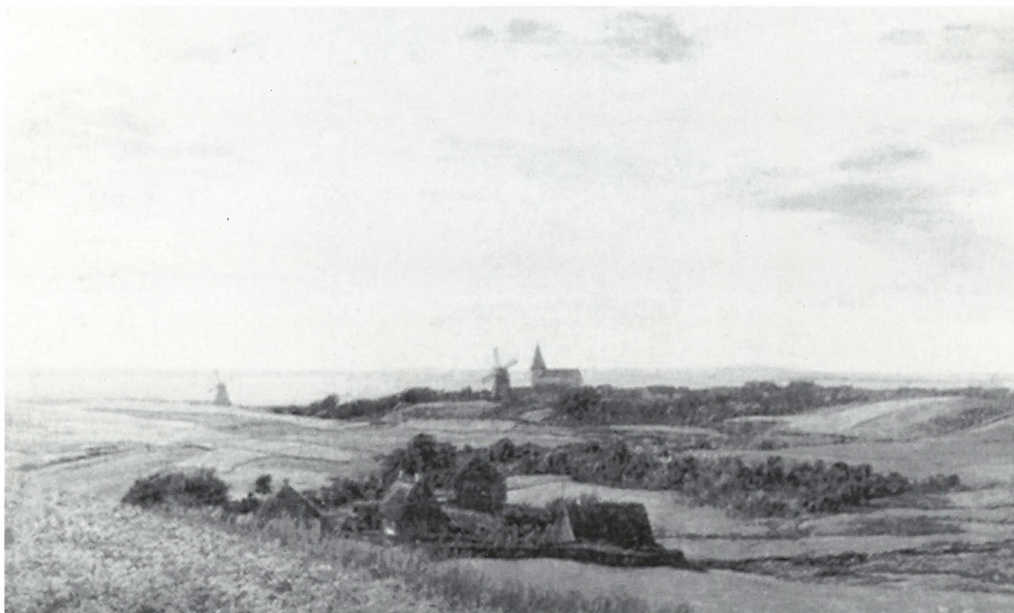


DET TEOLOGISKE FAKULTET
KØBENHAVNS UNIVERSITET



TEOL

INFORMATION



Nr. 30 september 2004

Det Teologiske
Fakultet
ALMEN LÆSESAL

Indholdsfortegnelse

Siden sidst af dekan, professor, dr.theol. Steffen Kjeldgaard-Pedersen	3
Jørgen I. Jensen: Kulturteologi og teologikultur af centerleder, lektor, ph.d. Nils Holger Petersen	6
Efteruddannelse af prodekan, professor, dr.theol. Mogens Müller	10
Den klingende eskatologi: død og evighed i musikken i tiden 1890-1920 af organist, ph.d. Eva Maria Jensen	13
Menneskesyn og gudsbegreb hos G. W. F. Hegel af ekstern lektor, ph.d. Birgitte Kvist Poulsen	17
<i>Genopførelser</i> – om ritual, performativitet og historie af forskningsadjunkt, ph.d. Mette Birkedal Bruun	21
Guds eget sprog af ekstern lektor, ph.d. Søren Holst	25
Parænese – hvad er det? af professor, dr.phil. et theol. Troels Engberg-Pedersen	29
Eksistensens tidlige karakter af cand.theol., ph.d. Wenche Marit Quist	34
Om at arbejde med autoritative tekster af lektor, cand.theol. Lone Fatum	38
Ph.d.-afhandlingen ”Necessitas som distinktion. Sjælesorg i systemteoretisk perspektiv” – om iagttagelse og meningen med lidelsen af cand.theol., ph.d. Camilla Sløk	43
Kalender ved Pia Borch Jensen og Lotte Juul Larsen	47

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: Lektor Henrik Tronier.

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.

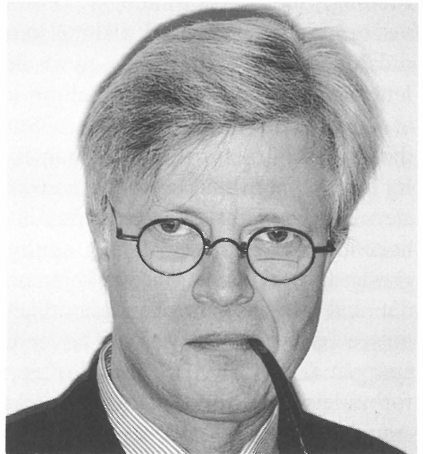
Forside: Den fjerne kirke – et centralt motiv i Jørgen I. Jensens forskning (jf. s. 6). *Udsigt mod Assens* af Dankvart Dreyer 1835. Olie på lærred. 19 x 32,5 cm. Statens Museum for Kunst.

**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

Københavns Universitet omstiller sig med flid til den nye universitetslovs virkelighed. De eksterne medlemmer af den bestyrelse, som fra 1. januar 2005 vil udgøre universitetets øverste myndighed, er udpeget, og til efteråret vælges det interne mindretal på fem medlemmer (to repræsentanter for det videnskabelige personale, to studenter og en enkelt teknisk-administrativ medarbejder). Et meget omfattende økonomireformprojekt, i daglig tale KU 2005, skal sikre, at Københavns Universitet kan leve op til nye, formelle lovkrav til universiteternes styring og i det hele taget føre til en mere gennemsigtig husholdning, så den nye bestyrelse til enhver tid kan have fuldt overblik over, hvad det er, den har ansvar for. Et vigtigt, statsligt styringsredskab i forhold til universiteterne bliver de såkaldte udviklingskontrakter af 2. generation, som bestyrelserne skal indgå med Videnskabsministeriet. Udviklingskontrakterne af 1. generation udløber i år, og der er indledt forhandlinger om overgangs-udviklingskontrakter, som skal gæl-



de til udgangen af 2005.

Universitetsloven lægger op til gennemgribende ændringer af studiestrukturen. Modulopbygning og fleksibilitet er to af slagordene i denne sammenhæng. Den nye *Bekendtgørelse om bachelor- og kandidatuddannelser ved universiteterne* kom den 6. maj og træder i kraft 1. september 2004. Fakultetet kan glæde sig over, at teologi i den endelige tekst har beholdt sin status som selvstændigt område

ved siden af humaniora, samfundsvidenskab, naturvidenskab, sundhedsvidenskab og teknisk videnskab. Alle-rede 1. marts trådte en ny *adgangsbe-kendtgørelse* i kraft, og omkring 1. september forventes en ny *eksamens-bekendtgørelse*.

Studienævnet for Teologi har med andre ord hænderne fulde. Som tidli-gere nævnt på dette sted forventes den nye uddannelsesbekendtgørelse dog ikke at medføre de helt store ændrin-ger i de eksisterende studieordninger for bachelor- og kandidatuddannelsen i teologi, men visse bindinger, fx kra-vet om, at specialet skal afslutte kan-didatuddannelsen, har ikke gjort det lettere at få det teologiske studium til at udgøre en fornuftig helhed. Stu-dienævnet står her over for en vanske-lig opgave, som skal løses i de nærmeste måneder. I forlængelse af den nye bekendtgørelse er det i øvrigt nærlig-gende for fakultetet at overveje, om det skal udbyde andre kandidatuddan-nelser end den teologiske. Det er et spørgsmål, som vil blive drøftet i forbindelse med det efterårsprojekt, som under overskriften *Interne vi-densprocesser og kompetenceudvik-ling på Det Teologiske Fakultet* gen-nemføres i samarbejde med PUMA (Københavns Universitets afdeling for *Personaleudvikling og metodeudvik-ling inden for administration*).

Internationalisering og efteruddan-nelse står højt på listen over de nye krav til universiteterne. 1. september ansættes en internationaliseringsad-junkt, som skal sætte skub i udveks-lingen af teologiske studenter og læ-rere mellem fakultetet i København og

udenlandske søsterinstitutioner. I den forbindelse kan nævnes, at der har været drøftelser med fakultetet i Oslo, og at der i foråret er indgået en formel udvekslingsaftale med fakultetet i Kiel; de teologiske lærere fra Kiel og København mødes i begyndelsen af oktober til et seminar her i byen.

Hvad efteruddannelsen angår, har der været afholdt et konstruktivt møde med Præsteforeningens formandskab. Fakultetet har gode erfaringer med undervisningstilbud, som særligt hen-vender sig til præster, og har gennem det sidste år tillige udbudt fjernunder-visning via internettet, bl.a. i Søren Kierkegaards forfatterskab. Køben-havns Universitet vil i de kommende år satse stort på såkaldt *Web based learning*, hvormed ikke kun menes egentlig fjernundervisning ad elektro-nisk vej, men også elektronisk under-støttet, eller som det hedder: it-under-støttet, traditionel holdundervisning. Det Teologiske Fakultet har engageret sig i dette udviklingsprojekt og håber derved at kunne forbedre studiehver-dagen for alle sine studerende, hvad enten de er indskrevet som stud.theol.'er, som studerende under Åben Uddannelse (herunder præster under efteruddannelse) eller som nære eller fjerne gæstestuderende, der føl-ger undervisningen på et af vores engelsksprogede kurser.

20. februar holdt den nye professor i Dogmatik, Niels Henrik Gregersen, sin tiltrædelsesforelæsning over emnet "Generøsitetens teologi" for et fuldt auditorium 7. Fakultetet glæder sig over, at Gregersen efter en række frugtbare år ved fakultetet i Århus nu

er vendt tilbage til København, hvor han fik sin uddannelse og videnskabelige skoling, ikke mindst under vejledning af professor, dr.theol. Theodor Jørgensen, hvis nærmeste kollega han nåede at være i et halvt år. Med udgangen af august tager Theodor Jørgensen nemlig sin afsked på grund af alder efter 30 års engageret virke som professor i Dogmatik. Hans indflydelse har været stor og rækker langt uden for huset i Købmagergade. Skønt de i øvrigt er meget forskellige, gælder det samme om Jørgen I. Jensen, der ligeledes med udgangen af august forlader den lektorstilling i Kirkehistorie, som han har varetaget i en menneskealder. Nogle måneder senere, med udgangen af november, går tillige Arne Munk, lektor i Det Gamle Testaments Eksegese, på pension efter mere end tre og et halvt årtis tro tjeneste. Fakultetet skylder de tre afgående kolleger stor tak og ønsker dem alle et langt og lykkeligt otium.

Økonomien tillader kun nyansættelser i et stærkt begrænset omfang. 1. april ansattes for et halvt år cand.theol. Søren E. Jensen, kulturmedarbejder ved Danmarks Radios P1, til varetagelse af særlige informationsopgaver. Et hørligt resultat af hans indsats er radiomontagen *Teologiske Begyndelser*, en præsentation af Det Teologiske Fakultet, som kan erhverves på cd ved henvendelse til fakultetet. I den nærmeste fremtid vil tre undervisningsadjunktstillinger (en i hver af de tre afdelinger) og en adjunktstilling i Det Gamle Testaments Eksegese blive besat.

Siden december sidste år er seks ph.d.-afhandlinger blevet forsvaret, nemlig Eva Maria Jensen: *"Aufersteh'n, ja aufersteh'n!" Død og evighed i musikken i tiden 1890-1920*, Birgitte Kvist Poulsen: *Modernitet og trinitet set i lyset af G.W.F. Hegels Geist-struktur*, Camilla Sløk: *Necessitas som distinktion. Sjælesorg i systemteoretisk perspektiv*, Søren Holst: *Verbs and War Scroll. Studies in the Hebrew Verbal System and the Qumran War Scroll*, Wenche Marit Quist: *Tidslighed og eksistens hos Kierkegaard og den tidlige Heidegger* og endelig Nicolai Techow: *'Sinners' and Works of Law in Gal 2:15-21. A Study in Paul's Line of Thought*.

Fakultetet ønsker forfatterne til lykke med ph.d.-graden. Flere afhandlinger er på vej, og siden sidst har Tine Ravnsted-Larsen Reeh, Johanne Stubbe Telgbjærg og Stefan Nordgaard Svendsen kunnet påbegynde deres studier som nye ph.d.-stipendiater ved hhv. Afdeling for Kirkehistorie, Afdeling for Systematisk Teologi og Afdeling for Bibelsk Eksegese.

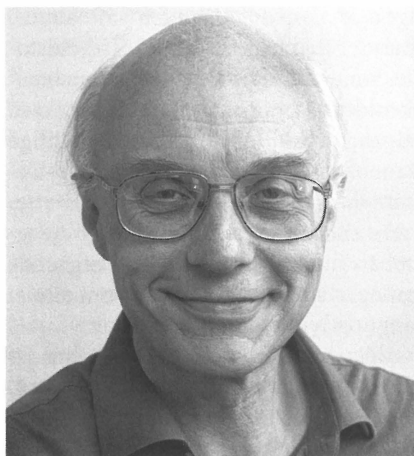
Tilgangen til det teologiske studium i Århus og København er stabil, og i september kan fakultetet byde mere end hundrede nye studenter velkommen til fem eller flere års krævende studier. De aktuelle arbejdsløshedstal har ikke skræmt studenterne bort. Det er både opløftende og forpligtende.

Jørgen I. Jensen: Kulturteologi og teologikultur

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

I anledning af Jørgen I. Jensens fra-træden som lektor ved Afdeling for Kirkehistorie på Det Teologiske Fakultet, hvor han har været ansat siden 1972, har redaktionen bedt mig skrive en artikel om ham. Det gør jeg med stor glæde, eftersom jeg – siden jeg kom i kontakt med fakultetet (ganske kort tid efter hans ansættelse) – på mange måder har betragtet mig som en slags teologisk discipel af ham. Center for Kunst og Kristendom (ved Afdeling for Kirkehistorie) havde næppe eksisteret i dag uden den inspiration og det idégrundlag, som – ikke JIJ alene, men i særlig høj grad – han har tilvejebragt gennem sine studier, der trods det mangefold af temaer, der er karakteristisk for hans indsats, har en rød tråd i en tværfaglig-teologisk beskæftigelse med ”kultur” (herunder i ganske særlig grad musik) og teologi.

JIJ er i udpræget grad en person på vej. At gøre status nu kan synes rimeligt nok, men passer ikke helt til ham. Det er vanskeligt at sige, ”hvor langt” JIJ er kommet i sin udforskning af den vestlige kulturs og teologis samspil,



for selv om der ikke er nogen tvivl om, at alt, hvad JIJ har skrevet, passer ind i denne kategori, så er det måske endnu mere karakteristisk, at der i mange tilfælde er tale om en tagen stilling til og/eller skildring af fænomener i den nutidige kultur, som unddrager sig en traditionel videnskabelig behandling. JIJ griber fat i øjeblikksbilleder, i måder at udtrykke sig på, tilsyneladende tilfældige samtaler undervejs (fx i en taxa eller et S-tog),

bestemte musikstykker, billeder, bøger og tager dem som udgangspunkt for en personlig tolkning, hvorudfra han fabulerer videre. Der er tale om måder at "gribe" verden på, som ofte føles nærmere på kunstneriske ytringer end en (traditionel) videnskabelig, samtidig med at hans bøger og artikler er lærde, fyldt med historisk viden, som dog aldrig fremstår som blot viden, men inddrages i perspektiverende øjemed.

JIJ er en endog overordentlig produktiv forfatter. Mellem 1979 og 1996 har han udgivet fem bøger (en af dem – om Mozarts Tryllefløjten – sammen med litteraturforskeren Erik A. Nielsen) og et stort antal artikler, hvoraf en omfattende samling (på ca. 800 sider) vil være udkommet som bog – *Mødepunkter* (København, forlaget Anis) – i forbindelse med hans 60-årsdag, når denne artikel læses. Denne artikelsamling spænder både kronologisk og indholdsmæssigt over hele JIJs interessefelt, kultur- og kirkehistorien: Deler man op efter traditionelle fagdiscipliner – hvilket i JIJs sammenhæng ikke uden videre er meningsfuldt, se nedenfor! – finder man i kirkehistorisk henseende et spektrum, der strækker sig fra oldkirken over Luther og over danske kirkehistoriske figurer fra det nittende (til tyvende) århundrede som Grundtvig og Kierkegaard, Frederik Helveg og Otto Møller (men også østrigske Ferdinand Ebner) frem til tidehverv og nyere kirkelige rørelser. I henseende til kulturhistorien er der en lige så omfattende mængde af betydningsfulde forfattere fra oldkirkens teologiske "kulturkritik" (i

forhold til hellenisme og "hedenskab") og af de mest centrale navne fra den vestlige litterære tradition, Dante, Shakespeare, Milton, Goethe og Thomas Mann – og nyere litteraturkritik repræsenteret bl.a. ved Auerbach, Northrop Frye og M.H. Abrams – og frem til fortrinsvis danske forfattere og digtere fra det nittende og tyvende århundrede (bl.a. Jakob Knudsen, Poul Borum, Søren Ulrik Thomsen og den spændende, men i Danmark nok ikke så kendte svenske digter Göran Sonnevie). Tilsvarende er der i essaysamlingen mere eller mindre omfattende diskussioner af en række af de vigtigste komponister fra musikhistorien som Josquin des Préz, Bach, Mozart, Beethoven og Wagner suppleret med nyere danske komponister (og kirke-musikere) som Thomas Laub, Carl Nielsen og Rued Langgaard og væsentlige repræsentanter for det frodige, komplekse og åndeligt søgende (og for den musikalske modernisme grundlæggende) kulturmiljø i Wien omkring 1900 med fokus på Josef Matthias Hauer og Arnold Schönberg og helt frem til avantgardemusikken i Danmark (og andre steder) med hovednavnene Per Nørgård, Ib Nørholm, Karl Aage Rasmussen og Poul Ruders.

Der er dog ingen saglig pointe i at skille de nævnte fagkredse fra hinanden inden for JIJs tankeunivers, som jeg gjorde det ovenfor – udelukkende for at pege på, hvor meget inden for de nævnte traditionelle fagkredse, der kommer med (og så har jeg her sprunget kunst- og arkitekturhistorien over) – for en hovedpointe, som fx udfoldes i essayet "Religionen og det interar-

tielle” (1998, oprindeligt holdt som en forelæsning) og er en gennemgående tanke i hele JIJs forfatterskab, er uadskilleligheden mellem det æstetiske og det teologiske i den vestlige kulturkreds. Det kommer bl.a. til udtryk i en central påpegning (i det nævnte essay) af, at uanset den teologiske kulturkritik i oldkirken er både billeder og musik blevet tilkendt værdi hos kirkefædrene, i en slags afmytologiseret forstand, forstået inden for den kristne skabelsesorden. En lige så væsentlig pointe er JIJs fremhævelse (i samme essay) af, at selv om det tyvende århundredes kunst ikke kan siges at være religiøs i almindelighed, så kan man heller ikke (med hans ord) ”skildre tilblivelsen af den moderne kunst uden at komme ind på det religiøse”.

Tingene hænger tæt sammen. Ligesom hovedsporet af den kristne teologi i den europæiske tradition – trods anfægtelser – har været præget (gennem inkarnationstanken – som det er tydeligt i forbindelse med den byzantinske ikonoklastiske strid i det ottende og niende århundrede) af en interesse for og forståelse for det æstetisk-sanselige, således er den vestlige kunst (i ordets bredest mulige og ”interartielle” betydning) trods sin sekularisering præget af sin oprindelige teologiske forankring.

Det er naturligt, at JIJ med denne forståelse har interesseret sig særlig intenst for kunstneriske ytringer i det moderne samfund med flertydige forhold til det religiøse og til kristendommen. Således er det hverken tilfældigt eller teologisk perifert, at Per Nørgårds musik med dens utvetydigt

moderne forankring i en sekulariseret verden og samtidig søgende holistiske og religiøse horisont har spillet en stor rolle for JIJs kulturhistorisk-teologiske forståelse. Det fremgår allerede af undertitlen på JIJs bog om Per Nørgård (1986): *Per Nørgårds Musik. Et verdensbillede i forandring*. Pointen er, at her møder den moderne lytter ikke et fastlåst univers, men et søgende og lyttende musikalsk univers, hvis komponist både er sig sin traditions (kirkeligt-teologiske) rødder bevidst og samtidig ikke lader sig binde af andet end egne forsøg på at forstå eller udtrykke livserfaringer i sit musikalske medium (hvilket også kan siges at være en typisk vestlig tradition). Per Nørgårds erfaring af verden anno 2000 er særdeles indtryksfuldt tolket i artiklen ”Signaler og dybder” (2002, oprindeligt trykt i Dansk Musiktidskrift) om to Per Nørgård-værker og brugen af en polyfon tidsrepræsentation – som i mange år har været karakteristisk for Nørgårds musik – og som her tolkes ud fra dennes 6. symfoni og *Terrains vagues*, skrevet henholdsvis lige før og lige efter det magiske nytår 2000.

JIJs fremstillingsform, der som nævnt befinder sig på grænsen mellem indfølt kunstnerisk tolkning og lærd historisk (ofte samtidshistorisk) analyse, gør det i almindelighed ikke let at referere hans tekster. De må selv tolkes. I store dele af humanistisk og teologisk forskning er fremstillingsformen af fundamental betydning og kan ikke uden videre adskilles fra indholdet (som man lettere kan gøre det i fx naturvidenskabelige rapporter

om forsøgsresultater). Men det er sjældent at se det så bevidst og fundamentalt udfoldet som hos JIJ. Det har sin pris i forhold til reproducerbarheden af de historiske analyser, men det er værd at overveje – om man fx gennemtænker JIJs tekster i forhold til Hayden Whites historiografi – i hvilken grad det kan/skal forstås som udtryk for en moderne (postmoderne) erfaring af umuligheden af det traditionelle skel mellem en saglig – objektiv – kerne og en mere personlig – subjektiv – udformning? (Sml. hertil artiklen ”Musik som kunst og viden-skab” fra 1996).

Selv om JIJ nu forlader sin universitetsstilling tyder alt på, at han ikke stopper sit forfatterskab og sine forsøg på at tolke samtidens kultur i forhold til den teologiske tradition. Hvor teologien holder op, og den sekulære kultur overtager, er derimod et spørgsmål, som fundamentalt falder uden for, hvad JIJ vil og kan svare på. I stedet sættes der spørgsmålstegn ved enhver færdigformet forståelse af grænserne mellem kristendommen og det verdslige. Det er karakteristisk, at han – med andre kirkehistoriske kolleger – startede tidsskriftet *Fønix* (i 1974), og at hans artikler er publiceret ikke bare i traditionelle teologiske sammenhænge, men i mindst lige så høj grad i musik-, litteratur- og andre kulturtidsskrifter og -bøger.

JIJ får læsere og lyttere til at tænke videre. Talrige studerende (herunder også forfatteren af disse linjer) er opløftede og udfordrede gået hjem for at arbejde videre på fremlagte problemstillinger. To universitetsøvelser i

første halvdel af 70'erne, som gjorde et uudsletteligt indtryk på os deltagere, bør nævnes til sidst. En om ungdomsoprøret og en – holdt sammen med Bent Hahn – om Thomas Manns *Doktor Faustus*. Forskellige i form og indhold, og skelsættende ved at åbne for nye lag i den moderne kultur og dens forbindelser med historien. JIJ har sat et afgørende præg på Det Teologiske Fakultet i godt tre årtier ved i eminent forstand at være til stede – ikke bare på fakultetet og i den kirkehistoriske forskning, men i den moderne kultur. Det vil han uden tvivl stadig være – med sanser og tolkningsredskaber åbne. Så kan det slet ikke undgå at blive til kulturforskning og teologi.

Efteruddannelse

Af prodekan, professor, dr.theol. Mogens Müller

I de senere år har Det Teologiske Fakultet under rubrikken Åben Uddannelse udbudt en række kurser, som har været specielt designet som efteruddannelse for præster. De tre institutter, nu afdelinger, har på skift stået for tilrettelæggelsen, men i reglen har man også inddraget lærere fra de andre afdelinger for at gøre tilbudet så alsidigt som muligt. Antallet af deltagende præster har ikke været stort, men i reglen stort nok til, at det gav mening at gennemføre kurset, hvortil desuden fakultetets egne studerende har haft adgang. Flere gange har de studerende ligefrem været i overtal. Kurserne har strakt sig over tolv gange à fem timer og har bestået af såvel forelæsninger som gruppedrøftelser.

For den overordnede tilrettelæggelse blev der i sin tid nedsat et udvalg, hvori der, foruden repræsentanter for de tre afdelinger og lærergruppen, sidder en repræsentant for Præsteforeningen samt yderligere et par præster. Koordinatoren for det hele har hidtil været lektor Hans Raun Iversen fra Afdeling for Systematisk



Teologi. Ved halvårlige møder er dels de afholdte kurser blevet evalueret, dels indholdet af kommende kursusudbud diskuteret. Der har på disse møder altid været en meget positiv atmosfære, som desværre ikke altid har afspejlet sig i en tilsvarende tilslutning til de udbudte kurser fra præsternes side. Denne manglende tilslutning kan imidlertid have i hvert fald tre gode grunde. For det første tager det altid tid at indarbejde nye tiltag.

For det andet er fakultetet nødt til at opkræve et gebyr for deltagelse i undervisning udbudt under Åben Uddannelse. Selv om de respektive stifter i nogle tilfælde er trådt til med tilskud, er det slet ikke altid tilfældet, og mange præster har selv måttet betale for denne efteruddannelse. For det tredje må præster, der ønsker at deltage i disse kurser, i reglen gøre det på deres fridage.

Fakultetet står nu umiddelbart over for at skulle forhandle med Præsteforeningen om, hvordan vi kan fortsætte i dette spor. Og når dette hefte udkommer, er vi måske allerede kommet videre. Men sagens vigtighed taget i betragtning er der allerede på dette tidspunkt grund til at overveje muligheder og behov. Det er der så meget mere, som der i praktisk taget alle grene af vort samfund hele tiden tales om efteruddannelse som en naturlig del af arbejdslivet. Blandt de mange slagord optræder igen og igen "livslang læring". Der er altså en stadig voksende bevidsthed om, at "læringen" ikke blot er noget, som man klarer og overstår, inden man går i gang med arbejdslivet, men at den indledende uddannelse desuden er begyndelsen til en læringsproces, der gerne skal fortsætte, lige så længe som man er erhvervsaktiv. Rigtig mange bliver endog ved efter pensioneringen, tager måske endda her hul på andre fag, som de undervejs har fået interesse for.

Det er helt naturligt for et fakultet som det teologiske at byde ind på dette marked. Det økonomiske incitament er åbenbart, for et større undervisnings-

volumen giver alt andet lige mulighed for at have et tilsvarende større lærerkorps og dermed en større ekspertise og bredde i undervisningsudbudet. Der er her en åbenlys gensidig interesse, og Det Teologiske Fakultet har jo i forhold til teologiens mangesidighed konstant færre videnskabelige medarbejdere, end man kunne ønske sig. Denne udvidelse af undervisningsudbudet skulle derfor også komme de ordinære studerende til gode, selv om der selvfølgelig er en fare for, at tilrettelæggelsen af undervisningen for ensidigt sker med henblik på de betalende "kunder". Det er dog ikke en grøft, som man behøver at falde i, men at den er der, skal ikke benægtes. Og det er en nærliggende opgave for et studienævn her hele tiden at være på vagt.

Den voksende fornemmelse for efteruddannelse som en integreret del af arbejdslivet vil rimeligvis efterhånden give sig udslag i en efterspørgsel efter undervisning, der følger op på den teologiske kandidatuddannelse. Naturligvis må en sådan efteruddannelse tilrettelægges i nært samarbejde med repræsentanter for "brugerne", så relevansaspektet er oplagt. Der skal desuden være en tydelig progression i forhold til selve den grundlæggende uddannelse. Denne progression giver sig af sig selv dér, hvor det gælder den udvikling, der sker inden for de forskellige fag i skikkelse af nye tilgange og nye landvindinger. Men i kraft af selve teologiens forskellige discipliner kan progressionen derudover ske ved, at man indhenter noget af det, som det ikke var muligt at nå under selve stu-

diet, fordi en vis prioritering her er en nødvendighed, hvis man skal blive færdig inden for noget, der ligner normeret studietid. Dette er ikke blevet mindre aktuelt med den nye studieordnings kandidatdel. Det siger jo sig selv, at det er umuligt at nå specialniveau i alle fem (eller seks, hvis praktisk teologi regnes med) discipliner i løbet af den knapt tilmålte studietid. Der vil her være et efterslæb i et eller flere fag.

Der er imidlertid to forhold, der må ændres på, hvis en sådan efterdannelses skal blive en integreret del af en præsts arbejdsliv. Det er de allerede nævnte: Finansieringen og friheden til deltagelse. Jeg kunne ønske mig, at præster *som en del af deres arbejde* fik en ret til at efteruddanne sig. Hidtil har langt størstedelen af præsters efterdannelses fundet sted på Præstehøjskolen i Løgumkloster og på stiftkurser – jeg ser her bort fra den obligatoriske efterdannelses på Pastorseminariet og de fire ligeledes obligatoriske ugekurser i de første fire ansættelsesår. Præstehøjskolen har blandt sine undervisningsudbud også haft kurser inden for de klassiske teologiske discipliner, oftest med lærerkræfter fra de teologiske fakulteter. En stor del af udbudet har dog fokuseret dels på de praksisrelaterede (lejlighedstaler, konfirmand- og anden undervisning, ritualer, sjælesorg osv.), dels bevæget sig ud i det kulturelle rum (litteratur, kunst, film).

Deltagelse i kurser på Præstehøjskolen er på nær et symbolsk beløb blevet betalt for præsterne, ligesom det er blevet betragtet som en del af

deres arbejde i den forstand, at ophold har fundet sted i ”arbejdstiden” og ikke er blevet taget fra ferien. I begge henseender burde de samme kår gælde, hvis en præst ønsker at deltage i efteruddannelseskurser på universiteterne. Måske skulle det ligefrem indføres i en præsts arbejdsbetingelser, at hun eller han på årsbasis eller måske inden for en treårig periode havde ret til én, to eller tre ugers efterdannelses. Desuden skulle eventuelle kursusafgifter i lighed med udgifter til rejse og ophold på Præstehøjskolen betales for præsterne. Enhver skygge af hobby må her væk.

Selvfølgelig må efteruddannelses-tilbudet være flerstrengt. Men kurser, der følger op på og uddyber kundskaber inden for de discipliner, som tilsammen udgør teologien og dermed det, som er teologens og dermed præstens særlige kompetenceområde, bør her stå centralt.

Den klingende eskatologi: død og evighed i musikken i tiden 1890-1920

Af organist, ph.d. Eva Maria Jensen

”Kan man høre evigheden? Kan man gennem musikken udtrykke ikke blot dødens virkelighed, men også det store uvisse, det, som de gamle kaldte evigheden, men som vi som moderne mennesker ikke rigtigt kan sætte ord på?”

Har man én gang hørt den afsluttende korsats fra Bachs *Matthäuspasion*, *Lacrimosa*-satsen fra Mozarts *Requiem* eller *In paradisum* fra Faurés *Requiem*, kan man utvivlsomt svare bekræftende på disse spørgsmål. Her føres tilhøreren ind i en anden dimension, og musikken evner at formidle forudanset om den paradisiske tilstand på den anden side af døden. De nævnte værker er alle udsprunget af den liturgiske tradition. De har så at sige a priori taget stilling til forkyndelsen af de eskatologiske spørgsmål. Mere interessant bliver det, når man finder lignende forkyndelse i musikværker beregnet til opførelsen i en koncertsal. Det gælder for eksempel Gustav Mahlers (1860-1911) 2. *Symfoni*, populært kaldet *Opstandelses-symfonien*, Richard Strauss' (1864-1949) *Tod und Verklärung*, Edvard Elgars (1857-1934) *The Dream of Ge-*



rontius eller Arnold Schönbergs (1874-1951) oratorium *Die Jakobsleiter*. Alle disse værker blev skrevet mellem 1890 og 1920, en epoke af ganske særlig karakter, med et dobbelt Janus-ansigt: skuende tilbage til 1800-tallets lange udvikling og pegende fremad mod 1900-tallets eksperimenter.

Tiden 1890-1920 har altid fascineret mig, og jeg har i lang tid beskæftiget mig med musikvidenskabelige analyser af værker fra denne epoke. Det var også med disse erfaringer i

bagagen, at jeg for nogle år siden gik i gang med mine ph.d.-studier ved Institut for Kirkehistorie. Sidste år færdiggjorde jeg så min over 400 sider lange afhandling: "*Aufersteh'n, ja aufersteh'n!*" – død og evighed i musikken i tiden 1890-1920", der blev forsvaret den 18. december. Nærværende tekst er en kort sammenfatning af afhandlingens hovedlinjer.

Afhandlingen består af to hoveddele: 1. portræt af en epoke og 2. død og evighed i udvalgte musikværker fra tiden 1890-1920. Indledningsvis beskæftiger jeg mig med afgrænsningen af epoken og dens forskelligartede vurderinger i musikvidenskaben. Efter en tid med en vis nedvurdering af værkerne fra den epoke kan man på det sidste spore et mere positivt, om end ikke helt entusiastisk syn på de samme værker.

De eskatologiske emner gav sig mest tydeligt til kende i epokens tilbagekuende tendenser med rødder tilbage til romantikkens, ikke mindst de tyske filosofers, ophøjelse af musikken til et medium for ordløs erkendelse – eller endda forkyndelse. Alt, hvad man havde udviklet i romantikken, blev nu ved århundredeskiftet "forstørret". Ikke mindst værkerne, som begyndte at antage større og større dimensioner. Også tanker om komponisternes profetiske rolle blev nu foldet næsten hæmmingsløst ud.

Men til min store overraskelse så fandtes de såkaldte "metafysiske" emner også i de værker, der var stærkt eksperimenterende. Noget sagde mig,

at det eksperimenterende ligefrem var et resultat af denne musiks favntag med de eskatologiske emner.

En særlig plads i afhandlingens første del optager forholdet mellem musik og religion, der sættes sammen med udviklingen inden for koncertinstitutionen set på baggrund af de arkitektoniske planer for koncerthusene og de ændringer af lytteattituderne, som fulgte efter. For at sætte denne udvikling i det rigtige perspektiv blev det nødvendigt at gå tilbage til tiden omkring 1800, hvor nogle træk ved liturgiske værker begyndte at "flytte over" til verdslige værker. Tendensens slutfase var de fascinerede, til tider ufuldendte, til tider aldrig skrevne værker, som i sig selv skulle opleves som ritualer, hvor både værkets naturlige rammer (tidsbegrænsning) og naturlige omgivelser (et lukket rum, koncertsalen, teatret, kirken) sprængtes. I det lange tidsforløb fra Kuntzens *Skabelsens Alleluja* til Skrjabins *Mysterium* har jeg udvalgt 4 forskellige tidspunkter, der tilsvarende er koncentreret omkring 4 forskellige musikværker:

1. Andagt i koncertsalen eksemplificeret ved Felix Mendelssohn-Bartholdys (1809-1847) *Reformationssymfoni*.
2. Richard Wagners (1813-1883) særegne "kunstreligion" (med operaen *Parsifal* som det centrale samlingspunkt).
3. Den metafysiske musik i koncertsalen eksemplificeret ved Gustav Mahlers 8. *Symfoni*.
4. De utopiske værker, hvis opførelse uden for koncertsalen skulle føre til en ændring i den fysiske verden (med

apokalyptiske undertoner), repræsenteret ved det aldrig skrevne *Mysterium* af Aleksandr Skrjabin (1872-1915).

Første del af afhandlingen rummer også to "portrætter". Det ene af den polske Mieczyslaw Karłowicz (1876-1909). En komponist, hvis liv og virke kan betragtes som typisk for epoken. Det andet er et dobbeltportræt og omhandler komponisten Arnold Schönberg og maleren Wassily Kandinsky (1866-1944) i tiden 1911-1914, hvor de to kunstnere gensidigt har påvirket hinanden. Samtidig danner afsnittet et andet "dobbeltportræt", nemlig af billedkunst og musik. En sammenkobling, der også var meget karakteristisk for tiden. Portrættet beskriver også det, Kandinsky kalder "det åndelige i kunsten". Tidens åndelige klima karakteriseres af en eklektisk blanding af gamle og nye sandheder. Af kristendom, påvirkning fra østlige religioner og datidens "new age"-bevægelser, hovedsageligt teosofi. Alle disse, ikke mindst teosofien, har øvet stor indflydelse på komponisterne og derigennem også på deres musik.

I relation til dette kunne jeg komme med en hypotese, der gik ud på, at det måske var denne særegne beskæftigelse med eskatologiske emner, som både Schönberg og Kandinsky var yderst optagede af på denne tid, der sammen med brugen af de teosofiske modeller var et kraftigt incitament til udviklingen inden for de respektive kunstarter. I Kandinskys tilfælde betød dette en overgang til abstrakt malerkunst. I Schönbergs en udvikling af en ny kompositorisk

teknik, dodekafoni. Det centrale i denne sammenhæng er min analyse af Schönbergs aldrig fuldendte oratorium, som bygger på en tekst, han selv har skrevet, *Die Jakobsleiter*.

Den anden del af afhandlingen beskæftiger sig med emnerne død, opstandelse, de himmelske visioner og evigheden i musikken, sådan som det kan erfares i de allerede nævnte fire hovedværker af henholdsvis Strauss, Mahler, Elgar og Schönberg.

Emnerne død, opstandelse og det evige liv i musikken har ikke tidligere været behandlet samlet, hvad man i høj grad kan undre sig over, når man tager i betragtning, hvor centrale de er, ikke mindst i den epoke, jeg har undersøgt. Her, i en tid, som karakteriseres af en stor grad af sekularisering, "flytter" mange af de eksistentielle spørgsmål fra det kirkelige regi, hvor de hidtil har haft hjemme, til kunsten. En kort karakteristisk af epokens dødsopfattelse, efterfulgt af en skitse over nogle af emnets fremtrædelsesformer i litteraturen og i kunsten, danner baggrund for en mere grundig undersøgelse af de midler, hvormed man forsøger at fremstille døden i musikken.

Emnerne opstandelse og evighed er mere vanskelige at have med at gøre. De synes hverken at optræde i litteraturen eller kunsten på samme direkte måde, som det var tilfældet med døden. Ikke desto mindre spiller disse emner en stor rolle i nogle af tidens musikværker.

Mine analyser drejer sig om det, jeg kalder henholdsvis "dødens og evighedens musikalske rekvisitter" og

”dødens og evighedens musikalske landskaber”. Med det mener jeg de rent musikalske virkemidler, fx specielle melodiske vendinger, rytmer, citater og ikke mindst instrumentationen. Alt sammen virkemidler, der er et fælleseje hos de fleste komponister fra tiden, uanset deres konfessionelle eller kulturelle baggrund. Endvidere ser jeg på de forskellige visioner af himlen og den måde, man musikalsk karakteriserer engle på, samt på, hvordan man kan erfare evigheden i musikken.

Hovedvægten i afhandlingens anden del består af analyser af de 4 udvalgte musikværker: Richard Strauss’ *Tod und Verklärung* (skrevet i 1890), Gustav Mahlers 2. *Symfoni* (fuldendt i 1894), Edward Elgars (1857-1934) *The Dream of Gerontius* (fra 1900) og Arnold Schönbergs ufuldendte oratorium *Die Jakobsleiter* (opgivet af komponisten i 1916).

Sammenfattende kunne jeg konkludere, at døden og transcendenen i alle de værker, jeg har undersøgt, blev ”koblet sammen”. Også selv om der kan være tale om vidt forskellige visioner af det, der synes at følge efter døden. Imellem epokens mangeartede åndelige tilbud (med påvirkningen fra de indiske religioner, fra panteismen, ateismen og teosofien) kunne man dog stadigvæk finde den almene kristne forestilling om død og opstandelse.

Hvad der i høj grad er karakteristisk for de værker, jeg har undersøgt, er, at i dem har døden ikke fået det sidste ord. Der var altid tale om ”døden og ...”. Og dette ”og” rummer flere forskellige aspekter af troen på livets fortsættelse efter døden. De to

ting, død og opstandelse, hænger nøje sammen. Hvad der ikke kan lade sig gøre på en teaterscene, hvor operaerne tit slutter med døden (som her bogstaveligt ofte har det sidste ord eller den sidste tone), viser sig at være muligt og almindeligt for komponister af værker beregnet for koncertopførelse. Det er muligt for dem at række ud over dødens grænse.

Med sammenkoblingen af ”døden og transcendenen” adskiller musikken sig på påfaldende vis fra de andre kunstarter, hvad der muligvis skyldes arven fra romantikken, hvor musikken var blevet opfattet som den kunstart, som bedst kunne ”sige det udsigelige”. Men det har nok også betydning, at musikken er en kunstart, der udvikler sig i tiden, og at netop manipulationen med det musikalske tidsbegreb har stor betydning for vores opfattelse af evigheden, som ofte fremstilles som ”uendelig”.

Når musikken forsvinder ”ud i det blå” ved slutningen af Mahlers *Das Lied von der Erde*, kan man som tilhører identificere sig med Mahlers ”klingende evighedsbølger”. Musikken er her ikke kun ”uendelig”, den er også ”uendelig smuk”. Det kan være en stor trøst for et menneske. Både for den, der er ved at dø. For den, der kues af dødsangst, og for den, der lige har oplevet et dødsfald blandt sine nærmeste. For er livet efter døden så smukt, som Mahler viser det, så har vi intet at frygte!

Menneskesyn og gudsbegreb hos G. W. F. Hegel

Af ekstern lektor, ph.d. Birgitte Kvist Poulsen

Hvorfor overhovedet beskæftige sig med Hegel – og oven i købet på et teologisk fakultet? Svaret er enkelt: Fordi hans tænkning er afgørende for forståelsen af den treenige Gud, men dermed også for forståelsen af mennesket og den gudsrelation, vi befinder os i. Hegel udlægger treenigheden som en bevægelse i og af Gud, treenighedens personer udgør "et fællesskab af enkelte", en differentieret enhed, der gør det muligt at reflektere modernitetens forandrende princip. I det følgende skitseres hovedlinjerne fra min afhandling: *Modernitet og trinitet set i lyset af G. W. F. Hegels Geist-struktur*.



Identitetens omvej

Afhandlingen følger to spor – den subjektive hhv. den absolutte ånds selvudfoldelse – og peger i sidste ende hen på spørgsmålet om forsoningens rolle. At noget skal forsones, forudsætter en adskillelse. Et menneske er ikke kun, hvad det gør eller har gjort, det er også alt det, som det (endnu) ikke er. Mennesket er m.a.o. undervejs, det er processuelt bestemt. Menneskesynet hos Hegel analyseres ud

fra inddragelsen af "manglen" ved den menneskelige eksistens og ud fra antagelsen af en forskydning i selvforholdet, der beror på en *forestillet* eller indbildt adskillelse mellem Gud og menneske. Syndefaldet giver mennesket bevidsthed om sig selv og Gud. Denne bevidsthed selvstændiggør mennesket og bruges netop til at opfatte sig som fremmed og adskilt fra Gud, hvorved mennesket "overser" sin grundlæggende gudbilledlighed. Mennesket står som sig selv i forhold til "det Andet", og adskillelsen / ikke-

identiteten fra Gud manifesteres. Det er samme ikke-identitet, der er på spil i forholdet til det andet menneske og i menneskets selvforhold. Et menneskes identitet er derfor noget, der bliver til i "omvejen" over "det Andet". Afhandlingen betoner i denne sammenhæng det almenes og det andet subjekts betydning for identiteten, samt den "foranderlige uforanderlighed", det er Gud, som model for menneskets selvudfoldelse.

Brud / Selvfahændelse

Hegel opererer med begreberne *an sich* og *für sich*. *An sich* betegner et *uformidlet* forhold. Bevidstheden eller selvforholdet er *i sig selv* – for Guds vedkommende er der tale om den immanente, evige trinitet: At Gud er Gud, eller det, Hegel kalder "kærlighedens leg med sig selv". For menneskets vedkommende er der tale om en ukonkret væren, dvs. en endnu abstrakt eller ikke-integreret bevidsthed om mennesket selv og dets relation til "det Andet". Forholdet til sig selv på dette niveau har jeg valgt at kalde subjektivitetens "første udkast" – det gælder både mennesket og Gud. Målet er at nå subjektivitetens "andet udkast", men for at komme hertil må bruddet eller negationen indfinde sig: Dvs., subjektiviteten må stå *für-sich* – som selvstændigt. Det subjektive brud viser sig i de erfaringer, der overskrider menneskets umiddelbare bevidsthed, hvilket samtidig medfører en formidling af subjektet selv.

På negativ vis fremdrages den menneskelige subjektivitets positive modpol. Hegel er ikke tilfreds med

tautologien, at Gud er Gud, og ser i forholdet mellem den immanente og den økonomiske trinitet modellen for aflæggelsen af subjektivitetens første, abstrakte udkast. Gud er kun Gud, idet *også han* formidler sig selv og går omvejen over "det Andet", dvs., idet han inkarnerer sig i Jesus Kristus og *griber over* på de endelige vilkår. Guds selvformidling er radikal i dobbelt forstand: For det første benægter han uendelighedens uforanderlige selvidentitet. For det andet "ophæver" han den umiddelbare forståelse – dvs. menneskets forestillinger – om den endelige eksistens' grundvilkår.

Døden er adskillelsens, eller bruddets, radikale manifestation. I tabet af den anden og af sig selv, bruddet i identiteten, går mennesket under og oplever, at det ikke har magt over sig selv. Selvfahændelsen, opgivelsen af den umiddelbare identitet, *opleves* som fremmedgørende. Guds selvfahændelse i det endelige er derimod en bekræftelse af Gud selv – og af det guddommelige og det menneskelige *ubrydelige samhörighed*. Det hænger sammen med Hegels radikale bestemmelse af friheden: Den er kun i relationen til "den Anden / det Andet". Guds død på korset er en radikalisering af friheden, idet Gud viser sig som magten til at overvinde dødens adskillende kraft. Den afgørende forskel mellem den menneskelige og den guddommelige subjektivitet viser sig ved, at Gud *er* i det Andet, han *rummer* endelighedens "anderledesværen", hvorimod mennesket oplever sig som forskellig, fremmed og adskilt fra "det Andet".

Gudbilledlig reproduktion

Forskellen i oplevelsen af bruddet hænger sammen med Hegels skabelsesteologiske syn og hans udlægning af syndefaldet: Et menneske er også alt det, som det ikke er – eller ikke ved, det er. Et menneske er bestemt af både frihed og nødvendighed. Denne dobbelthed i eksistensen knyttes til udfoldelsen af viljens begreb. Mennesket er skabt i Guds billede, dvs. i, med og af frihed, og verdenshistorien er den ”teaterscene”, hvorpå friheden udfolder sig. Syndefaldet er teaterhistoriens kulisse, men Hegel giver regiet en ny drejning. Han er enig i, at faldet markerer en adskillelse, men adskillelsen tolkes radikalt. Han vil derfor ikke vide af en traditionel adskillelse af godt og ondt fordelt på et før og efter faldet: Det gode og det onde hører sammen og er en del af mennesket fra begyndelsen.

I syndefaldet – i erhvervelsen af bevidstheden – skænkes mennesket kendskab til Gud, men det er kun Gud, der ved, hvad dette kendskab reelt indebærer: Bevidstgørelsen af *samhøriheden* mellem Gud og menneske. For mennesket derimod bevirker bevidsthedens indtræden, at mennesket ser sig selv som fuldstændig forskellig – og ikke mindst – *adskilt* fra Gud. Dermed vender det sig bort fra selve frihedens, åndens og kærlighedens væsen og fjerner sig reelt fra sig selv, idet det fjerner sig fra ligheden med Gud. Omvendt må mennesket siges at skulle vende tilbage til friheden, kærligheden og ånden. Subjektet er *an sich* frihed, men bestemmer sig *für sich* som ufri eller adskilt og behøver

derfor at komme tilbage til sit udgangspunkt, der er forsoningen med væsenet: Friheden og Gud. At vende tilbage, at komme hjem til sig selv, kræver således en ændring af bevidstheden, og i sidste ende en ændring af forestillingen om det endelige og det uendeliges skarpe adskillelse. Den gudbilledlige reproduktion finder da sted, idet mennesket vender bevidstheden mod Gud og ser sig selv som en del af hans væsen.

Forestillingens potentiale

Forståelsen af forholdet mellem synd og gudbilledlighed giver udtryk for overbevisningen, at mennesket er bestemt af det, som det endnu ikke er blevet, bl.a. af dets drømme, håb, forestillinger og forventninger, og på denne måde bestemt af det, der ligger ud over det, som et menneske umiddelbart kan sige sig selv. Drømme, håb og forventninger er i en vis forstand noget, vi giver os selv, men de er samtidig unddraget os, fordi vi ikke kender udfaldet. Den indfældethed i det almene og i den personlige historie, man fødes ind i, er på et umiddelbart plan unddraget vores forståelse, men samtidig tilføres vi muligheden for at opleve, at vi er bestemt af noget mere – af et andet syn end subjektets eget.

Det er dette syn *udefra*, Hegel radikaliserer i kraft af den kristne teologi. Gudbilledligheden, syndsforståelsen og ikke mindst inkarnationens mysterium bliver grundpillerne i hans fordring til den menneskelige subjektivitet: Reproduktionen af gudbilledligheden, der konkret fordrer en om-

vendelse af bevidstheden. Menneskets forestillingsevne er afgørende i denne sammenhæng, da den må forstås som det medium, hvori mennesket kan sætte sig ud over det givne – forestillingen kan tolke og *omfortolke* virkeligheden. Forestillingen kan derfor også bruges polemisk mod den endelige bevidsthed. Det religiøse sprog selv vidner herom og fremdrager således misforholdet mellem det endelige og det uendelige.

Begreber som skabelse, arvesynd, treenighed, fader og søn er eksempler på brugen af forestillingens potentiale i forsøget på at forstå kristendommens systematiske og teoretiske aspekt. Omvendt kan forestillingen fastholde den menneskelige bevidsthed i en ensidig, stagneret opfattelse af sig selv, den anden og det religiøse. Denne iboende mulighed for stagnation eller stivhed ødelægges en gang for alle af Gud, idet han som det evige forlader sin himmel, bliver kød og overvinder kødets endelighed. Døden på korset og overvindelsen heraf i opstandelsen forstås polemisk som kristendommens revolutionære element og består i at gøre de *blot* menneskelige forestillinger om forholdet mellem det endelige og det uendelige til skamme. "Die Umkehrung des Bewußtseins" udtrykker derfor ikke kun nye perspektiver på den menneskelige eksistens, men tillige en ny forståelse af forsoningens aspekt.

Hos Hegel er der således tale om et komplekst spil mellem en filosofisk og teologisk udlægning af forsoningen. Teologiens skelnen mellem "allerede" og "endnu ikke" ligger i en vis for-

stand til grund for den filosofiske identitet eller forsoning, og tænkningens bevægelse i kraft af forestillingsevnen er derfor et udtryk for, at bevidsthedsformer afløser hinanden i en bevægelse, der gør indholdet nyt. Derved vinder Hegels tænkning aktualitet og prægning. Forsoningens realpræsens i Jesus Kristus ophøjes til en form for "hermeneutisk princip", der bekræfter syndefaldets iboende forjættelse: "Nu er mennesket blevet som en af os og kan kende godt og ondt." Dette peger på historiens og den menneskelige eksistens' åbenhed, det peger på "endnu ikke"-aspektet og på den menneskelige tæknings aktivitet forstået som en omvendt af perspektiv. Det betyder *ikke*, at det modernes splittelse eller fragmentering ophæves, men at Hegels placering af den menneskelige eksistens og verdenshistorien inden for rammerne af den kristne eskatologi videregiver et vægtigt bidrag i forsøget på at forstå og tænke menneskets forhold til "det Andet" – forstået som det andet menneske, samfundet og Gud – på ny.

Genopførelser

- om ritual, performativitet og historie

Af forskningsadjunkt, ph.d. Mette Birkedal Bruun

I disse år kaster ritualteorien (igen) lys over antropologiske, historiske og sociologiske kilde- og *case studies*. Ritualforskere mikser bevidst og kyndigt forskellige felters teoretiske indsigter i den cocktail, der bedst fremhæver netop det sociale, strukturelle, temporale, spatiale, performative eller magiske aspekt, de hver især betragter som ritualets særkende – ofte tilsat en let syrlig advarsel mod det meningsopløsende i andre forskeres misforståede generaliseringer.

Også i dansk forskning har ritualteoretiske perspektiver sat sig frugtbare spor. Ikke mindst i religionshistorisk og historisk sammenhæng. Der er imidlertid først for nylig kommet skub i en teologisk beskæftigelse med disse teoridannelser. Bent Flemming Niensens bog *Genopførelser. Ritual, kommunikation og kirke* sonderer et praktisk teologisk felt med udgangspunkt i ritual- og kommunikationsteorier. Og det forekommer, at den med sin tematiske omfattende, systematiske og perspektivrige fremstilling må blive et uomgængeligt orienteringspunkt for fremtidig beskæftigelse med praktisk



teologi - i praksis og teori.

I bogen spilles teologisk tradition og nye teoretiske perspektiver ud mod hinanden i en udfordring af dét, der opfattes som gængs protestantisk indlæring af ritualerne i en dogmatisk udlægning. Bent Flemming Nielsen (BFN) tager udgangspunkt i det, han ser som en protestantisk nivellering af modsætningen mellem ritualernes kropslige og performative karakter på den ene side og kirkens dogmatiske belæring og forkyndelse på den anden.

I denne nivellering nedskrives ritualerne til at være dogmatikkens forklaringsmodeller. Projektet bliver nu at omtænke forholdet mellem ritual og forkyndelse ved hjælp af teoretiske landvindinger. Et kolossalt forenklet rids af bogen: Første del er en koncis og oplysende kortlægning af det ritualteoretiske landskab. Der skelnes mellem symbolistisk orienterede teoretikere, der kredser om ritualets religiøse karakter og betydning (van Genep, Turner og Rappaport inkl. Peirce) og praksis- og performanceteorier (Staal, Humphrey/Laidlaw, Gebauer og Wulf inkl. Bourdieu). Det er i sidstnævnte gruppe, BFN, trods den performative tilgængelighed erkendte blinde punkter, finder den mest egnede klangbund for sine videre undersøgelser, først og fremmest qua dens vægtlægning på det kropslige frem for det intellektuelle.

Over for det performative fokus opridser bogens andet kapitel et kommunikationsteoretisk perspektiv centreret om kirkenes homiletiske praksis: Den folkekirkelige gudstjeneste er et sted, hvor prædikenen er indlejret i en rituel sammenhæng. Rituallet opfordrer til deltagerens gentagne og fornyede tolkning, og det er prædikenens opgave at tilbyde forslag til denne tolkning. En opgave, som i for ringe grad har afspejlet sig i homiletikkens bundethed til en handlingsteori, der ser prædikenen som udtryk for præstens handlende påvirkning af menigheden. I sin imødegåelse af det forhold indtager BFN Luhmans systemteori og udfordrer homiletikkens foretrukne referenceramme, retorik og sprogviden-

skab, med sociologi. Ifølge BFN er det i en kristen sammenhæng rammen/bekendelsen snarere end betydningen eller tolkningen, der udgør systemet af fælles symboler, og han profeterer i forlængelse heraf, at en nær fremtid vil se en protestantisk rekonstruktion af traditionsbegrebet, der lægger vægt på interaktionen mellem præstens mening med sin prædiken og menighedens og det omgivende samfunds betydningstilskrivende tolkning frem for, som hidtil, kerygmatiske envejskommunikation fra præst til menighed.

I bogens tredje og sidste del føjes de teoretiske sonderinger ind i en mere konkret sammenhæng med afsæt i Barths udsagn (her i BFNs oversættelse): "Som teologer *skal* vi tale om Gud. Men vi er mennesker, og som sådanne *kan* vi *ikke* tale om Gud. Vi skal vide om begge dele – vores 'skullen' og vores 'ikke-kunnen' – og dermed give Gud æren." BFN formulerer Barths konklusion inden for en Staal'sk, ritualteoretisk horisont og ser en formel parallel mellem den rituelle aktør, som giver afkald på handlingen som sin egen og prædikenens dobbelttydige budskab som menneskets ord og Guds ord. Sidstnævnte distinktion kan, og bør, revitaliseres ved hjælp af systemorienteret kommunikationsteori. Endelig konkretiseres ideen om interaktion mellem præst og menighed dels i et afsnit om præstens empatiske inddragelse af menighedens kropslige udtryk og verbale respons, dels i redegørelsen for gudstjenesten som en sammenstilling af tale- og skriftsprogskultur; dvs. på den ene

side rituallets aktualisering af en tale-sprogskultur, som befæstes af kroppens gentagelse, på den anden side de kanoniske skrifteres rod i en skriftkultur, der dekontekstualiserer det fortidige (bibelske) og fastholder det i en aktualisering, der sikrer, at teksten er potentielt meningsfuld. Begge kulturer findes i gudstjenesten, men, mener BFN, der er en forkærlighed for det skriftkulturelle aspekt i form af prædikener, som ofte ikke tilstrækkeligt hæver sig ud af en skriftlig (eksegetisk eller abstrakt-filosofisk) sfære. Herved opstår der et modsætningsforhold mellem kirken og en befolkning, der i stigende grad bliver væk fra gudstjenesten, men søger de kirkelige handlinger, hvilket, som en åbning mod videre overvejelser, udlægges som, at den "såkaldt almindelige folkekirke-danser" hellere vil have ritualer end prædiken.

Bogen er en ubesværet og energisk mini-encyclopedisk frem- og sammenstilling af et bredt spektrum af teoretiske perspektiver bundet sammen af samtidsanalyser, teologiske overvejelser og personlige erfaringer i en saglig balancegang mellem teoretisk åbenhed og teologisk beslutsomhed. Der er mange gode diskussioner at tage fat på. En ritual-orienteret problematisering af bogens projekt kunne gælde det tema, som anføres af titlen *Genopførelser*. BFN knytter først og fremmest dette begreb til ritualiseringens performative karakter, kroppens genopførelse af fastlagte handlinger og bevægelser som "afspejler socialt set 'objektive' møn-

stre". Mit spørgsmål gælder tidens og historiens rolle i den sammenhæng. Som antydet i bogen, har teorier generelt den natur, at de kaster lys over visse forhold, men henlægger andre i mørke. BFN har bevidst valgt at bryde med en "'indre', historisk-dogmatisk og (for teologer) måske alt for fortrolig synsvinkel". Dette betyder imidlertid ikke kun, at han går nye veje i forhold til en historisk bundet dogmatik, men at historien i det hele taget tildeles en tvetydig position. På den ene side relegeres den, sammen med fx begrebet *folk*, til et kontingent-historisk symbolsk system, som kun typer som Grundtvig og tyske mellemkrigsteologer for alvor kan finde sig til rette indenfor. På den anden side slås det allersidst i bogen fast, at gudstjenestedeltageren genoptager en kommunikativ praksis, der har fundet sted "over århundreder, ja årtusinder". Med en synsvinkel, som dog i det store og hele tager sig ud som en afmontering af det historiske og tidlige aspekt, vælger BFN i vid udstrækning at se bort fra ritualernes historiske *Sitz-im-Leben*, den omstændighed, at ritualer og opfattelsen af dem bliver til, udfoldes og udfordres under komplekse og foranderlige forhold, præcis som han selv vha. moderne teori ønsker at øge bevidstheden om traditionelle problemstillinger, herunder dem, der angår rituallets natur, "som ellers kan være tildækkede af traditionens støv". Endvidere synes BFNs mod-historiske vinkel at affærdige ritualernes *longue durée*, deres repetitive karakter og (prætenderede) betydning som bestandige gentagelser – ja, *genopførel-*

ser. Det mimetiske aspekt (nåverden som genopførelse af Jesu sidste måltid med disciplene) falder som en del af opgøret med den symbolske tilgang, men det opgør synes også at ramme forståelsen af rituallet som forbindelsesled til tidligere tider, som en angiveligt stabil og stabiliserende faktor, der modstår alskens omskiftelighed: nåverden søndag efter søndag, dåben generation efter generation. BFN afskriver altså historien som det, der udgør rammen både for udmøntningen og forhandlingen af ritualerne og for deres konsoliderende og overgribende intention eller præntention: Med den diskrete humor, som kendetegner bogen (krydsklippene mellem vielsesritualet og manuallet til rullegardinophængning som illustration af intentionalitetsbegrebet er fx ret kostelige) henviser han til det Miss Sophie'ske dictum *Same procedure as every year*, James! og hæfter sig ved *same procedure*-delen som understregning af handlingen, der udføres efter sin egen orden. Men denne orden bringes vel netop i stand ved det *every year*, der binder handlingen til en tidslig kontinuitet? Tilsvarende præsenterer han læseren for en forælder, som på spørgsmålet om, hvorfor vedkommende lader sit barn døbe, svarer "Det er en tradition, sådan gør vi i vores familie", et svar, som BFN tolker som en fornemmelse af hengivelse til den rene akt, men som vel også i høj grad peger på en fornemmelse af sammenhæng gennem generationer, over tid? Dette er ikke et forsøg på at overtrumfe performanceteorien med Grundtvigs mageløse opdagelse (og

dog ...), og BFN har jo taget forbehold for netop dette aspekt i sin advarsel mod intellektualiseringen af ritualerne via deres tekstlige element. Men selv en vægtlægning på det krops- og praksis-orienterede kan rumme rituallets funktion som kulturel og gudstjenestelig 'erindringsbærer', sådan som fx Paul Connerton har vist. Det er ikke nødvendigvis en mangel ved bogen – men det er noget, der kan diskuteres.

Det er i anden sammenhæng blevet sagt om reformerte teologer, at deres holdning til beskæftigelsen med ritualer minder om betjentens: "Passér blot roligt gaden, der er ingenting at se!" BFN lader sig ikke affærdige af det, han opfatter som en luthersk, intellektuelt præget afvisning af arbejdet med ritualer, men går både interesseret og oplysende til sagen – i en bog, der absolut må både læses, bruges og udfordres.

Guds eget sprog

Af ekstern lektor, ph.d. Søren Holst

Man fortæller, at en længst afdød britisk professor havde for vane at indlede sin første forelæsning i hebraisk med ordene ”Mine damer og herrer, dette er det sprog, Gud talte!”. Hvor bogstaveligt man vil tage dette udsagn, er selvfølgelig individuelt, men at tre fjerdedele af Bibelen er affattet på hebraisk, er ingen smagssag – det er en kendsgerning, som udgør en del af vilkårene for bibelstudier.

Der er altså al mulig grund til, at en præcisere forståelse af det hebraiske sprog har stået højt på den gammeltestamentlige forsknings dagsorden ikke mindst i de sidste par århundreder. Til tider kan man ganske vist møde det velmente og tilsyneladende fonuflige spørgsmål, om ikke der findes adskillige udmærkede danske oversættelser af Bibelen allerede? – og om de teologiske studenter så ikke hellere skulle bruge tiden på mere påtrængende sysler end at lære et sprog, der er så fremmedartet, at det får latin og græsk til at se helt velkendt ud i sammenligning?

Imidlertid er sprog jo ikke så simple størrelser, at oversættelse blot er et



spørgsmål om at overføre informationerne fra en fremmedartet til en mere velkendt kode, som når et morsesignals prikker og streger omsættes til lettere læselige bogstaver. Hvert sprog har sine egne muligheder for at udtrykke en sag på måder, som ikke kan gengives på et hvilket som helst andet sprog: Det sønderjyske ”møjn” kan fx ikke gengives dækkende med én bestemt glose på den dialekt, der tales i P3. Og man behøver blot læse *Asterix*

og briterne for at blive mindet om, hvor mange fine nuancer i engelsk der går fløjten ved oversættelse.

At ingen oversættelse kan få det hele med, er banalt, men væsentligt nok – og det er et større problem med hebraisk end med fx det græske sprog, som Ny Testamente er skrevet på, simpelthen fordi hebraisk er så meget fjernere fra vores eget sprog. Men problemet bliver yderligere skærpet af, at der er sider ved det hebraiske sprog, som selv den intenseste forskning stadig ikke har kunnet forklare fyldestgørende.

Et af disse uafklarede spørgsmål har jeg taget ved vingebeinet i den ph.d.-afhandling, *Verbs and War Scroll*, som jeg forsvarede fredag 30. april i år. Det drejer sig nok om dét spørgsmål, som har beredt forskningen i semitiske sprog mest hovedbrud overhovedet, og som der er blevet udgydt mere tryksværte over end noget andet: Det hebraiske verbal-system.

Hebraiske udsagnsord

Danske udsagnsord kan bøjes i to "tider": Nutid og datid. Vi kan sige "går" eller "gik"; til alle andre former må vi gribe til sammensætninger som "er gået", "var gået", "kom gående", "vil gå", "skulle have været gået" – alt sammen betydninger, som latin uden vanskelighed ville udtrykke med selvstændige bøjningsformer. Hebraisk er ca. lige så fattigt på bøjninger som dansk: Én bøjning med endelser bruges mest i fortællende prosa, der hovedsagelig behandler fortidige begivenheder, og en anden bøjning med

forstavelser dominerer i alle andre genrer og bruges om ting, der er fremtidige, ønskelige, påbudte eller hypotetiske.

Så langt er sagen enkel og ligetil – ikke spor værre end oldtidsprog som fönikisk, babylonisk og aramæisk, som vi forstår ganske godt. Det forvirrende er imidlertid, at begge de to nævnte former i deres respektive genrer veksler med noget, man kunne kalde en biform, som har fået et "og" klistret foran sig (på hebraisk er "og" ikke et selvstændigt ord, men en forstavelse).

Hvad gjorde Gud, da han skabte?

Læseren må undskylde, at det bliver lidt teknisk. Et eksempel kan måske hjælpe på det: Bibelens første par vers ser sådan ud, hvis vi forsøger at gengive gloserne så hebraisk-agtigt som muligt:

"I begyndelsen skabte Gud himlen og jorden ... og-så-sagde Gud, 'der skal blive lys!' ... og-så-så Gud, at lyset var godt, og-så-skilte Gud lyset fra mørket, og-så-kaldte Gud lyset for dag, men mørket kaldte han for nat."

Et stykke hebraisk fortælling indeholder altså to slags udsagnsord: Dem der kan stå selv, så at sige, og dem der har et "og-så" klistret foran. De optræder begge i stort antal (men "og-så"-formerne er de hyppigste), og de veksler med hinanden efter principper, som det aldrig er lykkedes forskningen helt at gennemskue. Og det er netop problemet: Et sprog plejer ikke at gøre sig den ulejlighed at veksle mellem to forskellige former, uden at der er en

mening med det. Vi bliver altså snydt for en del af meningen i bibelteksten, så længe det ikke er lykkedes os at forstå, hvad der får den bibelske forfatter til at vælge hvilken form.

Middelalderens rabbinere og de tidligste kristne hebraister mente simpelthen, at de to slags udsagnsord i skabelsesberetningen begge betegnede datid. Der er altså ikke nogen forskel på Guds handlinger: Først skaber han verden (som altså til at begynde med er mørk og tom), derefter siger han "bliv lys", og lyset bliver til, og siden skiller han lyset og mørket ad og giver dem navn. Handlingerne kommer pænt i rækkefølge.

I det 19. århundrede fremsatte den tyske grammatiker Ewald tanken om, at de hebraiske verber slet ikke i første række skelner mellem fortid og nutid, som det er tilfældet på europæiske sprog, men derimod mellem "selvstændige, afsluttede" handlinger og "afhængige eller uafsluttede" handlinger: Det fritstående udsagnsord "skabte" udtrykker så en selvstændig handling, mens de efterfølgende "også"-former supplerer skildringen af den selvstændige handling. Skabelsesberetningens indledning skildrer altså ikke den første af flere handlinger, men siger det hele: At i begyndelsen, da der (altså *forud* for skabelsen) var mørke og tomhed, da skabte Gud verden. Derefter bliver det udfoldet i detaljer, at det gik til på følgende måde: Først sagde han "bliv lys", dernæst så han at lyset var godt, siden skilte han lyset og mørket ad osv. Læst på den måde, er skabelsen af lyset ikke den første handling, Gud

foretager *efter* at have skabt verden, det er tværtimod det første, han *gør for* at skabe verden. De to handlinger, at skabe og at sige "bliv lys", forholder sig altså ikke tidsmæssigt til hinanden – først a) dernæst b) – men hierarkisk: Hovedudsagnet er, at Gud skabte – og det gjorde han, nærmere bestemt og nærmest i en parentes bemærket, idet han først sagde "bliv lys". Det er den opfattelse, som danske teologer er blevet oplasket med i hele det 20. århundrede og især forbinder med professor Johannes Pedersens grammatik fra 1926.

Lertavler, skriftruller og sprogfilosofi

Her ender diskussionen imidlertid ikke. Der er løbende blevet bragt ny brændsel til bålet. I mange år fik forskningen især inspiration fra nye tekstfund i den nære Orient, lige fra lertavlerne i de assyriske og babyloniske paladsbiblioteker og til Dødehavsrullerne – det er netop et af Dødehavsskrifterne, jeg har brugt som udgangspunkt for min afhandling. Men længe før beduinerne fiskede de første Dødehavsruller ud af en hule i 1947, sad der i Genève en professor ved navn Ferdinand de Saussure, som nærmest ene mand opfandt den moderne lingvistik – dvs. en sprogvidenskab, der ikke befatter sig med at lære et eller flere enkelte sprog for at kunne læse og oversætte dem, men derimod med at forstå, hvad fænomenet "sprog" overhovedet er for noget, og hvordan sprog – *alle* sprog – fungerer. Denne videnskab er i løbet af 20. århundredes sidste halvdel blevet en af bibelforsk-

ningens vigtigste samtalepartnere. Så nu leder vi ikke længere primært i Bibelen selv og i Mellemøstens ørken-sand efter forklaringen på, hvordan Bibelens sprog fungerer. Vi diskuterer det med dem, der har menneskets sproglighed som arbejdsområde.

Af lingvisterne har vi ikke mindst lært at beskæftige os med "tekstlingvistik", dvs. at forsøge at analysere hele tekster – i sidste ende hele bøger – lige så objektivt og stringent, som når man analyserer en enkelt sætning ved at sætte kryds og bolle osv. Tekstlingvisterne har fokuseret på, at "og-så"-formerne i hebraisk er de hyppigste, og betragter dem derfor som fortællingens eller diskursens bærende grundformer, der så suppleres med de fritstående former, som angiver baggrundsstof – altså et billede af verbernes funktion, der på en måde er det stik modsatte af Johannes Pedersens. En tekstlingvistisk inspireret gengivelse af skabelsesberetningen ville altså anse den første sætning for en art kulisse, der sætter scenen for det fortælleforløb, som så består i en række af "og-så"-former, og som udgør tekstens hovedsag, idet en fortællende teksts hovedsag netop altid er "the story line". Måske kunne en tekstlingvistisk forståelse af skabelsen meget frit gengives sådan her: "Da Gud i begyndelsen skulle til at skabe himlen og jorden (og jorden var øde og tom), ... da sagde han 'bliv lys!', og han så at lyset var godt, og han skilte lyset fra mørket." Hvor Johannes Pedersen anså "I begyndelsen skabte Gud" for en overskrift, der meddeler substansen i det efterfølgende, vil

tekstlingvistikken se det som en regi-bemærkning, der skitserer de forudgående betingelser for selve handlingen, som tager sin begyndelse med, at Gud siger "bliv lys!".

I min afhandling har jeg argumenteret for, at tekstlingvistikken har ret et stykke af vejen, men forsimples sagen. Den mangler sans for, at der kan være en række *forskellige* grunde til, at der anvendes en fritstående form i stedet for en "og-så"-form. En hidtil overset forklaring er, at de bibelske forfattere på den måde markerer et dramatisk højdepunkt ved en række stakåndede selvstændige sætninger, fx Ester 3,15: "Ilbudene skyndte sig afsted på kongens befaling! Og forordningen blev udstedt i borgen i Susa! Og kongen og Haman satte sig til at drikke! Og byen Susa var forfærdet!" – udråbstegnene er udtryk for min tolkning af grammatikken, men ellers er verset her gengivet slavisk tæt på det hebraiske.

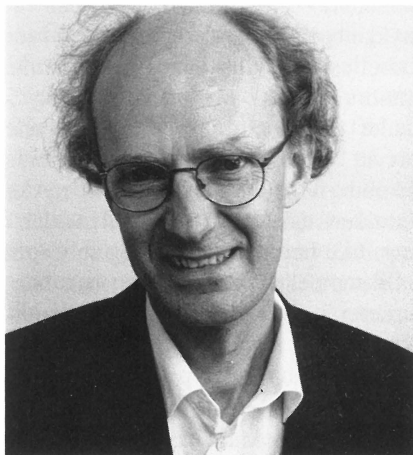
En indsigt i, at det hebraiske sprog også rummer den slags mekanismer, kunne måske have som konsekvens, at vi skal blive ved at tale med sprogteoretikerne, men ikke glemme at holde forbindelse med litteratureksperterne. For uanset hvad Bibelen i øvrigt er, så er den i hvert fald en bog – og vores job er at lære os selv og studenterne at læse den.

Parænese – hvad er det?

Af professor, dr.phil. et theol. Troels Engberg-Pedersen

Ja, det er netop spørgsmålet! Teologer kender og bruger begrebet. Ny Testamentsforskere – og da specielt Paulusforskere – bruger det i tide og utide, og i en sådan grad, at brugen nærmest fungerer som et adgangstegn til den videnskabelige inderkreds. (Fx hørte jeg fornylig den fremtrædende danske litterat, Keld Zeruneith, tale om Paulus. På et vist tidspunkt dukkede ”parænesen” selvfølgelig op!) Af samme grund skal teologistuderende i hvert fald kunne tale med om den paulinske parænese for at bestå deres eksaminer. Men hvad står begrebet så for? Det er der faktisk ingen, der ved.

Eller rettere: De lærde – og det vil først og fremmest sige Ny Testamentsforskere – diskuterer det fortsat og meget intenst. Og det har de gjort i hele det 20. århundrede. Ganske vist så det en overgang ud til, at spørgsmålet var afklaret. Den store tyske Ny Testamentsforsker, Martin Dibelius, grundlagde i årene omkring 1. verdenskrig en forståelse af begrebet, som blev stående helt frem til omkring 1970. Dibelius’ forståelse var ret



snæver: Parænese er en bestemt type tekst (altså en litterær genre), der stykker formaninger med et generelt etisk indhold sammen som perler på en snor. Omkring 1970 opdagede man imidlertid med fornyet kraft spørgsmålet om sprogets sociale funktioner. Og så blev Dibelius’ forståelse for snæver. Moralsk formaning kan jo udtrykkes på mange andre måder end dem, Dibelius havde fokuseret på. Fx kan man anføre *eksempler* (historiske

eller fiktive) i formanende øjemed. Det må så også høre under ”parænese”. Og meget mere af samme skuffe.

En vigtig fortaler for sådan et udvidet parænesebegreb var amerikane-
ren Abraham Malherbe. Hans forståelse er på mange måder stadig den gængse. Man kan læse om den på dansk i Hallbäck/Engberg-Pedersen (udg.), *Læsninger og tolkninger af Det Nye Testamente* (ANIS 2000 s. 177-99). Her argumenterer Malherbe for, at det ældste overleverede kristne skrift, 1 Thessalonikerbrev, er et stykke parænese fra A til Z. Hvor Dibelius kun ville henregne bestemte mindre afsnit i brevet kap. 4 og 5 under begrebet, ser Malherbe hele brevet som parænetisk. Hans grunde er gode nok: Paulus bruger en række karakteristisk parænetiske talemåder i kap. 1-3; han præsenterer sig selv som et eksempel eller forbillede; han konstruerer i virkeligheden alle tre kapitler som én stor opledning (en taksigelse) til den direkte parænese i kap. 4 osv. osv.

Alligevel: Man kan synes, at begrebet nu er blevet så bredt, at det kan dække snart sagt enhver form for ”opmuntring” eller ”opfordring”. Hvordan fx med evangelierne? Godt nok rummer de først og fremmest en *beskrivelse* af Jesus. Men har beskrivelsen ikke dybest set et ”parænetisk” formål: at *opfordre* læsere og tilhørere til at tro, forstå og handle ud fra beskrivelsen? Sådan mener det seneste skud på forskningens stamme, tyskeren Wiard Popkes, der i 1996 fremlagde en syntese af det 20. århundre-

des arbejde med *Paränese und Neues Testament* (Stuttgart). Men kan det virkelig være rigtigt? Har man ikke dermed udvidet begrebet så meget, at det næsten bliver indholdstomt?

Oprydning

Så vidt en problematisering. I 1999 blev en ph.d.er fra Lund, James Starr, og jeg enige om, at spørgsmålet måtte tages op til fornyet overvejelse og afklaring. Det kunne dog ikke give mening at have ”parænese” som et hemmeligt kodeord til Ny Testamente-forskningens inderste cirkler – hvis ingen vidste, hvad det betød! Vi søgte Nordisk Råd (NOH-S) om tilskud til at afholde to konferencer om spørgsmålet, én i august 2000 og én i august 2001. Deltagerne skulle være yngre Ny Testamenteforskere fra hele Norden med et tilskud af internationale eksperter på højeste plan. Vi søgte – og vi fik. Konferencerne blev holdt (i Lund og i Oslo og med deltagelse fra den store verden af bl.a. Abraham Malherbe fra Yale, Wiard Popkes fra Hamburg og Hans Dieter Betz fra Chicago), og i forårsmåederne 2004 har James Starr (nu lektor på Johannelunds Teologiske Højskole i Uppsala) og jeg selv lagt sidste hånd på en moppedreng på små 600 sider med i alt 18 essays til offentliggørelse i juli 2004 hos de Gruyter i Berlin: *Early Christian Paraenesis in Context*.

Hvad er der så kommet ud af det? En ny konsensus? Overhovedet ikke! Vi forsøgte os med to forskellige definitioner i Lund og Oslo. Men dels var vi ikke enige, dels var der ingen, der forestillede sig, at man kunne produ-

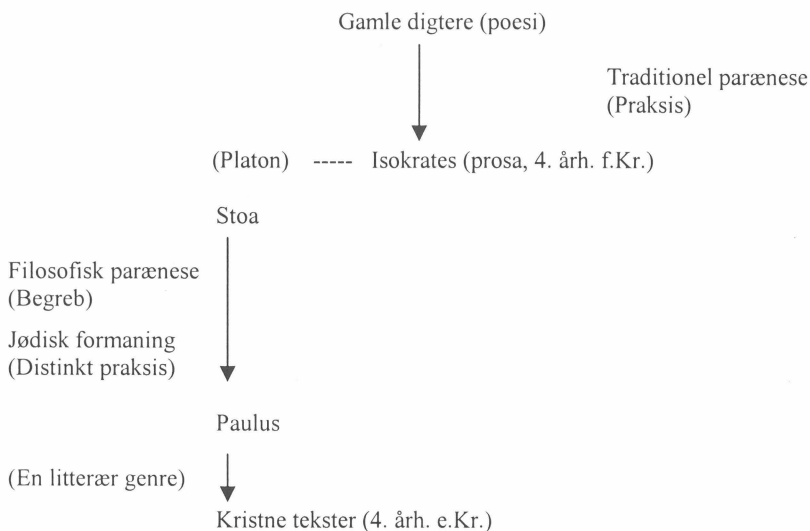
cere en entydig bestemmelse af nødvendige og tilstrækkelige genrekendetegn. Og i øvrigt: Var parænese overhovedet en litterær genre? Selv dér blev vi ikke enige. Så en fuldstændig oprydning blev det ikke til.

En tese

Alt det må man selv læse om. Her vil jeg skitsere min egen forståelse af resultatet, for så vidt angår en afgrænsning af, hvad parænese overhovedet er for noget – eller rettere: hvordan vi bedst anvender ordet. Det er en fascinerende historie: om hvordan bestemte praksisser (*ikke* nogen litterær genre) langt tilbage i den græske verden udviklede sig i hellenistisk filosofi (specielt stoicismen) til en særlig disciplin inden for filosofien, kaldet den ”parænetiske”; og om, hvordan denne rent græsk-romerske udvikling *sammen med* bestemte praksisser i den jødiske verden i hellenistisk tid lå bag en bestemt

praksis i nogle af de paulinske breve i Ny Testamente (fx 1 Thess 4-5, Gal 5-6, Fil 4, Rom 12-13), der havde en sådan karakter (og fik det ved at indgå i kanon), at man i tidligt kristne tekster fra ca. 4. årh. talte om ”parænese” som en litterær genre.

På kort formel: En gammel græsk praksis (at *parainein* = give konkrete etiske forskrifter, eng. *precepts*) blev begrebsliggjort i filosofien som indholdet af den ”parænetiske” del af etikken. En tilsvarende de facto begrebsliggørelse foregik i jødisk hellenistiske tekster (hvor den videreførte visdomslitteraturens omformning af Moselovens lovbud). Resultatet blev Paulus’ måde at skrive på i de anførte tekster. Og da disse tekster fik en kolossal betydning som en del af kanon, blev et *senere, efter-paulinsk* resultat, at man nu endelig stod med noget, der blev opfattet som en litterær genre: parænesen. Grafisk fremstillet ser det sådan ud:



To bemærkninger: Kan man tænke sig noget bedre eksempel på rigtigheden og vigtigheden af nogle af mine egne hjertebørn: *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide, Filosofi ved Kristendommens Rødder* o.l.? Derudover: Teorien forklarer noget, der under alle omstændigheder skal forklares, nl. at det specielt er Ny Testamenteforskere (og folk, der har været i berøring med dem), der taler om "parænese". Andre antikke kyndige gør det slet ikke eller kun lidt. Det gælder både klassiske filologer og eksperter på den antikke jødedom. Nej, "parænese" er en kristen opfindelse, udsprunget af en paulinsk praksis, der senere blev kanoniseret i tidlig kristen refleksion.

Og en sidste bemærkning, som jeg næsten ikke tør fremkomme med: Hvordan kan man tale om paulinsk "parænese", når apostlen selv overhovedet ikke bruger ordet *parainein*, men derimod et helt andet: *parakalein* ("opmuntre") og *paraklêsis* ("opmunt-ring")? Svar: Se i bogen.

Perspektiver af teologisk art

Indtil nu har jeg grundlæggende talt historisk. Én pointe var at pege på, hvordan et rimelig centralt kristent begreb oprindelig blev dannet *ud af* forskellige måder at tale på i den samtidige og bagvedliggende kontekst: den videre græsk-romerske verden og den snævrere jødiske. Men er der også nogle perspektiver af teologisk art i hele dette arbejde? Stadig med fokus på Paulus nævner jeg ét: Sondring

eller ikke-sondring mellem teologi og etik?

Vi har været vant til at sige, at Paulus' breve først rummer noget grundlæggende teologi og derpå "munder ud i" noget etik. I nyeste tid er vi derimod blevet vant til at sige, at man lige præcis ikke kan sondre på den måde. For hørte teologi og etik ikke uløseligt sammen for Paulus, ligesom i jødedommen i øvrigt? Nuvel: Begge perspektiver har ret, men hver på deres måde. På den ene side er det rigtigt, at nogle af brevene foretager en eksplicit bevægelse fra noget grundlæggende teologisk til noget grundlæggende etisk. Fx 1 Thess 4,1 og Rom 12,1. Her anvender Paulus forskellige talemåder, som vi kan gengive således: "Så formaner jeg jer da, brødre, til at ..." På den ene side foreligger der altså et skifte. På den anden side viser selve Paulus' talemåde ("Så formaner jeg osv."), at han *ikke* opfatter det nye som noget egentlig *nyt*, men tværtimod snarere som *den konkrete applicering* af noget, der allerede lå indbygget i selve de teologiske udsagn.

Ikke desto mindre vedrører denne "konkrete applicering" faktisk et nyt område eller felt, nl. det, som vi nu kalder det etiske, altså forholdet til andre mennesker i stedet for forholdet til Gud eller Kristus. Det fremgår af et brev som Galaterbrevet. Her når Paulus i 5,1 frem til det, der i første omgang tager sig ud som hans parænese: "Kristus har befriet jer ... Stå *nu altså* fast osv." Imidlertid: Det indleder i virkeligheden ikke *parænesen*, men er derimod udtryk for en formaning, der

forbliver inden for det grundlæggende teologiske perspektiv: Stå fast i den frihed, Kristus har givet jer. Den rigtige parænese, som vedrører det etiske forhold til andre mennesker, kommer først – videreførende – lidt senere: i 5,13, hvor Paulus siger: ”For I er blevet kaldet til frihed, brødre. Brug blot ikke friheden som udgangspunkt for kødet, men ...” Nøjagtigt samme adskillelse mellem teologisk applicering og etisk applice-

ring finder man i Filipperbrevet: 4,1 er det første (”Altså, mine elskede og savnede brødre, ... stå fast på denne måde ...”), 4,2 indleder det andet (”Jeg formaner ...”).

Kort sagt: Paulus var fuldt bevidst om den begrebslige forskel mellem ”teologi” og ”etik”. Men han insisterede også på deres uløselige sammenhæng. *Hans parænese skal bringe begge ting til udtryk.*

Og der er meget, meget mere ...

Afskedsforelæsning ved professor, dr.theol. Theodor Jørgensen

Fredag den 3. september kl. 13.15-15.00 i aud. 7 AST

Dogmatikkens opgave set i religionsmødets perspektiv.

Efter forelæsningen er Det Teologiske Fakultet
vært ved en reception uden for aud. 7.

Eksistensens tidslige karakter

Af cand.theol., ph.d. Wenche Marit Quist

I foråret 2004 indleverede og forsvarede jeg ph.d.-afhandlingen ”Tidslighed og eksistens hos Kierkegaard og den tidlige Heidegger” ved Det Teologiske Fakultet. Gennem en tematisk og sammenlignende læsning af større udpluk af Kierkegaards og den tidlige Heideggers forfatterskaber undersøger afhandlingen tidens betydning for menneskets forståelse af sin eksistens.

Tid og selv

Et menneskes forståelse af sig selv er på afgørende vis knyttet til det forhold, at dets liv formes af fortiden, nutiden og fremtiden og således er et grundlæggende tidsligt liv. Den relation mellem tid og selv, som hermed angives, udgør omdrejningspunktet i afhandlingen. Nærmere bestemt indskriver afhandlingen sig i en eksistensfilosofisk tradition, hvor analyserne af eksistentielle, tidslige fænomener såsom angst, fortvivelse, håb, tilgivelse og kærlighed m.m. udfoldes i et samlet perspektiv på den menneskelige eksistens. Det betyder videre, at bestemmelsen af tid udfoldes gennem



en ”praktisk”, eksistensfilosofisk indfaldsvinkel, hvor et overordnet, teoretisk spørgsmål som ”hvad er tid?” afløses af en spørgen om, hvad tiden betyder for menneskets liv. Denne indfaldsvinkel indebærer, at et menneske grundlæggende forholder sig forstående til sig selv og derfor må forstås ud fra den måde, det bærer sig selv på.

Det er afhandlingens hensigt at afdække den samlede forståelse af tid og

selv, som hermed antydes. Det betyder, at intentionen ikke er at udfolde Kierkegaards eller Heideggers analyse af eksistensen "som sådan", men at bringe disse i med- og modspil med hinanden, således at relationen tid og selv belyses på indgående og mange-facetteret vis.

Idet Kierkegaard påpeger, at den menneskelige eksistens i sig selv har en tidslig karakter, er hans analyse af eksistensen et oplagt valg i en undersøgelse af tidens betydning for selvet. If. Kierkegaard udgør tiden både en struktur for den menneskelige eksistens og kernen i de erfaringer, et mennesket gør sig om sig selv. Et menneske kan således ikke forholde sig til sig selv, uden at det – bevidst eller ubevidst – henfører sin forholden sig til tiden. Menneskets liv er derfor bestemt af den måde, hvorpå det er bundet til eller sat fri fra fortiden, er fraværende eller til stede i nutiden og nærer håb eller frygt for fremtiden. Denne tilgang til tiden videreføres i en vis udstrækning i den tidlige Heideggers forsøg på at forstå væren som tid, og hans analyser af den menneskelige væren udgør derfor det andet naturlige tyngdepunkt i en undersøgelse af det menneskelige liv som et tidsligt liv.

Negativitet

Både Kierkegaard og Heidegger analyserer den menneskelige væren gennem en negativ fænomenologi, hvor selvtabets udbredelse påpeger, at et menneske oftest ikke vil være sig selv. Kierkegaard argumenterer for, at en manglende vilje til at være sig selv er udtryk for, at mennesket ikke fuldt ud

har forstået sin karakter af tidslighed. Det kan derfor fortabe sig i fortiden og forse sig på en forestilling om, hvad det vil eller bør blive, og dermed mister forståelsen af den fordring om nærvær, livet byder mennesket. Når Heidegger modstiller det egen-t-lige selv, der er lig sig selv, med et uegentligt selv, der undviger sig selv, kan det minde om Kierkegaards skelnen mellem det sande og det fortvivlede selvforhold, men, som det følgende vil påvise, afslører et nærmere blik på Heideggers og Kierkegaards analyser uovervindelige forskelle.

Eksistens som en etisk opgave

Forskellene skyldes primært, at Kierkegaard taler for en skabelsesteologisk og normativ forståelse af mennesket. Kort kan denne udtrykkes ved, at et menneske ved at være skabt af Gud har en "grund" i sig, som det er forpligtet på. Et menneske er derfor bundet til sig selv gennem en etisk forpligtelse, som udtrykkes ved det dobbelte kærlighedsbud om, at det skal elske sin næste som sig selv og Gud højere end alt andet.

Denne forståelse af mennesket står i skarp kontrast til den fundamental-ontologi, som leder Heidegger til en ikke-religiøs og ikke-etisk bestemmelse af mennesket. If. Heidegger er enhver ontisk (i.e. psykologisk, etisk eller religiøs m.m.) bestemmelse funderet på og dermed sekundær til en fundamental-ontologisk bestemmelse. Hermed modsiges Kierkegaards understregning af, at etikken er en nødvendig del af den strukturelle analyse

af selvet, som fundamental-ontologien udfolder.

Nutidens eller fremtidens primat

Kierkegaards etiske bestemmelse af mennesket bevirker, at menneskets rette forhold til sig selv ses som en selvvareragelse, der primært er orienteret mod den etiske opgave og de bekymringer, nutiden fører med sig. Det bevirker, at Kierkegaard rangerer nutiden som den tid, mennesket primært må forstå sig selv ud fra. I modsætning hertil står Heideggers fremhævelse af menneskets forståelse af sig selv som mulighed (Seinkönnen) og det fremtidsprimat, der følger heraf. Med sit begreb om Sorge ("bekymring" som det at kere sig om) sætter Heidegger fokus på menneskets (Daseins) vareragelse af de fremtidige muligheder, som det først og fremmest forstår sig selv ud fra. Et menneske er derfor, med Heideggers ord, "mere" end det konkret er: Det er ikke blot og ikke først og fremmest sin virkelighed, men de muligheder, det ser for sig og dermed også ser sig som.

Selvforholdet som et forhold til "andethed"

Både Kierkegaard og Heidegger understreger, at menneskets vareragelse af sig selv beror på forståelsen af det, som umiddelbart ikke er mennesket selv. Kierkegaard betoner forholdet til "det andet" ved at vise, at forholdet til det andet menneske og til Gud er bestemmende for selvforholdet. Tanken er, at forholdet til det andet menneske afslører, hvordan et menneske

forholder sig til sig selv. Også Gudsforholdet kan have en afslørende karakter, idet selvet if. Kierkegaard er betinget af den målestok, det ser sig selv i forhold til. Kun når Gud og ikke de andre (jf. Kierkegaards begreb om mængden) udgør den målestok, mennesket ser sig selv ud fra, forholder det sig på rette vis til sig selv. Dette leder Kierkegaard til en understregning af, at menneskets forhold til Gud/uendeligheden ændrer menneskets forståelse af den endelighed, livet udfolder sig i.

Heidegger modgår denne tanke om uendelighedens kvalificering af forholdet til endeligheden. Hans forståelse af mennesket som primært mulighed bevirker, at menneskets forståelse af døden som sin særegne mulighed, det må orientere sig efter, er forudsætningen for en egentlig væren. Denne fremhævelse af menneskets endelighed – en "væren til døden" – står i opposition til Kierkegaards etisk-religiøse fundering af selvforholdet. Det ses også ved, at egentligheden ved at bero på en dødsforståelse, udtrykker en individualisering af Dasein, idet den intersubjektive kontekst, livet udfolder sig i, ikke får behørig plads i denne forståelse. Med andre ord kan en forståelse af mennesket som en væren til døden ikke sammenholdes med en reel sammenknytning af selvforholdet og forholdet til det andet menneske, endside Gudsforholdet.

Selvtabets positivitet

På trods af denne uenighed enes Kierkegaard og Heidegger i en tanke om, at selvet må brydes for at kunne blive

sig selv. Det betyder, at de erfaringer af sig selv som en anden, som selvtabet afstedkommer, bevirker, at tabet ses som en forudsætning for, at mennesket kan blive sig selv. Et spørgsmål bliver nu, hvordan et menneske ser en vej ud af den fortvivelse eller uegentlighed, som karakteriserer tabet. Hvor Heidegger fastholder, at Dasein ved egen kraft henter sig selv tilbage fra uegentligheden, fremfører Kierkegaard, at den etiske bestemmelse af selvet udmønter sig i, at selvets manglende vilje til at være sig selv forårsager en skyld. Skylden udspringer af, at mennesket holdes fast på sine fortidige handlinger og den, det tidligere var. Idet mennesket ikke kan forløse sig selv, kan det heller ikke blive sig selv ved egen kraft. Guds tilgivelse og menneskets modtagelse af denne er derfor en forudsætning for, at et menneske kan blive sig selv.

Afvisning af selvgennem-sigtighed

I Kierkegaards sammenknytning af selvforholdet, forholdet til Gud og til det andet menneske ligger implicit en afvisning af, at et menneske ganske kan gennemskue sig selv. Med sin betoning af menneskets evne til på egen hånd at vinde egentlighed synes Heidegger umiddelbart at gå i den modsatte retning. Afhandlingen pointerer, at dette dog ikke er tilfældet, idet vi både hos Kierkegaard og Heidegger finder en perspektivrig understregning af, at et menneske ikke fuldt ud kan gennemskue eller magte sig selv. Afvisningen af selvgennemsigtigheden understøttes af en påvisning af

åbenhed og angst som en grundbestanddel af et menneskeligt liv. Netop fordi det udfoldes i tiden er livet karakteriseret ved en åbenhed, som ofte sætter en angst i mennesket. Et menneske begynder og afslutter ikke selv sin historie, men lever midt i den og kan derfor ikke danne sig et samlet overblik over, hvem det er. Som eksisterende er et menneske undervejs, og det har derfor ikke på bastant vis sig selv, men må bestandigt gives til og modtage sig selv.

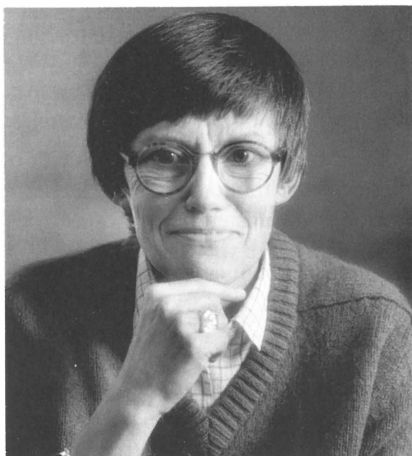
Opsummerende skal det derfor fremhæves, at både Kierkegaard og Heidegger viser, at et menneske ikke bliver sig selv på trods af tiden og den forandring, den afstedkommer med mennesket, men det må tværtimod blive sig selv gennem tiden. Et menneske må ville sig selv uden at ville magte sig selv, og det må derfor anerkende, at dets væren ikke har en substantiel, men en processuel karakter. Afhandlingen fremhæver denne pointe ved at fastholde uvisheden og utrygheden som negative kendetegn ved det menneskelige liv, men dette gøres ved en påvisning af, at utrygheden og uvisheden modsvarer den åbenhed og frihed, som er menneskets forudsætning for, at det kan blive sig selv. Ved at påvise, at den menneskelige væren grundlæggende er processuel og relationel, godtgøres det, at uvisheden og manglen på selvbemægtigelse må anerkendes som de forudsætninger, et menneske må leve ud af for at kunne vinde nærvær med såvel andre som sig selv.

Om at arbejde med autoritative tekster

Af lektor, cand.theol. Lone Fatum

Et forslag om et tværfagligt forsknings- og formidlingsprojekt inden for jura og teologi opnåede i april måned det blå stempel som en støtteværdig aktivitet under Satsningsområdet Religion i det 21. århundrede. Forslaget er blevet til i samarbejde med professor, dr.jur. Henrik Zahle, Det Juridiske Fakultet, og projektkoordinator, ph.d. Lisbet Christoffersen, forskningslektor ved Det Teologiske Fakultet. Det tværfaglige projekt, der er placeret under hovedområdet, Religion, Ret og Samfund, og som af gode grunde endnu er i sin vorden, skal dreje sig om de fortolkningsvilkår og -problemer, der knytter sig til arbejdet med autoritative tekster. I det følgende skal jeg som initiativtager og nu også projektansvarlig kort gøre rede for projektets forudsætninger og formål, som jer ser dem og kan vurdere dem.

Skønt vel de færreste til daglig tænker over det, er der faktisk en helt grundlæggende overensstemmelse mellem nytestamentlig eksegese og jura i den forstand, at der på begge fagområder arbejdes i en nutidig kon-



tekst med fortidige tekster, der allerede er indskrevet i en kulturel tradition, og som derfor allerede har en særlig status. Det drejer sig, med Hans-Georg Gadamer's ord, om tekster med en virkningshistorie, der forlener dem med en særlig autoritet og derfor tillige med en foregribende betydning. Denne historisk givne, traditionsbestemte kvalitet, der ikke nødvendigvis har at gøre med litterær kvalitet, gør visse tekster kanoniske og tilkender

dem dermed en sådan symbolsk værdi og en sådan betydningsfuldhed af kulturel, evt. fagkulturel, karakter, at de ikke er til at komme uden om. Men det indebærer tillige, på godt og ondt, at det i arbejdet med disse autoritative tekster kan være svært at skelne brug fra genbrug og genbrug fra misbrug. Og måske især i forhold til nytestamentlige tekster kan det være svært at komme så meget fri af deres traditionelle, autoritative betydning, at det bliver muligt ikke alene kritisk at gennemskue dem, men også om nødvendigt at tage afstand fra dem i spørgsmål om fx magtfortolkning, køns- og kvindesyn, antijudaisme.

På denne baggrund er det projektets formål at skabe et forum for en tværfaglig besindelse på de hermeneutiske vilkår, der knytter sig til en nutidig fortolkning og en aktualiseret anvendelse af sådanne fortidige tekster. Planen er at tilrettelægge et fireårigt forløb, der gør det muligt ikke blot at inddrage interesserede fagfolk fra jura og teologi, men også fx idehistorikere og litterater til gensidig inspiration og tværfaglig udveksling og udvikling i forbindelse med seminarer, netværk, undervisning og forhåbentlig også en bogudgivelse i Satsningsområdets bogserie. Vi tager forsigtigt hul på projektet med i alt fire tværfaglige seminarer i 2004, hvor det er planen at fokusere på bl.a. intertekstualitet i forårssemesteret og i løbet af efterårssemesteret at inddrage den debat om den litterære kanon, der for tiden udspiller sig – endnu engang – blandt litterater, skolefolk og kulturpolitikere.

Tanken med projektets tværfaglig-

hed er, at der på grundlag af seminarerne skal skabes kontakter og dannes netværk, for at der på basis heraf kan tages videre initiativer i retning af fx fælles temadage og tværfaglig undervisning. Vi forestiller os således, at seminarerne skal udgøre de nødvendige "samtalerum", hvori først og fremmest jurister og teologer (læs: nytestamentlere og homiletikere) skal lære at forstå hinandens sproglige konventioner og associationer for sammen at kunne gennemskue og kritisk reflektere, hvad der i dag karakteriserer vore fælles fortolkningsvilkår og -problemer på trods af åbenlyse forskelle med hensyn til dels fagtermer, fagtraditionel bevidsthed og fagkulturel bagage, dels fagideologiske interesser og institutionelle bindinger.

Det kan måske synes let nok at kende forskel på kirken og domhuset i en dansk købstad, ligesom de færreste formentlig tager fejl af retssalen og kirkerummet endsige af et sagsforløb ved byretten og liturgien ved en gudstjeneste. Dog vil der formentlig også for de fleste være slående ligheder. For begge steder er der fx tale om en tydelig ritualisering, der omfatter både rummet, de agerende, den sag, det drejer sig om, samt den fortolkning, der aktuelt skal gøres gældende. Og begge steder finder den aktuelle fortolkning sted på grundlag af fortidige tekster, der i dag måske virker fremmedartede eller forældede, men som ikke desto mindre har bevaret deres autoritative status og betydning, og som derfor inviterer til genbrug i en autoritativ iscenesættelse. Begge ste-

der forudsættes altså teksternes autoritative kvalitet, og det aktuelle forløb gøres alvorligt, og den aktuelle fortolkning får forpligtende appel ved hjælp af teksternes, traditionsbevidsthedens og den konventionelle iscenesættelses symbolske overbevisningskraft.

Både juristen og eksegeten producerer til stadighed nye tekster på grundlag af de allerede foreliggende og driver i den forstand litterær virksomhed som både fortolkere, forfattere og formidlere. Men den afgørende sammenlignelighed mellem dem, ligesom mellem advokaten/dommen og præsten/prædikanten, beror på den afhængighed af autoritative tekster, som gør både juristen og eksegeten til professionelle tekstlæsere, tekstbrugere og traditions- og fortolkningsforvaltere, der ikke kan nøjes med at læse privat og i egen interesse, men også må læse og forstå på andres vegne og i bevidsthed om andres behov og interesser.

Det er denne sammenlignelighed, der bestemmer projektets hermeneutiske forudsætning, og derfor er det tværfaglige formål med seminarerne i første omgang at være rammen om, hvad man kunne kalde "samtaleøvelser" for professionelle tekstlæsere, der ønsker at fokusere på de fortolknings- og formidlingsproblemer, der knytter sig til emner af fælles interesse som fx forholdet mellem tilværelsesfortolkning og traditionsdannelse, de traditionelle værdibegreber, som er de autoritative teksters implicite forudsætninger, forholdet mellem individ, samfund og kulturel identitet, fortolkning

og betydning af værdibegreber i en (post)moderne, pluralistisk kontekst.

I sin bog, *Omsorg for retfærdighed* (Gyldendal 2003), skriver Henrik Zahle om den juridiske praksis, at retten aldrig hverken blot er noget objektivt eller blot noget subjektivt. Retten er noget socialt forankret, for den bygger på en tradition, der skal fortolkes, og denne fortolkning er en magtudøvelse, der kommer til udtryk i afgørelser, reguleringer "eller andre foranstaltninger, der hver på deres måde griber ind i andres tilværelse, hvad enten der er tale om orienterende, vejledende, anbefalende eller bestemmende tilkendegivelser" (s. 151). I sin karakteristik af fortolkningsprocessen fremhæver Henrik Zahle både sagens og situationens relativitet og de forhandlingsvilkår, der kendetegner forholdet til retfærdighedsbegrebet: "Fortolkningens retning er retfærdigheden, denne retning kan aldrig defineres definitivt og afsluttende, men er bestandig under overvejelse eller måske tillige til forhandling, men således at overvejelse og forhandling stadig afbrydes af kontinuerlige beslutninger. Såvel afgrænsningen af det materiale, der giver retlig virksomhed en empirisk side, som dets anvendelse i den givne sammenhæng styres således af et mål, der ikke kan bestemmes abstrakt og entydigt. Målet fastlægges i situationen. Afgrænsning af materiale og anvendelsen af dette er derfor også bestandig til forhandling, overvejelse og beslutning" (s. 151).

Skønt eksegeten genkender ikke så lidt af sine egne praktiske fortolk-

ningsvilkår i denne karakteristik, tegner der sig tillige en betydningsfuld forskel, som vil kræve skærpet hermeneutisk opmærksomhed i det videre seminarforløb. For mens de autoritative tekster er til rådighed som afsæt, vejledning og mulige hjælpemidler for juristen, hvis arbejde med teksterne bestemmes af den konkrete sag i den aktuelle situation, forholder det sig omtrent omvendt for eksegeten, hvis arbejde med at forstå teksterne bestemmes af teksterne i deres fortidige fremmedartethed og først derefter, i fortolkningen og formidlingen, rettes imod den aktuelle situation, hvori teksterne skal bruges. Denne forskel beror på, at nyttestamentlige tekster ikke alene har status som kanoniske, men tillige gør krav på kerymatisk autoritet. Således forudsætter et Paulus-brev eller et evangelium ikke bare den institutionelle, kirke- og dogmehistoriske virkningshistorie, men bygger først og fremmest på tanken om teksternes egen betydning som Kristus-forkyndelse eller kerygma. Det betyder, at de nyttestamentlige tekster er autoritative i mere end én forstand inden for den kristne fortolkningsstradition, nemlig både som bibeltekster, der rummer opfyldelsen af den gammeltestamentlige frelseshistorie, og som kirkeinstitutionens grundtekster. Og denne dobbelte autoritet har hermeneutiske konsekvenser for omgangen med teksterne derved, at den stiller større krav til den kritiske refleksion, når det gælder om at forstå dem og bruge dem i en nutidig kontekst, og især når det er nødvendigt at lægge afstand til dem ved at modsige

dem eller direkte at afvise dem. Lad mig illustrere med et par eksempler:

I Galaterbrevet 4,21-31 er Paulus nået til vejs ende med sin argumentation over for de galatiske hedningekristne. Han har i Gal 3-4 udlagt Abraham-traditionen med det formål at sandsynliggøre, at de Kristus-troende galatiske mænd ikke har nødt til at lade sig omskære, fordi de allerede har status som Abrahams sande efterkommere og altså allerede er, som åndelige jøder, fuldgældige medlemmer af de sidste tiders Israel. I sin allegoriske fortolkning af forholdet mellem Abrahams sønner, Ismael og Isak, der identificeres med henholdsvis de lovtro jøder og de Kristus-troende af både jødisk og hedensk herkomst, udleder Paulus af Skriften den pointe, at Isaks efterkommere, de Kristus-troende hedninger, nu bør fordrive Ismaels efterkommere, de lovtro jøder, fra Guds Israel. Således giver Paulus et praktisk eksempel på en situationsrelateret, men ikke desto mindre bevidst autoritativ brug af en autoritativ tekst. Vi kan i dag gennemskue hans hermeneutiske forehavende; vi kan se det praktiske formål og finde hans fortolkning interessant og provokerende fræk. Men vi må afvise den som udtryk for legitim tekstbrug. Og en studerende, der i dag ville bedrive eksegesi på denne måde, ville dumpe – af hermeneutiske grunde.

I Bjergprædikenen i Matthæusevangeliet 5-7 optræder den himmelske Kristus i Jesu menneskelige skikkelse, og han iscenesættes som den nye Moses, der giver den nye lov til sin kirke. I de såkaldte antiteser i Matt 5,17-48

tydeliggøres modsætningsforholdet mellem det gamle og det nye. Den markante skærpelse af lovens krav illustrerer ikke blot kravet om, at Kristus-menigheden skal overgå synagogeinstitutionen i moralsk praksis; den forudsætter tillige den ideale tanke om, at de Kristus-troende nu som Guds udvalgte og takket være deres identifikation med Kristus faktisk er i stand til at gøre gerninger og således

øve den retfærdighed, der kan spejle Guds eget væsen. Fordi de kan det, skal de. Også her er der således tale om en autoritativ bevidst brug af autoritative tekster. Endda i en litterær iscenesættelse med Jesus selv som den autoritative fortolker og formidler. Og igen må den professionelle læser gøre modstand, for gælder det om at forstå teksten, er dette ikke gjort med blot at gentage den og give den ukritisk eller ureflekteret videre.

SELSKAB FOR KUNST OG KRISTENDOM

Mandag den 13. september kl. 20.00

Cand.mag. i kunsthistorie, sognepræst Anne-Mette Gravgaard:
Nutidskunstens rolle i kirken.

Mandag den 25. oktober kl. 20.00

Forfatter Søren Ulrik Thomsen: *Oplæsning af digte med efterfølgende diskussion.*

Mandag den 8. november kl. 20.00

Lic.theol., lektor Nils Holger Petersen: *Patriarker i skyttegravnen.*

Mandag den 29. november kl. 20.00

Cand.mag. i musikvidenskab, lektor Inge Bruland: *Else Marie Pades værk om mystikeren Teresa af Avila (1515-1582).*

Foredragsaftenerne finder sted i kældercaféen, Det Teologiske Fakultet, Købmagergade 44, over gården.

Kontingent for et år: 200 kr., studerende: 100 kr.

Kontingent for et semester: 125 kr., studerende: 75 kr.

Entre for ikke-medlemmer: 40 kr. (studerende 20 kr.) pr. møde.

Indmeldelse kan foretages ved en mødeaften eller pr. girokort.

Evt. henvendelse til Mette Birkedal Bruun, Institut for Kirkehistorie, Købmagergade 44-46, 1150 Kbh. K., tlf. 35 32 36 62, mail: mbb@teol.ku.dk eller Lise Kristensen, tlf. 39 64 23 70, mail: lise@kristensen.tdcadsl.dk.

Ph.d.-afhandlingen "Necessitas som distinktion. Sjælesorg i systemteoretisk perspektiv" – om iagttagelse og meningen med lidelsen

Af cand.theol., ph.d. Camilla Sløk

Er der en mening med menneskets lidelse? Her tænker jeg ikke så meget på, om der er en årsag til, men om der er nogen form for bagvedliggende nødvendighed til, at alle mennesker på forskellige tidspunkter, og i forskelligt mål, lider. Spørgsmålet er ifølge teologerne Reinhold Bernhardt og Carl Heinz Ratschow et almenmenneskeligt spørgsmål. Alle stiller sig selv det spørgsmål, når de står over for lidelsen, om der er en mening med den. Spørgsmålet er imidlertid ikke enkelt at besvare, da det involverer en lang række andre spørgsmål. Bl.a. spørgsmålet om, hvad ondskab er, og ligeledes spørgsmålet om muligheden for iagttagelse af denne mulige mening med lidelsen. Det skal jeg vende tilbage til om lidt. Skal spørgsmålet besvares kvalificeret, mener jeg, det må være på modernitetens præmisser, altså gennem en analyse af, hvordan henholdsvis religion, teologi og modernitet ser på spørgsmålet om necessitas og kontingens. Systemteorien, som den er formuleret af Niklas Luhmann, viser sig her at være en relevant teori og metode for opgavens under-



søgelse af sjælesorgens proprium, fordi systemteorien accepterer, at religionen som system selv har sine distinktioner, og at disse distinktioner er meningsfulde for religionen selv, samtidig med at systemteorien holder fast i kommunikationsbegrebet. Forskellen mellem fundamentalisme og systemteori bliver således, at vil religionen være et system, som er på højde med sit samfund, så må det forstå, at det er kun gennem kommunikationen med de andre systemer, at

den ved, hvad den selv er, og om den har noget at bidrage med. Fundamentalisme tror derimod, at den ikke behøver at forklare sig selv over for oververdenen.

Systemteorien kan dermed altså få religionen til at skærpe sine distinktioner ved at finde den præcise dissens frem for en overfladisk konsensus. Systemteorien kan vise religionen, hvordan den ser ud fra et udefra kommende blik, nemlig dens samtid, moderniteten. Hvordan opfattes religionen i moderniteten? Og hvordan kan religionen bidrage til modernitetens subjekt med fx formuleringen af distinktionen mellem *necessitas* og kontingens, altså spørgsmålet om, hvorvidt der er en mening med lidelsen? Ifølge Luhmann er religion defineret ved at være det eneste system, som i moderniteten fastholder en ganske særlig form for distinktion mellem *necessitas* og kontingens. Modernitetens systemer arbejder derimod med udgangspunkt i kontingensbegrebet, at "alt kunne være anderledes". Hvad der nærmere ligger i kontingensbegrebet kan anskues netop igennem begrebet om 2. ordensagttagelse og begrebet om "mening". 2. ordensagttagelse betyder, at enhver distinktion, der drages, enhver ting, der tillægges mening, kan iagttages udefra, på et andet niveau. Denne 2. ordensagttagelse kan igen iagttages udefra, og sådan kan enhver socialt sat distinktion kritiseres og diskuteres. Hvad der er "mening", er således et medium, sociale systemer bruger til at kommunikere i. Og "mening" er et medium, hvis indhold er under fortsat udarbej-

delse. Betyder det nu, at vores spørgsmål om, "hvorvidt der er en mening med menneskets lidelse", slet ikke er noget almenmenneskeligt spørgsmål, men et systemrelativt? Man kan sige ja, at dybest set er spørgsmålet afhængigt af den rationalitetsform, man er i, men det gør ikke spørgsmålet om en mening med lidelsen mindre sandt og mindre vigtigt. Er der én ting, man med fordel kan lære af Niklas Luhmann, så er det, at ganske vist er systemers valg af distinktioner kontingente, for "alt kunne være anderledes", som Luhmann siger om det moderne samfund, og dermed også om de sociale systemer. Men det betyder ikke, at alt er tilfældigt. Beslutninger er ikke kontingente i betydningen tilfældige, eftersom sociale systemer træffer deres beslutninger med udgangspunkt i deres *autopoiesis*, man kan sige, i deres "arv". Distinktionerne er således bundet til at tage udgangspunkt i den diskussion, der allerede foreligger. Kontingens betyder således ikke, at man kan undlade at træffe valg. *Necessitas* er, at der skal træffes et valg. Således tolker Luhmann Guds bud til mennesket, i en af de få tekster, hvor han tænker eksplicit teologisk. At Luhmann implicit rejser en række teologiske spørgsmål, skal jeg ikke komme ind på i nærværende artikel. Centralt er derimod, at Luhmanns opfattelse af Guds bud er, at: Gud har givet mennesket friheden som form, men det er samtidig en form, der binder til fortsatte valg. Indholdet af frihedens form er dog ubestemt. Det er her, at sjælesorgen efter min mening møder sin opgave. Det er i mødet med

de andre moderne systemer, at det viser sig, om sjælesorgen kan reaktualisere sig selv og atter finde sin egen identitet. For sjælesorgen er det delssystem, som på religionens vegne er i direkte konfrontation med modernitetens subjekt. Med det subjekt, som siger, at mit liv kunne være anderledes. Min elskede kunne stadigvæk være levende. Jeg kunne være blevet nationalbankdirektør. Jeg kunne lige nu have stået på skateboard. Alt kunne have været helt anderledes. Psykiateren Skårderud kalder det for det moderne menneskes uro. Ingen steder finder det hvile i sine egne beslutninger. Men mennesket, også det moderne menneske, konfronteres i nogle livssituationer med uforanderligheden af situationen. Grænsen er nået for menneskets vilje. Der er ikke mere at sige eller gøre. Tingene er, hvad de er. Disse livsvilkår er, at man kan ikke *ville* et livs begyndelse, ikke *ville* kærligheden, ikke *ville* bestemme over sygdommen, døden og katastrofen. Det er ikke noget, vi har endelig magt over. Det er ikke nok at ville ikke at være syg, eller at ville elske. Nogen ting kommer, uden at nogen vil dem. De kommer af sig selv, eller de kommer ikke.

Subjektet bliver således konfronteret med grænsen for, hvad det kan med sin vilje.

Og hvad skal sjælesorgen i kirken og teologien så sige til det? Her mener jeg, at der er inspiration at hente fra Martin Luther. En analyse af henholdsvis Luthers og Luhmanns forstå-

else af kontingens og *necessitas* viser en række paralleller og forskelle i begrebet om iagttagelse af lidelsen som forskellen mellem, hvad mennesket på et umiddelbart niveau kan iagttage om lidelsen, og hvad mennesket på et 2. niveau, i en 2. ordens-iagttagelse kan vide om meningen med den og nødvendigheden af den. Dette begreb om 2. ordens-iagttagelse ses igennem følgende iagttagelsesperspektiver hos Luther:

1. Iagttagelse af forskellen mellem *deus revelatus et absconditus*.
2. Distinktionen mellem menneskets iagttagelse og Guds iagttagelse.
3. Iagttagelse af de tre *lumina*.

I det første perspektiv siges det, at der er forskel på, hvad mennesket kan vide, og hvad det ikke kan vide. Dette viser sig i distinktionen mellem Gud som skjult og som åbenbaret: I det, vi ser, det, der er at se, nemlig den åbenbarede Gud, Kristus, ved vi, hvad vi bør vide og hvad vi ikke bør vide. Vi ser, at Gud er den, der vil gå lidelsen igennem med os. Men samtidig ser vi, at vi *ikke* ved, hvorfor der er lidelse i verden, eller rettere: Hvad Guds relation til denne lidelse også er. Mest prægnant ses forskellen i menneskets og Guds iagttagelsesmulighed af en mening med lidelsen således igennem muligheden for menneskets iagttagelse af ondskenen. Det er her, Luther fastholder en dobbelt pointe: At samtidig med, at det, der sker af ondt, *er* ondt i menneskets iagttagelse, så ved vi ud fra den åbenbarede Gud, at det onde ikke kun er ondt i Guds iagttagelse.

Den Gud, som ikke vil det onde, bruger nemlig det onde, så det onde aldrig får overmagten. Gud har nemlig ifølge Luther en instrumentel magt over Satan. I stedet for at lade denne ondskab ligge, og således give ondskaben sin vilje i ro og fred, tager Gud nemlig ondskaben i anvendelse, så der *på trods af* det onde kan komme noget godt ud af ondskaben. Dette er en heftig påstand, men dog en påstand, som måske kan tjene som trøst. At det onde ikke får det endelige ord: Det gode får det endelige ord, for Gud står over det onde. Så vidt jeg kan se, er dette Luthers pointe med sit begreb om deus absconditus i relation til necessitas. Luther fastholder nemlig derigennem alvoren af ondskaben, samtidigt med at han vil forsikre os om, at Gud er med os. Dette udfoldes til fulde i det tredje iagttagelsesperspektiv om de tre lumina (lys), som i et systemteoretisk perspektiv er en tale om forskellige måder at iagttage på. I den 1. ordensagttagelses lys, lumen naturae, ser vi, at verden er uretfærdig. I den 2. ordensagttagelses lys, lumen gratiae, forsvinder den 1. ordensagttagelse, og i stedet ses det, at der er et andet mere vigtigt spørgsmål at forholde sig til, nemlig forskellen mellem nåde og ikke-nåde: Hvorfor nogle mennesker er udvalgt og andre ikke. I det 3. lys, lumen gloriae, får mennesket svar på alle sine spørgsmål, idet det da vil se det, som Gud ser. Her vil mennesket se, hvad Gud ser, men ikke før.

Luther og Luhmann er således enige om kontingensen af iagttagelsen. De er enige om, at der er forskellige må-

der at iagttage på, men hvordan man skal forholde sig til kontingensen af iagttagelsen er forskellig. I Luhmanns blik på moderniteten bliver mennesket overladt til sig selv og sin egen refleksion. Der er ingen grænse for refleksion, og al skyld rammer mennesket selv, i dets mangel på dygtighed til at navigere i kaos. Hos Luther vises refleksionen og kontingensen derimod hen til den åbenbarede Gud og til grænsen for vores formåen. Den uretfærdighed, der sker nu, anerkendes som virkelig, men i det fremtidige lys vil uretfærdigheden blive ophævet, den onde får sin dom, og forklarelsens lys falder over os alle.

Både Luhmann og Luther kan altså bidrage til sjælesorgens behandling af spørgsmålet om en mening med lidelsen. Ved hjælp af Luhmann får sjælesorgen muligheden for at se, at kontingensbegrebet rent faktisk kan give stimulation for mennesker til at handle anderledes i deres liv. Gennem Luther får sjælesorgen mulighed for at tale om lidelsen af menneskeviljens begrænsning, og om at denne lidelse aldrig står alene, for Guds magt er større. Begge dele optræder i enhver sjælesorgssamtale, fordi menneskets refleksion er udspændt mellem frihed og bundethed.

Kalender for Det Teologiske Fakultet

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

Ved redaktionens afslutning er der planlagt følgende arrangementer på Fakultetet for efterårssemestret 2004. Ændringer i programmet kan forekomme. Yderligere oplysninger om de enkelte arrangementer kan ses på www.teol.ku.dk under arrangementer. Alle arrangementerne er opgivet med præcise minuttal.

Kalender for **Selskabet for Kunst og Kristendom** se s. 42

Onsdag den 1. september 2004 kl. 13.15-15.00

Semesteråbningsforelæsning ved professor Dr. Ingolf U. Dalferth, Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie, Universität Zürich.

”Fundamentaltheologie oder Religionsphilosophie?” Zur Debatte um eine evangelische Fundamentaltheologie. Efter forelæsningen er Det Teologiske Fakultet vært ved en reception på Center for Subjektivitetsforskning.

Sted: Auditorium 7, Købmagergade 44-46, 1. sal, 1150 København K.

Arr.: Danmarks Grundforskningsfonds Center for Subjektivitetsforskning.

Fredag den 3. september 2004 kl. 13.15-15.00

Afskedsforelæsning ved professor, dr.theol. Theodor Jørgensen.

Dogmatikkens opgave set i religionsmødets perspektiv.

Efter forelæsningen er Det Teologiske Fakultet vært ved en reception.

Sted: Auditorium 7, Købmagergade 44-46, 1. sal, 1150 København K.

Arr.: Det Teologiske Fakultet.

Fredag den 10. september 2004

Workshop. ”Ethics and Religion in Wittgenstein.”

Sted: Se opslag eller www.cfs.ku.dk

Arr.: Arne Grøn, Danmarks Grundforskningsfonds Center for Subjektivitetsforskning.

Søndag den 12. september 2004 til onsdag den 15. september 2004

Seminar. ”Immanuel Kant. Eine Einführung in Leben und Werk.”

Sted: Isle of Spiekeroog.

Arr.: Cornelia Richter, Danmarks Grundforskningsfonds Center for Subjektivitetsforskning. Yderligere info. Cornelia Richter: cor@cfs.ku.dk.

Tirsdag den 14. september kl. 13.15-15.00

Nytestamentligt seniorseminar: Fælles læsning og drøftelse af Aristoteles' poetik.

Sted: Se opslag.

Arr.: Afdeling for Bibelsk Eksegese.

Tirsdag den 14. september 2004 kl. 19.30

Debataften. Mag.art., ph.d. Mikael Rothstein, Afdeling for Religionshistorie, og cand.theol. Geert Hallbäck, Afdeling for Bibelsk Eksegese: Hvad pokker er religion egentlig? Religion er altid kultur, men kultur er ikke altid religion. Problemet er blot at finde ud af, hvor det, vi kalder religion, egentlig begynder.

Se programmet på www.teol.ku.dk.

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

Arr.: Teologisk Forening. Entré kr. 25,- for enkeltforedrag.

Torsdag den 16. september 2004 kl. 14.15-16.00

Forelæsning ved professor Dr. Ingolf U. Dalferth, CFS & Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie, Universität Zürich.

“Real Presences: Steiner's Wager on God.”

Sted: Auditorium 9, Købmagergade 44-46, 2. sal, 1150 København K.

Arr.: Danmarks Grundforskningsfonds Center for Subjektivitetsforskning.

Onsdag den 22. september 2004 kl. 15.15-17.00

Forskningsseminar. En drøftelse af dogmatikken ud fra *Det virker alt den Ånd*.

Nordiske teologiske tolkninger. (udg. af Kirsten Busch Nielsen og Christina Grenholm, Anis 2004).

Sted: Værelse 319, Købmagergade 44- 46, 3. sal, 1150 København K.

Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi.

Mandag den 27. september 2004 kl. 13.00-15.00

Kirkehistorisk seminar. ”Grundtvigiansk jødemission.”

Oplæg ved Martin Schwarz Lausten.

Sted: Se opslag eller www.teol.ku.dk

Arr.: Afdeling for Kirkehistorie

Tirsdag den 28. september kl. 13.15-15.00

Nytestamentligt seniorseminar: Fortsat læsning og drøftelse af Aristoteles' poetik.

Sted: Se opslag.

Arr.: Afdeling for Bibelsk Eksegese.

Onsdag den 29. september 2004 kl. 11.00-14.00

Gæsteforelæsning ved Finn Damgaard. "Abraham som faderfigur. Oldkirkens reception af Abrahams ofring af Isak."

Gæsteforelæsning ved Marianne Schleicher. "Abraham og billedsprogsteori."

Sted: Værelse 243, Købmagergade 44-46, 2. sal, 1150 København K.

Arr.: Arbejdsgruppen "Abrahams spor", under satsningsområdet "Religion i det 21. århundrede". Yderligere info.: 3532 3580, eller e-mail: sh@teol.ku.dk.

Torsdag den 30. september 2004 til lørdag den 2. oktober 2004

Konference/ ph.d. kursus. "Rationality of Understanding."

Sted: Se opslag eller www.cfs.ku.dk.

Arr.: Arne Grøn, Josef Parnas og Ingolf U. Dalferth, Danmarks Grundforskningsfonds Center for Subjektivitetsforskning.

Tirsdag den 5. oktober 2004 kl. 19.30

Foredrag ved cand.theol., ph.d. Søren Holst. "Hvad skal vi med hebraisk?"

Teologi er hot. Grammatik er, efter manges opfattelse, not!

Se programmet på www.teol.ku.dk.

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

Arr.: Teologisk Forening. Entré kr. 25,- for enkeltforedrag.

Torsdag den 7. oktober 2004 kl. 09.15-15.30

Studienævnets temadag 2004. "Teologi – også et humanistisk fag?" Oplæg bl.a. ved en række af fakultetets lærere efterfulgt af diskussion.

Se programmet på www.teol.ku.dk.

Sted: Auditorium 7, Købmagergade 44-46, 1. sal, 1150 København K.

Arr.: Studienævnet for Teologi.

Fredag den 8. oktober 2004 kl. 13.15-15.00

GT seniorseminar. Nærmere info ved opslag.

Sted: Værelse 243, Købmagergade 44-46, 2. sal, 1150 København K.

Arr.: Afdeling for Bibelsk Eksegese.

Fredag den 8. oktober 2004 til lørdag den 9. oktober 2004

Workshop. "Madness and Irrationality."

Sted: Se opslag eller www.cfs.ku.dk.

Arr.: Søren Overgaard og Dan Zahavi, Danmarks Grundforskningsfonds Center for Subjektivitetsforskning.

Onsdag den 13. oktober 2004 kl. 14.15-16.00

Forelæsning ved professor Dr. Ingolf U. Dalferth, CFS & Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie, Universität Zürich.

"Conflict, Dialogue and Contemplation: Religions in a World of Many Cultures"

Sted: Auditorium 1, Købmagergade 44-46, 1. sal, 1150 København K.

Arr.: Danmarks Grundforskningsfonds Center for Subjektivitetsforskning.

Tirsdag den 19. oktober 2004 kl. 13.15-15.00

Gæsteforelæsning om Johannesevangeliet, ved professor Adele Reinhartz.

"Befriending the Beloved Disciple."

Sted: Auditorium 7, Købmagergade 44-46, 1. sal, 1150 København K.

Arr: Afdeling for Bibelsk Eksegese i samarbejde med projektet "Filosofi ved kristendommens rødder".

Onsdag den 20. oktober 2004 kl. 09.30-16.30

Seminardag. "Gender Hermeneutic Readings of the Gospel of John", ved professor Adele Reinhartz.

Sted: Auditorium 8, Købmagergade 44-46, 2. sal, 1150 København K.

Arr.: Afdeling for Bibelsk Eksegese.

Mandag den 25. oktober 2004 kl. 13.00-15.00

Oplæg ved Anna Vind. "Gensyn med Luther. En præsentation af bogen *Luther Between Present and past. Studies in Luther and Lutheranism*, Helsinki 2004."

Sted: Se opslag eller www.teol.ku.dk.

Arr.: Afdeling for Kirkehistorie.

Tirsdag den 26. oktober 2004 kl. 19.30

Foredrag ved Instruktør og forfatter Christian Braad Thomsen. "Jesus-film."

Mel Gibsons omstridte *The Passion of Christ* har aktualiseret begrebet Jesus-film.

Se programmet på www.teol.ku.dk.

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

Arr.: Teologisk Forening, Entré kr. 25,- for enkeltforedrag.

Onsdag den 27. oktober 2004 kl. 11.00-14.00

Gæsteforelæsning ved Laura Feldt. "Abraham som lieu de memoire: Den hebraiske

Bibel." Gæsteforelæsning ved Dorthe Maria Kodal. "Den rettroende hedning? – En

undersøgelse af hanif -begrebets oprindelse, dets primære betydning i Koranen og

dets forbindelse til Abraham-skikkelsen."

Sted: Værelse 243, Købmagergade 44-46, 2. sal, 1150 København K.

Arr.: Arbejdsgruppen "Abrahams spor", under satsningsområdet "Religion i det 21. århundrede". Yderligere info.: 3532 3580, eller e-mail: sh@teol.ku.dk.

Tirsdag den 2. november 2004 kl. 14.00-16.00

Gæsteforelæsning. ”Grundtvig som Kirkefader for danske katolske konvertitter?”

Docent ved Lunds Universitet, Dr. Yvonne Maria Werner.

Sted: Se opslag eller www.teol.ku.dk.

Arr.: Afdeling for Kirkehistorie.

Tirsdag den 9. november 2004 kl. 19.30

Foredrag ved cand.theol. & scient., ph.d. Nils Holger Petersen. ”Kulturhistorie og kunstarternes historie som kirkehistorisk arbejdsfelt.”

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

Arr.: Teologisk Forening, Entré kr. 25,- for enkeltforedrag.

Tirsdag den 16. november 2004 kl. 10.00-17.30

Fællesseminar om Religionernes ret.

Sted: Udvalgsværelse 3, Nørregade 10, 1017 København K.

Arr.: Satsningsområdet Religion i det 21. århundrede.

Onsdag den 17. november 2004 kl. 13.15-16.00

Kirkehistorisk seminar om ”Ritualer – i praktisk-teologisk og kirkehistorisk perspektiv”. Formålet med seminaret er at diskutere ritualer ud fra en sammenlignende ritualteoretisk, en praktisk-teologisk og en kirkehistorisk synsvinkel.

Sted: Se opslag eller www.teol.ku.dk.

Arr.: Afdeling for Kirkehistorie og Afdeling for Systematisk Teologi.

Onsdag den 17. november 2004 kl. 19.30

Debataften med sognepræst Thorkild Grosbøll og lektor Jakob Wolf. ”Gør naturvidenskaben troen på en skabende og opretholdende Gud umulig?”

Sted: Se opslag eller www.teol.ku.dk.

Arr.: Forum for Eksistens og Videnskab i samarbejde med Afdeling for Systematisk Teologi. Entré: kr. 20,-

Tirsdag den 30. november kl. 13.15-15.00

Nyttestamentligt seniorseminar: Oplæg ved Stefan Nordgaard Svendsen om Hebræerbrevet.

Sted: Se opslag.

Arr.: Afdeling for Bibelsk Eksegese.

Tirsdag den 30. november 2004 kl. 19.30

Foredrag ved cand.theol., ph.d. Birgitte Kvist Poulsen. ”Det verdenshistoriske teater – tradition og modernitet hos Hegel.”

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

Arr.: Teologisk Forening, Entré kr. 25,- for enkeltforedrag.

Torsdag den 2. december 2004 og fredag den 3. december 2004

Konference. "Time and Existence".

Tilstedeværende talere vil være: Klaus Held, Thomas Fuchs, Shaun Gallagher, Piet Hut, Thomas Schwarz Wentzer, Wenche Marit Quist.

Sted: Se www.cfs.ku.dk.

Arr.: Dan Zahavi, Danmarks Grundforskningsfond Center for Subjektivitetsforskning.

Fredag den 17. december 2004 kl. 13.15-15.00

GT seniorseminar. Nærmere info ved opslag.

Sted: Værelse 243, Købmagergade 44-46, 2. sal, 1150 København K.

Arr.: Afdeling for Bibelsk Eksegese.

Fredag den 17. december 2004

Teologisk Forenings julefest.

Sted: Se opslag eller www.teol.ku.dk.

Arr.: Teologisk Forening.