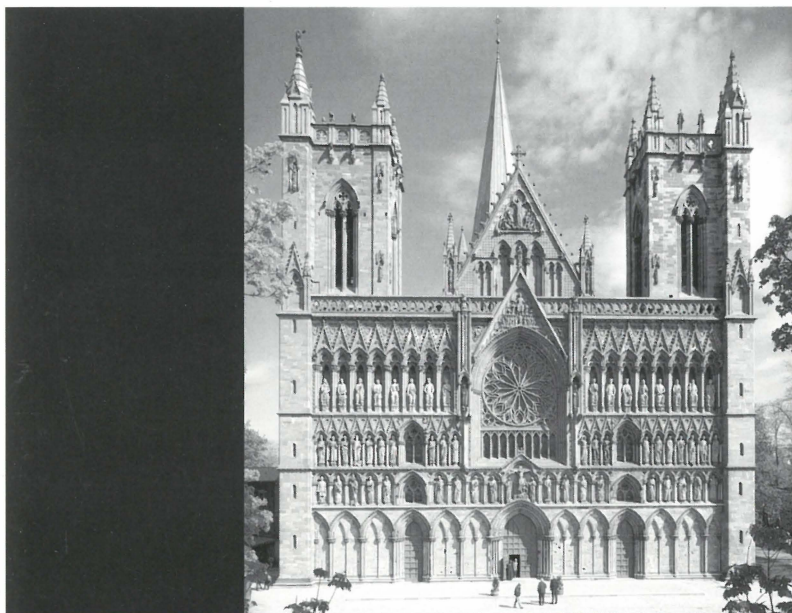


DET TEOLOGISKE FAKULTET  
KØBENHAVNS UNIVERSITET



# TEOL

INFORMATION



Nr. 35 februar 2007

Det Teologiske  
Fakultet  
**ALMEN LÆSESAL**

# Indholdsfortegnelse

Siden sidst af dekan, professor, dr.theol. Steffen Kjeldgaard-Pedersen	3
Møder med kandidater af biskop Jan Lindhardt	6
Krop og håb af ph.d.-stipendiat, cand.theol. Johanne Stubbe Teglbjærg	12
Hvad nyt fra rullerne? af adjunkt, ph.d. Søren Holst og lektor, ph.d. Bodil Ejrnæs	16
Subjektivitet i kontekst af professor, dr. theol. Arne Grøn	20
Reformationshistorien som prisme for tværfagligt arbejde af lektor, dr.phil. Charlotte Appel og adjunkt, ph.d. Anna Vind	24
Erindring og forsoning i F. Nietzsches <i>Also Sprach Zarathustra</i> af forskningsadjunkt, ph.d. Lars K. Bruun	28
Fantasiens dialektik. Fantasibegrebet i religionsfilosofisk belysning af ph.d.-stipendiat, cand.theol. Lars Sandbeck	32
Kulturarven fra middelalderens ritualer: overvejelser ved begyndelsen af en ny center-periode af centerleder, lektor, ph.d. Nils Holger Petersen	36
Forskellens teologi: Ingolf U. Dalferth af professor, dr. theol. Arne Grøn	40
Hvordan Jesus blev ypperstepræst af ph.d.-stipendiat, cand.theol. Stefan Nordgaard Svendsen	44
Kalender ved Pia Christensen	48

TEOL-information udgives af Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, og udkommer to gange årligt, i februar og september. TEOL-information distribueres gratis til udvalgte offentlige og kirkelige institutioner samt til indenlandske universiteter, gymnasier, hovedbiblioteker og pressen. Bladet kan rekvireres ved henvendelse til Morten Eriksen 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 Steffen Kjeldgaard-Pedersen.

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

*Layout og sats:* Morten Eriksen.

*Tryk:* Special-Trykkeriet Viborg A/S. *Oplag:* 3500

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

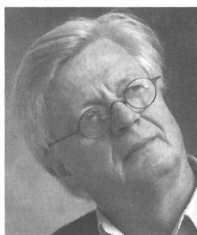
*Forside:* Nidaros katedralen i Trondheim, den vestlige facade. Kirkens historie rækker fra det 11. århundrede og frem til i dag. Facaden stod færdig i 1969 og ved rekonstruktionen af statuerne er der portrætteret mennesker fra den tid, bl.a. arkitekten, der stod for rekonstruktionen.

Copyright: Nidaros Domkirkes Restaureringsarbejder, Trondheim.

**Det Teologiske Fakultet,  
Købmagergade 44-46, Postboks 2164  
1150 København K.  
Tlf.: 3532 3603  
Fax: 3532 3600  
www.teol.ku.dk**

# Siden sidst

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



At de første skal blive de sidste og de sidste de første, kan ikke overraske et teologisk fakultet. På Københavns Universitet (KU)

opfyldes nu denne forudsigelse, hvad angår den rækkefølge, hvori fakulteterne for fremtiden vil stå opført. På hjemmesider og telefонтavler, i årbøger og informationsfoldere vil Det Teologiske Fakultet herefter komme sidst. Ved officielle lejligheder som årsfest og immatrikulationshøjtidelighed vil den ceremonielle rangorden fortsat være den historiske. Her går Det Teologiske Fakultet forrest, mens Universitetets to nye fakulteter danner bagtrop.

Fra 1. januar 2007 har KU nemlig otte, ikke seks fakulteter. Sommerhalvårets forhandlinger om universitetsfusioner endte for KU's vedkommende med en sammenlægning med Den Kgl. Veterinær- og Landbohøjskole (KVL) og Danmarks Farmaceutiske Universitet (FU), og disse to

ærværdige institutioner vil fra årsskiftet have status som fakulteter under KU. Rektor Ralf Hemmingsen og prorektor Lykke Friis forbliver på deres poster, mens den nuværende KU-bestyrelse omdannes til en overgangsbestyrelse for det nye storuniversitet og udvides med medlemmer fra KVL og FU.

Fusionen kom oven i den organisationsreform, som rektoratet havde sat i gang; den ramlede desuden lige ind i det såkaldte strategiarbejde og skulle tænkes sammen med Campusplanen, som blev lanceret i foråret 2006. Det er ikke arbejdsro, Videnskabsministeriet har givet de nye universitetsledelser mest af.

Midt i de massive forandringer kan man glæde sig over, at der i universitetets centrale ledelse har været en fast vilje til at bevare et universitet, der er genkendeligt som Københavns Universitet. Det sidste fremgår bl.a. af rektoratets udkast til "Strategi for Københavns Universitet 2012", der lægger stor vægt på den faglige bredde og fremhæver betydningen af de bidrag til universitetets samlede virk-

somhed, som kommer fra de ”tørre” fakulteter (humaniora, jura, samfundsvidenskab og teologi). Det skal ikke være ”vådt” alt sammen, selv om det vanskeligt lader sig nægte, at det er de ”våde” fag og fakulteter (naturvidenskab, sundhedsvidenskab og de to nye), som først og fremmest styrkes ved fusionen.

Alle KU's videnskabelige medarbejdere og ph.d.-studerende er inviteret til såkaldt *Take-off*-seminar den 17. januar. Her vil man drøfte nye initiativer inden for forskning og uddannelse i lyset af de særlige muligheder, som KU har i kraft af sin placering og sit nye og større volumen. Målet er at gøre universitetet klar til at kunne tiltrække de mange ekstra midler til forskning og uddannelse, som udløses i de kommende år.

Fakultetet har med rektoratet indgået fakultetskontrakt for årene 2006-2008. Der er tale om en udmøntning af KU's udviklingskontrakt med Videnskabsministeriet. Fakultetet forpligter sig bl.a. til at fordele ti procent af forskningsbevillingen efter særlige kvalitetskriterier, til at fordoble antallet af nyoptagne ph.d.er, til at forbedre studie- og erhvervsvejledningen og til at mindske frafaldet og øge antallet af studerende, som gennemfører studiet på normeret tid. Der skal endvidere være flere undervisningstilbud på engelsk, flere danske studenter skal sendes på studieophold i udlandet, og der skal ydes mere inden for efter- og videreuddannelse. Og så skal der alt andet lige ansættes flere kvinder i faste forsknings- og undervisningsstillinger.

Med genskabelsen af Københavns Universitetsbibliotek er der sket afgørende nyt på biblioteksområdet. Konstruktionen er vanskelig at forklare kort, men den indebærer et tæt samarbejde mellem Det Kgl. Bibliotek og KU's fakultets- og institutbiblioteker om en effektiv biblioteksbetjening af universitetets studenter og videnskabelige medarbejdere. Især på de ”tørre” fakulteter er der et stærkt ønske om at bevare velassorterede lokalbiblioteker med tidssvarende læsepladser. For bibliotekerne på Det Teologiske Fakultet vil der ved flytningen til Søndre Campus, forventeligt i 2013, under alle omstændigheder blive tale om en betragtelig arealreduktion, men fakultets bibliotekarer og øvrige stab arbejder ihærdigt for, at de eksisterende bogsamlinger kan forblive en vital del af studiemiljøet på fakultetet.

Siden sidst har Eksternt Råd ved Det Teologiske Fakultet holdt sit første møde. Rådet har 10 medlemmer\* og skal bl.a. fungere som aftagerpanel for de teologiske uddannelser. Dermed opfyldes endnu et af fakultetskontraktens krav, men vigtigere er, at fakultetet venter sig meget af samarbejdet med rådet, som bl.a. vil blive inddraget, når der i kølvandet på indførelsen af ny karakterskala skal udarbejdes nye studieordninger for bachelor- og kandidatuddannelserne. Det sker i de første måneder af 2007.

I september trådte en efter sin intention ganske omfattende samarbejdsaftale med søsterfakultetet i Oslo i kraft. Aftalen forudsætter fælles initiativer på alle uddannelsesniveauer og omfatter også forskningen. Med uni-

versitetet i Zürich har fakultetet indgået en aftale om lærer- og studenterudveksling. Professor Ingolf U. Dalferth, som ved årsfesten blev æresdoktor i teologi, har i høj grad bidraget til, at denne aftale kom i stand.

Med udgangen af august måtte vi tage afsked med Henrik Tronier, som overraskende for alle ønskede at fra-træde som lektor i Det Nye Testaments Eksegese. Fakultetet skylder ham tak for en stor og fortræffelig indsats. I samme fag blev tidligere adjunkt, ph.d., cand.theol. Jesper Tang Nielsen pr. 15. oktober ansat som lektor. Fakultetet byder ham velkommen i den faste lærerstab og ser med forventning frem til det fortsatte samarbejde.

Den 18. december 2006 forsvarede cand.theol. Jonas P. A. Jørgensen sin ph.d.-afhandling med titlen *Jesus Imandars and Christ Bhaktas - A Qualitative and Theological Study of Syncretism and Identity in Global Christianity*. Tidligere i semesteret kunne to nye ph.d.-studerende påbegynde deres uddannelse, nemlig cand.theol. Lars Christian Vangslev, som med et Lutherprojekt er tilknyttet Afdeling for Kirkehistorie, og cand.theol. Christine Tind Johannesen-Henry, som under Afdeling for Systematisk Teologi skal studere religiøs tro og praksis hos danske kræftpatienter. I foråret 2007 skal mindst tre ph.d.-studiepladser med stipendium besættes, og der vil således i løbet af kort tid ske en kraftig forøgelse af antallet af ph.d.-studerende.

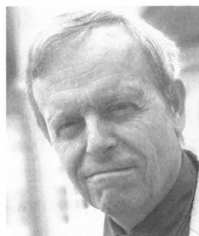
Der er altid grund til at glæde sig, når de akademiske studier trives. Me-

get tyder på, at 2007 i den henseende kan blive et rigtig godt år for Det Teologiske Fakultet. Måtte det gå sådan. Godt nytår!

Medlemmerne af Eksternt Råd er: Sognepræst Søren Agersnap, Præsteforeningen; sognepræst Henrik Bach, Fårevejle; forlagsredaktør Henrik Brandt-Pedersen, ANIS; redaktør Nils Gunder Hansen, Berlingske Tidende; seminariелеktor Irene Larsen, Frederiksberg Seminarium; biskop Jan Lindhardt, Roskilde Stift; rektor Mogens Lindhardt, Pastoralseminariet; universitetslektor Inge Lise Pedersen, Landsforeningen af Menighedsrådsmedlemmer; sognepræst Inge Bastkær Rasmussen, Stenløse; rektor Marianne Zibrandsen, Aurehøj Amtsgymnasium.

# Møder med kandidater

## Af biskop Jan Lindhardt



Jeg er blevet bedt om at skrive nogle bemærkninger om mine erfaringer med unge kandidater, som søger præsteembeder i Roskilde stift. Det er drejer sig hovedsagligt om folk, der er uddannede ved Det teologiske Fakultet i København. Storebælt er trods broen stadig væk en grænse der er svært at krydse – i begge retninger. Dog er der en del jyder, der er nødt til at tage med deres ægtefæller til Øst-Danmark, fordi arbejdsmarkedet for de fleste akademiske fag er større her. Og præsten er som oftest gift med en akademiker. Tidligere var den udkårne en sygeplejerske, men i dag typisk en IT-mand.

Alderen har ændret sig ret dramatisk. Normalalderen ligger vel på omkring 32 år, når man har overstået Pastoralseminariet og er parat til at træde ind i Folkekirken. Jeg selv blev færdig som just fyldt 24-årig og det var ikke særligt ualmindeligt. Min studiekamme-

rat, Johannes Møllehave var 26, og jeg vil ikke sige at vi anså ham for at være olding, men det var tæt på.

Studiet er ikke blevet længerevarende, men hvad er det så, der har trukket tiden ud? Det er at man har haft mange forskellige jobs. Ikke mindst plejesektoren fylder. Man har været ansat på plejehjem, som handicaphjælper, rengøringshjælp og meget andet. I øvrigt er der en meget stor mængde af små jobs, som betjenes af studenter til en billig penge – og til arbejdsgiverens store tilfredshed, fordi de unge er hurtige, velbegavede og elskværdige.

Der er også en del kirkelige ansættelser, som kordegne (-vikar), kirketjener, organistvikar, kirkesanger, enkelte gravere og bedemænd. Flere har en fortid som sognemedhjælper. Dette kendte man ikke i samme omfang i min ungdom og det har helt afgjort betydet at man er mere fortrolig med kirken og dens forhold.

I den bispevalgkamp, jeg deltog i i 1997 for at blive biskop i Roskilde, var det et tema at mange unge ingen

kirkelig baggrund havde og at de ofte ikke kunne se op eller ned på en salmebog. Det tror jeg er uretfærdigt, fordi de unge ansøgere i dag faktisk har en større fortrolighed end mine samtidige med kirken og al dens væsen end min årgang havde.

Det meget arbejde giver menneskelig og samfundsmæssig erfaring. Man er vant til at tale med forskellige mennesker og man har set helt andre samfundsmiljøer end sit eget, der helt overvejende er gode borgerlige hjem, formentligt over gennemsnittet, hvad angår økonomisk standard.

Erfaringerne er dog overvejende indhentet under bymæssige forhold, naturligvis ikke mindst i København. Derfor kan det af og til knibe for nogle af de mange søde og begavede piger fra de rige miljøer nord for København at vænne sig til gyllelugten i et land- og provinsstift som Roskilde. De er glade for at få embede her, men søger ofte nordpå efter en tid.

Kønsfordelingen er ca således at der er 75% kvinder og 25% mænd. (I parentes bemærket er det interessant at se hvorledes kønsrollerne har ændret sig siden min ungdom, hvor Simone de Beauvoir skrev sin berømte bog, Det andet Køn (1948). I titlen ligger at kvinder er det "andet", dvs sekundære køn, som er en afvigelse fra manden, der repræsenterer normal-kønnet. Kvinden er usammenhængende, lettere hysterisk, uberegnelig og hjælpeløs. I det godt halve århundrede der er gået siden da, er rollerne byttet om. Når menighedsråd ønsker noget stabilt, forudsigeligt, arbejdsomt, men måske ikke alt for spændende, vælger

de en kvinde. Trænger de derimod til en der kan frembringe det uventede, voldsomme, spændende, men altså også uberegnelige og lidt sære, så vælger man en mand. Med til historien hører at hovedparten af menighedsrådsmedlemmer er kvinder. Disse kønsroller svarer meget godt til det øvrige samfunds).

I virkeligheden er kvoten af mænd mindre, fordi heri er inkluderet folk, der på grund af deres modstand mod kvindelige præster, mod at vie fraskilte o.a. har mere end svært ved at få embede i Roskilde stift. Mindre på grund af deres forkyndelse, som måske endda i virkeligheden ville passe mange bedre. En klar lov-forkyndelse og understregning at du selv skal tage initiativet til at blive frelst ("Gud rækker sin hånd frem, men det er dig der skal tage den"), ville måske i virkeligheden passe mange bedre end en mere "moderne" prædiken. Men sjællandske bønder vil ikke eksportere deres brudepar, blot fordi den ene eller de begge har en fortid med en anden ægtefælle, og det gør ofte udslaget. Jeg har ofte undret mig over at højrefløjens kandidater ikke vil gøre dette knæfald for den folkelige kultur for til gengæld at få lov til at forkynde Guds ord.

Med til de studerendes fortid hører også at de har haft nogle sabbatår (når man har haft mere end to, hedder det vist "kvajeår"), som de bl.a. har brugt til at se sig om i verden, hvilket kan være udmærket. Men livet er kort og det var måske bedre om man kombinerede rejser med studier, således at man havde et fagligt formål med at



rejse. Det er fint at vandre i de thailandske bjerge, men det var måske nok så interessant at studere ved et udenlandsk universitet eller udnytte sommeren til folkeuniversitetskurser. Eller at deltage i Danida-relaterede rejser, hjælpe Folkekirkens Nødhjælp eller arbejde frivilligt i andre sammenhænge. Københavns Universitet har en udmærket forbindelse med Tanzania, som nogle få udnytter.

Altså at begynde med studiet og så lade studiet i noget grad styre rejseaktiviteterne og anden virksomhed. Hvad det faktisk også gør hos en hel del, når ret skal være ret.

Studiemæssigt tror jeg ikke (og det gør vist heller ikke mange andre), at det er gavnligt, at forlade studierne, når man i sin gymnasiale uddannelse er blevet sat op til at suge viden til sig. Det kan være trægt at komme i gang igen; ikke mindst med sprogene.

Den lange studietid gør at det kan være svært at holde sammen på det man har arbejdet med. Jeg taler med kandidaterne inden jeg skal drøfte deres egnethed med menighedsrådene og det er ofte at de har svært ved at huske, hvad de egentligt har lavet, for det ligger så lang tid tilbage. Derved kan man også forestille sig at den del af studiet som omfatter den overordnede sammenhæng, kan være svær at prioritere. Nu ser det heldigvis ud til at man er ved at vende tilbage til den ældre studieform, hvor gennemførelstiden er kortere. Der er en interessant forskel på at "gå på" universitetet og at "ligge ved" det (som man gør ved garden).

Medvirkende til de lange studietider kan også være en vis provinsialisme. Det er trygt og godt at blive inde i den store, varme by. Det kan være svært at forlade sine kammerater og sit netværk. Egentligt mærkeligt nok, da netop moderne teknik gør afstande langt mindre tyngende ved dannelse af netværk af alle slags.

Medvirkende er måske at der synes at være indtrådt en mentalitetsændring. Man vil gerne være sammen med andre og gøre ting i fællesskab med dem. "Team"-tanken har vundet frem og derfor vil man gerne ansættes ved kirker med andre præster, gerne på sygehuse, hvor man kan tale med læger og sygeplejersker og hvor folk ikke løber så langt, fordi de ligger i sengen. Min generation var præget af det modsatte. Her var drømmen at få foden under eget alterbord, ikke at sidde lårene af hinanden. Man kom nok sammen i konventer o.a., men kun for at hygge sig og måske udvikle faglige erfaringer, men ikke for at arbejde sammen. Det har ændret sig og det er vel alt i alt en fordel. Oprustningen af provstierne til at omfatte faglig udvikling, organisering af arbejdsfællesskaber etc. peger i samme retning. Men prisen kan være en stor udsathed, hvis fællesskaberne af en eller anden grund ikke fungerer. Måske er det derfor at man taler så meget om stresssymptomer i Folkekirken, et fænomen man knap havde ord for i min ungdom.

Hvad har de unge med fra studiet? Studiet er i sine grundtræk og især på 2. del gammeldags, for så vidt som

det stadig lægger vægt på den enkeltes selvstændige arbejde med at finde emner, strukturere og behandle dem. Hører man hvordan vejledningen er foregået, får man det indtryk at man ikke har rendt hinanden på dørene, men at det stadig er den enkeltes ensomme indsats, som er det normale. Det er helt som i min tid, og det har mange kvaliteter.

Men dels vil jeg tro at mange falder fra, dels måske ender i ”specialesumpen”. Eller dropper ud inden de har tilegnet sig sprogene. Eller på andre tidspunkter eller af andre grunde. Sådant var det da jeg var studienævnformand i Århus i 1980erne og 90erne. Gennemførelsesprocenten var dengang under 50 og det var faktisk kun 27% af en årgang, der nåede frem til at søge embede i Folkekirken. Er det mon ændret væsentligt?

Set fra kirkens synspunkt er det ikke noget større problem så længe der er kandidater nok, og det har der været i de senere år. Men allerede nu kan vi i Roskilde stift se at det går langsomt tilbage. Embeder som for 6 år siden trak 25 ansøgere, kan nu kun mønstre 15. Måske den megen dårlige presse omkring boligerne har medvirket til det.

Boligproblemet peger i øvrigt på et andet problem, nemlig at de unge i dag lægger større vægt på at ”my home is my castle”, og her skal ingen komme ind og forstyrre. Og det må da også medgives at det kan være svært at komme fra den lille toværelses-tosomme idyl og ud til en banegård af en bolig, hvor folk vælter ind og ud.

Og ikke blot det – der er nemlig også problemer i at være et offentligt menneske, som man er når man er præst med tilhørende præstegård.

Men tilbage til studiet. Den krævende og givende specialisering hvad angår emner og metoder har sine bagdele. Uden i øvrigt på nogen måde at sammenligne kan man måske jævnføre den nuværende studiestruktur med hvad der sker når folk får Alzheimer-sygdommen. Her sker jo ikke, som man ofte tror, det at ens viden forsvinder. Der bliver en række vidensområder stående i erindringen. Men det nye er at de ikke længere er forbundet med hinanden. Man kan bruge det billede, at det er ligesom en oversvømmelse, som sjældent indebære at alt kommer under vand, men ofte at man ikke længere kan gå mellem øerne, som før var landfaste med hinanden.

Med andre ord, så er der tit for lidt forbindelse viden. Da jeg havde talt med de første 100 ansøgere og havde spurgt om hvad de mente var kristendom og hvordan de ville formidle den røde tråd i det kristne budskab, og fra næsten alle havde fået det svar at ”det er sandelig et meget vanskeligt spørgsmål”, så meldte en vis nedtrykt-hed sig hos mig. Det kan jo ikke passe at vore præster ikke kan skyde fra hoften, når det drejer sig om kristendommens kerne. For at afhjælpe dette en smule, skrev jeg en lille bog, Katekismus i kristendom. Børnelærdom for voksne for at vise, hvordan det kunne gøres kort. Den folkelige uvidenhed kan ikke imødegås med usammenhængende lærdom.

Til min glæde kan jeg konstatere at det er blevet lidt bedre, uden at jeg dog vil tilskrive det min ringheds indsats. Men måske snarere en større formbevidsthed. Det skal jeg vende tilbage til.

Det som får studiet til at hænge sammen er i udgangspunktet den systematiske tænkning. Forståelsen af troen (trosbekendelsen), Den treenige Gud, Kristi død og opstandelse for vor skyld. Forsoning, Retfærdiggørelse af tro, Gudstjenesten som forkyndelse, bekendelse og lovsang etc. etc. Som præst kan man ikke bruge disse formler som andet end det skelet, som skaber en systematisk klarhed. Men det er naturligvis fortællingerne, der skal bære det, gøre det anskueligt, trøstende, levende for os. Derfor var det rart hvis man havde arbejdet med det og ikke blev sendt ud som teologisk-sproglig analfabet.

Hvis man tager de enkelte fag, så er det jo en gammel skade at folk ikke ved ret meget om Gammel Testamente. Jeg skal ikke her tage diskussionen op om hebræisk, men man kan jo ikke se bort fra at det er som om sprokrav på den ene side og udstrakt læsning og forståelse af GT på den anden side i praksis udelukker hinanden.

Sådan var det på mange måder også i min studietid, men det nye er at Det Gamle Testamente spiller en vigtig rolle i enhver højmesse fordi 1992-alterbogen foreskriver en gammeltestamentlig tekst til hver helligdag. I øvrigt en af de vigtigste fornyelser af gudstjenesten i nyere tid.

Hertil kommer at der bliver stadig mindre folkelig forståelse for at Det Gamle Testamente skal med i den kristne forkyndelse. De mange bibelmaraton-læsninger har givet folk et chok ved at opdage, hvad der virkelig står i den gode bog.

Det er naturligvis bedre med Det Nye Testamente, men her kunne man ønske at den systematiske vinkel fik en større plads i eksegese. Det er interessant med den "nye Paulus", men det er begrænset, hvor meget denne karismatisk-lignende tilgang er relevant for præsterne, bortset fra nogle få. Det er trods alt Luther-Paulus og Paulus-Luther kirken bygger sin forkyndelse på.

Hvad angår kirkehistorie, så savnes den generelle viden. Ofte møder man stor viden om særlige munkeordener eller den modreformatorske indsats fra den katolske side eller om helt andre ting, men det må ikke skygge for at oldkirke, reformation, pietisme med oplysningstid og det 19 og 20. århundrede må være tyngden.

Hertil kommer et personligt ønske. Jeg synes det er udmærket at præster har meget litteraturhistorisk stof i deres prædikener, men netop på denne baggrund er det påfaldende at man så at sige aldrig øser af kirkehistorien. Det er dog den der giver præsten og hans kirke identitet som al tradition gør det. Man kunne ønske sig i højere grad at de studerende gøres opmærksom på at kirkehistorien (og -historierne) ikke blot er til orientering, men også til at lære noget i håndteringen af kristendom i vor tid.

Jeg har berørt systematikken i dens dogmatiske skikkelse. Religionsfilosofien har jeg ikke noget at indvende mod. Den stærke Kierkegaard-vægtlæggeren kan man diskutere, men den rejser vigtige spørgsmål og skærper tanken.

Det ville være ønskværdigt, at man i højere grad satte de unge i stand til at diskutere etik, som unægtelig er det helt varme spørgsmål i erhvervsliv, politik, dagligliv etc. Enhver virksomhed, kommune og ministerium o.m.a med respekt for sig selv og som ønsker den fra andre, opstiller værditavler, ligesom medierne i hver eneste nyhedsudsendelse gør etiske spørgsmål aktuelle. Det må være en selvfølge at præsten kender kristen etik, dens indhold og historie og kan mobilisere den i forhold til moderne problemstillinger. Og kan konfrontere den med moderne former for "filosofisk" etik.

Endelig har vi praktisk teologi, hvor man mærker en stigende interesse hos de unge. Svarende til at pastoralseminariet har fået en helt anden status siden min ungdom. Man er f.eks. optaget af retorik og formidling. Og det er fortrinligt, men man skal huske, at når man lærer at prædike klart, tydeligt og overbevisende, så afsløres det temmelig brutalt, hvis der ikke ligger nogen teologi bag. Jo bedre det klinger, jo mere afsløres det, hvis det blot er kling-klang.

Teologen må bestandig være på jagt efter billeder, lignelser, sammenligninger, typologier, parallel-beretninger som kan kaste lys over forkynselsens indhold. Dette arbejde fort-

sætter livet igennem, men det må gerne begynde på studiet.

For en del år siden var jeg censor på et seminarium. En ung pige havde trukket spørgsmålet om Luthers lære om retfærdiggørelse af tro. Det gik trægt, for det er i virkeligheden et svært spørgsmål, hvis man skal længere ud end blot at man retfærdiggøres af tro og ikke af gerninger. Man nærmer sig hurtigt 6 (efter 13-skalaen), hvis ikke mindre, og således også her. Til sidst brød jeg ind og bad hende finde en pædagogisk tilgang, som kunne få eleverne til at forstå lidt af det. Så sagde hun: "Den lutherske lære svarer til at I sagde til mig, da jeg kom herind til eksamen: "Du har fået 13, lad os nu høre hvad du kan"".

Hun fik naturligvis 13. Teologi er et dejligt fag.

# Krop og håb

**Af ph.d.-stipendiat, cand.theol. Johanne Stubbe Teglbjærg**



”Det handler om, hvad man kan håbe, når man er en krop – altså om, hvad man kan håbe, hvis man vil tage alvorligt, at kroppen hører til mennesket,

og at håbet for mennesket derfor ikke kan være håb på bekostning af kroppen” – sådan plejer jeg kort at svare, når jeg bliver spurgt, hvad mit ph.d.-projekt går ud på. Det følgende er en beskrivelse af projektet, som er under udarbejdelse og bærer titlen *Krop og håb. En kritisk tolkning af nyere eskatologi under inddragelse af kropsfænomenologien*. Hensigten med projektet er at tolke det kristne håb med henblik på et bestemt problem, nemlig kroppens problem.

## Kroppen som problem

Centrum i projektet er det problem, at krop og håb vanskeligt lader sig tænke sammen. I daglig tale er kroppen både skrøbelig og forgængelig, mens håb som regel angår det bestandige, uforgængelige eller evige. Det gør krop og

håb til modsætninger, og derfor *tænkes* krop og håb ofte i dag på en af to måder. Enten fastholdes kroppen som nødvendig element i det menneskelige liv, mens håbet opgives, fordi det ikke kan forenes med opfattelsen af mennesket som krop. Eller også fastholdes håbet, men det benægtes så, at kroppen er afgørende for det menneskelige liv. Det hævdes i stedet at bero på noget ikke-kropsligt og i sidste ende f.eks. at kunne identificeres som en udødelig sjæl. Begge tænkemåder, både opgivelsen af håbet og opgivelsen af kroppen, fastholder modsætningen mellem krop og håb. De bygger dermed på bestemte håbs- og kropsoptagelser, som er udtryk for en grundlæggende dualistisk tænkemåde.

En sådant tænkt dualisme leves dog sjældent ud i praksis. Tværtimod – i det samme *levede* liv, som præges af den tænkte dualisme, er krop og håb ikke modsætninger. Derfor er det f.eks. ikke ualmindeligt at tilslutte sig en forestilling om reinkarnation, men samtidig dyrke kroppens ungdom, som om al identitet hang på den. Eller at betragte kroppen som et ligegyldigt

hylster og alligevel gemme en hårtot fra sit barn, spise efter blodtype eller bare at gå ekstra op i materielle goder.

Men i teologien må krop og håb *tænkes* sammen – ved at man insisterer på krop og håb. Kristendommen kan nemlig ikke rumme den dualistiske opfattelse uden at komme i splid med egne og væsentlige grundtanker. Det kan udfoldes og begrundes på mange måder. En af dem kan være gennem henvisning til treenighedsteologien, der indebærer, at Gud, der er evig, ikke kan tænkes uden Jesu krop, der er forgængelig. Det har konsekvenser for menneskesynet og for alle andre dele af dogmatikken. Derfor findes kroppen f.eks. også som problem i skabelsteologien, der er udfordret af forholdet mellem krop og ånd, ligesom den er et særligt tema inden for både kirke- og sakramentsteologi. Det betyder naturligvis ikke, at teologien ikke har været og i vidt omfang stadig er præget af dualisme, men at man i det mindste kan spore en konsekvent antidualistisk intention, der netop lader dualismen fremstå som et problem. Dette er baggrunden for kravet om en teologi, der kan tale om håbet uden at gøre det på bekostning af kroppen. Det er konkret et krav om en håbsteologi eller eskatologi, der kan integrere og fastholde kroppen.

## Kroppen

Umiddelbart er det således kroppen, der fremstår som problemet. Det er den, der skal integreres og fastholdes, og derfor er synet på kroppen helt essentielt. For mit projekt betyder det,

at jeg ikke kan bearbejde problemstillingen ved alene at fokusere på håbet, men må tolke håbet ved hjælp af en kropstænkning, der harmonerer med projektets antidualistiske intention. Derfor har jeg valgt at inddrage særlige analyser af kroppen i min tolkning af håbet. De er et redskab, som både skal hjælpe til at identificere den problematiske kropsforståelse, der hænger ved eskatologien, og tjene som ressourcer i min videre tolkning af håbet. Analyserne henter jeg fra kropsfænomenologien. Det konkrete udgangspunkt er her Maurice Merleau-Pontys tænkning om kroppen og nyere repræsentanter for samme tilgang.

Kropsfænomenologien indebærer et potentiale i forhold til eskatologien, fordi den forsøger at komme ud over den klassiske dualistiske måde at betragte erfaring på, hvor krop og bevidsthed stilles overfor hinanden. Ifølge den dualistiske betragtning er bevidstheden immateriel og kroppen en materiel genstand, som bevidstheden sidder på. I modsætning til dette bevæger kropsfænomenologien sig på tværs af fysiologi og psykologi på en måde, der undgår en decideret fysiologisk forståelse af mennesket, men dog fastholder mennesket som konkret og erfarbart. Grundtanken er, at mennesket kun kan forstås i relation til verden, som det netop i kraft af kroppen er indlejret i. Det gør mennesket og verden uadskillelige, og det knytter frem for alt den menneskelige bevidsthed til kroppen. Merleau-Ponty udtrykker det sådan, at subjektet er inkarneret og betragter kroppen som

mulighedsbetingelse for erfaring. Menneskets relation til verden er her ikke primært erkendelsesmæssig, men bredt sansende og beboende.

Den menneskelige eksistens er ifølge denne opfattelse "det tredje" mellem det fysiske og det psykiske, og den menneskelige krop er dermed ikke en genstand som andre genstande, men en måde at være i verden på. Denne måde at være i verden på kan ifølge Merleau-Ponty beskrives som en paradoksal forening af nærvær og fravær. På den ene side er kroppen nærværende som synlig i verden, men på den anden side er den prototypen på et særligt fravær og som væren simpelthen indbegrebet af det *usynlige*. Det skyldes, at kroppen integrerer og ophæver den væren, som går forud for kroppen. Den amerikanske fænomenolog Drew Leder tænker videre i dette spor, fastholder den menneskelige erfarings inkarnerede struktur som paradoksal og fokuserer på fraværet som det princip, der konstituerer sansningen.

For eskatologien er dette interessant. En kropsforståelse, der ikke entydigt bestemmer kroppen materielt som det nærværende og synlige, har nemlig været en mangel i forsøget på at udfolde klassiske eskatologiske temaer som f.eks. død og opstandelse. Den undersøgelse, jeg er i færd med, sigter netop mod at udnytte denne fænomenologiske forståelse af kroppen eskatologisk. Det bringer mig til håbet, som er det dybere problem, og til eskatologien, som er den ramme, som håbet i dag bliver formuleret inden for.

## Håbet

Der findes i dag ikke teologisk enighed om, hvad håbet angår eller om, hvordan eskatologien skal udfoldes. Men der eksisterer mindst tre væsentlige konkurrerende tolkninger. Ifølge den klassiske eskatologi angår håbet begivenheder, som skal følge efter døden, og har et individuelt og evigt perspektiv. Ifølge historieeskatologien har håbet derimod primært et kollektivt og tidligt perspektiv, for her gælder håbet typisk den fremtidige historiske udvikling. Og ifølge den radikale – dialektiske – eskatologi angår håbet hverken særlige begivenheder efter døden eller en bestemt menneskelig udvikling, men det handler her om evighedens indbrud i nutiden.

Fælles for de tre forskellige tolkninger er frem for alt de bestemte eskatologiske temaer som f.eks. død, dom, genkomst og opstandelse, ligesom de også deler bestemte problemstillinger som f.eks. forholdet mellem det gamle og det nye eller mellem det individuelle og det fælles. Men fælles for dem er også, at kroppen er et problem. Og dette problem har en meget konkret indvirkning på, hvordan temaerne bliver tolket. Den i en given tolkning forudsatte og implicite kropsoptattelse har konsekvenser for, hvordan temaerne i realiteten bliver opfattet – f.eks. for, hvad død betyder teologisk betragtet eller for, hvordan man anskuer håbet om opstandelse og evigt liv.

I den klassiske eskatologi kommer kroppens problem f.eks. til udtryk på den måde, at begivenhederne, der skal indtræffe efter døden, typisk bliver

udfoldet som sjælelige begivenheder. Forestillingen om sjælens udødelighed står stærkt her, og princippet er i praksis, at døden ikke er rigtig død, fordi den menneskelige identitet lever videre. Problemet er, at det reducerer kroppen fra identiteten, og dette identitetsbegreb er i realiteten dualistisk. Med døden menes så den fysiske afslutning på livet og med dom, genkomst og opstandelse sigtes til sjælens fremtidige tilstand hos Gud. For det kropslige menneske kan det nok være en trøst, men dårligt et håb. I historisk-eskatologien står kroppen umiddelbart stærkt, for det er bl.a. den, der skal udvikle sig i historien. Døden er den historiske stilstand eller tilbagegang, mens den fysiske afslutning på livet træder i baggrunden. Døden bliver her en erfaring i livet og her findes håbet for dem, hvis egen død består i at erfare "den andens" død, men for "den anden", der dør, afskæres håbet med døden. Problemet er også her dualismen. Håbet bliver et særligt sjæleligt forhold til livet. Det samme gælder paradoksalt nok for den ellers stik modsatte radikale eskatologi, hvor håbet også ligger i et særligt forhold til livet og strengt taget ikke har at gøre med det – kropslige – liv selv.

Mit projekt hviler på den kritiske antagelse, at denne dualisme også findes i flere nyere eskatologier, som ellers er optaget af at overvinde den. Som udgangspunkt for min tolkning af håbet tager jeg derfor eskatologien hos tre teologer, som er kendt for antidualistiske intentioner og eskatologisk nytænkning, nemlig Paul Tillich, Jürgen Moltmann og Wolfhart Pannen-

berg. De forsøger alle at forene træk fra de tre typer eskatologi samtidig med, at de altså er bevidste om kroppen. Kombineret med de kropsfænomenologiske analyser udgør de grundlaget i projektet. Perspektiverne i dette er frem for alt udviklingen af en ikke-reduceret eskatologi specielt, hvad kategorierne rum og tid angår, dvs. en eskatologi, der f.eks. ikke reducerer opstandelsen til en hændelse, der indtræffer ved døden eller historiens afslutning, men på den anden side heller ikke begrænser den til et den-sidigt forhold.



# Hvad nyt fra rullerne?

**Af adjunkt, ph.d. Søren Holst og lektor, ph.d. Bodil Ejrnæs**



I et halvt århundrede har Det Teologiske Fakultet i København på forskellig vis været involveret i udforskningen af "Dødehavsrullerne". Men kan der virkelig fortsat koges nye spændende supper på dén ret specielle pølsepind? Det kan der – og ikke nok med det: Udforskningen af teksterne er på vej ind i en helt ny tidsalder.

## Nye ruller

"Fandt du så nogle nye ruller?", spørger vittige hoveder gerne, når de hører, at man har været i Israel for at tale med andre forskere om Dødehavsskrifterne. Og i den mere seriøse afdeling: Når vi har holdt et af vores talrige foredrag landet over om skriftfundene fra Det Døde Hav, er der altid en tilhører, der spørger: "Kan det stadig tænkes, at der kan blive fundet

nye ruller?". Og, ja, det kan jo sådan set godt tænkes. Ganske vist finkæmmede de israelske myndigheder i 1993 udvalgte dele af Det Døde Havs vestlige bred med ekkolod forud for den overdragelse af området til Det Palæstinensiske Selvstyre, som man havde håbet skulle være begyndelsen til fred i Mellemøsten. Men de kan sagtens tænkes at have overset en lille hule eller to. Det får vi måske at se en dag.

Mere sandsynligt er det dog, at der kan dukke manuskripter op, som har ligget på private samleres eller antikvitethandlers hylder siden 50'erne, og som derfor er "nye" for forskerne og andre interesserede, når de endelig bliver tilgængelige. Vi var fx for et par år siden under et besøg i Oslo med til at granske en stump pergament, som den norske samler Martin Schøyen kort tid før havde købt, men endnu ikke havde nået at vise frem for forskere. Det viste sig at være en stump af den oprindelige aramaiske tekst til "Enoks Bog" – en åbenbaringsbog fra århundrederne før Kristi fødsel om Enoks rundtur i både himlen, dødsriget og fremtiden. Bogen har været

kendt i etiopisk oversættelse op gennem tiden, bl.a. fordi den etiopiske kirke talte den med til sine hellige skrifter, men først efter fundet af Dødehavsteksterne kan vi altså læse den på originalsproget.

Også helt ukendte tekster dukker fortsat op: Blandt en håndfuld pergamentstumper, som en israelsk professor sidste år købte af en antikvitetshandler, blev således fundet dele af en hidtil ukendt fortolkning af historien om Abraham, der får besked af Gud om at ofre sin søn Isak.

Købet rejste dog også et problem: Professoren mente selv, at han blot havde reddet teksterne fra at forsvinde ned i private samleres bankboks – men kritikere anklagede ham for dermed at give en slags officielt ”blåt stempel” til det grå eller sorte marked, hvor fund fra oldtiden handles uden myndighedernes kontrol. Det er et moralsk dilemma, som næppe har nogen enkel løsning.

## Nyt fra ”gamle” ruller

De nye fund er imidlertid småting sammenlignet med det, der allerede foreligger. Og her er forskningen i disse år nået til et vendepunkt, hvor en helt ny fase i forståelsen af teksterne kan tage sin begyndelse. Det hænger sammen med, at udtrykket ”Dødehavsruller” egentlig er ret upræcist: Man skulle strengt taget snarere tale om ”Dødehavskonfetti”! I den første hule, beduinerne fandt i 1947, stod der syv skriftruller pænt pakket af vejen i lerkrukker, og de blev alle udgivet i løbet af ganske få år, så hele verden kunne læse med. Men i de følgende år

fandt man yderligere ti huler i omegnen af Qumran-ruinen, og her var skrifterne opbevaret mindre omhyggeligt: ca. 100.000 stumper pergament og papyrus måtte fiskes frem mellem endnu større mængder flagermusegødning og ørkenstøv. Herefter kunne forskerne så gå i gang med at lægge puslespil. Arbejdet strakte sig fra midten af 50’erne og ca. ti år frem. Så var puslespillet stort set lagt: De tusinder og atter tusinder af stumper var blevet til ca. 900 forskellige religiøse håndskrifter fra den jødiske kultur i tiden umiddelbart forud for kristendommen. Men én ting er at lægge stumperne ud på arbejdsbordet i den nogenlunde korrekte rækkefølge – noget ganske andet er at oversætte, kommentere og udgive hvert enkelt af de 900 skrifter. Det sidste er man først omkring årtusindskiftet blevet helt færdige med.

Men nu ligger hele materialet der, og det er derfor, det giver mening at tale om en ny tidsalder i udforskningen af rullerne: De første mange år gik med at finde ud af, hvad der overhovedet stod i teksterne, og hvordan det enkelte håndskrift skulle forstås. Nu kan vi for alvor gå i gang med den endnu mere spændende opgave, som det er at finde ud af, hvad hele det samlede Qumran-bibliotek har at sige fx om Messias, om Moseloven, om livet før og efter døden – og om, hvordan man som jøde holder gudstjeneste, både i templet i Jerusalem og uden forbindelse med templet.

En af de første erkendelser, man her gør, er, at teksterne ofte har flere yderst forskellige ting at sige. Tag nu

fx spørgsmålet om gudstjenesten: Nogle tekster beskæftiger sig med regler for, hvad der må foregå i det eksisterende tempel. Andre ignorerer fuldstændig det historiske tempel og er helt optaget af fantastiske visioner af et fremtidigt fornyet Jerusalem i stil med det, vi kender fra slutningen af Johannes' Åbenbaring. Men hvor Johannes' vision skildrer et Jerusalem uden tempel (fordi "Herren er dens tempel"), så er forventningerne til det fremtidige tempel i nogle af Dødehavsrullerne skruet op til et så fantastisk niveau, at man ville blive nødt til at fylde hele Kedron-dalen øst for Jerusalem op med jord, før det ville være muligt at realisere sådan et byggeri.

Atter andre tekster beskriver derimod en gudstjeneste helt uden tempel: Der er tale om udførlige samlinger af faste foreskrevne bønner til hver dag i en uge eller måned, eller hver sabbat i et helt kvartal. En sådan temPELLØS gudstjeneste blev en nødvendighed for jøder, da den romerske 10. Legion havde hærget Jerusalem i 70 e.Kr. og jævnet templet med jorden. De kristne kunne naturligvis begrunde deres tilsvarende gudstjenestepraksis med henvisning til, at Kristus én gang for alle havde bragt sig selv som et offer, der gjorde fremtidige ofre i templet overflødige. Men af Dødehavsrullerne kan vi altså se, at selve måden at gribe den form for gudstjeneste an på var velkendt, mens templet endnu stod i al sin pragt.

Også blandt disse bønnebøger er det forskelligheden, der er noget af det mest påfaldende og lærerige: Én sam-

ling indeholder korte takkebønner til hver morgen og aften i en måned – en anden dækker kun en uge, og har kun én bøn pr. dag, men bønnerne er til gengæld væsentlig længere og består ikke kun af taksigelser, men også af tilbageblik på folkets historie. Også til de årlige religiøse højtider er der forskellige bønner. Den mest oplagte forklaring er, at de varierende tekster stammer fra forskellige grupper inden for jødedommen, som havde hver sin gudstjenestepraksis. I det hele taget bidrager Dødehavsteksterne til en forståelse af den tids jødedom som en temmelig spraglet forsamling af grupper med vidt forskellig måde at forstå det fælles grundlag i Moseloven og templet. Og i hvert fald i udgangspunktet har de tidlige kristne ikke nødvendigvis skilt sig påfaldende mere ud fra deres omgivelser end andre grupperinger.

## Nyt fra arkæologien

Hermed er vi ovre i yderligere et felt, der er langt fra færdigt med at blive kortlagt: Hvor kom teksterne fra? Når vi ovenfor har tilladt os at kalde dem for "Qumran-biblioteket", afspejler det en ret traditionel opfattelse: At disse tekster udgjorde én bestemt gruppe menneskers bogsamling. Og ofte har man jo netop også forestillet sig, at rullerne tilhørte et religiøst samfund med adresse i Qumran-bbyggelsen ved Det Døde Hav, som de i alt elleve huler med skriftfund alle ligger i nogenlunde nærhed af. Men hvordan rimer det med, hvad vi her har skrevet om teksternes meget forskellige interesser og anliggender?

Selv det mest lukkede religiøse samfund læser som regel ikke kun bøger, det selv har skrevet. Det mest oplagte eksempel er Bibelen: Ingen forestiller sig, at folk i Qumran selv havde forfattet de gammeltestamentlige skrifter, som udgjorde ca. en tredjedel af biblioteket. Men også ikke-bibelske tekster som den førnævnte Enoks Bog har åbenlyst været fælles gods for Qumran-boerne og andre jødiske grupperinger. Og der er ingen gode grunde til, at det samme ikke skulle gælde fx mange af de omtalte gudstjenestetekster.

Selv hvis den gængse forskning har ret i, at Dødehavsrullerne var en lille lokal religiøs gruppes bogsamling, har der altså i denne bogsamling været mange ting, som ikke blot fortæller os noget om denne specielle gruppe, men mindst lige så meget om jødedommens mange ansigter i resten af det hellige land.

Imidlertid er den arkæologiske del af forskningen i Dødehavsrullerne nok endnu længere fra at kunne sige "færdigt arbejde" end den del, som arbejder med skrifternes indhold: Arkæologernes rapporter fra de oprindelige udgravninger af stedet i 1951-56 er endnu kun delvis bearbejdet, og potteskår er ikke anderledes end bogstaver: De er menneskelige efterladenskaber, som skal "læses" og fortolkes, før der kommer en forståelig historie ud af dem. Og "læserne" er ikke altid enige: To israelske arkæologer, Yitzhak Magen og Yuval Peleg, som de sidste ti år har været i gang med yderligere udgravninger ved Qumran, har for nyligt offentliggjort deres konklusio-

ner: Qumran var overhovedet ikke hjemsted for en klosterlignende gruppering, det var derimod en keramikfabrik. Unægteligt en alternativ "læsning" af de hundreder og atter hundreder af madskåle, som man altid har opfattet som beregnet til bespisningen af de fromme jødiske mænd, som sad i Qumran og granskede Moseloven. Ifølge denne opfattelse har keramikfabrikken leveret de krukker, som fromme jøder på flugt fra den romerske hær skjulte deres hellige skrifter i. I så fald bliver det endnu mere klart, at Dødehavsteksternes indhold er jødedom generelt, og ikke kun en bestemt sektersk variant.

Teorien er omstridt, og vi indrømmer med det samme, at vi selv hører til tekstnørderne og kun kan udtale os som amatører om arkæologien. Men vi følger ivrigt med i diskussionen, netop fordi den også har konsekvenser for vores fortsatte arbejde med teksterne.

# Subjektivitet i kontekst

**Af professor, dr.theol. Arne Grøn**



## CFS

Danmarks Grundforskningsfonds Center for Subjektivitetsforskning (CFS) startede den 1. marts 2002 og er efter

en international evaluering blevet forlænget med en ny periode fra den 1. marts 2007. Efter næsten 5 år, hvor CFS har nydt godt af at være huset af Det Teologiske Fakultet i Købmagergade, er vi nu flyttet til nye lokaler på Det Humanistiske Fakultet på KUA.

CFS er allerede blevet præsenteret i en artikel i TEOL-Information (september 2002). Da alle interesserede kan følge med i Centerets aktiviteter på hjemmesiden ([www.cfs.ku.dk](http://www.cfs.ku.dk)), herunder få tilsendt et nyhedsbrev, vil jeg ikke forsøge at give et samlet overblik over de forløbne 5 år (det vil også være umuligt), men i stedet sætte en grundtanke i et perspektiv, der ikke mindst vil være teologisk relevant.

Som det sikkert vil være bekendt, er CFS et interdisciplinært samarbejde

mellem primært bevidsthedsfilosofi, fænomenologi, religionsfilosofi, hermeneutik og psykopatologi. Det er en uortodoks konstellation, som gør det muligt at undersøge subjektivitet på et komplekst niveau og samtidig under betingelser, der skærper blikket for, hvad der kendetegner menneskelig subjektivitet. Forskningen på CFS samler sig om følgende grundtræk: subjektivitet i forhold til verden (intentionalitet), i forhold til andre (intersubjektivitet) og i forhold til sig selv (selvbevidsthed). Det afgørende spørgsmål er, hvad sammenhængen er mellem disse forskellige forhold.

## Relationalitet

Et menneske er et relationelt væsen. Det er en tanke, der har stor attraktion, så stor, at det kan være svært at se, at den også kan rumme problemer. Det er ikke problemer, der gør, at tanken er forkert, men som betyder, at alt kommer an på, hvorledes den bliver formuleret. Tanken er, at et menneske indgår i relationer, og gør det således, at det i disse forhold er, hvad det er.

Alternativet har store dele af moderne filosofi ment at finde først og fremmest hos Descartes, i forestillingen om subjektet som sikkert fundament og udgangspunkt for forståelsen af verden og Gud. Men hvis vi genlæser Descartes' *Meditationer*, finder vi et andet subjekt: det, der i en metodisk tvivl bryder sine egne forestillinger ned (i første *Meditation*), og som tager *cogitoet* som udgangspunkt (i anden *Meditation*), for (i tredje *Meditation*) at se sig selv som et endeligt væsen i lyset af tanken om Gud. Alligevel løber en ofte bastant anti-cartesianisme som en rød tråd igennem vestlig filosofi i det 20. århundrede. Ofte udmøntet i et opgør med forestillingen om subjektet som selvtilstrækkeligt eller selvberørende. Men hvis man spiller bold imod en skematisk forestilling om subjektet, gør man sig opgaven for let: at nå til en forståelse af subjektivitet på et så komplekst niveau, at vi kan sige, at det er den subjektivitet, vi selv er.

At faren også melder sig inden for moderne teologi, bliver klart, når vi ser på, hvor ofte og i hvor høj grad man her får sagt det, man vil sige, ved at gøre op med det såkaldt autonome subjekt. Ikke at vi mennesker ikke kan forsøge at gøre os selvtilstrækkelige. Men for at forstå denne altid nærværende mulighed må vi forudsætte et andet begreb om subjektivitet: at vi gør os selvtilstrækkelige i forhold til

allerede er bestemt i forhold til, og heri også at bestemme sig mod sig selv. Argumenter for en sådan forståelse kan hentes hos Kant (ikke mindst i det forhold, at autonomi er defineret i modsætning til menneskelig forgodtbefindende) og navnlig hos Kierkegaard.

## Selvforhold – i forhold til

Lad os derfor gå tilbage til tanken om, at et menneske er, hvad det er, i forhold til verden og andre, og spørge: hvorfor egentlig? Ja, pointen er, at det må fortælle noget afgørende om, hvad subjektivitet er. Og kort sagt lyder svaret: fordi subjektivitet vil sige at forholde sig, og det gør vi kun i forhold til andet og andre end os selv.

Men dermed må vi spørge et skridt videre: Hvis forhold til verden og forhold til andre er dimensioner ved subjektivitet, hvad er så omvendt *subjektivitet* i disse forhold? Hvis de tre grundforhold (subjektivitet i forhold til sig selv, i forhold til verden, i forhold til andre) kaldes "subjektiv, objektiv, intersubjektiv" (som var titlen på en stor international konference, CFS arrangerede i september 2006), falder det i øjnene, at "subjektivitet" optræder to steder: som det første forhold (selv-forhold) og som det, de tre forhold er grundtræk ved. Hvad fortæller det om menneskelig subjektivitet?

Det svar, jeg har forsøgt at give, lyder kort fortalt: Et menneske *er* selvforhold. Det er stillet med sig selv, i forhold til sig selv, og det er det netop i forhold til verden og andre. Det er selvforhold ude over sig selv. Denne forståelse af selvforhold som noget, vi ikke først etablerer ved at reflektere på os selv, men allerede er, i det at forholde os til verden og andre, kan f.eks. trække på Luthers ord om, at hjertets tillid og tro afgør, både hvad der er Gud og afgud. For et menneske har sit hjerte i forhold til noget, som det selv er ude i. Det er på en radikal måde "siteret". Det har sig selv i forhold til det, som det lægger sit hjerte i, det, som det bestemmer sig selv i forhold til, i og med alt det, som det gør og siger. Når Kierkegaard taler om "selvet lige over for Gud", bestemmes *selv* igen som *selv i forhold til*: vi er selv i forhold til det, vi forstår os selv overfor.

Bestemmelsen af selvforhold, forhold til verden og forhold til andre som de tre dimensioner ved menneskelig subjektivitet er blevet mødt med indvendingen: hvad med gudsforholdet? Svaret ligger i det, jeg allerede har sagt. Et menneskes gudsforhold er ikke endnu et fjerde forhold ved siden af selvforhold, forhold til verden og forhold til andre, men et forhold *i* disse forhold. Hvis et menneske forholder sig til Gud, gør det det *i* alt, som det forholder sig til. Det ser sig stillet i forhold til Gud, fordi det er stillet med sig selv i det, som det erfarer og gør. At det er det, viser sig i samvittigheden. I det, som er det inderste i et menneske, er det stillet uden

for sig selv, over for sig selv. I det, som et menneske erfarer og selv gør, kan det selv berøres. Det kan selv blive tiltalt, også uden at andre behøver at gøre det til den tiltalte. I gudsforholdet bliver selvforholdet, som et selvforhold i forhold til andre, vendt om: over for Gud bliver et menneske til et spørgsmål for sig selv (med Augustins ord). Men det gør det ved altid allerede at være uden for sig selv, i forhold til andre og verden.

## Subjektivitet

Lad os så igen se på grundtanken, at et menneske er et relationelt væsen. At tanken også rummer problemer, begynder efterhånden at vise sig. For hvorledes forstår vi selv det, at vi er, hvad vi er, i forhold til andre og i forhold til den verden, vi mere eller mindre bygger op sammen med andre? Vel derhen, at vi har vores identitet i forhold til andre. Men betyder det, at vi er, hvad vi selv gør os eller bliver gjort til? Er vi, hvad vi ser hinanden som? Er identitet, hvad vi bliver identificeret som, af andre, men også af os selv?

Man kunne svare: ja, hvad ellers? Identitet er ikke noget, der ligger bagved, men har at gøre med det, vi gør. På en måde er det oplagt, at hvad vi som personer er, ligger i vore gerninger. For så vidt er vi, hvad vi gør os til. Men hvis det er alt, hvad der er at sige om identitet, hvad stiller vi så op med erfaringer af, at vi kan identificere os selv og andre på måder, der dømmer andre, men også os selv? Det er muligt for et menneske at leve sit liv under en dom, som det selv fælder

over sig. Vi er altså også væsener, der kan fastlægge identitet – andres og egen. Når vi dømmes andre eller os selv, har vi ikke blot en identitet, men siger, at andre eller vi selv er dem, vi har vist os som. Vi *er* det, vi *gør* – forstået som det, vi *har* gjort. Det er for så vidt et skridt, som vi kan have gode grund til at tage. Når det så ikke sker, er det desto mere bemærkelsesværdigt. I den forstand er tilgivelse, når den lykkes, uforudset. For tilgivelse løsner den identifikation, som vi i mange sammenhænge uden videre foretager og ofte må foretage: at vi er det, vi gør.

Hvad betyder disse overvejelser for grundtanken om, at et menneske er et relationelt væsen? Den viser sig mere kompliceret end i første omgang, hvor den syntes lutter positiv og attraktiv. Det afgørende punkt, vi skal have fat i, er, at et menneske *selv* forholder sig til andre og verden. Når vi lever i en verden, hvor vi kan tænke, at vi kun er noget, hvis andre ser os, kan dette punkt pludselig blive slående: jamen, vi er også selv dem, der ser andre se os. Det vil sige, at et menneske ikke går op i de relationer, som det selv indgår i. Subjektivitet er ikke kun, hvad der kommer ud af de forhold, som den indgår i. Den ligger allerede i disse forhold.

## Synets etik

Hvad det betyder, har jeg blandt andet søgt at udfolde i en synets etik (som jeg underviser i her i foråret 2007). Hvad subjektivitet er, ser vi måske først for alvor i den andens subjektivitet. Den anden er udleveret mig

(som Løgstrup fremhæver), men ikke kun det: i det at være udleveret er den anden også unddraget mig. Lige så vel som jeg er mig selv ude over mig selv, er den anden i forhold til mig i sig selv. Inderlighed er ikke kun det rum, jeg bevæger mig i, når jeg forsøger at forstå andre og mig selv. Det er også den andens.

Indirekte har jeg her berørt nogle af de spørgsmål, der vil blive taget op i den næste periode. Centrale spørgsmål vil være forholdet mellem selv, emotioner og forståelse, og forholdet mellem selv og normativitet. Dermed kommer etikken til at stå mere centralt end i den første periode.



# Reformationshistorien som prisme for tværfagligt arbejde

**Af lektor, dr.phil. Charlotte Appel og  
adjunkt, ph.d. Anna Vind**



I 2005 blev der oprettet et *Reformationshistorisk Netværk* ud fra ønsket om at skabe et bredt tværfagligt samarbejde i Danmark om forskning i reformationstiden. Initiativtagere var Hanne Kolind Poulsen (kunsthistoriker, Statens Museum for Kunst), Morten Fink-Jensen (historiker, KU), Charlotte Appel (historiker, RUC) og Anna Vind (teolog, KU).

Der er i dag et betydeligt antal danske forskere, der arbejder med reformationshistorie, men de er fordelt på forskellige fag og på mange forskellige institutioner spredt ud over hele landet. Det betyder, at der hidtil kun har været få og tilfældige muligheder for gensidig inspiration. Og det

har bevirket, at forskningsfeltet ikke har været særlig synligt f.eks. i forhold til studerende.

Netværket har nu afholdt sine to første møder, og der har vist sig så stor interesse, at initiativtagerne vil forsøge at give netværket en fastere struktur gennem ansøgning til bl.a. forskningsrådet om en egentlig netværksbevilling. Reformationshistorisk netværk er åbent for alle interesserede og håbet er at bidrage til tværfaglig dialog og til at styrke den hjemlige forsknings internationale udblik. Der holdes møde mindst en gang om året, og man kan tilmelde sig og dermed takke ja til at modtage nyhedsbrev med indkaldelse til de planlagte aktiviteter på e-mail: [mfinkj@hum.ku.dk](mailto:mfinkj@hum.ku.dk).

Når man skal begrunde, hvorfor netop reformationshistorien er et oplagt udgangspunkt for et sådant tværfagligt netværk, kan man pege på bl.a. følgende forhold:

## 1.

For det første har reformationen gennem århundreder været set som en skelsættende og vigtig historisk begivenhed og epoke. Derfor har mange, ja næsten alle teologer, historikere, filosoffer, og andre, der har beskæftiget sig med ikke blot 1500-tallet, men med de større udviklingslinjer i europæisk historie, i kristendommens historie eller den vestlige civilisations historie, haft en mening om reformationen og dens betydning. Værker som Heinrich Bornkamms *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte* eller A.G. Dickens og John Tonkin's *The Reformation in historical Thought* giver mulighed for at følge sådanne forskellige tolkninger af reformationstiden og giver indsigt i, hvordan en mangfoldighed af traditioner og kontekster har formet de forskellige reformationsbegreber.

Uanset hvilket fag man måtte komme fra – historie, teologi, filosofi, kunsthistorie, litteraturhistorie etc. – vil det kunne skærpe ens interesse og faglige selvforståelse at møde forskere, der er rundet af andre reformationshistoriske forskningstraditioner.

## 2.

Mens det ved midten af det 20. århundrede i overvejende grad var sådan, at man oplevede en vis arbejdsdeling mellem de videnskabelige discipliner, i prægnant form herhjemme formuleret af Erik Arup, da han erklærede, at han i sin Danmarkshistorie ville overlade de religiøse ideers historie til kirkehistorikerne og kun ville behandle kirkehistorien, for så vidt

den havde direkte indflydelse på den historiske udvikling (med et særligt, af Arup defineret stort H), så begyndte der fra 1960'erne og fremefter at ske noget nyt.

Selve forståelsen af, hvad der hørte til "reformationshistorien", begyndte at ændre sig i sammenhæng med nye videnskabsteoretiske strømninger. Tidligere havde historikere f.eks. behandlet den økonomiske historie ved 1500-tallets begyndelse, uden at det var sat i sammenhæng med reformationen. Og såvel teologer som historikere kunne skrive om kirkekampen med udgangspunkt i et begrænset udvalg af kilder og kamparenaer uden nødvendigvis at komme ind på tidens sociale forhold.

Reformationens historie blev for 30-40 år siden i stigende grad også reformationstidens historie. Ikke for en formel fuldstændigheds skyld, men fordi stadig flere mente, at også mange af de mere klassiske reformationshistoriske emner kun kunne forstås, hvis de blev sat ind i en bredere kontekst. Det var i 1960'erne og 70'erne, at mange teologisk uddannede kirkehistorikere for alvor åbnede sig for hele det historiske felt, og at historikere for alvor begyndte at samtænke de religiøse, sociale og politiske forandringsprocesser, og altså ikke længere, som Arup, ville overlade de religiøse ideers historie til teologerne.

Reformationshistorien har således i de sidste årtier dækket et stadigt bredere og dermed oplagt tværfagligt felt. Mange emner (f.eks. kvinde- og kønshistorie eller boghistorie), som tidligere i bedste fald fik tildelt et

underafsnit i en samlet fremstilling eller et enkelt bidrag i en antologi, er nu integrerede i og tilgange til megen reformationsforskning.

### 3.

Hermed er man allerede på vej til det tredje punkt, nemlig feltets interdisciplinære karakter. Noget af det, der var begyndt at ske i 70erne, og som for alvor udfoldede sig i 1980erne, var, at man i stigende grad interesserede sig for, hvordan de forskellige religiøse, sociale og politiske bevægelser konkret var blevet til, kommunikeret, brugt og oplevet i alle dele af samfundet. Eller som det især i 90erne kom til at hedde: repræsenteret. Mentalitets- og bevidsthedshistorie var i 80erne ny overskrifter sammen med "historisk antropologi". I 1990erne var det den ny kulturhistorie, der fungerede som paraplybegreb.

En enkelt forsker kan bruges som illustration, nemlig Robert W. Scribner. Han var historiker, men udpræget antropologisk inspireret. Han ønskede at forstå den forestillings- og erfaringsverden, som 1500-tallets mennesker levede, tænkte og handlede inden for. Socialhistorie og religionshistorie blev derfor to sider af samme sag. Og i forsøget på at forstå vilkårene for "den gemene mand" satte han ind på nye og originale områder, blandt andet i sine studier af, hvordan reformationens budskaber blev kommunikeret til den brede befolkning (i bogen *For the sake of simple folk*), hvor han metodisk og emnemæssigt krydser ind i litteratur-, bog-, kommunikations- og kunsthistorie. Og i sine undersøgelser

af ritualbrug og ritualforvaltning (hvor den antropologiske vinkel bliver særlig tydelig).

Scribners elever har siden fremlagt spændende studier af bl.a. billedstorme, trolddomsprocesser og den konkrete forvaltning (og forhandling) af de ny ritualer og dogmer i lokalsamfundene. Mange studier har været eksplicit interdisciplinære i tilgang. Der findes en lang række kulturhistoriske undersøgelser fra navnlig de sidste 10-15 år, hvor man indimellem kan komme i tvivl om, hvorvidt forfatteren oprindeligt er skolet som teolog, antropolog, historiker, litteratur- eller kunsthistoriker. Oftest vil tilgang og metode naturligvis røbe den oprindelige faglighed, og det er der jo ikke noget galt i. Men det interessante er, at man nu i stigende grad mødes om de samme emner og også i vidt omfang låner tilgange, teorier og metoder på tværs af fag. Det er en tendens, man ser generelt, og som bestemmer også er markant i forhold til reformationshistorien.

### 4.

Som et fjerde punkt kan man nævne, at reformationshistorien er blevet udvidet kronologisk, eller man skulle nok snarere sige, at der nu er tale om andre former for periodisering end den, man gerne opererede med i ældre reformationshistorie. Mange forskere placerer og tænker deres arbejde i en reformationshistorisk kontekst, selvom de ikke kun eller måske slet ikke arbejder med årene 1517-35 eller -55. Der er naturligvis også forskelle i periodisering alt efter, hvilke lande

man taler om. Men det er først og fremmest forskydninger af fokus, der har bevirket, at det ikke nødvendigvis er enkelte reformatorers virke eller de institutionelle og formelle ændringer af kirkeordningerne, der bestemmer de relevante tidshorisonter.

Mens man tidligere undersøgte udvalgte *forudsætninger* for reformationen, er der nu mange undersøgelser af institutioner, forestillinger og fænomener, hvor forskerne bevæger sig på tværs af gamle skel og forfølger bestemte spor fra senmiddelalderen og op gennem eller endda udover de klassiske reformationsår. Reformationshistorien begynder stadig tidligere kan man sige, eller kontinuiteten fra senmiddelalderen er blevet tydeligere. Andre periodiseringer end de klassiske må tages i brug.

Og ændringerne og udvidelserne er også markante i den anden ende, hvor man ofte taler om en lang reformation. Det har fx været særligt tydeligt i engelsk reformationsforskning, hvor der har været øget fokus på Elizabeth Is lange regeringstid, og det gælder også mange af de navnlig tyske forskere, der har set på 1500- og 1600-tallet ud fra et såkaldt konfessionaliseringsperspektiv og dermed i høj grad har taget udgangspunkt i kirkepolitiske initiativer ovenfra. Også deres kritikere, der omvendt har interesseret sig for forestillingsverdener og rituel adfærd "nedefra" har haft brug for en anden og længere tidshorisonter.

Reformationshistorien slutter bestemt heller ikke ved år 1700. I mange sammenhænge diskuteres reformationstidens kulturelle og idéhistoriske

'langtidsvirkninger', om man så må sige, eksempelvis i forbindelse med 1700-tallets pietisme eller 1800-tallets brydninger mellem sekulariseringsbestræbelser og religiøse vækkelser.

Denne udvidelse af reformationshistoriens kronologiske 'dækning' kan godt betyde, at forskere med et reformationshistorisk udgangspunkt let kan komme til at "glide fra hinanden" og miste hinanden af syne, hvis de primært arbejder med hhv. 1400- eller 1600-tallet. Desuden er antallet af forskere, der har berøring med (eller måske skulle man forsigtigt sige *burde* have berøring med) reformationshistoriske problemstillinger, vokset gennem de sidste årtier. Forhåbentlig lykkes det nu at samle dem alle i et dynamisk samarbejde til gensidig inspiration.

# Erindring og forsoning i F. Nietzches *Also Sprach Zarathustra*

**Af forskningsadjunkt, ph.d. Lars K. Bruun**



F. Nietzches (1844-1900) filosofiske redelighed består i hans erkendelse af, at mennesket tænker og handler *perspektivisk*. Det var allerede Kant inde på, idet han sondrede mellem Ding an sich og Ding für mich. Nietzsche går imidlertid planken ud og viser, at mennesket helt og aldeles er prisgivet perspektivismen, dvs. at mennesket alene har adgang til virkeligheden gennem et konkret perspektiv. Ja, virkeligheden findes slet ikke uden for perspektivet, fordi virkeligheden altid er menneskets konstruktion. Mennesket hviler således aldrig i en given tilværelse, for der er ikke noget given tilværelse at hvile i.

Men også Gud er perspektivist; også Gud måtte ifølge Nietzsche se bort fra en række forhold (der måske ikke var sådan at komme over ens med), da han skabte verden. Allerede i det historiefilosofiske værk *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das*

*Leben* fra 1874 skriver Nietzsche, med henvisning til Luther: "Der hører megen kraft til at kunne leve og til at kunne glemme, i hvor høj grad det at leve og det at være uretfærdig er det samme. Luther selv har engang sagt, at verden kun er opstået ved en forglemmelse fra Guds side; for hvis Gud havde tænkt på det 'svære skyts', ville han ikke have skabt verden". Nietzches pointe er, at glemsel og skabelse hænger sammen. Forglemmelse er dette at kunne se bort fra, dvs. en aktiv glemsel, modsat fortrængning, som alene fører til had og ressentiment.

## **Also Sprach Zarathustra**

Nietzches filosofi folder sig i de følgende år ud som en serie omfattende og eksperimentelle filosofiske øvelser over, hvad det betyder, at mennesket er prisgivet perspektivismen. Et centralt tema bliver i denne forbindelse spørgsmålet om, hvorvidt det er muligt at bekræfte en tilværelse, der er spændt for perspektivismen og den aldrig hvilende vilje til magt. Er det muligt at ville ville? Med det van-

skelige og dunkle værk *Also Sprach Zarathustra*, skrevet og udgivet i 1883-85, eksperimenterer Nietzsche på en ny måde med ovennævnte problematik. I bogen støder vi på de kendte og berygtede slagord *Guds død, overmennesket, viljen til magt og det sammes evige genkomst*. Der synes umiddelbart at være tale om en lære, der positivt kan formuleres; et program for det moderne, stærke og naturlige menneskes frie udfoldelse.

## Esoterisk/eksoterisk

Ved nærmere eftersyn bliver det imidlertid klart, at det ikke er disse lære-sætninger, men *læreren* selv, dvs. Zarathustra, der rummer nøglen til en forståelse af Zarathustra-bogens filosofiske budskab. Dette hænger sammen med Nietzsches iagttagelse af, at menneskets perspektivdannende aktivitet altid rummer to sider, en indre (esoterisk) og en ydre (eksoterisk). Den første kan ikke læres videre, men må "gås til" af den enkelte. Den anden og ydre side rummer en lære (fx af politisk, revolutionært tilsnit), og det er netop en sådan lære, der umiddelbart appellerer til den læser/tilhører, der søger et sæt af værdier, som han eller hun kan knytte til ved. Den larm, der udgår fra Zarathustras profetiske og kvasi-religiøse forkyndelse overdøver til dels den gådefulde lignelsestale, der som et esoterisk element løber som en rød tråd gennem Zarathustra-bogen. Zarathustras eksoteriske forkyndelse inviterer til en nej-sigen ganske som revolutionen gør det. Det drejer sig ikke nødvendigvis om den nej-sigen, som ifølge Nietz-

sche både er et vilkår og en nødvendighed, hvis et menneske eller en kultur skal kunne trække en grænse og dermed isolere sig fra nogle perspektiver for derved at vinde en horisont; for en sådan nej-sigen kan i grunden være en ja-sigen. Derimod bevæges læseren/tilhøreren umiddelbart til en radikal nej-sigen, der alene er destruktiv, fordi den ytrer sig som en decisionisme, en "Entlösung", der skal eliminere enhver tve- og flertydighed. Netop denne radikale nej-sigen fandt en politisk og ideologisk platform i det 20. århundredes fascisme og nazisme, og Nietzsche inviterer til en sådan hurtig læsning og løsning, ikke mindst i Zarathustra-bogen.

## Perseren Zarathustra

Det er nærliggende at knytte Nietzsches ja-sigen til det esoteriske element i perspektiv-dannelsen. Konsekvensen af en sådan sammenkobling er, at bekræftelse og ja-sigen ikke lader sig udfolde som en lære, men i stedet må vises eller legemliggøres. Og derved tager Nietzsches filosofi form af en tegn-lære, en semiotik. Det ikke-eksoteriske element i Zarathustra-bogen ses ikke ved første øjekast, fordi det alene gives i form af tegn. Den tanke melder sig da, at Zarathustra-skikkelsen hos Nietzsche selv er en lignelse; men hvad er Zarathustra da som lignelse tegn på? Hvad vil Nietzsche med sin Zarathustra-figur? Hvorfor vælge en persisk religionsstifter, der levede 600 f.Kr. (*terminus ante quem*)? I *Avesta*, en samling af sakrale tekster, formodentlig nedskrevet så sent som 500

e.Kr., findes elementer af den lære, der knytter sig til zarathustrismen. Der er ganske vist kun overleveret få af disse religiøse tekster, men det synes at stå nogenlunde klart, at Zarathustra har forkyndt en streng etisk dualisme: Skaberguden ville én gang for alle knuse det onde princip og derved bane vejen for den totale forvandling fra en tvetydig tilstand til en fuldkommen lykke-tilstand uden det ondes tilstedeværelse. Med hjælp fra den gode skabergud, hvis almagt Zarathustra synes at have forkyndt, skulle og kunne hvert enkelt menneske (på pelagiansk vis) vælge det gode og dertil arbejde på at udrydde det onde som det måtte manifestere sig i den jordiske tilværelse. Dette var den gamle Zarathustras livsbekræftende og bejaende bud på, hvordan mennesket skulle kunne bevæge sig hinsides godt og ondt. Umiddelbart, dvs. på det eksoteriske (politisk-revolutionære) plan, synes Nietzsches Zarathustra at tilslutte sig den persiske Zarathustras decisionisme i forsøget på at bevæge sig hinsides godt og ondt. Dertil kommer, at Nietzsche med sin Zarathustra knytter til ved en profetskikkelse, der er lige så gammel eller endda ældre end den jødisk-kristne kultur og religion. Et østligt og arkaisk perspektiv på den vestlige kulturhistorie er, hvad Nietzsche med Zarathustra-skikkelsen skaffer sig. Det er naturligvis alt sammen uhyre kitschet: det gælder både den arkaiske og den profetiske/religiøse patos, der knytter sig til Zarathustra-skikkelsen. Men er der mon blot tale om en leg med perspektiver?

## Forsoning

Næppe. Ved siden af den eksoteriske og kitschede brug af Zarathustra-skikkelsen findes en anden dagsorden, der hænger sammen med den måde, hvorpå denne skikkelse operationaliseres hos Nietzsche. Nietzsche vil med sin Zarathustra bringe sig hinsides godt og ondt i en ganske anden forstand end forgængeren. Følger vi Zarathustra-skikkelsen hos Nietzsche viser det sig, at Zarathustra netop afstår fra den form for decisionisme, vi møder hos perseren Zarathustra. I stedet møder vi en skikkelse, der ikke magter at gøre sig fri af sin egen historie eller historien som sådan. Zarathustra-skikkelsen bereder derved vejen for en selv-refleksiv bevægelse: Nietzsches Zarathustra søger ikke at knuse magt-mennesket i sig (perseren Zarathustra!), men forsoner sig med dets tilstedeværelse. Nietzsches Zarathustra repræsenterer således ikke en gold mod- og magttænkning, der hævder at kunne forbedre sin fortid ved at knuse viljen til magt. Skønt Zarathustra sættes i scene som en helt igennem kitschet og larmende profet viser det sig, at der ikke kan blive tale om at vende tilbage til en arkaisk begyndelse, til en naivitet af første orden. Når Zarathustra alligevel i Nietzsches udgave glimtvis kan være let til bens og se tingene *oven fra og ned*, skyldes det, at Zarathustra overvinder sin egen trang til revolution og ny begyndelse uden om historien og sin egen historie.

Det arkaiske er således ikke blot en spøgefuldhed fra Nietzsches side. Der er derimod tale om et storstilet forsøg

på en retfærdiggørelse af og forsoning med historien, herunder den jødisk-kristne kultur, såvel som den enkeltes historie, idet Zarathustra-skikkelsen på subtil vis tvinges ud i et selvopgør – om end *ohne Happy End*. Den forsoning, Nietzsche peger på, må tage form af en selvovervindelse.

Vi kan nu til sidst vende tilbage til slagordene om *Guds død, overmennesket, vilje til magt og det sammes evige genkomst*. Hvad betyder de? Frem for alt må de forstås i lyset af det dobbelte eso- og eksoteriske perspektiv. Slagordene kan siges at rumme et revolutionært og politisk potentiale, men de formuleres som oftest i nogle sammenhænge i Zarathustra-bogen, der viser, at der er en anden og skjult betydning – således fx med tanken om overmennesket, der i lyset af, hvad der her er blevet sagt om Nietzsches Zarathustra peger i retning af forsoning og integration, snarere end fjendskab og eksklusion. Den samme skjulthed er på spil i talen både om Guds død – der måske først og fremmest er en fordom, der flourer dér, hvor andre guder er på spil, og om viljen til magt – der måske snarere rummer en afmægtig indsigt? Undtagelsen synes at være læren om det sammes evige genkomst. Om denne siger Nietzsche tilsyneladende helt utvetydigt, at den er den højeste formel for bekræftelse, der gives. Har denne lære overhovedet en eksoterisk side? Og hvis ikke, så er det måske netop en advarsel om, at Nietzsche her har spændt buen for hårdt og bundet an med en tankefigur, der ligefrem truer med at eliminere viljen? Er dette at ville ville i sidste

instans det samme som slet intet at ville? Men lad nu det ligge. I stedet vil jeg slutte med en påstand: ”Den i bund og grund kristne genklang, som paradoksalt nok bliver tilbage hos Nietzsche på trods af hans bitre modstand mod kristendommen, skyldes hans bestræbelse på at bekræfte hele virkeligheden, at se den som god, at sige ’ja’ til det hele. Dette er en bestræbelse, som ikke ville have givet mening uden for en jødisk-kristen kultur.” (Ch. Taylor *Sources of the Self*, Cambridge: Cambridge UP 1989, s. 452).



# Fantasiens dialektik. Fantasibegrebet i religionsfilosofisk belysning

**Af ph.d.-stipendiat, cand.theol. Lars Sandbeck**



I det følgende skal jeg give en kort præsentation af mit ph.d.-projekt, 'Imagination og religion', der har baggrund i min bog *Fantasiens*

*Gud* (Anis 2006).

I sidste tredjedel af det 20. århundrede foretog en stribe teologer og religionsfilosoffer en æstetisk vending i opfattelsen af kristendommen og dens sprog. Dvs. man begyndte at forstå de kristne grundfortællinger og forestillinger som narrative og poetiske konstruktioner, der ikke skulle sammenlignes med eller vurderes i forhold til videnskabelige beskrivelser eller historiske beretninger, men derimod med kunsten – især naturligvis digtningen og litteraturen. Kristendommen blev således, som også den franske idehistoriker Michel de Certeau et sted har sagt, 'poetiseret': den kristne diskurs, der tidligere var blevet holdt for sand i metafysisk eller historisk referentiel forstand, men som gennem pres fra religionskritik-

ken og videnskaben havde vist sig uholdbar, vendte nu tilbage som skøn.

I min bog *Fantasiens Gud. Den teologiske vending mod det mytisk-poetiske sprog hos Amos Niven Wilder, Peter Kemp og Johannes Sløk* forsøger jeg at vise, at poetiseringen af kristendommen har en dybere filosofisk fundering, og at den ikke blot er endnu et teologisk forsøg på at redde vragestumperne fra den gennemkritiserede religion. Den æstetiske kristendomstolkning hænger nemlig sammen med den såkaldt 'sproglige vending' i filosofien, der i høj grad skyldtes Ludwig Wittgensteins sene filosofi, men som også brød eftertrykkeligt igennem i den kontinentale filosofi hos tænkere som Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer og Paul Ricœur. De to sidstnævnte udviklede en filosofisk hermeneutik, der forsøger at demonstrere, hvorledes kunsten og det metaforisk-poetiske sprog rummer et erkendelsespotentiale, som ikke er tilgængeligt i mere ligefremme diskursformer som fx logikken og det videnskabelige tingssprog. For så vidt de religiøse fortællinger – myterne – kan opfattes

som et kunstnerisk og poetisk sprog, kan også de siges at rumme erkendelser og betydninger, der overskrider videnskabelig-empiriske erkendeformer. Det religiøse sprog vender derfor ikke alene tilbage som skønt, men også som et sprog, der kan udvide vores horisont ved at give os mere at tale om, end vi ellers ville have mulighed for.

## Fantasi som religionsfilosofisk tema

Tanken om, at religiøse forestillinger og kunst er to sider af samme sag, afstedkommer gang på gang protester. Det skyldes naturligvis først og fremmest, at kunst er udtryk for og resultat af den menneskelige kreativitet, af fantasien. Hvis religion er kunst, må også den udspringe af den menneskelige fantasi, hvilket for en umiddelbar betragtning synes at udelukke en religiøs begrundelse (fx åbenbaringen) for tilblivelsen af de religiøse forestillinger. En poetiseret kristendomsopfattelse vil derfor meget ofte blive forstået som en 'ateistisk' teologi eller måske ligefrem som en 'vantro' teologi (fx er det blevet indvendt mod min bog, at dens synspunkter er "i modstrid med kristendommens lære"). Jeg skal ikke gå i dybden med problemstillingen her, blot understrege, at en *teologisk* udnyttelse af ideen om fantasien som ophav til religiøse forestillinger bestemt er mulig, men det kræver naturligvis, at man meningsfuldt kan postulere, at der eksisterer en grundlæggende dialektisk forbindelse mellem den guddommelige og den menneskelige kreativitet.

I *Fantasiens Gud* hævder jeg, at det helt afgørende i den mytisk-poetiske teologi, jeg undersøger, er, at fantasien indgår som uomgængeligt grundbegreb, og at dette begreb anvendes i et forsøg på at løse en række teologiske metodeproblemer, herunder fortolkningen af mytiske tekster og betingelserne for at tale om Gud. Men mit anliggende i bogen er netop ikke at udvikle en religionsfilosofi om fantasien. Ud over et enkelt kapitel og flere spredte bemærkninger er fantasien altså ikke undersøgelsesgenstand i sig selv i *Fantasiens Gud*, og det er den i øvrigt heller ikke hos de mytisk-poetiske teologer. Men fantasien *burde* være genstand for grundig refleksion, især i en religionsfilosofisk tænkning, der betragter de kristne grundfortællinger som 'poetiske forestillingskomplekser' (Kemp), metaforer (Wilder) og narrative fiktioner (Sløk).

I forbindelse med mit arbejde med den mytisk-poetiske teologi blev jeg således opmærksom på, at der eksisterer et reelt behov for at undersøge fantasien, dvs. gøre fantasien til grundbegreb for et religionsfilosofisk projekt, der med udgangspunkt i en filosofisk diskussion om fantasien skal finde ud af, om og i bekræftende fald hvordan denne kreative kraft relaterer til religionen og dens forestillinger.

## Fantasi, rastløshed og evighedslængsel

En teori om fantasien går sagligt set forud for en teori om religionen. Dvs. man kan ikke tage udgangspunkt i et særligt religionsbegreb for derpå at

udvikle et begreb om fantasien. Det skyldes bl.a., at religionen – ligesom alle andre kulturelle fænomener – må forklares på baggrund af mennesket og den menneskelige kulturproduktivitet, for mens mennesket kan eksistere uden religion, kan religionen ikke eksistere uden opretholdelse gennem menneskelig aktivitet. I min afhandling vil jeg derfor forsøge at udvikle en teori om fantasien inden for rammerne af en hermeneutisk antropologi – dvs. en filosofisk fortolkning af mennesket, hvori fantasien ses som grundbegreb – for derpå at undersøge forbindelsen mellem fantasien og religionen.

Den dominerende forståelse af fantasien i europæisk tænkning kan spores tilbage til Aristoteles, der definerede den som en sammenhængsskabende (syntetiserende) evne, der forbinder sanseindtryk og begreb med hinanden. Denne tanke går igen hos en række filosoffer, navnlig hos Kant og hos diverse konstruktivister i det 20. århundrede. Som syntetiserende er det fantasiens funktion at skabe orden og sammenhæng ud af erfaringens kaotiske og formløse råmateriale, hvilket på et eksistentielt niveau vil sige, at fantasien er den evne eller kraft, der aktiveres, når vi skaber betydning, sammenhæng og mening i tilværelsen. Vi bruger med andre ord vores fantasi, fordi vi ikke kan udholde uorden og kaos, som den amerikanske konstruktivist Susanne Langer udtrykker det.

Denne fantasiopfattelse modsiges dog af flere romantiske tænkere, der så fantasien som en ukontrollabel kraft, hvormed mennesket overskrider dag-

liglivets monotoni og den systemiske orden, der garanterer etisk og rationel orientering. For disse romantikere var det ikke det kaotiske, der var problemet, men tværtimod det konforme, det kedelige og det ordentlige. Fantasien var en destabiliserende kraft, igennem hvilken mennesket kunne yde modstand mod systemets begrænsninger af dets friheds- og selvudfoldelsespotentialer. Vi bruger med andre ord vores fantasi, fordi vi ikke kan udholde orden og konformitet.

Min påstand er nu, at begge opfattelser af fantasien er korrekte. Fantasien er både forudsætningen for orden og sammenhæng, men er samtidig også forudsætningen for destabiliseringen og overskridelsen af den orden, den selv har frembragt. I denne sammenhæng kan man tale om fantasiens paradoks eller fantasiens dialektik, der består i en pendulerende bevægelse mellem skabelse og nedbrydelse, stabilisering og destabilisering, orden og kaos. Fantasien er kort sagt en magt i splid med sig selv. Konstruktivisterne har ret i, at mennesket ikke kan udholde kaos, men romantikerne har også ret i, at mennesket ikke kan udholde orden, hvorfor mennesket bliver et radikalt rastløst væsen, der hverken kan udholde det ene eller det andet.

Imidlertid er fantasien ikke blot en evne eller egenskab, den menneskelige bevidsthed kan tage i anvendelse i reaktionen på dets rastløshed. Fantasien er *konstituerende* for rastløsheden, fordi rastløsheden udspringer af vores sans for, at der altid er andre muligheder end dem, vi de facto udlever. Som konstituerende for rastløsheden er

fantasien 'mulighedssans', dvs. en underliggende fornemmelse for grænseløse muligheder, eller en fornemmelse for, at enhver indstiftet orden udgør en begrænsning af de menneskelige muligheder. Idet mulighedssansen aktiveres som forestillingskraft, søger vi ud over ordenen i en transcenderende bevægelse, hvori vi skaber forestillinger og billeder af 'en anden verden', som det fx sker i den politiske utopi, fiktionen og den religiøse digtning. Den nye forestillingsverden etablerer sig indimellem som en ny orden, hvorefter mulighedssansen atter fremprovokerer rastløsheden etc.

Den engelske romantiske filosof og digter Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) skriver, at fantasien er en gentagelse i den endelige bevidsthed af den evige skabelseshandling i det uendelige 'JEG ER', dvs. Gud (jf. Ex 3, 14). Denne noget kryptiske formulering forstår jeg således, at fantasien er det evige i det timelige, eller det uendelige i mennesket, der modsætter sig enhver endeliggørelse. I dette fantasiens oprør mod endeliggørelsen, hvad end endeligheden manifesterer sig som sproglige, kulturelle eller legemlige begrænsninger af de menneskelige muligheder, fødes en legitim længsel efter evighed, der ikke blot kan reduceres til illusorisk eskapisme, sådan som religionskritikerne mente. Gennem fx religiøse forestillinger, hvor fantasien overskrider enhver grænse, udtrykker og forvalter mennesket dets evighedslængsel, der udspringer af det eviges gentagelse i det timelige. Denne gentagelse er ikke

andet end fantasiens dialektiske bevægelse mellem orden og kaos, hvor forestillingsverdener skabes, opløses og genskabes i en proces, der formentlig er uendelig. I fantasiens dialektiske bevægelse bliver religionen og dens forestillinger til.

# Kulturarven fra middelalderens ritualer: overvejelser ved begyndelsen af en ny center-periode

**Af centerleder, lektor, ph.d. Nils Holger Petersen**



D. 31. januar 2007 udløber den fem-årige første periode for Danmarks

Grundforskningsfonds *Center for Studiet af Kulturarven fra Middel-*

*alderens Ritualer* ved Afdeling for Kirkehistorie på Det Teologiske Fakultet; d. 1. februar træder en ny tre-årig kontrakt i kraft. Forlængelsen indebærer, at der er tale om en klar kontinuitet mellem de to perioder; det er det 'samme' center, der videreføres, og også for centerets bemandings vedkommende er kontinuiteten tydelig; samtlige nuværende stipendiater og fastansatte ved centeret fortsætter ind i den nye periode, der dog også vil bringe enkelte nye stipendiater.

Hvad centeret har præsteret i de forløbne fem år kan læses på Centerets hjemmeside,

[www.teol.ku.dk/kulturarv](http://www.teol.ku.dk/kulturarv), der løbende opdateres; tilsvarende kan de nye projekter, som centeret har aftalt for

den kommende periode, findes her, ligesom også centerets publikationer og oplysninger om både tidligere og kommende arrangementer.

Jeg vil skrive lidt om centerprojektet som helhed og angående den drejning, som dette får i den kommende periode. Det vedrører primært den moderne vestlige kultur og drejer sig om at belyse den moderne – nyere – vestlige kultur gennem at pege på, hvordan middelalderens kirkelige ritualer kan ses at dukke op – i forvandlet skikkelse – i musik, digtning, billedkunst og arkitektur i vidt forskellige sammenhænge og anvendt med vidt forskellige formål og grader af bevidsthed. Formålet er at give et signalement af bestemte sider af den moderne kultur, hvor kunstarterne – i videste forstand – danner rammer om og indgår i menneskers hverdag på mange måder og er med til at påvirke vore liv og opfattelser.

Jeg vil give to eksempler på, hvordan man kan pege på en tilstedeværelse af en forvandlet udgave af 'no-

get', der stammer fra et middelalder-ritual.

1/ I alle europæiske lande – også i Danmark – er der bevaret mange kirkebygninger fra middelalderen. De blev i sin tid bygget til at danne rammer om, og indgå i, middelalderlige kirkelige ritualer. I dag er mange af dem stadig kirker, men de er ændret både i det indre og det ydre. Mange andre i en middelalderlig domkirke – indviet til helgener og med funktioner i forbindelse med processioner – er afskaffet siden reformationen, så at der kun blev ét alter. Bygningens tilstedeværelse nu gælder dens moderne brug. Det er ofte en moderne kirkelig funktion, men nogle kirker bruges som kulturhus, f.eks. Nikolaj kirke i København. De indgår desuden selv i den moderne kultur som æstetiske objekter og historiske mindesmærker, der karakteriseres stilistisk, men også med vægt på de historiske perioder, som de stammer fra.

Et af de nuværende delprojekter ved centeret omhandler en middelalderlig domkirke, Nidaros katedralen i Trondheim i dens historiske samspil mellem funktioner og bygningsprogram i 1200-tallet. Det giver en forståelse af en første del af en lang historie, der knytter den rituelle bygning i middelalderen sammen med den bygning, der i dag er en moderne luthersk sognekirke i Trondheim, og samtidig et historisk monument og en nutidig national-'helligdom' forbundet med St. Olav, Norges middelalderlige kongelige helgen, der i dag ikke – generelt – kan fungere som helgen, men alligevel indgår i den norske kultur på

*Olsok*, d. 29. juli på en markant måde.

2/ Mozarts *Requiem* er et andet dynamisk eksempel på forhold, som centerets projekt omhandler. For Mozart var der i sommeren 1791 tale om en bestilling på en dødsmesse. Bestillingen var anonym og dermed usædvanlig. Først eftertiden har fået historien opklaret, men herudover var en sådan bestilling ikke ualmindelig i den katolske kultur på Mozarts tid.

At bestille en dødsmesse ville sige at bestille en tonesætning af (en del af) de latinske tekster, der indgik i den katolske dødsmesse eller sjælemesse, en forbøns-gudstjeneste for afdøde. Denne praksis kan ikke løses fra forestillingerne om helvede og skærsilden. Grundlæggende set drejer det sig om et middelalderligt messe-ritual, en nadvergudstjeneste med det særlige formål at udvirke befrielse fra straf for den afdøde. Sjælemesser kan – af samme grund – holdes adskillige gange. Teksterne, som Mozart – som så mange andre komponister – tonesatte, går i det væsentlige tilbage til den tidlige middelalder, på nær den berømte sekvens *Dies irae* om dommens dag, der stammer fra det 13. århundrede.

I 200-året for Mozarts død, d. 5. december 1991 holdtes sjælemesse for Mozart i St. Stephan katedralen i Wien, hvor Mozarts *Requiem* blev benyttet med sine latinske tekster suppleret af øvrige (siden 2. Vatikanerkoncil tysksprogede) liturgiske led. Gudstjenesten blev transmitteret af TV stationer rundt om i verden. Denne opførelse udgjorde et interessant møde mellem to former for kulturarv. På den

ene side tilhører Mozarts tonesætning en almen musikalsk *kanon* i den vesterslandske verden. Værket opføres 'overalt' og findes indspillet i et utal af versioner på CD. Det var uden tvivl Mozarts position som 'stor afdød komponist', der stod i centrum for den omtalte transmission, såvel som for den CD og DVD udgivelse, der fulgte efter. På den anden side var der også tale om en katolsk sjælemesse, der i sig selv har sin historiske forbindelse bagud til den middelalderlige rituelle dødsmesse-praksis, en praksis, der – som nævnt – i høj grad – var intakt på Mozarts tid. I moderne gudstjenestepraksis – også den katolske – er det middelalderlige fokus på helvede og skærsilden afløst af mildere religiøse tanker, og f.eks. indgår *Dies irae* ikke i almindelighed i den katolske sjælemesse.

Arrangementet udgjorde et sjældent forsøg på at sætte det, der i kulturarven ellers er blevet adskilt, sammen igen. Med CD- og DVD-udgaven af (næsten) hele gudstjenesteforløbet fra d. 5. december 1991 er der tale om et kulturelt æstetisk produkt, som hverken er en middelalderlig gudstjeneste, en gudstjeneste fra slutningen af det 18. århundrede eller fra nutiden, eftersom rekonstruktionen indebærer kompromiser, men – hvad der er vigtigere i sammenhængen her – heller ikke, om man havde kunnet og villet foretage en helt igennem korrekt rekonstruktion (hvilket er umuligt), en liturgisk begivenhed, men derimod en dokumentarfilm (lydoptagelse) med et vist mål af fiktion. Men der er heller ikke tale om en almindelig sækular

koncertsalsfremførelse. Der er tale om et moderne blandingsfænomen, der kan ses og forstås i sammenhæng med et middelalderritual og den moderne kultur med dens både æstetiske, kommercielle og religiøse interesser, og hvor den lange baggrundshistorie kaster lys over det moderne fænomen.

Mozart udgør ikke et særligt delprojekt i centeret, men er et klart og umiddelbart forståeligt eksempel på den type fænomener, som centeret beskæftiger sig med, og Mozart dukker i høj grad også op i centerets arbejde her og der, som man bl.a. kunne opleve det ved en række Mozart-seminarer og foredrag i november 2006, bl.a. med den berømte tyske ægyptolog Jan Assmann, der d. 29. november forelæste om Mozarts Tryllefløjten.

Jan Assmann er nok mest kendt for sine bøger om 'kulturel erindring'. Det er et begreb, der er skabt til at beskrive den del af menneskers erindring, der inden for et samfund – eller en gruppe – kan blive fælles for medlemmerne af dette samfund gennem kulturelle (og politiske) institutioners påvirkning. Sådant skabes identitet i form af tilhørsforhold til et samfund og den historiekonstruktion, der knytter sig dertil. Assmanns arbejde er metodisk vigtigt, også for centeret; han starter i moderne tid og beskæftiger sig med, hvordan vi husker fortiden, konstruerer vores baggrunde, trækker noget frem og udelader andet. Han beskæftiger sig med netop den del, der kan dannes af kultur- og samfundsinstitutioner.

Dermed er vi inde på værdier og normer. Hvilke kriterier benyttes – i

kulturinstitutioner og af mennesker, der er ansvarlige for disse – i disse afgørende processer. Og hvor bevidste er vi om det?

Det siger sig selv, at der er politiske og moralske aspekter af dette. Det forlængelsesprojekt, som centeret overordnet kommer til at arbejde på – igen ved hjælp af delprojekter udført af de enkelte forskere hver for sig – vedrører kriterier, normer for den moderne verdens kulturproduktion. Det drejer sig om, hvordan et stykke musik, en bygning, en tekst opfattes, videreformidles, forvandles og modtages i de relevante institutioner. Centret vil stille spørgsmål og arbejde på at belyse de kriterier, der i dag er i spil i så henseende for kunstarterne bredt gennem at se på 'kulturelle erindring' også vedrørende normer for den musik og tekst, de billeder og den arkitektur, der indgik i ritualer og ritualiserede performative handlinger i middelalderen (og senere). I hvilke former – og med hvilke forandringer – kan moderne normer og kriterier i kultur- og kunstinstitutionerne i Vesten belyses gennem middelalderlige kriterier for sådanne ritualiserede baggrunde, og i hvilken grad har disse været meddefinerende for en moderne kulturelt normerende erindring, og for de selvforståelser, der herigennem opbygges.

Projektet bygger på det, der er opnået i de første fem år, med henblik på nærmere at belyse fortidens – middelalderens – betydning for de normer, der i dag forhandles.

Der er – naturligvis – andre vigtige perioder i den vestlige kulturhistorie; når middelalderen spiller så stor

en rolle i centerets konstruktion, hænger det bl.a. sammen med, at middelalderen i adskillige af de mest omfattende moderne kultur- og kunsthistorier har fået tildelt en fundamental rolle i det billede af kunstarternes historie, der er blevet tradition for. Desuden er der et righoldigt og frugtbart stof at arbejde med i forhold til centerets projekt. Middelalderen har en central placering kulturelt, religiøst, og forskningsmæssigt i forskningsinstitutionernes 'kulturelle erindring'. Alene af den grund er det vigtigt at underkaste normernes indbyrdes afhængighed af hinanden en nærmere undersøgelse.



# Forskellens teologi: Ingolf U. Dalferth

**Af professor, dr.theol. Arne Grøn**



## **Teologi i en interdisciplinær kontekst**

Ved Københavns Universitets Årsfest den 16. november 2006 blev Ingolf U. Dalferth tildelt den teologiske æresdoktorgrad. Ingolf Dalferth er professor i systematisk teologi, religionsfilosofi og symbolik ved Universitetet i Zürich, og desuden leder af Institut for Hermeneutik og Religionsfilosofi sammesteds. Han er en af de mest prominente skikkelser i nutidig tysk teologi, ikke mindst i generationen efter Eberhard Jüngel, som han er elev af. Hans særdeles omfattende forfatterskab reformulerer med tematisk rigdom og analytisk skarphed grundindsigter fra dialektisk teologi, og gør det vel at mærke i en udpræget interdisciplinær kontekst.

Dalferths forfatterskab falder inden for så vel dogmatik som religionsfilosofi, og er samtidig båret af en ikke kun omfattende, med også selvstændig

filosofisk orientering, der ubesværet går på tværs af forskellige filosofiske traditioner, først og fremmest analytisk filosofi, pragmatisme, fænomenologi og hermeneutik.

For at antyde den interdisciplinære kontekst kan det nævnes, at Dalferth i 2004 blev udpeget som medlem af *Collegium Helveticum* i Zürich, hvor han deltager i et forskningssamarbejde om *emotioner* (se <http://www.collegium.ethz.ch>). I efteråret 2004 var han gæsteforsker ved Danmarks Grundforskningsfonds *Center for Subjektivitetsforskning*, og i 2005/2006 fellow ved *Wissenschaftskolleg zu Berlin*.

Dalferth har i flere år haft et nært samarbejde med kolleger ved Det Teologisk Fakultet og Center for Subjektivitetsforskning (CFS) ved Københavns Universitet. Han er således medlem af Centerets Advisory Board. Samarbejdet gælder både forskning og forskeruddannelse. Christine Rørdam Thaning og Ulrik Houllind Rasmussen, begge ph.d.-studerende ved Fakultetet, er således på studieophold i Zürich, og Claudia

Welz, der i 2006 indleverede sin dissertation i Zürich med Dalferth som vejleder, har i flere omgange studeret i København og er for øjeblikket ansat som post.doc. ved CFS.

I en tidligere artikel i TEOL-Information (feb. 2005) har jeg præsenteret Dalferths religionsfilosofiske hovedværk *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie* fra 2003. I forlængelse heraf vil jeg i det følgende skitsere nogle tanker fra bogen *Becoming Present. An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God*, der udkom i begyndelsen af 2006, og som Dalferth skrev på, mens han gæsteprofessor ved CFS. I 2006 er yderligere kommet to bøger om lidelse og det ondes problem, og en tredje er på vej.

## Religiøs pluralisme

Lad os tage udgangspunkt i det spørgsmål, som trænger sig på med religiøs pluralisme: Hvorledes omgås vi indbyrdes forskellighed i grundlæggende overbevisninger? Religiøs pluralisme er ikke kun et faktum, men antager også forskellige former. Hvis vi tror, at den er én ting, anerkender vi den ironisk nok ikke som pluralisme. Dertil kommer, at det ikke er en problemstilling, der først er dukket op med den såkaldte globalisering. Tværtimod vokser moderne samfund frem med spørgsmålet om, hvorledes mennesker kan leve fredeligt sammen med forskelle i grundoverbevisninger.

Den strategi, der har været fremherskende siden tidlig modernitet, er "to privatize differences and cultivate common ground", som Dalferth siger i

tilknytning til John Clayton. Denne opskrift beror på forestillingen om, at et samfund hænger sammen i kraft af fælles overbevisninger, som derfor må maksimeres. Men samtidig øges i moderne samfund en kulturel og religiøs fragmentering. Det kan komme til udtryk i, at man søger en modvægt ved at dyrke en sans for helheden. Men netop *religiøs* pluralisme viser, at der er "a plurality of senses of the whole".

Problemet ligger allerede i det at gøre grundlæggende overbevisninger til midler, vi kan bruge i et forsøg på at skabe større fællesskab. Ikke mindst forholdet mellem religion og kultur viser, hvor kompliceret spørgsmålet om grundoverbevisninger er. En kultur beror i sig selv på evnen til at omgås forskelle i perspektiv. Den opstår ikke først med en social konsensus, men er allerede på spil i det øjeblik, vi forsøger at nå en fælles forståelse. Der findes derfor ikke kun forskelle mellem kulturer, men også inden for en kultur. I sig bærer en kultur på andre muligheder og andre kulturer.

Tilsvarende er en religion ikke uden videre bundet til en kultur, som den former. Ikke at den ikke kan være det, men når den er det, kan det være et problem for den pågældende religion selv. Det gælder navnlig for kristendommen, som kun eksisterer i oversættelser. Inden for en religion kan det derfor være afgørende at skelne kritisk mellem religionen og den kultur, som den er med til at forme.

Hvad betyder et sådant forsøg på at forstå religiøs pluralisme mere diffe-

rentieret? I kort form lyder Dalferths svar: Det, vi behøver, er først og fremmest at acceptere, at "what we really share in common is our differences". Med andre ord, i stedet for at minimere forskelle ved at privatisere dem skulle vi se på, at vi er fælles om at være indbyrdes forskellige. Det, der er brug for, er derfor ikke fælles, religiøse eller ikke-religiøse, overbevisninger for at inddæmme forskellighed, men institutioner og offentlige procedurer, der gør det muligt for mennesker med forskellige syn på det gode liv at leve sammen ved netop at gøre disse forskelle tilgængelige for andre.

## Gudstanken

Det videre spørgsmål er nu, om det er muligt inden for – og for den sags skyld også uden for – en religion at værdsætte forskellighed i overbevisning. Den letteste måde at gøre det på er at hævde det som et princip. Men det er samtidig en måde at gøre forskelligheden ufarlig på, svarende til at privatisere den. Den mere vanskelige vej er at tage problemet med i forsøget på at aflægge regnskab for ens egne grundoverbevisninger. Anderledes sagt, hvad hjælper det at anerkende andres ret til at se verden forskelligt, hvis man selv bagved eller ved siden af ser verden på en måde, der ikke kan rumme en sådan forskellighed? At det er lettere sagt end gjort konkret at anerkende forskellighed i grundoverbevisninger, er der en pointe i.

Dalferths bog er – som undertitlen fortæller – først og fremmest et forsøg på at bestemme den kristne betydning af Guds nærvær, og det således, at for-

skellighed (i det kritiske perspektiv, jeg har antydnet) ses som grundlæggende. Tankegangen ligger i forlængelse af religionsfilosofien i *Die Wirklichkeit des Möglichen*: 'Gud' betegner ikke en genstand i verden, men udpeger den, der taler, i den situation, hvor man taler eller søger at orientere sig. Gudstanken drejer sig derfor om den grundlæggende indstilling til verden, men således, at den, der tænker tanken og ser verden, selv inddrages.

Opgaven for en teologisk refleksion bliver følgelig at udfolde den grundlæggende orientering, som en religion kan give, ud fra det perspektiv, som det menneske befinder sig i, der selv er berørt af det, den pågældende religion fortæller. For en kristen teologi vil det sige: at bestemme de nye og uforudsete muligheder, der tilfalder eller tilspilles et menneske i troen. Gud er det muliges virkelighed som den, der skænker muligheder hinsides de muligheder, som et menneske selv realiserer og forspilder, og som dermed sætter et menneske fri, fra sig selv og til sig selv.

I tilknytning til Kierkegaard bestemmer Dalferth tro som en eksistentiel forandring. Med troen ændres et menneskes grundorientering og dermed hele måden, det lever på. At komme til at tro betyder ikke, at der føjes endnu en overbevisning til dem, man i forvejen har, men at alt, herunder én selv, placeres i et nyt perspektiv. Det er en forandring, ikke *i*, men *af* ens liv. En forskel, som den, der erfarer den, ikke selv kan frembringe. Tværtimod er der tale om en grund-

læggende passivitet. Åbenbaring er ikke en af de ting, som den troende ser i verden, men det, som får den troende til at se verden anderledes. At skelne Guds nærvær er derfor ikke at skelne nærværet af noget kaldet 'Gud', men at komme til at se nærvær – andres, men også det selv at kunne være nærværende – i et andet lys: som gave. Sansen for nærvær intensiveres som sans for Guds nærvær.

Men det vil sige, at spørgsmålet om Guds nærvær altid kommer sammen med spørgsmålet *til* den, som det skulle være nærvær *for*: som et spørgsmål om at tro eller ikke at tro. Den kristne betydning af Guds nærvær drejer sig dermed om den forskel, som tro betyder i et menneskes liv: at se alt anderledes. At se anderledes er ikke kun noget andre gør, men noget, der sker med én selv. Forskellen bliver ens egen.

Hvorledes skal vi så forstå den Gud, hvis nærvær ændrer et menneskes nærvær for sig selv? I forlængelse af talen om det muliges virkelighed hedder det, at Gud er "the sovereign poet of the possible, not the cause of the actual". Gud "makes creatures make themselves" er den formel, Dalferth bruger i tilknytning til Austin Farrer. Gud bestemmer horisonten af muligheder, som et menneske handler indenfor, ved at tilspille det nye muligheder, der ikke blot svarer på dets behov, men som er uventede, "mere end nødvendige". Det skal ikke forstås sådan, at Gud begrænser eller giver afkald på sig selv for at give plads for en skabning, der kommer til at stå i sig selv. Tværtimod

differentierer Gud sig selv. Det søger Dalferth at udfolde trinitetsteologisk, men det er en lang historie, for lang til at blive fortalt her, selv om det ville være spændende at diskutere især måden, som tid, natur og selv bringes ind på.

## Tolerance og respekt

Hvorledes mennesker omgås indbyrdes forskellighed i overbevisning har også at gøre med, hvorledes de omgås egne overbevisninger. Til slut i sin bog skelner Dalferth mellem debattens etikette og dens etik. Etiketten kan kræve, at jeg vælger mine ord med omhu, mens etikken siger, at jeg ikke skal lade som om jeg tager den andens måde at se verden på alvorligt, hvis jeg ikke er indstillet på at ændre mine egne overbevisninger. At tolerere er ikke det samme som at respektere.

# Hvordan Jesus blev ypperstepræst

**Af ph.d.-stipendiat, cand.theol. Stefan Nordgaard Svendsen**



Hebr. er på mange måder et af det Nye Testaments mest gådefulde dokumenter. Brevets modtagere såvel som forfatter og affattelsestidspunkt er os grundlæggende ukendte. Titlen *ad Hebraeos* er en senere tilføjelse og siger intet om brevets oprindelige destination, forfatteren afslører aldrig sin identitet, og moderne fortolkeres forsøg på en datering af brevet spænder så vidt som fra år 60 til et godt stykke ind i det andet århundrede.

Men også på det indholdsmæssige plan er brevet gådefuldt. Som den eneste tekst i kanon identificerer det Kristus ikke alene som Guds søn, men også som Guds ypperstepræst, der ofrede sig selv "en gang for alle" og dermed banede vejen for de troendes indgang i Guds evige hvile. Det er langt fra åbenlyst, hvorfor forfatteren vælger at udfolde sin kristologi i præ-

stelige kategorier, men netop fordi dette træk er unikt for Hebr., må vi spørge os selv, hvilket formål det tjener. Jeg vil her foreslå at et udblik til en af samtidens helt store tænkere, den jødiske filosof Filon af Alexandria, kan hjælpe os et stykke på vej.

Filon (ca. 20 f.kr. til ca. 50 e.kr.) var en del af den opblomstring af platonisk filosofi, der fandt sted i århundrederne omkring Kristi fødsel, og som almindeligvis benævnes "den mellemste platonisme". Som en del af denne strømning forestillede Filon sig verden opdelt i tre lag. Øverst har vi Gud, derunder idéernes verden, der hos Filon betegnes "logos", og nederst fænomenernes verden. Fænomenernes verden er ifølge Filon en skygge af logos, der igen er en skygge af Gud. Filon beskriver således logos som "Guds aflagens" og "førstefødte" og forstår endvidere logos som den instans, hvorigennem den fysiske virkelighed blev skabt. Selv om den transcendent og den immanente verden således eksisterer på to forskellige

ontologiske niveauer, er det dog væsentligt at slå fast, at der for Filon ikke er tale om to radikalt og rumligt adskilte størrelser. Tværtimod skal den transcendent virkelighed forstås som en begrebslig kraft, der gennemstrømmer den fysiske verden og derved ordner og opretholder Guds skaberværk.

Det, der for alvor gør Filon interessant, er hans allegoriske bibelhermeneutik. Filon var overbevist platoniker, men samtidig følte han sig forpligtet på den jødiske bibel. Resultatet blev, at den jødiske bibel måtte betragtes som et allegorisk udtryk for den visdom, der eksplicit udfoldes af platoniske filosoffer. På det bogstavelige plan udtrykker bibelen historiske sandheder om Israels fortid, men på det allegoriske plan redegør den præcist for sjælens og den transcendent virkeligheds indretning. Ligesom med den metafysiske sondring mellem transcendens og immanens gør det sig dog gældende, at de to planer ikke er radikalt adskilt. Det, der omtales på det bogstavelige plan, skal ifølge Filon ikke alene betragtes som et symbol for, men også som en materiel manifestation af det, det på det allegoriske plan henviser til.

I forhold til Hebr. er det særligt interessant at iagttage hvordan Filon fortolker den jødiske ypperstepræst. Ifølge Filon er han symbol for logos. Filon omtaler derfor også logos som den "egentlige" eller "himmelske" ypperstepræst. Men netop fordi de to planer i Filons hermeneutik er intimt forbundet, betyder denne symbolrelation, at den jødiske ypperstepræsten

ikke blot henviser til logos, men også perfekt udtrykker den rationalitet, der ellers alene kendetegner logos. Filon kan derfor beskrive ypperstepræsten som den fuldendte filosofiske vismand, der, som samtidens filosoffer anbefalede det, betragter hele verden som sit fædreland, aldrig synder og aldrig bliver følelsesmæssigt påvirket. Filon kan endda hævde, at ypperstepræsten er velsignet med en så overlegen rationalitet at han, præcis som logos, må betragtes som et mellemlid mellem Gud og den menneskelige verden.

Der kan næppe være megen tvivl om Filons strategiske bevæggrunde for en sådan læsning. På Filons tid var det jødiske mindretal i Alexandria udsat for massiv kritik fra ikke-jødisk side for ikke i tilstrækkelig grad at lade sig integrere i det alexandrinske samfunds kulturelle og religiøse liv, men alene at leve i overensstemmelse med sin egen fædrene overlevering. Ved at læse den jødiske ypperstepræst som en manifestation af logos kunne Filon godtgøre, at en sådan adfærd var filosofisk forsvarlig, idet de praktiserer, der knytter sig til den jødiske ypperstepræstelige institution, netop som institutionen selv må betragtes som udtryk for guddommelig rationalitet.

Der er meget, der tyder på, at Hebr.s forfatter var bekendt med Filons filosofi og ikke mindst med hans læsning af den jødiske ypperstepræst. Det er således tankevækkende, at forfatteren beskriver Jesus i præcis de samme kategorier, som Filon anvender om logos. Jesus er netop Guds afglans

(1,3), førstefødte (1,2; 2,10-18) og den instans, hvorigennem Gud skabte og nu opretholder verden (1,3). Samtidig er Jesus den himmelske ypperstepræst, der så at sige er reproduceret i en mængde jordiske ypperstepræster, som tjener i en ”skyggeagtig kopi” (8,5) af den himmelske helligdom, hvor Jesus selv gør tjeneste, og hvis rituelle handlinger skal forstås som jordiske efterligninger af Jesus’ himmelske offer (9,23). Forfatteren definerer altså Jesus på samme måde, som Filon definerer logos, og samtidig etablerer han en symbolsk kobling mellem Jesus som himmelsk ypperstepræst og de jødiske ypperstepræster som hans jordiske afskygninger.

Hebr.s forfatter er dog ikke mellemplatonisk filosof og opererer derfor ikke med den samme forestilling om verdens metafysiske indretning som Filon. Han er tilsyneladende enig i, at Guds skaberværk rummer to lag, en transcendent og en immanent verden, men modsat Filon betragter han ikke den transcendent virkelighed som en begrebslig størrelse, der gennemstrømmer verden, men derimod som en fysisk lokalitet, der bogstaveligt talt befinder sig ovenpå den immanente verden (12,22-27). Den transcendent verden er altså modsat hos Filon kendetegnet ved sit fravær fra den jordiske virkelighed.

Denne forskel betyder, at den allegoriske kobling mellem den jordiske og den himmelske ypperstepræst forstås anderledes i Hebr. end hos Filon. Hos Filon så vi, at den allegoriske kobling netop betonedede deres indbyrdes ligheder, og at den allegoriske

læsning derfor fungerede som en kvalifikation af den jødiske ypperstepræst. I Hebr. gør præcis det modsatte sig gældende. Svarende til den radikaliserede afstand mellem immanens og transcendens bliver den jødiske ypperstepræst nu karakteriseret ved sin forskellighed fra sit allegoriske korrelat. Mens forfatteren således betoner, at Jesus er syndfri (4,14; 7,26-27), guddommelig (5,5; 7,28), levende og evig (5,6; 7,3. 8. 21. 24. 28), slår han samtidig fast, at disse karakteristika netop *ikke* gør sig gældende for hans jordiske afskygninger, som tværtimod er syndige (5,1-3), svage (7,28) og dødelige (7,23), og som udfører ritualer, der overhovedet ikke har nogen betydning (7,11; 10,1. 11) – andet end at vise allegorisk hen på Jesus’ offer af sig selv.

Der er god grund til at tro, at det netop er med henblik på en sådan diskvalifikation af det jødiske præsteskab, at forfatteren vælger at identificere Jesus i præstelige kategorier. Ved hjælp af den allegoriske hermeneutik kan bestemmelsen af Jesus som himmelsk ypperstepræst bruges til at undergrave legitimiteten af den jødiske præstelige institution og dermed af hele den jødiske religiøse levevis. Og som brevets afsluttende kapitel antyder, er det det, Hebr. som helhed sigter imod. Her advarer forfatteren modtagerne mod at lade sig lede på vildspor af ”fremmede lærdomme” (13,9a). Disse lærdomme henviser tydeligvis til jødiske spiseforskrifter (jf. 13,9b-10), og det synes rimeligt at antage, at der blandt brevets modtager har været en interesse i at supplere almindelig

Kristustroende praksis med overholdelse af Toraen og i særdeleshed af dens regler for renlighed i forbindelse med spisning. Forfatteren indvender her, at Toraobservans og Kristustro er indbyrdes uforenelige (jf. 7,11-19), og for at illustrere dette henviser han i 13,12-13 til det forhold, at Jesus korsfæstedes "udenfor byporten", dvs. udenfor den zone, der for jøder afmærker det rituelte rene territorium (jf. også "udenfor lejren" i 13,11), og opfordrer modtagerne til at følge efter Jesus væk fra lejren, væk fra det specifikt jødiske.

Som vi kan se, overtager forfatteren altså Filons allegoriske metode, men omformer den i overensstemmelse med sin anderledes forståelse af den metafysiske virkelighed, således at han kan bruge den til at opnå præcis det modsatte af, hvad Filon søgte at opnå. Mens Filon brugte allegoresen til at etablere den jødiske ypperstepræst som en *perfekt* afspejling den himmelske ypperstepræst (logos), og dermed til at legitimere jødisk levevis og overholdelse af Toraen, bruger Hebr.s forfatter den til at dokumentere, at ypperstepræsten *kun* er en afspejling af den himmelske ypperstepræst (Kristus), og at jødisk levevis og overholdelse af Toraen derfor er illegitime, nu hvor Kristusbegivenheden har fundet sted, og den nye pagt er indstiftet.

Som sagt er Hebr. en af de tekster i den nytestamentlige kanon, der er omgæret med mest mystik, og spørgsmålene om affattelsestidspunkt og forfatter- og modtageridentitet vil formentlig aldrig blive besvaret. Men

med hjælp fra Filon kan vi ikke desto mindre løse nogle af de indholdsmæssige problemstillinger. Når forfatteren vælger at udfolde sin kristologi i præstelig terminologi, er det i virkeligheden i mindre grad for at sige noget om Jesus end for at sige noget om det jødiske præsteskab og om kristnes forhold til den jødiske lov. Selv om svarene på en række af de historiske spørgsmål om brevets tilblivelse således fortsat undviger os, kan vi dog konstatere at brevets mest centrale og unikke kristologiske træk er vokset frem som et systematisk gennemtænkt respons i forhold til en konkret historisk krise i forfatterens menighed og altså dermed i spændingsfeltet mellem intervention og filosofisk-hermeneutisk refleksion.



## Kalender for Det Teologiske Fakultet

Særlige arrangementer og åbne møder ved Fakultetet annonceres under arrangementer på [www.teol.ku.dk](http://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 forårssemestret 2007. Ændringer i programmet kan forekomme. Yderligere oplysninger om de enkelte arrangementer kan ses på [www.teol.ku.dk](http://www.teol.ku.dk) under arrangementer. Alle arrangementerne er opgivet med præcise minuttal.

Kalender for **Teologisk Forening** se s. 50.

Kalender for **Søren Kierkegaard Selskabet** se s. 50.

### **Onsdag den 21. februar 2007 kl. 13.15-15.00**

Nytestamentligt seniorseminar med ph.d.-studerende Finn Damgaard.

Nærmere ved opslag.

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

Arr.: Afdeling for Bibelsk Eksegese

### **Onsdag den 21. marts 2007 kl. 13.15-15.00**

Nytestamentligt seniorseminar med lektor, ph.d. Jesper Tang Nielsen.

Nærmere ved opslag.

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

Arr.: Afdeling for Bibelsk Eksegese

### **Torsdag den 22. marts 2007 kl. 17.30-18.30**

Informationsmøde om Masteruddannelse. Yderligere information fås hos Erhvervsvejlederen på tlf. 35 32 39 58.

Sted: Se opslag.

Arr.: Erhvervsvejlederen

### **Fredag den 23. marts 2007 kl. 13.15**

Ph.d.-seminar ved cand.theol. Peter Flemming Olsen

Nærmere ved opslag.

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

Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi

### **Torsdag den 29. marts 2007 kl. 15.00-16.00**

Karriereworkshop. Erhvervsvejlederen inviterer færdiguddannede teologer til at give deres bud på, hvordan man håndterer overgangen mellem studium og erhverv. Mødet er både for bachelor- og kandidatstuderende

Sted: Se opslag.

Arr.: Erhvervsvejlederen

**Torsdag den 12. april 2007 kl. 15.00-16.00**

Næsten-kandidat-møde. Mødet er især tilrettelagt for studerende i det afsluttende eksamensforløb, men alle er velkomne.

Sted: Se opslag.

Arr.: Erhvervsvejlederen

**Fredag den 20. april 2007 kl. 13.15**

Forskningsseminar med lektor ph.d. Pia Søltøft

Nærmere ved opslag.

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

Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi

**Onsdag den 25. april 2007 kl. 13.15-15.00**

Nyttestamentligt seniorseminar om Judasevangeliet.

Nærmere ved opslag.

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

Arr.: Afdeling for Bibelsk Eksegese

**Fredag den 11. maj 2007 kl. 13.15**

Seniorseminar med Claudia Welz, assistant research professor, Center for Subjectivity Research. Seminarets emne "Conscience as a medium of self-disclosure in Luther, Heidegger and Ricoeur", respondent Carsten Pallesen.

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

Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi

**Onsdag den 23. maj 2007 kl. 13.15-15.00**

Nyttestamentligt seniorseminar: Eksegetisk-teologiske konsekvenser af den sproglige vending fra tysk til (anglo)amerikansk?

Nærmere ved opslag.

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

Arr.: Afdeling for Bibelsk Eksegese

**Torsdag den 14. juni til søndag den 17. juni 2007**

Konference: *The Cultural Heritage of Medieval Rituals IV: Transformations of Discourse.*

Offentlige forelæsninger ved: Stephen Bann (Bristol), Philippe Buc (Stanford), Peter Burke (Cambridge), Edward Muir (Northwestern University), Burcht Pranger (Amsterdam), Barbara Stollberg-Rilinger (Münster), Miri Rubin (London) og Rob Wegman (Princeton).

For yderligere oplysninger se [www.teol.ku.dk/kulturarv](http://www.teol.ku.dk/kulturarv)

Sted: Det Teologiske Fakultet

Arr.: Danmarks Grundforskningsfonds Center for Studiet af Kulturarven fra Middelalderens Ritualer

## **Teologisk Forening forår 2007**

**Tirsdag den 20. februar kl. 19.30**

Lektor Geert Hallbäck.

"Jesus-film som Bibel-reception."

**Tirsdag den 13. marts kl. 19.30**

Biskop, dr.theol. Jan Lindhardt og professor, dekan

Steffen Kjeldgaard Pedersen.

"Lutherdommen i dag."

**Tirsdag den 27. marts kl. 19.30**

Lektor, centerleder Niels Kastfelt.

"Kirkehistorie som kulturhistorisk disciplin."

**Tirsdag den 24. april kl. 19.30**

Lektor Kirsten Busch Nielsen.

"Bonhoeffer idag."

**Tirsdag den 8. maj kl. 19.30**

Katrine Lilleør og Naser Khader.

"Tro mod tro."

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

## **Søren Kierkegaard Selskabet forår 2007**

**Torsdag den 18. januar, kl. 19:30**

Foredrag ved lektor, dr.phil. Dorthe Jørgensen.

"Om at leve æstetisk."

**Torsdag den 22. februar, kl. 19.30**

Forfatteren Jens Rasmussen.

"Kierkegaards kritik af den triumferende kirke."

**Torsdag den 29. marts, kl. 19.30**

Forfatteren og filosofen Peter Tudvad.

"Kierkegaards Jyllandsrejse – en personal- og kulturhistorisk hybrid."

**Torsdag den 26. april, kl. 19.30**

Seminarieadjunkt, cand.mag. Frederik Strand.

"Det tomme menneske – Kierkegaards og Dostojevskijs dæmoniopfattelse."

**Torsdag den 31. maj, kl. 19.30**

Lektor emeritus Flemming Harrits.

"Hvordan læse Kierkegaard? - Om fire befærdede blindgyder og en mulig udvej."

**Den 25. juni - 1. juli**

Sommerkursus "Enten-Eller." Program: info@grundtvigs.dk eller tlf.: 48 26 87 00

**Torsdag d. 22. februar, kl. 17.00**

Generalforsamling. N.B. Købmagergade 44-46, 3. sal, vær. 321

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