temporale rytmer løber ikke parallelt, men fletter sig ind i hinanden gennem menneskers vekselvirkning med deres materielle omgivelser og verdens store kredsløb. De sedimenteres dermed i landskabet og erfares i vor levetid gennem en kontinuerlig strøm af nutider, der efterhånden som de tilbagelægges selv bliver fortid.

Selvom landskabet er vævet sammen af spor efter processer, aktiviteter og begivenheder fra en oplevet eller fjernere fortid og med hver deres temporalitet, så dannes og erfares det til enhver

tid i nuet. Derfor kan det, at bevæge sig rundt i landskabet for Ingold i sig selv betragtes som en erindringsproces. Denne proces udfolder sig på mange planer, både habituelle og kognitive, men jeg vil her kun dvæle ved ét, som er blevet teoretiseret af Andrew Jones. Nemlig det, der er forbundet med landskabets egenskab af indeks over de processer og begivenheder, der har frembragt dets former. Ved indeks forstås her et tegn, der står for sit objekt i kraft af en direkte påvirkning fra dette. Dvs. at man ved en slutningsproces, der kaldes abduktion kan udlede en kausal sammenhæng mellem tegn og agent, men tillige i Alfred Gells udlægning, om agents intentioner, egenskaber og handlen. Fodspor i sandet indekserer f.eks., at en person har været på stedet, mens en ting, et kunstværk eller et monument indekserer både håndværkernes hænder, den repræsenterede prototype og mulige recipienter. På dette plan kan spor i landskabet altså danne basis for, at agenter, der har været involveret i sporenes frembringelse, fremkaldes i den kollektive erindring, heraf udtrykket erindringsspor.

Petra som palimpsest

Den slutningsproces, der er beskrevet ovenfor er baseret på en kropslig erindring, som mennesker indlærer ved gentagne erfaringer under sine bevægelser gennem landskabet. Men som Tilley påpeger, skal et landskab nok sanses, eller “føles”, men for at viderebringe det “følte” til andre, må man italesætte, nedskrive eller afbilde det. Eller opføre det i bevægelse og lyd, må man tilføje.

Et godt eksempel på en sådan proces er Johann Ludvig Burkhardts opdagelse af nabatæernes sagnomspundne hovedstad Petra i 1812 og det efterfølgende begivenhedsforløb. Fra antikkens historieskrivere kendtes både nabatæerne og deres hovedstad Petra, men ingen vesterlændinge vidste hvor Petra lå. Under en rejse i Transjordan hørte Burkhardt om en ruinby i bjergene og det lykkedes ham at få de lokale beduiners tilladelse til at besøge den. Han sluttede, at her måtte være tale om en vigtig by fra fortiden, og tegnede da også under sit besøg de første skitser af ruinfelterne. Han var klar over, at han måtte have fundet oldtidens Petra. Det for vesterlændinge indtil da ukendte ruinlandskab i Transjordan fik nu stedsnavnet Petra og blev italesat, tegnet og skriftliggjort i Vesten som hovedstad for nabatæerne, der jo allerede var kendt fra antikke kilder. Siden fulgte flere besøgende, alt imens dannelses- og opdagelsesrejser blev til arkæologi og historie, og ruinlandskabet blev udforsket så grundigt, at der i nutidens Petra er synlige spor efter menneskelige aktiviteter gennem alle perioder fra stenalder til nutid, heraf udtrykket palimpsest.

Arkæologernes og historikernes version af Petras fortid er dog ikke den eneste. Lokal tradition i 1800-tallet tilføjede således flere fortidsminder af nabatæisk oprindelse en vis "Farao", måske Koranens og dermed GT's ikonisk overmodige farao: f.eks. *Al Khazne Firaun* (Faraos skatkammer) og *Qasr el-Bint Firaun* (Faraos datters slot) – og det til trods for, at næppe en eneste farao har beordret noget monument

bygget der. Enkelte bjergtoppe, kilder og vandløb, benævntes med navne på figurer fra Koranen og GT som Moses (*Musa*) og Aron (*Harun*). Det gælder stednavne som *Wadi Musa* (Moses' wadi) og *Ain Musa* (Moses' kilde), der begge er navngivet efter episoden, hvor Moses slog vand af klippen, og *Jebel Harun* (Arons bjerg), hvor Moses' bror Aron skulle være begravet. Nogle af disse stednavne for monumenter og naturlige former i landskabet har overlevet til i dag, hvor de også er blevet en del af grundlaget for zionismens ideelle, territoriale ambition, for kristne pilgrimmes valfarter og for guidede ture til "klippebyen" Petra, der tillige var skueplads for filmen *Indiana Jones III*, og for nylig blev valgt til et af den moderne verdens vidundere. Denne neokoloniale tilegnelse af Petra, har fået lokale beduiner til diskret at vedligeholde og mere iøjnefaldende at genopfinde ritualer og nyfortolke deres fortællinger om landskabet, hvilket må forstås som et forsøg på at modstå presset og vende det til egen fordel. Én beduingruppe i regionen, *al-Amarin*, har haft stor succes i den henseende, eftersom deres efter sigende traditionelle levevis (jf. Mikkel Bille) er blevet anerkendt af UNESCO som "intangible world heritage".

Blandt den nuværende befolkning i Petra-regionen synes der tillige at være rivalisering om hvilken gruppe eller "stamme", der har ret til at kalde Petra sin egen arv. Medlemmer af grupper, der i dag bor et stykke udenfor selve Petra, fortæller om, hvordan denne eller hin hule i Petra en gang var deres forældres eller bedsteforældres hjem.

Dette er interessant fordi de beduiner, der har beboet hulerne indtil for nylig, tilhører en bestemt gruppe, *al-Bodoul*, hvis fortrinsret i forhold til Petra nu anerkendes af de jordanske myndigheder. Blandt beboerne i den nærliggende by Wadi Musa er der tillige nogen, der italesætter sig som nabatæernes efterkommere. Dette understreger, hvor vigtig den kollektive erindring er for identitetsdannelsen hos befolkningen i området. Deres erindring tager ikke her hensyn til formelle kategorier og inddelinger, som er skabt af arkæologer, historikere og antropologer. I stedet formuleres den i overensstemmelse med deres egne behov for at skabe sig en identitet i nutiden, der er nært forbundet med Petras betydning som UNESCO world heritage site, berømt filmlokalitet og et af den moderne verdens vidundere. Men her stopper histo-

rien ikke. Fra officielt hold, ikke mindst det jordanske kongehus, promoveres Petra nemlig i dag som monument over en national identitet med stor historisk dybde, hvor nutidens jordanske territorium var beboet af arabere, fordi nabatæiske indskrifter og papyri, der er fundet i Petra, viser, at her på nabatæernes tid må være talt arabisk.

Der kæmpes altså om retten til Petra på flere niveauer. På alle niveauer flettes ruinlandskabet ind i en kollektiv erindring, der bl.a. omfatter gammeltestamentlige motiver, og synes at tone frem i den sansede og opførte, italesatte og nedfældede relation mellem mennesker og landskab. I det omfang dette erindringsarbejde har en konstituerende virkning i beduinernes forhandling af kulturel identitet vil jeg betegne den som kulturel erindring.

Justinus Martyrens filosofiska teologi i kontext: en projektpresentation

Af docent, fil.dr. Runar M. Thorsteinsson



Detta projekt är placerad inom det tvärvetenskapliga forskningsprojektet "Centre for Naturalism and Christian Semantics" (CNCS) vid Teologiska fakulteten.

En viktig del av CNCS är frågan om sättet på vilket antika filosofiska diskussioner om Gud och världen reflekteras i tidigkristna skrifter. Det föreliggande delprojektet koncentrerar sig på en avgörande figur i detta avseende, Justinus Martyren (ca. 100–165 CE) och hans teologi i dess större historiska och ideologiska sammanhang. Tre av Justinus skrifter har bevarats: *Första apologin*, *Andra apologin* samt *Dialog med juden Tryfon*. I linje med CNCS: s övergripande syfte och intresse riktas projektets huvudfokus mot sambandet mellan kristna, platoniska och stoiska idéer om Gud och världen i dessa skrifter. Av speciell vikt är den omfångsrika spänningen mellan stoisk materialism, där Gud anses vara immanent i och identisk med naturen, och platonismens immateriella syn, där Gud anses

vara (mer eller mindre) transcendent. Projektets huvudsyfte är att kritiskt granska denna spänning såsom den gestaltas i den (potentiella) "dialog" som förs mellan dessa två filosofiska traditioner i Justinus skrifter.

Tidigare forskning har kommit fram till att det fanns ett nära samband mellan Justinus teologi och samtida filosofi. Många forskare har gjort gällande att Justinus var speciellt influerad av platonisk filosofi, dvs. den så kallade "mellersta platonismen" (på engelska: "Middle Platonism"). Man kan nog lugnt instämma i detta. Det råder knappast någon tvekan om att Justinus var åtminstone något påverkad av (några av) de traditionella filosofiska skolorna. Samtliga skolor nämns någon gång i hans skrifter. Platonismen och stoicismen är emellertid de enda skolorna som förekommer i alla tre skrifterna. Platonismen omtalas främst på ett positivt sätt, medan stoicismen oftast har rollen av en filosofisk "opponent". Att de filosofiska skolorna tar en stor plats i Justinus referensram är inget som förvånar. Han säger ju själv i en av sina skrifter (*Dialog 2*) att han började studera fyra filosofiska skolor innan han

lärde känna kristendomen: först gick han till en stoisk lärare, sedan till en peripatetisk (aristotelisk), därefter en pytagoreisk, och till sist en platonisk lärare hos vilken Justinus stannade ett tag och lärde sig mycket av. Med hänsyn till detta skulle man kunna påstå att den vanliga frågan om på vilket sätt platonismen (eller stoicismen) påverkade Justinus kristna tänkande borde kastas om: frågan är snarare hur den kristna läran kom att påverka hans filosofiska grund, oavsett exakt vilken substans den grunden hade. När Justinus blev kristen avfärdade han inte på något sätt filosofin. Tvärtom, hans längtan efter att bli en filosof *fullföljdes*, enligt hans mening, när han blev kristen (jfr. *Dialog* 8.2). Kristendomen var för honom en filosofi – den enda riktiga filosofin.

All forskning kring sambandet mellan kristna, platoniska och stoiska (och andra) uppfattningar i Justinus skrifter måste ta hänsyn till det faktum att dessa skrifter författades i en specifik historisk kontext. Justinus filosofiska teologi är en teologi i kontext. Varje försök att analysera och beskriva hans teologi är därför en historisk ansats som lämpligast utförs utifrån en historisk utgångspunkt. En sådan utgångspunkt är frågan om *varför* Justinus vände sig från de traditionella filosofiskolorna, inklusive stoicismen och speciellt (mellersta) platonismen, till kristendomen. Att ha denna fråga som utgångspunkt har mångsidiga implikationer för ett projekt som det föreliggande. Även om man kommer till den slutsatsen att vi aldrig kan veta exakt varför Justinus valde kristendomen framför andra “filosofier”, så utgör de

följefrågor som väcks av denna enskilda fråga en utmärkt forskningsram. För att kunna svara på huvudfrågan måste man nämligen ställa frågor av följande slag: med tanke på att teologiska frågeställningar verkar ha varit av största vikt för Justinus filosofiska resa (jfr. författarens huvudfokus i *Dial.* 1-8), hur beskrivs Gud och världen i hans skrifter? Hur ser Justinus teologi/kosmologi egentligen ut? Dessutom, exakt hur förstod Justinus platonismen? Förstod han den “korrekt”? Och hur förstod Justinus stoicismen? Förstod han den “korrekt”? Med andra ord, när Justinus beskriver, berömmar eller kritiserar platonismen och stoicismen, är hans beskrivning, beröm och kritik “korrekt” baserad historiskt sett? Svaren på dessa och andra relaterade frågor ger vidare de nödvändiga förutsättningarna för att kunna svara på frågan: ser vi några spår av spänningen mellan platonisk och stoisk världsbild i Justinus teologi/kosmologi?

Med tanke på att forskare har (självfallet) fokuserat mest på anknytningen till platonismen i Justinus skrifter, vänder det föreliggande projektet speciell uppmärksamhet mot Justinus uppfattning av och relation till stoisk teologi/kosmologi – detta också med hänsyn till CNCS:s “naturalistiska” intresse. Här granskas inte enbart de äldsta faserna i stoicismens historia (den tidiga respektive den mellersta stoicismen), utan även den tredje och sista fasen, romersk stoicism (första och andra århundradet e.Kr.). Hur väl överensstämmer Justinus beskrivning av stoisk teologi/kosmologi med den teologi/kosmologi som vi ser i samtida stoiska skrifter?

Projektet genomförs i några – i vissa fall parallella – steg. Första steget fokuserar på de historiska omständigheter i vilka Justinus skrev sina texter och har som syfte att bättre förstå dessa omständigheter. Detta görs främst genom att ta del av debatten kring frågan om *Andra apologins* litterära genre, tänkta läsare/åhörare och syfte; ett spørsmål som också rör frågan om sambandet mellan *Första* och *Andra apologin*. I en kommande artikel om denna problematik argumenterar jag för *Andra apologins* självständighet gentemot den *Första*, samt att Justinus skrev *Andra apologin* som en privat petition som i första hand var riktat till de romerska myndigheterna men också till invånare i Rom generellt. Vidare kommer jag fram till att skriftens innehåll är även mer betingad av dess historiska kontext än vad forskare har hittills trott.

Som en uppföljning till det första steget innehåller det andra steget ett försök att placera Justinus i hans filosofiska miljö genom att sätta fokus på den öppna debatt som enligt *Andra apologin* 3 ägde rum i staden Rom mellan Justinus och en viss Crescens som Justinus kallar för en "kyniker". Denna debatt verkar ha haft stor betydelse för Justinus teologiska, kosmologiska och etiska reflexioner och formuleringar i *Andra apologin* 4-13. I en kommande artikel hävdar jag faktiskt att dessa kapitel reflekterar delar av den ordväxling som ägde rum mellan Justinus och Crescens, samt att texten till stor del utgör Justinus dialog med och kritik av stoisk (inte kynisk) teologi/kosmologi.

En nödvändig del av projektet är att kartlägga Justinus kännedom om

och uppfattningar av de filosofiska skolorna. Vad exakt säger han om (a) platonismen och platonister, (b) stoicismen och stoiker, (c) andra filosofer och filosofiska traditioner? Vad antyder han mer implicit om dessa? En sådan grundläggande beskrivning är givetvis en förutsättning för genomförandet av projektets övriga delar. I en kommande bok som innehåller flera bidrag av CNCS:s deltagare inkluderas denna kartläggning som ett forskningsverktyg.

En annan typ av nödvändig kartläggning är att redogöra för Justinus egna teologiska/kosmologiska system såsom det presenteras i hans skrifter. Hur såg hans system egentligen ut? Vad säger han (och vad säger han inte) om Gud och världen? Vet vi tillräckligt mycket för att överhuvud tala om ett "system"? Om inte, hur fyller vi i luckorna? Dessa frågor rör samtliga delar av projektet och besvaras utifrån de speciella frågeställningar som varje komponent av projektet har.

Baserad på dessa "kartläggningar" undersöks sedan Justinus teologi/kosmologi visavi hans utsagor om stoisk teologi/kosmologi. Denna aspekt har i mitt tycke inte uppmärksammats tillräckligt av forskare, dels på grund av det stora intresse som platonismen har fått i relation till hans skrifter. Undersökningen utförs i två steg: (a) först analyseras Justinus uppfattning av stoikerna och speciellt av stoisk teologi/kosmologi; (b) sedan jämförs denna uppfattning med vår kunskap om samtida stoiker och stoisk teologi/kosmologi (speciellt Epiktetos och Marcus Aurelius). Det senare steget ger oss in-

formation om hur väl (eller dåligt) upplyst denna inflytelserika "kyrkofader" var om den filosofiska miljön i andra århundradet e.Kr.

På motsvarande sätt, utifrån kartläggningarna av Justinus egna teologiska/kosmologiska system samt av hans yttranden om de filosofiska skolorna, granskas även den platoniska aspekten i Justinus skrifter. Alltjämt med en historisk utgångspunkt (jfr. ovan) dryftas följande frågeställningar: vad var det som drev Justinus bort från platonismen till kristendomen? Fanns det, i hans tycke, något "fel" på platonismen? Var den kanske på något sätt otillräck-

lig som en filosofi (olikt kristendomen, i Justinus mening)? Vad var det som "fattades" i så fall? Frågor som dessa gör krav på en noggrann granskning av Justinus kunskap om och relation till den samtida "mellersta platonismen" (speciellt Plutarkos och Alcinous).

Projektets sista steg är en systematisk summering av de olika projektdelarna, med speciell vikt vid den övergripande frågan: på vilket sätt utspelar sig spänningen mellan den platoniska och den stoiska världsbilden i Justinus skrifter? Tar Justinus del av andra århundradets debatt mellan dessa inflytelserika traditioner?

Diskussionerne i forbindelse med folkekirkens tilblivelse og deres betydning

Af postdoc, cand.theol., ph.d. Anders Holm



Tak for opfordringen til at præsentere mit igangværende arbejde med den danske folkekirkordning, som er støttet af Carlsbergfondet. Det gør jeg gerne, idet jeg dog

godt vil indlede med at gøre det klart, at det strengt taget ikke er selve kirkeordningen, jeg arbejder med, men de forskellige opfattelser af stat og kirke, der har sat og sætter deres præg på, at ordningen fungerer, som den gør. Undersøgelsen begyndte egentlig med en nysgerrighed i forhold til et problem, der rejser sig af diskussionerne mellem Grundtvig og Kierkegaard ved folkekirkens fødsel med grundloven i 1849: Hvad – om overhovedet noget – er der teologisk set på spil, når man diskuterer sådan noget som en kirkeordning? Det interesserer mig stadig, men den specifikke opgave, jeg har stillet mig, er først og fremmest et historisk udredningsarbejde, der kun indirekte peger tilbage på denne problematik. Det drivende spørgsmål i undersøgelsen er: Hvilke forestillinger om stat og kirke

var og har været styrende i de kirkepolitiske diskussioner i Danmark under og efter overgangen fra den gamle statskirke til folkekirken i 1849?

Kirkepolitikens usynlige grænser

Allerede i spørgsmålet aner man et glimt af noget af det, jeg formoder vil blive undersøgelsens resultat: Dansk kirkepolitik har siden grundloven reelt fungeret i kraft af forskellige opfattelser af, hvad en kirkeordning er. Der kan dårligt tales om, at blot en enkelt kirke-stat-model har været dominerende. Tværtimod har flere synspunkter konkurreret om at gøre sig gældende. Det har resulteret i en ganske særlig udvikling: På den ene side kan man kun vanskeligt se en hovedlinje i dansk kirkepolitik siden 1849. På den anden side har der ret beset altid været forholdsvis faste – men usynlige – grænser for de reelle kirkepolitiske manøvremligheder. Man kan se det i de mange karakteristiske, folkekirken gennem tiden har måttet lægge navn til. Etablerede betegnelser som den rummelige kirke, rodebutikken, magtinstitutionen og det velordnede anarki er tilsammen udtryk, der viser, hvor forskelligt man

har oplevet den politik, der er blevet ført. Men de viser dermed også, hvilke helt forskellige opfattelser af kirkens forhold til den verdslige magt, der gennem folkekirkens levetid har været i omløb. Spørgsmålet er, om det er muligt at komme nærmere en forståelse af denne udvikling.

Grundloven er en tekst med indre splid

Går man nu historisk til værks – som jeg altså forsøger mig med – kan man godt sige, at det til dels ligger i grundlovteksten selv, at tingene har udviklet sig, som de har. Det er der intet underligt i. Grundloven er en tekst, der – som de fleste tekster, der er blevet til gennem forhandlinger i en bestemt historisk situation – bærer præg af at være et kompromis mellem modstridende synspunkter. Derfor er den selvfølgelig heller ikke uden indre splid, heller ikke hvad angår ordningen af kirkens og statens forhold til hinanden. Tværtimod fristes man nærmest til at sige: På det kirke- og religionsretlige område krydses i grundloven forskellige veje på problematiske måder. Hvordan kan man f.eks. både have en paragraf om religionsfrihed og en om, at kongen skal tilhøre den evangelisk-lutherske kirke? De potentielle konflikter lurer i teksten selv.

Alt det fortæller imidlertid også noget andet. Det fortæller, at grundloven er flerstemmig også i den forstand, at der *bag* eller *omkring* dens tilblivelse var stærke kirkepolitiske kræfter og traditioner på færde, der usynligt konkurrerede om at få del i magten. Med andre ord: Allerede fra første færd foregik der

en kirkepolitisk studehandel bagved og rundt om grundloven. Det interessante – eller det, jeg særligt interesserer mig for i min undersøgelse – er, at disse kampe, når man ser nærmere til, ikke stoppede med, at man nedfældede en lovtekst. Man fik grundloven, men man fik også med det samme grundlovens uskrevede regler: De kompromisser, der ikke blev skrevet, men som lå i kortene så at sige. F.eks. aftalte man i endnu klarere form end man kan se af grundlovteksten, at kirken skulle have en selvstændig forfatning – et løfte, der gennem årene har spillet en stor rolle, men dog aldrig er blevet ført ud i livet. Men hvad var der på spil? Og har det stadig betydning?

Tilblivelsen af den folkekirkelige trefløjskrig

Begynder jeg med det første, kan man roligt sige, at der var meget på spil. Der blev også, som det hedder i fodboldens verden, gået hårdt til den. Forståeligt nok. Der var tale om at give svar på en række meget basale spørgsmål vedrørende statens forhold til religionsudøvelse, som allerede forud for grundloven trængte sig på. Diskussionerne havde forbindelse til fortiden. Ja, man kan sige, at de omhandlede problemer, som lige siden reformationens organisering af de kirkelige forhold havde været til stede som en potentiel konflikt, men som først med pietismen, oplysningen og de folkelige vækkelser havde fået en aktualitet, der havde gjort en stillingtagen uundgåelig. For det første måtte man spørge sig, hvordan individets tros- og samvittighedsfrihed, der ikke kun var et modefænomen, men

også havde været et af de væsentligste anliggender i reformationens eget program, kunne forenes med en kirke, der var en del af den statslige forvaltning. For det andet – og sammenhængende dermed – hvad man skulle stille op med de omsiggribende krav om religionsfrihed.

Jeg må af pladmangel afstå fra at gå mere ind i de mange diskussioner, som var i tiden. Her skal blot nævnes, at diskussionerne i de sidste årtier frem mod grundloven såvel som på selve Den grundlovgivende Rigsforsamling og cirka fem år efter domineredes af samtidens tre teologisk-kirkepolitiske hovedretninger, der samledes om henholdsvis Sjællands Biskop J.P. Mynsters ønske om at bevare den gamle statskirke, teologerne H.N. Clausens og D.G. Monrads ideal om en synodal kirkeforfatning, der kunne arbejdes med kirkens såkaldte indre anliggender og endelig præsten og salmedigteren N.F.S. Grundtvigs tanker om en fri statskirke med sognebåndsløsning og præstefrihed. Dette var virkelig tre markant forskellige svar på ovennævnte spørgsmål. Historisk og internationalt hentede de tre retninger da også inspiration i så forskellige organiseringer af stat-kirke-forholdet som den klassiske fyrstekirke model, de calvinsk-reformerte landskirkesynodeordninger og de engelske traditioner for frikirker og religionsfrihed. Det vil sige relativt afprøvede og fasttømrende forestillinger om forholdet mellem stat og kirke, der ikke uden videre syntes forenelige. Det blev de altså så alligevel i en moderniseret form i grundloven. Men når man næppe kan overvurdere denne trefløjs-

krigs betydning for dansk kirkepolitik, skyldes det i nok så høj grad, at den levede videre ind i fremtiden.

Dengang og nu

Dermed kommer jeg til besvarelsen af spørgsmålet om, hvorvidt diskussionerne i forbindelse med folkekirkens tilblivelse har betydning i dag. Det har de i allerhøjeste grad. Så vidt jeg kan se, spiller drøftelserne om stat og kirke forud for og bag grundloven stadig en afgørende rolle for, hvordan man diskuterer kirkepolitik i Danmark. Faktisk bliver jeg stadig mere overbevist om, at trefløjskrigen – som naturligvis er langt mere nuanceret end her beskrevet – i endnu højere grad end grundloven selv kan bidrage til at forklare den ovennævnte gåde; altså hvorfor dansk kirkepolitik mellem dengang og nu til trods for sin tilsyneladende mangel på kurs, alligevel ser ud til at have haft sine faste, men uskrevne rammer. Sagt anderledes: Min foreløbige undersøgelse tyder på, at der i konflikten mellem de kirkepolitiske hovedpositioner i midten af det nittende århundrede allerede øjnes et mønster, der kan være med til at forklare den tradition for kompromisser og balance mellem let statslig styring, tiltag mod en selvstændig forfatning og moderat kirkeligt anarki, der har været det realpolitiske spillerum i folkekirkens historie frem til i dag.

Den videre sammenhæng mellem vil fremgå af undersøgelsen. Her blot et glimt: Meget har ændret sig siden grundloven blev til. Samfundsudviklingen, forskellige love, politiske tiltag og præstesager har naturligvis forskubbet og udfordret de traditionelle pro-

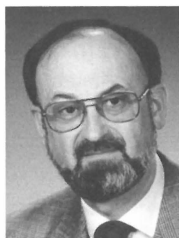
blemstillinger, og dermed også diskussionerne om kirkens og statens forhold til hinanden. Det har man set løbende i forbindelse med menighedsrådsloven i 1903, Arbo-Rasmussen-sagen, Snedstedsagen, Grosbøllsagen og sagen om Brorsons Kirke. Men til trods for, at alle disse sager er præget af deres tid og kontekst, kan man overveje, om det alligevel ikke næsten hver gang til en vis grad er de gamle positioner, der tårner sammen. Ser man fx på Grosbøllsagen, en de mest omdiskuterede sager i nyere tid, kan spørge, hvor langt væk fra fortiden man befandt sig. Var der ikke dem, der krævede statskirkens magt demonstreret? Men også dem, der ville kalde til orden i de indre kirkelige linjer? Og så endelig dem, der forsvarer præsten og menighedens ret til at finde hinanden som det allerhelligste? Dertil kommer dem, der sagde, at kirkens levebrødkristendom havde spil-

let fallit med vink mod en adskillelse af stat og kirke. Det svarer omtrent til, da Søren Kierkegaard med sit angreb på kirken i 1855 kastede et røgslør ind i de videre kirkepolitiske forhandlinger efter 1849. Det har også lige siden begyndelsen været en del af spillet.

Med alt det mener jeg ikke, at fortidens kirkepolitiske positioner eller personer har haft mange direkte arvtagere. Gennem årene har de kirkepolitiske aktører ofte talt for snart den ene, snart den anden eller snart den tredje position. Måske lidt som det passede én bedst, har man været tilhænger af statskirken, synoden eller friheden. Det er der ikke nødvendigvis noget galt i, man kan nemlig også se det hele som en samlet model. Det tillader grundloven. En af udfordringerne er, tror jeg, at tidens krav er en gennemsigtighed, man kun vanskeligt kan tænke sig med de nuværende rammer.

Niels Ove Rasmussen Vigilius' teologiske profil og udvikling

Af sognepræst, cand. theol. Flemming Kofod-Svendsen



Nye organisationer opstår

I årene 1956-72 opstod der en række folkekirkelige organisationer, der sammen med de tre missionsforeninger fra det 19. årh. betegnes som den teologiske højrefløj i folkekirken. Niels Ove Rasmussen (1931-2002), der i 1980 tog navneforandring til Rasmussen Vigilius (=RV), var direkte initiativtager til oprettelsen af Credo i 1956 (fra 1964 Kristeligt Forbund for Studerende = KFS), Bibellæser-Ringen i 1966 og Dansk Bibel-Institut i 1972. Derimod kom han i konfrontation med Den Høj-kirkelige Bevægelse fra 1958, Kirkens Ja og Nej fra 1964 og Menighedsfakultetet fra 1967. RV var opvokset i Indre Mission, som han med årene fik et noget anstrengt forhold til, mens han tilsluttede sig Luthersk Missionsforening og Evangelisk Luthersk Missionsforening.

Brud med Danmarks Kristelige Studenterbevægelse

I 1956 brød RV med Danmarks Kristelige Studenterbevægelse (DKS) og dens afdeling i København Kristelig Akademisk forening (KAF). Bruddet medførte en betydelig offentlig debat og adskillige drøftelser om bibelsynet mellem daværende formand for KAF prof. dr. theol. Eduard Nielsen og RV. Drøftelserne afslørede stor uenighed.

Tre profilformuleringer

For at begrunde og retfærdiggøre bruddet med DKS og samtidig afstikke kursen for det nyetablerede Credo formulerede RV i 1960 tre profilformuleringer: 1. På bibelsk grund. 2. På folkekirkens grund og 3. Evangeliet i centrum. RV var tidligt i sit teologiske studium blevet overbevist om det ortodokse bibelsyn, der er en videreførelse af den lutherske ortodoksis bibelsyn. Når RV uddybede begrebet "på bibelsk grund", rettede han et frontalangreb mod den historisk-kritiske bibelforskning ved de teologiske fakulteter. Han mente, at den var bestemt af en profanhistorisk metode og en rationel virkelighedsopfattelse. Derfor kunne den ikke øve hi-

storisk retfærdighed mod det bibelske materiale, der ikke kan forstås uden underet, den guddommelige indgriben. Hans påstand var, at når den historisk-kritiske forskning vil behandle Bibelen og den bibelske frelseshistorie ud fra en almindelig profanhistorisk betragtning, der ikke som forklaringsgrund anerkender andet, end hvad der er tilgængeligt for og kan fastslås af den menneskelige erkendelse, vil den aldrig være i stand til at udføre noget egentligt teologisk arbejde. Den vil kun kunne beskæftige sig med teologiens udenværker, var RV's konklusion.

Over for den historisk-kritiske metode satte RV en helt anden forudsætning, der efter hans opfattelse var nødvendig for at nå til en ret forståelse af det bibelske budskab. Han kaldte det omvendelse og tro, og udtrykte det sådan: "Det er skriftens eget vidnesbyrd, at Helligånden alene er dens rette fortolker, og at intet menneske kan fatte og forstå Guds ord uden at eje Helligånden. Bibelens ord bliver Guds ord for os og åbner sig for os, alene når de får magt over vore hjerter og fører os til omvendelse og tro (Cf. 2.Kor. 3.16 og 1.Kor. 2.10-14)". Den grundholdning fastholdt RV til sin død.

I 1960'erne havde RV et nært samarbejde med Norges Kristelige Student- og Skoleungdomslag, selv om mange af lederne havde et konservativt bibelsyn og dermed havde en vis reservation over for RV's bibelsyn. Denne uenighed skabte ikke problemer i det nordiske samarbejde.

Samtidig begyndte RV i 1960'erne at reservere sig over for det konservative bibelsyn. Det skete over for Kir-

kens Ja og Nej, og da RV i 1967 kom med i bestyrelsen til oprettelse af et Menighedsfakultet (MF). Resultatet blev et permanent anstrengt forhold til Kirkens Ja og Nej, og at han trådte ud af MF's bestyrelse.

Brud med Menighedsfakultetet

Da MF's bestyrelse i 1972 ville ansætte de første lærere til den begyndende undervisning, henvendte man sig bl.a. til RV. Han var villig til ansættelse på det vilkår, at MF ændrede sin bibelsynsparagraf præget af det konservative bibelsyn, så bibelsynet blev rent ortodokst. Bestyrelsen fjøede RV, formulerede en ændring af den oprindelige bibelsynsparagraf og indkaldte det nyoprettede repræsentantskab til at vedtage ændringsforslaget. På repræsentantskabsmødet 29.04.72 blev der stemmelighed mellem at bevare den oprindelige formulering eller vælge den nye. Dermed var ændringsforslaget forkastet, idet en vedtægtsændring krævede kvalificeret flertal – og vejen var lukket for RV's ansættelse på MF.

Oprettelse af Dansk Bibel-Institut

I København havde der i forlængelse af KFS været en teologkreds med RV som uofficiel leder. Ligesom KFS i 1960'erne under RV's ledelse havde ledere med både et ortodokst og konservativt bibelsyn, rummede teologkredsen også begge syn.

Efter afstemningen på MF tog RV initiativ til at danne et Institutum Biblicum, der byggede på det bibelsyn, der var blevet forkastet på MF. Resultatet blev dannelsen af Dansk Bibel-Institut (DBI). Biblicum i Sverige havde adva-

ret mod brug af navnet Institutum Biblicum. En følgevirkning af dannelsen af DBI var en sprængning af teologkredsen. Efter oprettelsen af DBI fortsatte RV sin kritiske holdning til det konservative bibelsyn. Her fulgte han to lidt forskellige spor. 1. Skarpe offentlige fordømmelser. 2. En samarbejdslinje når man var enige om Kristusforkyndelsen. KFS fortsatte fx den samarbejdslinje om det konservative og ortodokse bibelsyn, som RV stod for i sin ungdom. Den linje kritiserede han ikke i sine mange år som medlem af KFS' hovedbestyrelse.

På folkekirkens grund

Da RV brød med DKS, understregede han, at Credo var et arbejde på folkekirkens grund. DKS præsenterede sig også som et folkekirkeligt arbejde. DKS' grundholdning var, at enhver forkyndelse, som lyder i folkekirken, også er velkommen i DKS. RV's holdning var, at i Credo skulle man kun bruge de præster og forkyndere, der klart stod på bibelens og bekendelsens grund. Præster og teologer, der var i åbenlys modsætning til Bibelens budskab om frelsen i Jesus Kristus, betegnede RV som vranglærere med henvisning til en række skriftsteder i NT.

I 1965 blev RV ordineret til præst i folkekirken af den daværende biskop Willy Westergaard Madsen, der gik ind for kvindelige præster. RV bad ikke om at blive ordineret af biskop Chr. Baun i Viborg, der var modstander af kvindelige præster. I 1967 søgte han præsteembede ved Præstevang kirke i Hillerød, men fik det ikke.

Skærpet kritik af folkekirken

Fra omkring 1970 blev RV mere kritisk til folkekirken. Han fandt, at flere præster forkyndte et falsk evangelium, ligesom han var markant modstander af kvindelige præster. Det betød, at han ikke alene selv ikke så sig i stand til at søge præsteembede i folkekirken, men han ville heller ikke anbefale andre at gøre det. Han deltog ikke i ordinationer, når unge teologer, der havde fulgt supplerende undervisning på DBI, blev ordineret. Denne meget folkekirkekritiske holdning bragte ham i konflikt med DBI's styrelse, som bestod af flere aktive folkekirkpræster. Samtidig var RV i kontakt med Den Lutherske Frikirke fra 1855. Forhandlingerne afslørede uenighed på to punkter. 1. Den Lutherske Frikirke ønskede udelukkende at anvende ordinerede præster som forkyndere. RV var også tilhænger af ikke-ordinerede lægprædikanter. 2. RV ønskede også et vist samarbejde med det, han kaldte bibeltro reformerte kristne. Her ønskede Den Lutherske Frikirke konsekvent at videreføre den lutherske ortodoksis holdning til reformert kristendom. På grund af denne uenighed blev RV aldrig medlem af Den Lutherske Frikirke, men forblev medlem af folkekirken til din død.

En markant luthersk linje

Da RV startede Credo i 1956, stod han for et udpræget luthersk standpunkt. Det fremgår bl.a. af hans eklatante, teologiske opgør med det frikirkelige studenterarbejde, Studentermisionen, der var vokset ud af det frikirkelige Kristent Fællesskab.

Ny åbenhed mod reformert kristendom

Men i 1960'erne skiftede RV spor og søgte kontakt også med reformerte kredse. Det betød bl.a., at Credo søgte medlemskab af International Fellowship of Evangelical Students, der er en evangelikal tværkirkelig paraplyorganisation oprettet i 1947, og som i dag har ca. 150 medlemsorganisationer. I samme periode var RV stærkt optaget af Helligånden og Helligåndens virkning.

Markant afvisning af den karismatiske bevægelse

I 1971 udsendte RV bogen "Den karismatiske vækkelse – pinse på ny", der er et eklatant opgør med den karismatiske vækkelse. Lige siden havde han et meget kritisk forhold til alt, der vedrørte den karismatiske bevægelse også det senere "Dansk Oase".

Styrke og svaghed hos Rasmussen Vigilius

RV var ikke nogen spændende foredragsholder. Han var heller ikke et organisatorisk talent, og endnu mindre var han i besiddelse af diplomatisk snilde. MEN han havde et enestående teologisk engagement og udstrålede en ekstrem stærk overbevisning. I teolo-

giske spørgsmål var han altid dagsordenssættende bare ved sin tilstedeværelse. I teologiske kontroverser var han præget af en jernvilje.

Jeg har talt med de forskellige personer, der i dag har ledende positioner inden for de såkaldte højrefløjsorganisationer. Kun få vil i dag følge RV 100%. Men mange vil sige, at de teologisk har lært meget af ham, hvorefter de kommer med forskellige reservationer. Endelig har jeg talt med nogle, der har taget et teologisk opgør med RV og har placeret sig andre steder i det folkekirkelige landskab. Alle understreger imidlertid, at det teologiske møde med RV og hans markante profil har været udfordrende og igangsættende.

Konklusion

I min afhandling vil jeg undersøge RV's tre profilformuleringer: 1. På bibelsk grund. 2. På folkekirken grund. 3. Evangeliet i centrum. Hvad mente RV med ordene i 1960? Hvordan tolkede han i de følgende 40 år profilformuleringerne? Eftersom han til stadighed understregede, at Skriften alene er den altafgørende autoritet, skal det undersøges, hvordan han i praksis brugte og tolkede Skriften, når han i forskellige faser af sit liv havde en forskellig udmøntning af profilformuleringerne.

Til minde om Amram

Af ph.d.-stipendiat cand.theol. Anne Katrine de Hemmer Gudme



En gang i løbet af det 2. århundrede f.Kr. gik en mand ved navn Amram op til Jahvetemplet på Gerizims bjerg, nær Nablus på Vestbredden, og gav en gave til Gud.

Vi ved ikke hvor Amram kom fra eller præcis hvad gaven bestod af, men en inskription på en af de store byggesten, der udgjorde templets ydre mur, minder os om "det som Amram søn af... gav... for sin kone og for sin far... til god ihukommelse foran Gud". Amram var ikke alene. Der findes flere hundrede inskriptioner på byggesten og søjler, der bevidner, at Josef, og Simon og Lykias og Hanina og mange flere gav en gave til Gud på dette sted.

Templet på Gerizims bjerg blev bygget i det 5. århundrede f.Kr., i persisk tid, og stod frem til 111 f.Kr., hvor Johannes Hyrkan I, en af de hasmonæiske herskere i Jerusalem, jævnedet med jorden som et led i sin aggressive ekspansionspolitik. I begyndelsen af det 2. århundrede, i hellenistisk tid, blev templet udvidet og Amrams og alle de andres inskriptioner stammer

formodentlig fra denne del af templets historie.

Gerizims bjerg er helligsted for samaritanerne (se fx Johannesevangeliet kap. 4), men på Amrams tid, i det 2. Århundrede, var der ikke noget særligt samaritansk over templet. Det var et Jahvetempel, hvis kult på nogle områder fulgte de særlige forskrifter for tempelkulten, som vi kender fra Gammele Testamente med hensyn til billedforbud, offertyper og præsteslægter, men som ellers synes at være en del af den kultpraksis, der var udbredt i det semitisk-talende østlige Middelhavsområde i persisk og hellenistisk tid.

Votivpraksis, som i bund og grund blot er gavegivning til guder, er et meget udbredt fænomen i verdens religionshistorie. Fra Middelhavsområdet i oldtiden er der fundet talrige votivgaver, såsom statuer, små figurer, inskriptioner, smykker, husgeråd og meget mere. Der er fundet breve fra antikkens Grækenland, hvori en gruppe præster klager til bystyret, fordi mængden af votivgaver i templet nu er så voldsom at præsterne ikke kan kæmpe sig vej gennem bunke, når de skal op og passe deres arbejde. Der er tilsyneladende ingen grænser for, hvad der kunne bruges

som en gave til en guddom, og der er intet der tyder på at gaven skulle være kostbar. Til gengæld var votivgaver ofte symbolske og betydningsbærende; unge mennesker kunne indvie afklippet hår til templet, når de gik fra at være børn til at være voksne, håndværkere indviede deres værktøj efter et særligt veludført stykke arbejde eller efter endt karriere, og hvis man havde en dårlig fod eller ondt i øret var det meget almindeligt at give en lille model af den angrebne legemsdel. Ligesom alle andre former for gaver "taler" votivgaver til modtageren om giverens aktuelle tilstand og intentioner.

På trods af votivgavernes store forskellighed er der dog en tendens til, at votivgaver givet i det samme tempel eller helligsted, optræder i relativt afgrænsede grupper eller typer. Eksempelvis har man i Hazor, som ligger i det nordlige Israel, fundet adskillige votivgaver, der stammer fra slutningen af bronzealderen. Votivgaverne fra Hazor findes i to typer: små rangler af ler på størrelse med en bordtennisbold og formet i hånden og små skåle, også af ler, uden dekoration. Skålene er enten formet i hånden, med skæve kanter og tydelige fingeraftryk i leret, eller simpelthen lavet af større skåle eller krukker, der er blevet slebet ned. Ranglerne og skålene har tilsyneladende ikke haft nogen praktisk funktion, deres kunstneriske kvaliteter kan ligge på et meget lille sted, og de repræsenterer så godt som ingen værdi. Ikke desto mindre har der været en helt klar konvention i Hazor om, at det da var miniskåle og rangler man gav til guden i templet og ikke alt muligt andet. Således ses

det ofte på et helligsted, at der dannes mode inden for typer af votivgaver.

For nu at blive i den terminologi, så var den gave, som Amram gav til Jahve på Gerizims bjerg temmelig moderne i det østlige middelhavsområde i persisk og hellenistisk tid. Denne type af votivinskriptioner, der er skrevet på byggesten i et tempelområde og som nævner navnene på giveren og hans familie og beder om "god ihukommelse" findes ikke kun i flere eksemplarer i templet på Gerizim, men også i adskillige palmyrenske, nabatæiske og parthiske templer fra denne periode. Votivpraksissen på Gerizim er således en del af en større "trend", et bredt kulturelt fænomen, der fandtes blandt flere forskellige semitisk-talende folkeslag med forskellige religiøse tilhørsforhold. Samtidig repræsenterer votivinskriptionerne på Gerizim også en mere smal tradition, fordi templet på Gerizim netop er viet til det Gamle Testaments gud, Jahve, med de særpræg som det nu medfører. Fordi der praktiseredes en billedløs kult på Gerizim, ledsages votivinskriptionerne aldrig af en illustration eller en statue, i modsætning til eksempelvis parthiske templer, hvor inskriptioner ganske ofte er skrevet på en statues sokkel.

Votivinskriptionerne fra Gerizim er interessante i forhold til Gammel Testamente, fordi de kaster lys over en praksis, som ikke får megen spaltepads i den gammeltestamentlige tekst, men som vi har al mulig grund til at formode var en del af såkaldt gammeltestamentlig religion. Hvor der i 2 og især i 3 Mosebog bruges megen energi på offerttyper og regler for offerritualer

i templet, skrives der til sammenligning næsten intet om votivgaver generelt. Man får nærmest en følelse af, at det var en praksis der var så almindelig, at det ikke var umagen værd at skrive om den. Vi får sporadiske omtaler af "helliggaver", som både omfatter ofre og afgifter (jf. 4 Mosebog 18,8), men også pengegaver og andre kostbarheder (1 Kongebog 7,51; 15,15; 2 Kongebog 12,5). Nogle forskere har argumenteret for, at votivpraksis slet ikke var en del af gammeltestamentlig religion og at dette særpræg blot var et af flere, der beviste, at israelitternes religion var noget ganske særligt og helt forskellig fra de omkringliggende kulturers religiøse praksis. Denne påstand er der dog intet belæg for i Gammel Testamente og inskriptionerne fra Gerizim understreger yderligere, at votivpraksis var en integreret del af Jahvereligionen i Palæstina.

Gavegivning til guder har af og til fået en noget stedmoderlig behandling inden for religionsforskningen. Under overskriften *do ut des* (jeg giver, for at du skal give) blev mekanismerne bag en sådan udveksling ofte gjort mere klodsede og simple end de egentlig er. Giverne var enten dumme, fordi de troede at guderne havde brug for gaver fra de mennesker de selv havde skabt, eller grådige, fordi de forsøgte at tinge med guden. Mangen en gammeltestamentlig forsker har afvist eksempelvis måltidsofferet som en gave, fordi offerbringeren og hans familie spiste næsten hele offerdyret selv og kun overlod lidt nyrefedt og andre ulækre dele til Jahve. Hvordan kunne det være en gave? Så enfoldig var Jahve da ikke! Nu er det

imidlertid sådan at gavegivning mellem guder og mennesker ikke adskiller sig synderligt fra gavegivning mellem mennesker. Skolelærere i danske skoler er ikke afhængige af de blankpudsede æbler de artige elever lægger på katedret, og de ville ikke sulte, hvis æblerne udeblev, men de bliver glade for dem og måske også glade for eleven, som kom med æblet. Hvis vi er inviteret til middagsselskab og medbringer en eller flere flasker vin som "gave" for derefter at drikke det meste selv under middagen, så er der sjovt nok stadig tale om en gave, for det er jo tanken der tæller.

Sagen er den, at der i kølvandet på *do ut des* tankegangen kommer et unødigt fokus på de udvekslede genstande og ikke på det der sker mellem de implicerede parter, når de udveksler gaver. For selv om der er en forventning om gensidighed forbundet med gavegivning, så er gaven først og fremmest med til at skabe en positiv relation mellem giver og modtager. I langt de fleste tilfælde bliver gaven gengældt på en eller anden måde i en eller anden form (et tital for et æble). Det dikterer den sociale forventning om gensidighed og den følelse af taknemmelighed og forbundenhed som modtageren føler mod giveren. Men det er ikke gengældelsens genstand, modgaven, der er vigtig, det er snarere selve det, at der gengældes. Som med så mange andre sociale praksisser er gavegivning en socialt betydningsfuld og kodet handling, der frembringer noget, der er mere end handlingen selv. Gavegivning bliver til mere end summen af delene og værdien af gavegivning for de implicere-

rede parter overstiger værdien af de udvekslede genstande. Det er relationen, der opstår, der vigtig i gavegivning, og det er sandt, både når det gælder gavegivning mellem mennesker og mellem mennesker og guder.

Lad os nu vende tilbage til vor ven Amram. Amram beder Jahve om "god ihukommelse", Amram vil huskes for det gode, men hvad vil det sige, at blive husket af Jahve? Når Jahve husker på mennesker i Gammel Testamente er der ikke blot tale om en mere eller mindre abstrakt mental øvelse, men om en handling, der får håndgribelige positive konsekvenser for den der bliver husket. Jahve husker på Noah i arken i 1 Mosebog 8,1 og lader syndfloden trække sig tilbage og Jahve husker den barnløse Rakel i 1 Mosebog 30,22 og åbner

hendes moderliv. Salmisten udtrykker det med en parallelisme i Salme 8,5: "hvad er da et menneske, at du husker på det, et menneskebarn, at du tager dig af det?" At blive husket af Jahve er at blive passet godt på. Amram vil i al beskedenhed gerne have, at Jahve holder et godt og vågent øje med Amram og Amrams far og Amrams kone og tager sig af dem og i ny og næ sender en solskinsdag og en god høst i deres retning. Amram vil gerne stå i en god relation til Jahve og nyde alle de praktiske håndgribelige fordele, som det nu engang medfører. Derfor gik Amram op på Gerizims bjerg og gav en gave til gud. En gave, der blev sat op i templet for alle og enhver at se til evig tid – til minde om Amram.

Melkisedek – præstekonge, ærkeengel og ludersøn

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



Fra præstekonge, over ærkeengel og til ludersøn – fortolkningerne af den bibelske figur Melkisedek er mange og særdeles forskellige. Mit ph.d.-projekt har som hovedformål at undersøge disse og afdække, hvordan og hvorfor denne figur genfortolkes på så forskelligartet vis i antikken.

Først en introduktion af hovedpersonen Melkisedek. I kapitel 14 i 1. Mosebog afbrydes samtalen mellem Abraham og kongen af Sodom pludseligt af en præstekonge, kaldet Melkisedek. Efter blot tre vers (18-20) fortsætter det igangværende møde, og Melkisedek forsvinder herefter ud af historien. Udover en kort henvisning i salme 110 er dette hans eneste optræden i de skrifter, der nu udgør den jødiske kanon.

Denne yderst begrænsede interesse i Melkisedek (hvis navn kan oversættes med *min konge er retfærdig*) står i stærk kontrast til den grad, hvormed figuren genfortolkes i de skrifter, der opstår sidenhen i den jødisk-kristne re-

ligiøse verden. I mange af disse tilskrives Melkisedek roller og egenskaber, som langt fra kan læses ud af beretningen i 1. Mosebog 14, hvor de sparsomme informationer begrænser sig til at beskrive ham som en præstekonge af Salem, der velsigner Abraham i Gud den Højstes navn, samt at Abraham finder denne velsignelse så fremragende, at han betaler tiende til Melkisedek. Til en mini-“tour-de-Melkisedek”, en smagsprøve på de mere kreative genfortolkninger, har jeg udvalgt eksempler fra tre skriftgrupper: Qumran-samfundets, de “gnostiske” samt visse af de rabbiniske genfortolkninger.

Ærkeenglen Melkisedek

De forskellige og fragmenterede Qumran-tekster gør det ofte vanskeligt at give en entydig fortolkning af noget som helst fra dette samfund, men med de sædvanlige forbehold er der tre selvstændige skrifter fra Qumran, der hver især genfortolker Melkisedek på beslægtet vis. Skrifterne *Sange til Sabatsofferet*, *Amrams Visioner* samt – selvfølgelig – *Melkisedekteksten* indeholder alle mere eller mindre tydelige henvisninger til en Melkisedek, der

ikke længere fremstår som et menneske, men nu er genfortolket til et himmelsk væsen.

I *Sange til Sabbatofferet* og *Amrams Visioner* er Melkisedek den øverste præst for de øvrige engle i det himmelske tempel, og fungerer ifølge teksten som englehærens leder i dens eskatologiske krig mod Guds modstandere. I *Amrams Visioner* optræder navnet Melkisedek sandsynligvis sammen med Michael og Lysets Prins som et af de tre navne, der anvendes om den øverste engleleder, hvis modstander ligeledes identificeres ved tre navne: Belial, Mørkets Prins og Melchiresha (*min konge er uretfærdig*). I *Melkisedekteksten* er Melkisedek ligeledes et himmelsk væsen, der er ypperstepræst og anfører for englene – her er det endvidere hans rolle at være den, der på Guds vegne straffer den onde Belial og dennes uretfærdige, mens Melkisedek samtidig bringer frelse til de retfærdige, der beskrives som tilhørende ham. Denne sammenlignelige beskrivelse af Melkisedek i disse skrifter som ypperstepræst og eskatologisk anfører har fået flere forskere til at foreslå, at Melkisedek i Qumran var opfattet som en messiansk figur, selv om der ikke nogetsteds er nævnt nogen salvning af ham.

Melkisedek som Kristus

I Nag Hammadi-skriftet *Melkisedek* findes et glimrende eksempel på den senere og mere ekstreme skikkelse, som Melkisedek-figuren genskrives til. Skriftet indeholder en apokalyptisk vision, der gives til ypperstepræsten Melkisedek af en skare af engle. Disse

afslører for Melkisedek, at hans sande identitet er Kristus. Det er således Melkisedek, der blev reinkarneret som den korsfæstede og genopstandne Jesus. Samtidig fremstår Melkisedek som en inkarnation af den himmelske Set – en central figur i mange af de “gnostiske” tekster – og i passager af liturgisk karakter frembyder Melkisedek sig selv og sine udvalgte som offergave til Gud, samt forestår en dåb af disse udvalgte, hvori indgår fremsigelsen af Melkisedeks navn. Derudover er det også Melkisedek, der ved de eskatologiske tider vil vende tilbage og føre an i den endelige kamp mod de onde magter – en fremstilling af den himmelske hellige ypperstepræstekriger, der minder om beskrivelserne fra Qumran.

I det beslægtede skrift kaldet *Jeu's Anden Bog* gives Melkisedek tilnavnet “Zorokothora”, et magisk tilnavn i egyptisk tradition, hvis nærmere betydning er uvis. Her er han igen en himmelsk præst, der har ansvaret for den himmelske dåb. Melkisedek indvier sine disciple i hemmelighederne vedrørende Pleroma eller Lysets Skatkammer og om de tre former for dåb, de udvalgte må undergå. Disse består af Ildens, Vandets og Åndens dåb, der alle iværksættes ved, at Jesus anråber Gud om at sende femten hjælpere anført af Melkisedek, der skal forestå selve dåben.

I den ældre del af det ligeledes beslægtede skrift *Pistis Sophia* (hvori tilnavnet Zorokothora også anvendes) beretter Jesus for Maria om det himmelske lysvæsen kaldet Melkisedek, der nedbryder de fængsler, hvori sjælene straffes. Herefter bringer Melki-

sedek dem tilbage til Jorden, hvor de gives endnu en chance for gennem den korrekte levevis at opnå adgang til Lysets Skatkammer. Hvis de formår dette, er det Melkisedek, der renses sjælene for de sidste jordiske rester og derefter giver dem adgang til frelsen. Som sådan fremstår Melkisedek heri som en klassisk psychopomp – den, der guider sjælene mod frelsen, mens alle andre aspekter – udover præstekongens navn fra 1. Mosebog 14 – i denne teksttradition er genfortolket til ukendelighed.

Melkisedek som ludersøn og fortabt galning

Modsat de to foregående skriftgrupper er der en gennemgående tendens i den rabbiniske tradition til at fokusere på Melkisedek som rent menneske uden nogen af den himmelske genfortolknings konnotationer – en tendens der med tiden fører til en særdeles negativ fortolkning af figuren. Fra de palæstinensiske targumim (dvs. aramaiske oversættelser af den hebraiske bibeltekst) og frem genfortolkes Melkisedek til at være Noas søn Sem. Denne var ifølge de rabbiniske beregninger endnu i live på Abrahams tid (og overlevede denne med 35 år!) – og herved undgår rabbinerne det problematiske i, at patriarken ærer en kana'anæer, da det i realiteten er Abrahams egen slægtning, der blev æret og modtager tiende.

Den begyndende negative fortolknings-tendens illustreres ved den rabbiniske tradition om, at Gud fratager Melkisedek præsterollen og giver den til Abraham. Årsagen til en sådan degradering skal findes i, at Melkisedek i passagen

i 1. Mosebog formaster sig til at om-tale Abraham før Gud. I senere skrifter genfortolkes Melkisedek som en ung mand, der, efter at have set hele sin familie dø på en grim vis, mister forstanden. Efter syv år som forvildet og fortabt i skovene, beordrer Gud Abraham til at frelse denne nøgne vildmand fra vanviddet og hjælpe ham med at genfinde sin menneskelighed – inklusiv at klippe hans tånegle – hvorefter Melkisedek salver, velsigner og giver Abraham dennes fulde navn. Denne rabbiniske menneskeliggørelse af Melkisedek når sin kulmination i en sen rabbinisk genfortolkning, hvori det berettes, at Melkisedeks mor var prostitueret – hvilket effektivt fjerner enhver mulighed for, at Melkisedek kunne være en hellig person eller retmæssigt fungere som præst.

Den genfortolkede Melkisedek

Udover disse tre tekstgrupper er der yderligere et stort antal tekster, der inden antikkens afslutning i større eller mindre grad genfortolker Melkisedek-figuren, ofte på lignende overraskende vis, såsom historieskriveren Josefus der beretter, at det var Melkisedek, der byggede det første tempel i Jerusalem. Det er dette tekstkorpus, der er det umiddelbare omdrejningspunkt for mit ph.d.-projekt – hvorledes og hvorfor foretages disse særdeles forskelligartede genfortolkninger af Melkisedek-figuren? Hvilke teologiske, sociale eller politiske ønsker ligger bag fortolkningerne? Hvorfor griber skrifternes forfattere til Melkisedek? Og hvad søger de at bevise eller understrege ved netop deres genfortolkning? Til belys-

ning af denne problemstilling kan indrages den rabbiniske traditions overvejende rigide fokus på det menneskelige aspekt ved Melkisedek – udgør denne fokusering en polemik mod Qumran-samfundets overnaturlige Melkisedek, eller måske den kristne brug af Melkisedek-figuren i Hebræerbrevet, eller er dette “blot” affødt af det problematiske i, at patriarken Abraham ærer og betaler tiende til en kana’anæisk hedningeprester?

Ligeledes er det et fokusområde at undersøge, hvilke udviklingslinjer der kan påvises for Melkisedek-figurens fortolkninger, og – om muligt – hvor på sådanne udviklingslinjer visse af de mere problematiske tekster kan placeres. Der kan som eksempel herpå påpeges to sådanne overordnede traditionslinjer for fortolkningerne af Melkisedek-figuren: én hvori han beskrives som helt menneske, samt én hvori han tilføjes forskellige overnaturlige konnotationer. Hver af disse udviklingslinjer findes med en variant, hvori han er tilskrevet en eskatologisk rolle. Hos blandt andre

Josefus, i de rabbiniske traditioner samt i den senere ortodokse kristendom er han primært beskrevet som et menneske. Ligeledes i 2. *Enoksbog*, men her tildeles Melkisedek desuden en eskatologisk rolle som den genopstandne præst. Den anden udviklingslinje, hvori Melkisedek beskrives som et himmelsk væsen, findes udtrykt blandt andet i de nævnte tekster fra Qumran, Pistis Sofia samt i kirkefædrene skrifter, hvori der berettes om visse “kætterske” sekter, der identificerer Melkisedek med både Helligånden og Gud selv. Teksterne fra Qumran indeholder desuden sammen med Melkisedek-traktaten fra Nag Hammadi eksempler på, hvordan en overnaturlig Melkisedek ligeledes tildeles forskellige eskatologiske roller.

Det er således genfortolkningerne og deres årsag, der udgør det primære materiale i projektets undersøgelse af, hvordan og hvorfor en relativt ubetydelig bibelsk figur som Melkisedek blev genfortolket til så ekstreme modsætninger som ærkeengel, Gud og en fortabt tosse.

Maria Magdalene: Fra apostel til prostitueret

Om syndere og synderinder

Af professor, ph.d. Mette Birkedal Bruun



Så lækker, at den kunne være en *coffee table* bog, så facetteret, at den kan blive en skrivebordsbog, så underholdende, at den kan fungere som natbordsbog,

så vægtig, at den kan bruges som katederbog, så udfordrende, at den burde blive en rundbordsbog. Lisbet Kjær Müllers *Maria Magdalene: Fra Apostel til Prostitueret* er en begivenhedsrig færd gennem Maria Magdalene-fremstillinger fra evangelierne til Mel Gibson, med sober hovedvægt på den tidlige kristendom og middelalderen.

Smuk er den med sin fine opsætning og generøse mængde af farvegengivelser. I betragtning af, hvor dyrt og besværligt det er at have med reproduktioner at gøre, er der grund til at påskønne de velvalgte, indimellem rørende og pudsige, ofte tankevækkende billeder, der ikke alene er illustrationer til teksten, men fremstår som et værdifuldt, selvstændigt register.

Netop de forskellige registre er en absolut styrke ved bogen, som går

både i bredden og i dybden. Lisbet Müller (LM) griber mange nuancer, fra teologisk dybsindighed til folkelige fromhedsytringer, fra autoriteter til undergrund, det udenlandske og det danske, prædikener, bønner, billeder, skulpturer, liturgiske spil, salmer, digte og film. Alt dette stof er stramt, kronologisk organiseret under prægnante tematiske overskrifter. Kyndigt føres vi over fremstillingen af Maria Magdalene fra Markus' portræt af hende som opstandelsesvidne, via middelalderens skildringer af mere og mere nøgne bodfærdige synderinder, der på en gang er prædikanter, eremitter og helgener, til Grundtvigs versioner af synderinden med alabasterkrukken. Ja, helt frem til *Jesus fra Montreal*, Bjørn Nørgaard og *The Passion of the Christ* kommer vi. Undervejs hæftes udviklingen af Magdalene-figuren utvungent op på kirkehistoriske strømninger og bevægelser og kommer til at fungere emblematiske som udtryk for teologiske positioner. Den røde tråd udgøres af figurens plasticitet, som blandt andet indebærer, at den ubesværet kan indoptage forskellige skikkelser og traditioner i sig. Det er illustrativt, at Magdalene i øst først

og fremmest er discipel, opstandelsesvidne og kvinden, der salver Jesu fødder, mens hun i vest inkorporerer Martas søster Maria samt, under indtryk af den augustinske arvesyndslære, Lukas' unavngivne bodfærdige synderinde med angret vellyst.

Bogen følger diskret forfatterens færd gennem materialet fra en personlig *Ouverture* om LMs vej ind i og igennem Magdalene-receptionen og om kristendommens vanskelighed ved at tale om køn som ansporing til projektet med en norsk sociologisk undersøgelse om det kristne symbolsprogs kvinde-kønsundertrykkende potentiale som det konkrete afsæt. Efter en næsten uundgåelig *Da Vinci*-prolog begynder rejsen med en henvisning til danseforestillingen *Det brændende træ*, som blev opført bl.a. i Lindevang Kirke, hvor LM er præst; det afrundende eksempel i gennemgangen af fremstillinger i danske kirker tager os tilbage Lindevang. Det giver god mening.

Maria Magdalene er en gave til undervisere. Det er den på grund af dens stofmæssige rigdom og forfatterens indlæsthed i både kilder og forskning samt ikke mindst det fine tekst-appendiks med Jørgen Ledet Christiansens nyoversættelser af tre middelalderlige prædikener om Magdalene samt kapitlet om hende fra Den gyldne Legende. En lille guldgrube, som det bliver en fornøjelse at tage i brug; gerne i sammenhæng med det kønsaspekt, som klinger med bogen igennem, og som maner til eftertanke, måske endda provokerer.

Det er en udpræget "kønnet" bog, men det er svært at få greb om, præcist på hvilket niveau det kønnede ligger.

Det hænger sammen med, at der er tale om et kinesisk æskesystem af repræsentationer. LMs repræsentation (med den norske undersøgelses begreb om sammenhængen mellem det kropslige og det symbolske køn i baghovedet) af historiske repræsentationer af Maria Magdalene, som igen tolker en bibelsk skikkelse. Det forekommer, at Magdalene er en figur, der er så plastisk, at hun kan lades med næsten hvad som helst. Men bogen giver også det indtryk, at så semantisk bøjelig hun end er, er hun altid først og fremmest kvinde. Det er selvfølgelig og ikke selvfølgelig. Det selvfølgelige hænger sammen med et moderne kønsbegreb, der, vil jeg hævde, præger betragterens mere eller mindre bevidste forudfattede meninger om Magdalene-figuren, meninger, som vel rammes meget præcist af både omslagets dydigt-forførelseriske skulptur og bagsidetekstens "Maria Magdalene er kvinden par excellence ... Madonnaen og luderer i ét", et perspektiv, som også klinger med i LMs gennemgående sans for det kropslige og det sanselige. Der er nok dømt Freud, ikke alene i vores blik på Magdalene, men også i vores syn på historiens blik på hende. Selv hvis vi ser bort fra, at luder-madonna spændingen i sin freudianske oprindelse er en frembringelse skabt af et traumatiseret maskulint blik, forekommer det, at optikken er knyttet til en ret hårdnakket (moderne) seksualiseret og kønnet synsvinkel, som ikke nødvendigvis er i tråd med det historiske materiales eget blik. Måske bliver Freud-brillerne i længden en hæmsko, fordi de gør os blinde for, hvad det også er, der foregår i disse fremstillinger.

Samtidig med, at bogen cementerer Magdalenes kvindelighed, viser den nemlig også, at denne luder- og madonnafigur ikke alene fremstilles som kvinde, men også som menneske; at hendes betydning ikke kun ligger i, at hun er synderinde, men også i, at hun er synder. Dynamikken mellem tekster og billeder giver anledning til at tænke videre over denne tematik. For måske er det især, af åbenlyse grunde, den afbildede Magdalene, der først og fremmest er kvinde, mens teksterne er langt mere modulerede i deres portræt. Dette fremgår tydeligt af de aftrykte middelalderlige kildetekster, hvis Magdalener portrætteres i lyset af den allegoriske tolknings betydningsmæssige fleksibilitet og ikke uden videre passer ind i kønnede stereotyper. Gregor den Stores to homilier krydser uden besvær mellem Magdalenes kærlighed til Jesus, Davids kærlighed til Gud, Magdalenes omfavnelser af Kristi fødder og Johannes' berøring af Jesus med "troens hånd". Tilsvarende afslutter Gregor den 25. homili med at sige, at Magdalene er et gudgivet eksempel på anger på samme måde som Peter og Zakæus. Som det før var gudskærligheden og ikke hendes køn, er det her angeren, der er hendes primære kendetegn. I Gregors allegoriske udlægning af Lukasevangeliets fremstilling af synderinden ved Jesu fødder, bliver hun er et billede på det omvendte hedningefolk, og her er det igen ikke det, at hun er kvinde, men hendes sene omvendelse, der er hendes karakteristikum *par excellence*.

Men det lange hår, for eksempel, det er da kvindeligt? Hun tørrer Jesu fød-

der med det, fletter det med perler som forførrerke, svøber sin nøgenhed i det efter hun er blevet eremit – et træk, der ikke overraskende igennem historien har inspireret billedkunstnere til mere eller mindre eksplicitte gengivelser. Også her er det nyttigt at kigge på de trykte kildetekster for at få et mere komplet billede. Gregor den Store tolker håret allegorisk, som den overflod, hvoraf enhver giver til dem, der trænger. Det er os, siger Gregor, der skal kysse forløserens fødder ved helhjerteret at elske inkarnationens mysterium, men hvis vi ikke tørrer dem med vores hår i form af konkret manifesteret næstekærlighed, er dette intet værd. Gregors ord gælder både langhårede og korthårede. For denne type middelalderlige blik kan det faktisk se ud til, at håret ikke gør Magdalene mere til kvinde *par excellence*, end kamelulden gør Johannes Døber til alfa han.

De to Gregor-homilier viser, hvordan Magdalenes for os både udpræget kvindelige og meget erotisk ladede kærlighed er blevet brugt som et paradigme for en bodfærdig gudskærlighed, der ikke var forbeholdt kvinder. Samtidig bruges hun også som personifikation af en meditatív åndelighed, som er forbundet med højsangsbrudens hengivelse. Det var uproblematisk for Gregor at identificere Martha og Maria (Magdalene) med det aktive og det kontemplative liv og altså sætte et kvindeligt forbillede for sig selv og andre munke. Ligesom Jomfru Maria der, som både Anselm af Canterbury og den franciskanske spiritualitet viser, ikke alene er Jesu mor ved korset, men også et menneske, der bevidner hans

død, og dermed bliver de øjne, hvorigennem andre mennesker kan betragte den korsfæstede. For både Maria og Maria Magdalene gælder det i en midalderslig kontekst, at de ikke alene er identifikationsfigurer for kvinder, men også for mænd.

Men jo ikke udelukkende. Selvfølgelig må det Magdalene- og kvindemistænksomme aspekt fastholdes. På grund af hendes særlige indsigt i opstandelsesmysteriet bliver Magdalene tidligt fremstillet som prædikant i konkurrence med og parallelitet til Peter. Kirken bruger helgenen til at tugte kvinder og formane mod vellyst og forfængelighed, men tugter undervejs også Magdalene selv. Den gyldne Legende viser, hvordan man får styr på apokryfernes uregerlige og autonome opstandelsesvidne, der nu, helt fromt, giver udtryk for, at hun styrkes af sin lærer Peter.

Bogen viser fornemt, hvordan hver tid har sin Magdalene, oftest flere. Den viser også, hvordan vi har vores. Den rejser udfordrende spørgsmål til, hvordan vi kan forstå materialet i dets *Sitz-im-Leben* og spørgsmål om forholdet mellem tekstlige og billedlige repræsentationer. Hvad kan et billede formidle? Hvad kan en tekst? Hvad må de hver især give afkald på at fastholde? Hvordan aflæser vi de signaler, som de sender til deres samtid? Netop fordi Magdalene-figuren så føjeligt lader sig forme af diverse medier og genrer, ind i bestemte tider og sammenhænge og netop på grund af den lydihøre måde, hvorpå LM behandler figurens forskellige inkarnationer, har vi med *Maria Magdalene: Fra Apostel til Prostitueret* fået en bog, som det er godt at tænke med. Tekster, billeder, køn, receptions-historiske dynamikker og vores blik på dem – freudiansk eller ej.

Publikationer fra Det Teologiske Fakultet

1. Kirsten Busch Nielsen, *Syndens brudte magt. En undersøgelse af Dietrich Bonhoeffers syndsforståelse*. Doktordisputats. 2008. 418 sider.
2. René Rosfort, *Subjectivity and Ethics. Ricoeur and the Question of Naturalizing Personhood*. Ph.d.-afhandling. 2008. 250 sider.
3. Roar Lavik, *Ved alterets fod. Fra objektivitet til subjektivitet. Om transsubjektivitet og intersubjektivitet i Søren Kierkegaards nadverforståelse og nadverpraksis*. Ph.d.-afhandling. 2007. 573 sider.
4. Kirsten Busch Nielsen (red.), *Det gode liv og Gud. Fem foredrag fra Studienævnets Temadag 2007*. 2008. 62 sider.
5. Johanne Stubbe Teglbjærg, *Krop og håb. En kritisk tolkning af nyere eskatologi under inddragelse af kropsfænomenologien*. Ph.d.-afhandling. 2009. 290 sider.
6. Geert Hallbäck (red.), *Bibeloversættelser: Fra Resens oversættelse 1607 til Den Nye Aftale 2007*. 2009. 50 sider.
7. Lars Sandbeck, *Rastløs uendelighed. Fantasibegrebets religionsfilosofiske relevans*. Ph.d.-afhandling. 2009. 238 sider.
8. John Strange, *Teologi og Arkæologi. Udvalgte artikler 1966-2007*. 2009. 222 sider.
9. Ulrich Houlind Rasmussen, *The Memory of God. Hans Blumenberg's Philosophy of Religion*. Ph.d.-afhandling. 2009. 298 sider.
10. Peter Flemming Olsen, *Open Theism on Providence and Theodicy. An Arminianized Evangelicalism*. Ph.d.-afhandling. 2009. 396 sider.
11. Carsten Pallesen, *Handlen og være. Paul Ricæurs polytetiske refleksionsteori*. Doktordisputats. 2009. 635 sider.
12. Anne Katrine Gudme (ed.), *Text and Ritual*. Papers presented at the symposium *Text and Ritual* in Copenhagen in November 2008. 2009. 79 sider.
13. Hans Raun Iversen, *Church, Society and Mission. Twelve Danish Contributions to International Discussions*. 2010. 276 sider.
14. Lars Christian Vangslev, *Res ipsa theologiae – om salmerne og affekterne i Luthers anden salmeforelæsning*. Ph.d.-afhandling. 2010. 305 sider.
15. Mogens Müller, *Fire bidrag til fortolkningens historie*. 2010. 93 sider.

16. *Teologi – derfor! En artikelsamling om teologien og dens fag*. 2010. 68 sider.
17. Finn Damgaard, *Recasting Moses. The Memory of Moses in Biographical and Autobiographical Narratives in Ancient Judaism and 4th – Century Christianity*. Ph.d.-afhandling. 2010. 297 sider.
18. Kirsten Donskov Felter, *Mellem kald og profession*. Ph.d.-afhandling. 2010.
19. Troels Engberg-Pedersen & Niels Henrik Gregersen (eds.), *Essays in Naturalism & Christian Semantics*. 2010. 278 sider.

Tidligere udgivelser

- Mette Birkedal Bruun, Carsten Selch Jensen og Niels Kastfelt (red.), *Erindring og kirkehistorie*. Kirkehistoriske Fragmenter 1. 2004. 84 sider.
- Mette Birkedal Bruun og Kim Esmark (red.), *Ritualer i Kontekst*. Kirkehistoriske Fragmenter 2. 2004. 193 sider.
- Iben Damgaard, *Mulighedens spejl. Forestilling, fortælling og selvforhold hos Kierkegaard og Ricœur*. Ph.d.-afhandling. 2005. 217 sider.
- Gitte Buch-Hansen (red.), *Fakta, fiction og frelse. Teologer diskuterer Da Vinci Mysteriet*. 2006. 66 sider.
- Gitte Buch-Hansen, Troels Engberg-Pedersen og Lone Fatum (red.), *Gender and Body in the Gospel of John*. Working Papers 1. 2006. 90 sider.
- Gitte Buch-Hansen, Troels Engberg-Pedersen og Henrik Tronier (red.), *Philosophy at the Roots of Christianity*. Working Papers 2. 2006. 123 sider.
- Gitte Buch-Hansen, *It is the Spirit that makes alive (6:63). A Stoic Understanding of pneûma in John*. Ph.d.-afhandling. 2007. 513 sider. Udsolgt.
- Niels Hyldahl, *Om retfærdighed og syndfrihed. En fortolkning af de tre Johannesbreve*. 2007. 110 sider.
- Sten Haarløv, *Paul Helgesens teologiske standpunkt og placering i den europæiske humanismebevægelse – set på baggrund af en præsentation af Erasmus af Rotterdams teologiske programskrifter*. Ph.d.-afhandling. 2007. 398 + 7 sider.
- Jonas Adelin Jørgensen, *Jesus Imanders and Christ Bahaktas. A Qualitative and Theological Study of Syncretism and Identity in Global Christianity*. Ph.d.-afhandling. 2006. 462 sider. Udsolgt.
- Jonas Adelin Jørgensen, Kirsten Busch Nielsen & Niels Henrik Gregersen (ed.), *Spirit and Spirituality*. Proceedings of the 15th Nordic Conference in Systematic Theology. 2007. 201 sider.
- Mogens Müller, *Skriften i Skriften. Mellem tradition og reception*. Fjorten afhandlinger. 2007. 205 sider. Udsolgt
- Stefan Nordskov Svendsen, *Allegory Transformed. The Appropriation of Philonic Hermeneutics in the Letter to the Hebrews*. Ph.d.-afhandling. 2007. 259 sider.
- Anna Vind, *Latomus og Luther. Striden om hvorvidt enhver god gerning er synd. En teologisk-historisk afhandling*. Ph.d.-afhandling. 2007. 374 sider.

Skrifterne kan købes ved henvendelse i Receptionen på Det Teologiske Fakultet.

Teologisk Forening efterår 2010

Tirsdag den 21. september 2010 kl. 19.30

Kirkeminister og minister for flytninge, indvandrere og integration

Birthe Rønn Hornbech : *Forpligtet af frihed*

Arr.: Teologisk Forening

Sted.: Kældercaféen, Det Teologiske Fakultet, Købmagergade 44 over gården

Tirsdag den 5. oktober 2010 kl. 19.30 i Kældercafeen

Komponist Poul Ruders, ph.d. Eyolf Østrem og centerleder, lektor Nils Holger

Pedersen: *Dansen med kulturarven: Poul Ruders og Henrik Engelbrechts*

"Dancer in the Dark"

Arr.: Teologisk Forening

Sted.: Kældercaféen, Det Teologiske Fakultet, Købmagergade 44 over gården

Tirsdag den 16. november 2010 kl. 19.30 i Kældercafeen

Professor emeritus, dr.theol., Martin Schwarz Lausten: *Tyrkerfrygt og tyrkerskat.*

Islamofobi, religion og politik i ældre tid

Arr.: Teologisk Forening

Sted.: Kældercaféen, Det Teologiske Fakultet, Købmagergade 44 over gården

Tirsdag den 7. december 2010 kl. 19.30 i Kældercafeen

Lektor, ph.d. Bodil Ejrnæs, lektor, dr.theol. Carsten Pallesen og sognepræst, ph.d. Lars

Vangslev: *Hvorfor er Salmernes Bog så vigtig?*

Arr.: Teologisk Forening

Sted.: Kældercaféen, Det Teologiske Fakultet, Købmagergade 44 over gården

Fredag den 17. december

Julefest med revy

Arr.: Teologisk Forening

Sted.: Kældercaféen, Det Teologiske Fakultet, Købmagergade 44 over gården

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 efterårssemester 2010. 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. 48

Onsdag den 1. september og torsdag den 2. september 2010

Introdage for nye bachelorer

Sted: Se opslag

Arr.: Studievejlederne på Teologi

Fredag den 3. september 2010 kl. 10.00-12.00

Kandidatintro

Sted: Se opslag

Arr.: Studievejlederne på Teologi

Fredag den 3. september 2010 kl. 10.00-15.00

CAS-introdag

Sted.: Se opslag

Arr.: Center for Afrikastudier

Fredag den 3. september 2010 kl. 14.00

Semesteråbningsforelæsning ved Günter Bader

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

Arr.: Det Teologiske Fakultet

Torsdag den 9. september 2010 kl. 13.00

Tiltrædelsesforelæsning ved MSO professor Amanda Hammar

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

Arr.: Center for Afrikastudier

Fredag den 10. september til søndag den 12. september 2010

Internatskursus for nye bachelorer

Sted: Se opslag

Arr.: Studievejlederne på Teologi

Onsdag den 15. september 2010 kl. 16.15

Main trends in the interpretation of the shari'a in Bosnia and Herzegovina 2000-2005, Professor Fikret Karcic, Faculty of Law, University of Sarajevo

Sted: se www.islam.ku.dk

Arr.: Center for Europæisk Islamisk Tænkning

Fredag den 17. september 2010 kl. 13.15-15.00

V/ ph.d.-stipendiat, cand.theol. Christine Tind Johannessen-Henry "Cancerrejse og religiøs tilværelsestolkning.

En dialog mellem psyko-onkologi og teologi." Opponent: Lektor, dr.theol. Carsten Pallesen

Sted: Se opslag

Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi

Tirsdag den 5. oktober 2010 kl. 13.00-16.00

Kirkehistorisk seminar: Kulturelle forbindelser mellem Danmark (København) og Nordtyskland (Hamburg) i det 17. århundrede.

Prof. Konrad Küster, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg (musikvidenskab): *Sjælland in der "norddeutschen" Orgelkultur des 17. Jahrhunderts.*

Prof. Johann Anselm Steiger, Universität Hamburg (kirke- og dogmehistorie):

Hephata! Ein geistliches Gedicht des Dichters und Arztes Paul Fleming und dessen auslegungshistorischer Kontext. Tilmelding ved henvendelse til Sven Rune Havsteen, hav@teol.ku.dk, senest 30. september.

Sted: Oplyses senere

Arr.: Afdeling for Kirkehistorie

Onsdag den 20. oktober 2010

Seminar om studieteknik (foreløbig dato, ændringer kan forekomme)

Sted: Se opslag

Arr.: Studievejlederne på Teologi

Torsdag den 30. september 2010 kl. 17.00-18.30

"Gå-hjem"-arrangement om Jesus i litteraturen. Oplæg ved forfatter Stig Dalager ("Lyset kommer langsomt", 2009) og lektor Geert Hallböck

Sted: Se opslag senere

Arr.: Center for Studiet af Bibelens Brug

Onsdag den 29. september 2010 kl. 17.00

Islamic Veils, Identities and Public Spheres, Professor Mohamed Kerrou, Faculty of Law and Political Sciences of Tunis, Université de Tunis El Manar. This lecture is arranged in collaboration with the Foreign Policy Society.

Sted: se www.islam.ku.dk
Arr.: Center for Europæisk Islamisk Tænkning

Torsdag den 30. september til fredag den 1. oktober 2010

Dannelsesseminar i Kierkegaard

Sted: Se opslag

Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi

Onsdag den 13. oktober 2010 kl. 16.15

The impact of Islam on the UK's law of religion, Professor Julian Rivers, School of Law, University of Bristol

Sted: se www.islam.ku.dk

Arr.: Center for Europæisk Islamisk Tænkning

Mandag den 25. oktober 2010 kl. 15.00-17.00

Præsentation af Roland Boers bog: *Kritik af himlen. Om Marxisme og teologi*, ANIS 2010

Oplæg ved Roland Boer, Newcastle University, Australien, og respons ved lektor Geert Hallböck

Sted: Kældercaféen, Købmagergade 44, 1150 København K

Arr.: Center for Studiet af Bibelens Brug og Forlaget ANIS

Tirsdag den 2. november 2010 kl. 13.00-16.00

Forelæsninger: *Kristendommens retorik* ved professor Erik A. Nielsen og *Religionens retorik* ved lektor Jørgen Podemann Sørensen

Sted: Artillerivej 86, Afd. for Religionshistorie, mødelokele i stuen

Arr.: Center for Studiet af Bibelens Brug

Onsdag den 3. november 2010 kl. 16.15

On Contemporary Consumer Culture in Egypt, Associate Professor Mona Abaza, Department of Sociology, the American University in Cairo

Sted: se www.islam.ku.dk

Arr.: Center for Europæisk Islamisk Tænkning

Fredag den 5. november 2010 kl. 13.00-15.00

Forskerseminar v/ ph.d.-stipendiat, cand.theol. Esben Lunde Larsen Titel: "Grundtvigs frihedssyn fremlagt ud fra Niels Henrik Gregersens model af dogmatik som samtidsteologi". Opponent: Niels Henrik Gregersen

Sted: Lokale 347, Købmagergade 46, 3. sal, 1150 København K.

Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi

Fredag den 5. november 2010 kl. 14.00

Titelrædelsesforelæsning ved MSO professor Mette Birkedal Bruun
Sted: Auditorium 7, Købmagergade 46, 1. sal, 1150 København K.
Arr.: Det Teologiske Fakultet

Onsdag den 10. november 2010 kl. 16.15

Title to be confirmed, Professor Marie-Claire Foblets, Faculty of Law,
Katholieke Universiteit, Leuven
Sted: se www.islam.ku.dk
Arr.: Center for Europæisk Islamisk Tænkning

Tirsdag den 23. november 2010 kl. 13.15

Gæsteforelæsning ved Professor Miri Rubin, University of London (Queen Mary):
The First Case of Ritual Murder: William of Norwich's *Passio* (foreløbig titel)
Sted: Oplyses senere
Arr.: Afdeling for Kirkehistorie og Center for Studiet af Kulturarven fra
Middelalderens Ritualer

Onsdag den 24. november 2010 kl. 16.15

*Promoting the Duty to Combat "Defamation of Religions": A Subversive
Campaign in the UN Human Rights Council*
Professor Ann Mayer, The Wharton School, University of Pennsylvania.
This lecture is arranged in collaboration with Danish PEN.
Sted. Se www.islam.ku.dk
Arr.: Center for Europæisk Islamisk Tænkning

Fredag den 26. november 2010 kl. 13.15-15.00

Gæsteforelæsning ved Dr. Phil Zuckerman, Pitzer College, Californien "Apostacy
– why people reject religion"
Sted: Se opslag
Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi

Onsdag den 15. december 2010 kl. 16.15

*The Religious Lives of the Second Generation: Constructing Religiosity across
Time and Space*, Professor Peggy Levitt, Department of Sociology,
Wellesley College, MA
Sted: se www.islam.ku.dk
Arr.: Center for Europæisk Islamisk Tænkning