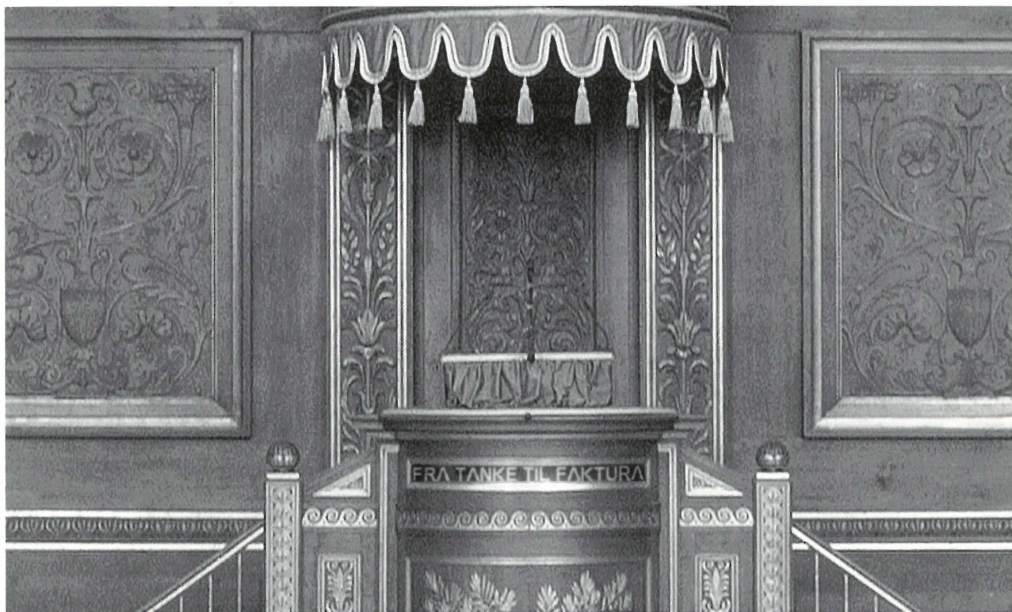


DET TEOLOGISKE FAKULTET
KØBENHAVNS UNIVERSITET



TEOL

INFORMATION



Nr. 29 februar 2004

Indholdsfortegnelse

Siden sidst af dekan, professor, dr.theol. Steffen Kjeldgaard-Pedersen	3
Dogmatikkens opgave af professor, lic.theol. Niels Henrik Gregersen	6
Viden om religion, etik og ret i det 21. århundrede af forskningslektor, cand.jur., ph.d. Lisbet Christoffersen	10
Aktuel hymnologi - hymnologiens aktualitet af adjungeret professor, provst, Peter Balslev-Clausen	14
Erhvervsvejledning ved Det Teologiske Fakultet af erhvervsleder, M.phil. Else-Marie Bierlich	18
Jesus' død ifølge Johannesevangeliet af adjunkt, ph.d. Jesper Tang Nielsen	21
Viljens dialektik af ekstern lektor, ph.d. Søren Bruun	25
I anledning af professor, dr.theol. Jens Glebe-Møllers afsked af lektor i etik og religionsfilosofi, cand.theol. Carsten Pallesen	29
Religion i det 21. århundrede - et satsningsområde ved Københavns Universitet 2003-2007 af lektor, cand.theol. Hans Raun Iversen	33
Kierkegaard, Hegel og danske hegelianere af professor, dr.theol. Arne Grøn	37
Paulus til tiden af lektor, cand.theol. Geert Hallböck	41
Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne af lektor, ph.d. Bodil Ejrnæs	45
Kalender ved Pia Borch Jensen	48

TEOL-information udgives af Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, og udkommer to gange årligt, i februar og september. TEOL-information distribueres gratis til udvalgte offentlige og kirkelige institutioner samt til indenlandske universiteter, gymnasier, hovedbiblioteker og pressen. Bladet kan rekvireres ved henvendelse til Anne-Lise Pemmer på tlf.: 35 32 36 46 (ma,ti,fr).

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

Ansvarshavende redaktør: Dekan Steffen Kjeldgaard-Pedersen.

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

Layout og sats: Anne-Lise Pemmer.

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

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

Forside: Billede af talerstolen i Københavns Universitets festsal.

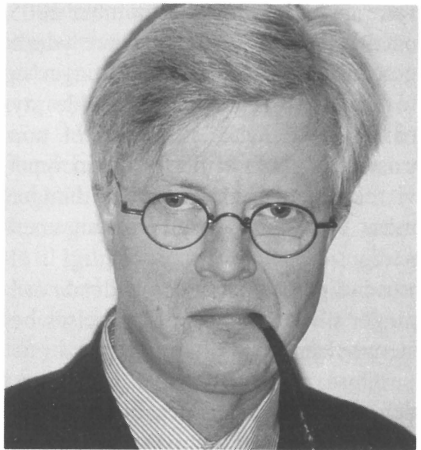
**Det Teologiske Fakultet,
Købmagergade 44-46, Postboks 2164
1150 København K.
Tlf.: 3532 3603
Fax: 3532 3600
www.teol.ku.dk**

Siden sidst

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

Forandringerne kommer til Københavns Universitet og Det Teologiske Fakultet i hastigt tempo.

1. juli 2003 trådte den nye universitetslov i kraft, og Videnskabsministeriet har ikke tøvet med at iværksætte den uddannelsesreform, der var en del af aftalen mellem forligspartierne bag loven, og som lovforslaget med bemærkninger også lagde op til. 25. november udsendtes til høring *Udkast til bekendtgørelse om bachelor- og kandidatuddannelserne ved universiteterne* og *Udkast til bekendtgørelse om eksamen ved universitetsuddannelser*. Den første er i bedste overensstemmelse med mantraet om regelsanering og -forenkling, idet den skal erstatte 37 eksisterende uddannelsesbekendtgørelser, hvoraf hele 16 er fra årene efter 1997, dvs. så nye, at næppe nogen student har nået at færdiggøre sine studier efter de studieordninger, som er blevet udarbejdet og vedtaget i henhold dertil. Hele tre bekendtgørelser er yngre end *Bekendtgørelse nr. 569 af 3. juli 2002 om bachelor- og kandidatuddannelserne i teologi*.



Det anses i almindelighed for ønskeligt, at den ene hånd ved, hvad den anden gør, og når man tænker på, hvad der blev brugt af kræfter på de teologiske fakulteter og hos høringsparterne forud for den nye bekendtgørelse og især under arbejdet med de studieordninger, som i skrivende stund kun har været i kraft i 3 måneder, kunne man nok fristes til at spørge ministeriet, hvad meningen i grunden er. Hvorfor er det så vigtigt at få alle uddannelses-

bekendtgørelser samlet i én? Kan den gevinst, man mener at opnå, virkelig retfærdiggøre, at man kaster vrage på et netop afsluttet, kolossalt tidsrøvende og omhyggeligt udført arbejde? Hvordan man end vender og drejer det: rettidig omhu er der næppe tale om her.

Men det korte af det lange er altså, at når *Bekendtgørelse om bachelor- og kandidatuddannelserne ved universiteterne* træder i kraft (og det bliver sikkert i stort set uændret skikkelse) 1. september 2004, så begynder arbejdet med nye studieordninger, som skal være gældende fra 1. september 2005, og derefter vil der en tid være yderligere to teologiske studieordninger og to sæt overgangsregler at holde styr på. Man må håbe, at de har ret, som trøster sig med, at det er i princippet, vi skal have nye studieordninger, mens virkeligheden vil vise sig mere nådig, idet det vil være muligt i alt væsentligt at tilpasse de gældende ordninger til den nye bekendtgørelses bestemmelser.

Også i øvrigt deltager fakultetet i den omstilling, som den nye universitetslov medfører. Universitetsdirektør Else Sommer satte 12. september 2003 på et seminar for alle faste lærere ved fakultetet loven og dens konsekvenser i historisk perspektiv; hele tankegangen bag loven er ikke den nuværende regerings opfindelse, men begyndte sin sejrsgang allerede i 1980'erne. Og nu, kunne man fortsætte, nærmer vi os så den økonomiske rationalitets tyranniske eneherredømme. Selvfølgelig skal der være orden i økonomien og holdes hus med pengene. Til den ende har fakultetet udviklet et nyt og smi-

digt konterings- og regnskabssystem, der giver fuldstændigt overblik over alle afdelingers forbrug fra dag til dag, og som skal kobles til en forfinet budgetteringsmodel. Disse bestræbelser skal ses i sammenhæng med den økonomistyringsreform på Københavns Universitet, som rektoratet har sat i gang. Men igen: hvem er det logiske subjekt her? Økonomistyring betyder nemlig i dag ikke bare styring af og styr på økonomien, men lige så ofte styring ved hjælp af økonomien eller økonomiske modeller. Og det sidste er knapt så uskyldigt som det første eller måske slet og ret i strid med den ånd og sandhedssøgen, som udmærker et universitet.

Fakultetet kan glæde sig over, at optagelsestallets nedadgående kurve blev knækket i 2003. I alt 134 nye teologiske studenter påbegyndte i september bacheloruddannelsen efter Studieordningen af 21. marts 2003, og alt tyder på, at de er kommet godt fra start. Det skyldes bl.a. en intensivering af vejledningsindsatsen, som varetages af to studenterstudievejledere og en række rustutorer samt af erhvervs- og studievejleder Else-Marie Bierlich, MA, der 1. september tiltrådte en nyoprettet halv dagsstilling.

Tre af fakultetets faste lærere tager deres afsked i 2004. Det vender vi tilbage til i næste nummer af *TEOL-information*. De ledige stillinger vil så vidt muligt blive opslået som adjunktstillinger.

1. september udnævntes provst, lic.theol. Peter Balslev-Clausen til adjungeret professor i hymnologi for en femårig periode. Balslev-Clausen, der

har et stort, overvejende salmehistorisk forfatterskab bag sig og bl.a. er kendt for sit arbejde som sekretær for Salmebogskommissionen og som redaktør af Hymnologiske Meddelelser, har allerede i en årrække været knyttet til fakultetet som ekstern lektor i fortrinnsvis hymnologi. 1. oktober tiltrådte ph.d. Lisbet Christoffersen en stilling som åremålsansat lektor med særlige opgaver som forskningskoordinator under Københavns Universitets satsningsområde *Religion i det 21. århundrede*. Også Lisbet Christoffersen er i forvejen en kendt skikkelse på fakultetet, hvor hun underviser og vejleder i kirkeret.

Af akademiske begivenheder siden midten af juni 2003 skal enkelte fremhæves. 23. juni forsvarede cand.theol. Søren Kjær Bruun heldigt sin ph.d.-afhandling *Viljens dialektik. En studie i forholdet mellem vilje og synd hos Søren Kierkegaard under inddragelse af K.E. Løgstrup og Martin Luther*. I dagene 9.-13. oktober afholdtes på Københavns Universitet *Schleiermachers Kierkegaard Congress* med temaet *Subjectivity and Truth*. 12. november forsvarede ph.d. Ion Stewart med held sin 695 sider store afhandling *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* (Cambridge University Press) for den teologiske doktorgrad, og sidst, men ikke mindst, blev også Københavns Universitets årsfest 20. november noget særligt for fakultetet, idet professor, dr. Hermann Deuser fra Johann Wolfgang Goethe Universität i Frankfurt am Main ved højtidelig promotion og proklamation blev teologisk æresdoktor for sine betydelige fortje-

nester inden for Kierkegaardforskningen og religionsfilosofien og for sin store indsats til gavn for formidlingen af dansk kultur og teologi i Tyskland.

Den på dette sted tidligere omtalte sammenlægning af de teologiske institutter til et enhedsfakultet har medført visse administrative forenklinger og fysiske forandringer. Besøgende på fakultetet vil således straks bemærke, at vi i den renoverede stueetage i Købmagergade 46 nu har fået en reception, hvor man kan få svar på de fleste spørgsmål af praktisk karakter.

Inden forårssemesteret tager sin begyndelse i februar 2004 forventes ombygningen af de lokaler i Købmagergade 44, hvor Skt. Andreas Biblioteket hidtil har haft til huse, at være tilendebragt. Her indrettes to mindre auditorier, en elektronisk studenterskrivestue og et grupperum samt lokaler til brug for Fagrådet for Teologi og studentertidningen *Arken*. Og så skal det endelig ikke glemmes, at dele af facaden i Købmagergade 46 har fået en tiltrængt ansigtsløftning. Måtte studierne trives og ånden også i 2004 løfte sig bag facaden!

Dogmatikkens opgave

Af professor, lic.theol. Niels Henrik Gregersen

Den 1. januar 2004 tiltræder jeg som professor i dogmatik, og redaktionen har bedt mig om en artikel, som hermed følger. Men lad mig begynde med at sige, at jeg ser meget frem til arbejdet med forskning og undervisning i Købmagergade. Jeg er selv teologisk kandidat fra Københavns Universitet i 1983, og herfra modtog jeg også det stipendium, der førte frem til licentiatafhandlingen *Teologi og Kultur* i 1987 (Aarhus Universitetsforlag 1988, 2. opl. 2001). Herefter har jeg haft 17 gode år på Det teologiske Fakultet i Århus. Først som adjunkt i Etik og Religionsfilosofi, dernæst som lektor i Dogmatik og til sidst som forskningsprofessor i Teologi & Naturvidenskab. Men nu går vejen altså tilbage til *alma mater* i Købmagergade.

Sammen med kollegaerne bliver det min opgave at være med til at præge faget dogmatik i årene fremover. Jeg benytter derfor lejligheden til at fremlægge et par principielle overvejelser over, hvordan man kunne forstå dogmatikkens opgaver på et offentligt universitet anno 2004. For bortset fra konceptet med de håndholdte kameraser, så er 'dogmer' som regel ikke vide-



re fashionable. At være 'dogmatisk' betyder i almen tale at have en så fikseret og indskrænket tankegang, at fornuftige argumenter preller af. Men er akademisk arbejde ikke netop kendetegnet ved selvkritik, åbenhed og evnen til at udkaste hypoteser, der kan diskuteres (og helst også efterprøves) i et offentligt rum? Jo, og alt dette må uindskrænket gælde for dogmatikken.

Spørgsmålet er da, hvordan dogmatikkens opgave kan formuleres, så dogmatikken undgår fastlåste positioner. Men også undgår at tabe sin sag.

For at ”tælle sin sag” – er det ikke netop, hvad der er teologiens og religionsvidenskabens største fare for øjeblikket? Teologien skulle vel dybest set være en tale om Gud – men taler hellere om tekster og historie. Og religionsvidenskaben skulle vel egentlig handle om religionerne – men taler helst om kulturer. Hvordan gøre alvor af, at teologi dybest set er og bliver teo-logi, et forsøg på en sammenhængende tale om Guds virkelighed?

Dogmatik som samtids-teologi

De systematisk-teologiske discipliner (dogmatik, etik, religionsfilosofi og praktisk teologi) er fælles om at tematisere spørgsmålet om, hvordan kristendommen kan formulere sig som *nutidig livsmulighed*. Hvad er da dogmatikkens særlige område? Mit forslag er, at dogmatikkens særlige opgave er at undersøge mulighederne for at eksplicere og genfremstille kristendommen som et *nutidigt betydningsunivers*, forstået som den semantiske helhed af symboler og begreber, som man kan (eller kunne) gøre brug af i en fremstilling af, hvad kristendom er.

Dogmatikkens opgave er nærmere bestemt den selvreflekterede eksplication af den *semantik*, der kommer til udtryk i de bibelske skrifter, sådan som disse fortolkes i kristen tradition, reguleret af den gudstjenestelige bekendelse til Gud Fader, Søn og Helligånd. Treenighedslæren fungerer således som kristendommens *grammatik*, der strukturerer denne kristne semantik. Treenighedslæren identificerer, *hvem* den Gud er, som man i kri-

stendommen bekender sig til: Ikke en ensom og afsondret Gud, men fællesskabets Gud; ikke en skjult ukendt Gud bag ved det hele, men den Gud som har åbenbaret sig i Jesu liv og gerninger og som fortsat er virksom ved Helligåndens kraft; ikke en tavs Gud, men en Gud, der taler til mennesket og muliggør et gensvar; ikke en tvetydig magtgud, men den Gud, der *er* Kærligheden, og derfor også *vil* kærligheden imellem mennesker. Og så fremdeles.

Men selvom dogmatikkens eget niveau er det kristne sprogs semantik, så kan dogmatikeren ikke forstå denne semantik uden at tage med i betragtning, at det kristne forestillingsunivers indgår i typiske brugssammenhænge. ”Et tegn betyder altid noget *for nogen* i en bestemt sammenhæng” (C.S. Peirce). Dogmatikken undersøger således det kristne betydningsunivers med henblik på at vejlede de forskellige måder, hvorpå dette betydningsunivers *bruges* i dag – i gudstjenesten, i den kirkelige lære og i utallige kulturelle sammenhænge, hvor vi taler om tro, håb og kærlighed, mening og meningsløshed. Som sådan kan dogmatikken kaldes en kommunikationsteori for kristendommen. Her viser det sig samtidigt, hvorfor dogmatikken er født normativ. For i enhver brug ligger der også muligheden for misbrug. En mulighed for befrielse, men også en mulighed for fastlåsning.

Det er for mig at se dogmatikkens styrke, at den har et nogenlunde klart afgrænset genstandsområde: *den kristne semantiks indre sammenhæng, således som dette sprog realiserer sig i*

både typiske og mere eksperimentelle former for kristen kommunikation. Man kan her tænke på dåb, nadver, velsignelse, bøn, men også på kunst, litteratur og hverdagsliv. Det er til gengæld dogmatikkens vanskelighed, at dens yderste genstand, Guds virkelighed, ikke er empirisk tilgængelig. "Ingen har nogensinde set Gud" (1 Johs 4,12). Spørgsmålet er, hvordan dogmatikken kan forvalte denne spænding. Uden at tabe sin sag. Men også uden at tabe metodisk bevidsthed.

Hinsides den dogmatiske essentialisme

Mit forslag er, at dogmatikkens genstand i første omgang må bestemmes så dennesidigt som overhovedet muligt. Teologien kan ikke komme i gang som videnskab uden at have et håndterbart genstandsområde. Den vanskelighed, som den dialektiske teologi i 1920'erne løb ind i, var netop, at teologiens genstandsområde blev bestemt som selve åbenbaringsbegivenheden: korrelationen mellem troen (*fides qua*) og den Gud, som åbenbarer sig i Ordet (*fides quae*). Men åbenbaringsbegivenheder er øjeblikksbestemte og u-håndgribelige. Teologien kan ikke tale om Gud – men skal gøre det alligevel! Sådan lød dilemmaet hos den unge Karl Barth og Rudolf Bultmann. Men her vil jeg gerne plædere for en akademisk nøgternhed. Man kan ikke fordre mere af teologens arbejde, end det er menneskeligt muligt at indfri. Deraf nødvendigheden af at fastholde en jordisk definition af dogmatikkens opgaver.

Samtidig er det svært at se bort fra, at det kristne sprog rent faktisk taler om Guds selvåbenbaring som forudsætningen for troens egen tale om Gud. Jeg skelner derfor (inspireret af Wolfhart Pannenberg) mellem teologiens *egentligste genstand*: Gud i sine selvåbenbarende handlinger, og teologiens *faktiske genstand*, som er konkrete tydinge af Guds virkelighed i det kristne sprog om Gud, menneske og verden.

Den kristne tros forudsætning om at tale *ud af* Gud kan hverken efterspores eller modbevises teologisk. Åbenbaringsbegivenheder hører efter selve deres natur til kategorien af "umiddelbare erfaringer" (I.U. Dalferth). Ligesom fx oplevelsen af smerte er også åbenbaringer en privilegeret personlig erfaring, der ikke lader sig almenføre. Hvad teologien kan gøre til sin genstand er derfor alene den kristne kommunikation *om* Gud – uden at kunne sikre sig, at denne tale vitterlig udspringer af Gud selv.

Til gengæld forpligter talen om Gud. For troens sprog om Gud som altings Livgiver, Forsoner og Inspiratør drejer sig også om menneskets tilværelse som en fri gave, der er accepteret af Gud, men også åben for fornyelse. Teologien kan ikke undersøge, om kristendommens mange forestillinger om Gud "passer" på den virkelige Gud. For ingen har nogensinde set Gud. Derimod kan teologien undersøge den eksistens- og virkelighedsforståelse, som er indeholdt i det kristne sprog. Den kristne semantik forefindes i et almen-tilgængeligt sprog. Ofte kan dette sprog endda efterprøves i forhold

til, hvad vi i øvrigt holder for sandt om menneskelivet og den verden, hvori vi lever (selv har jeg her beskæftiget mig med forholdet mellem teologi og naturvidenskab).

Hvordan en sådan efterprøvelse er mulig er ikke emnet her. Men principielt gælder det, at mens teologien i sin genfremstilling af kristendommen følger semantikken i kristen kommunikation (hvad er ægte/uægte kristendom?), forfølger teologien i sin kritiske efterprøvelse de almene kriterier, der gælder inden for akademiet (sandt/falskt?). Ét er spørgsmålet om, hvad der falder inden for rammen af sand kristendom, noget andet er spørgsmålet om kristendommens sandhed (N.F.S. Grundtvig).

En anden fordel ved at definere dogmatikkens genstand som "den kristne semantik i funktion" er, at dogmatikken dermed befries fra den umulige opgave at definere "det evige budskab" (Tillich), "Guds Ord" (Barth), "kerygmaet" (Bultmann), "dogmet i dogmerne" (Prenter). Kristendommen fås ikke i destilleret skikkelse, uforurenat af indflydelse fra samtidskulturen. Kristendom eksisterer kun som en levende tradition, der indgår i en symbiose med samtidens filosofiske ideer, videnskabelige landvindinger, etiske overbevisninger m.v.

Teologien må derfor også forholde sig til de former for viden, som repræsenteres af universitetets andre fakulteter. Gør teologien ikke det, kommer den til at lide af *anorexia nervosa*. Ikke den evige kristendom, men kun bestemte former for kristendom, inkarneret i bestemte kulturelle forestillinger,

kan teologien gøre til sin genstand. Det mærkelige ved den dogmatik, som har præget meget af det 20. århundredes teologi, var, at dogmatikerne først skrællede kødet væk fra kristendommen som en levende organisme; derpå blev skelettet vist frem for alverden, idet dogmatikeren med højtidelig mine proklamerede: "Dette er Livets Brød".

Jagten på den egentlige kristendom hinsides kulturens forurenende indflydelser er tragikomisk, ligesom jagten på en moderne og tilpasset kristendom let bliver ynkelig. Så vidt jeg kan se må løsningen være at tage udgangspunkt i den faktisk levede kristendom i stedet for at opfinde en ny kristendom til lejligheden. "Das Anfangen aus der Mitte ist unvermeidlich", som Schleiermacher sagde i sin *Dialektik* (1814/15). Herfra kan vi begynde.

Viden om religion, etik og ret i det 21. århundrede

***Af forskningslektor, cand.jur., ph.d. Lisbet Christoffersen
Forskningskoordinator for Københavns Universitets
satsningsområde "Religion i det 21. århundrede"***

I sommeren 2003 så jeg mig – midt under Grosbøll-sagen – pludselig og relativt uvant placeret på en anden faglig position end agtværdige københavnske teologer, hvis vurderinger jeg siden mit kirkeretlige speciale om 70ernes dåbssager i studietiden ved Det Juridiske Fakultet på Københavns Universitet har haft al grund til at fæste stor lid til. Det er naturligvis ikke noget at skrive hjem om. Men situationen bekræftede endnu engang behovet for en stadig og åben samtale mellem på den ene side rets- og samfundsvidenskaberne og på den anden side teologi og religionsvidenskab om kirke- og religionsretlige emner. Ikke som systematisk adskilte diskurser, men netop som nødvendige teoretiske og metodiske vinkler på fælles problemstillinger, der kun kan analyseres til bunds i et samvirke. Det er spørgsmål, jeg har diskuteret i min ph.d.-afhandling fra 1998 "Kirkeret mellem stat, marked og civilsamfund" og i senere bøger og artikler, bl.a. om retsteologi



som samfundsvidenskabelig udfordring. Denne samtænkning – ikke sammenblanding, men skelnen, der gør det muligt at sammenholde – er en central vision for mig, også i arbejdet som forskningskoordinator i det tværfaglige satsningsområde "Religion i det 21. århundrede". Mine år som lektor i offentlig ret på Roskilde Universitet har overbevist mig om nytten af

brede uddannelser, men også om nødvendigheden af, at det fortsat er muligt at få uddannelser samt bedrive forskning, der som på Københavns Universitet fastholder dybtgående disciplinære tilgange. Men det ændrer ikke på, at der netop i grænseområderne mellem dybtpløjende disciplinære studier ligger emner, der i et tværfagligt fokus og perspektiv, teoretisk såvel som metodisk, viser sig at rumme stof til ny erkendelse. Religion i det 21. århundrede er et indlysende eksempel.

Et sidetema i sommerens debat om den nordsjællandske sognepræsts gudsopfattelse var jo, hvilke instanser der skulle kunne tage stilling til sådanne spørgsmål, på hvilket grundlag en stillingtagen skulle finde sted og med hvilken virkning. Mange teologer er enige med de biskopper, som har givet udtryk for, at man skal være juridisk professor for at tro, at spørgsmål om Helligånden kan afgøres i Landsretten. Der er nu ingen juridiske professorer, som mener, at landsretter er i stand til at afklare Treenighedens dybe mysterier. Men jurister mener jævnt hen, at grundlaget for en afskedigelse bedst afklares i retlige former, og personligt finder jeg, at domstolenes bevisbedømmelse, kombinationen af juridisk og teologisk fagkyndighed i analysen samt den offentlighed, en sag ved de gejstlige domstole er omgærdet med, alt i alt sikrer forkyndelsesfriheden i folkekirken ganske godt. I hvert fald, efter min mening, langt bedre end forhandlingsløsninger bag lukkede døre mellem biskop, ministerium og Præsteforening. Her sikres nok den enkelte præst en pension – men samtidig

skabes en usikkerhed i den samlede folkekirke, præster såvel som vi andre, om, hvad man egentlig risikerer ved at give udtryk for sine faglige overvejelser. Af samme grund må man stadig forvente en samlet redegørelse for udfaldet af Grosbøll-sagen på baggrund af biskoppens skærpede tilsyn.

Imidlertid, for at sikre både offentligheden og den faglige redelighed, har flere af Det Teologiske Fakultets medarbejdere både i sommer og tidligere foreslået, at folkekirken fik et lærenavn til erstatning for de gejstlige retter, der blev indført i starten af 1990'erne. Og min reaktion er, at så må man samtidig overveje, om man støtter den katolske kirkes domstolsfunktion i ægteskabssager, etablering af en afgørelsesfunktion i mosaik trossamfund af spørgsmål vedrørende arveret samt oprettelse af et islamisk råd, der kan tage stilling til anvendelse af sharia-lovgivning blandt muslimer i Danmark.

Her hoppede kæden af. For så jeg ikke bare spøgelse ved højlys dag – eller, endnu værre, fremmanede fremmedhad og hetz mod mindretalsreligioner? – Intet kunne ligge mig fjernere! Et af mine faglige bidrag har tværtimod været at vise nødvendigheden af en udvikling fra (folkekirke)kirkeret alene til religionsret. For mig at se kan Folkekirken særstilling i grundloven såvel som i samfundet som helhed ikke forklares – endsige forsvares – uden samtidig anerkendelse af de øvrige trossamfunds vidtstrakte religionsfrihed, autonomi til at ordne egen religionsudøvelse samt selvfølgelig plads i det offentlige rum i det danske sam-

fund. En plads, der stadig ligger i rod og uorden som var det en byggeplads – på trods af, at der har været ikke-lutherske bekendere i dette land stort set siden enevældens start, og på trods af, at grundloven burde have ført til afklaring, ligebehandling og anerkendelse af al form for religionsudøvelse. Når fokus er på praktisk kirke- og religionsret, er det min klare opfattelse, at man i Danmark snarest bør indføre grundloven og afskaffe enevælden – både for folkekirken og for de øvrige trossamfund.

Og grundloven har mere at byde på. Religiøs diskrimination er forbudt: Ingen kan på grund af sin trosbekendelse (eller afstamning, blev det mænkende tilføjet i 1953) berøves adgang til den fulde nydelse af borgerlige eller politiske rettigheder, siges det i grl. § 70. Men samtidig – og det er virkelig upåagtet! – fastslår samme bestemmelse, at man heller ikke på grund af sin trosbekendelse (eller afstamning) kan ”unddrage sig opfyldelsen af nogen almindelig borgerpligt”. Der står sådan set, at religion ikke er trumf i borgerlige livsforhold.

Nu lever vi jo i et tolerant land. Vi sørger for, at Jehovas Vidner ikke skal modtage blod og vi sørger for, at religiøst begrundet afvisning af militærtjeneste har en gang på jorden, og det er godt sådan. Men disse udslag af tolerance på områder, der ikke griber ind i andres liv og helbred har ikke nødvendigvis medført, at det er religionernes opfattelse af egen rækkevidde, der bestemmer det retlige rum. Igen: religion er ikke trumf. Religion og ret må afklare sig i forhold til hinanden – ret-

ten afgrænser religionen. Og det er hér, man finder sammenhænge mellem spørgsmålet om afgørelsesinstans og afgørelsesgrundlag i Grosbøll-sagen og så spørgsmålene om skilsmisse, arveret og sharia i forhold til andre trossamfund. Sagerne handler alle om religiøse argumenters rækkevidde – normativt. Og om hvilke institutioner der skal afklare denne rækkevidde – trossamfundenes egne instanser eller samfundets fælles lovgivende, udøvende og dømmende magt.

Jeg blev bedt om at skrive denne tekst til TEOL-information for at ”bladets læsere kan stifte bekendtskab med din hidtidige beskæftigelse med kirkeret og dine visioner i forbindelse med Religion i det 21. århundrede”, som redaktøren skrev. Derfor ønsket om at forklare de bevægelser, jeg ser, og som løber videre som en rød tråd i de visioner, der kunne være i mit arbejde de kommende fire år som forskningskoordinator for Universitets tværfakultæres satsningsområde om religion i det samfund, vi er på vej ind i.

Her ser jeg altså en bevægelse allerede på det praktiske plan fra kirkeret til religionsret. Kirkeret, forstået som folkekirkenes interne forhold – såvel som andre kirkers og trossamfunds interne forhold i retlig belysning – er fortsat et centralt emne af fælles interesse for et juridisk og et teologisk blik – kirkehistorisk og praktisk-teologisk. Men der er også behov for en forståelse af fælles religionsretlige referencerammer, og her ikke mindst nødvendigheden af at erkende, i hvilket omfang folkekirke og trossamfund betinger hinanden i deres relation til staten.

Det er det første niveau, den praktiske religionsret.

Udover bevægelsen fra kirkeret til religionsret, ser jeg imidlertid en nok så væsentlig bevægelse fra en interesse i det konkrete, praktiske til nogle mere principielle spørgsmål. Det er de spørgsmål, jeg har antydnet ovenfor: i hvilket omfang og med hvilken legitimitet regulerer retten religionerne. Og hvordan forstår religionerne på den anden side retten, både dens indhold og dens rækkevidde. Her kommer også andre sider af teologien på banen – etik, religionsfilosofi, eksegese mv. Nogle vil forstå retten som et eksternt, statsligt system, der alene rækker så langt ind på religionerne, som religionerne tillader. Det er en tankegang, der ligger bag f.eks. det mellemøstlige Milét-system, hvor religionsfrihed betyder, at der er plads til alle religioner, og hvor de selv fastlægger deres autoritetsområde. Nogle religioner har en tilknyttet retsorden, og den tilknyttede retsorden har en forskellig rækkevidde. Og det er dét, jeg mente med mine eksempler ovenfor: nogle religioner ville mene, at trossamfundet selv skulle have autonomi til at afklare læresager. Andre ville mene, at trossamfundet skulle have autonomi til at afgøre ægteskabssager for trossamfundets medlemmer. Eller arvesager. Eller altså sager der kommer ind under begrebet sharia. Nogle religioner skelner mellem religion, etik og ret – andre har vanskeligere ved denne skelnen, eller vil i hvert fald lægge skellene nogle andre steder.

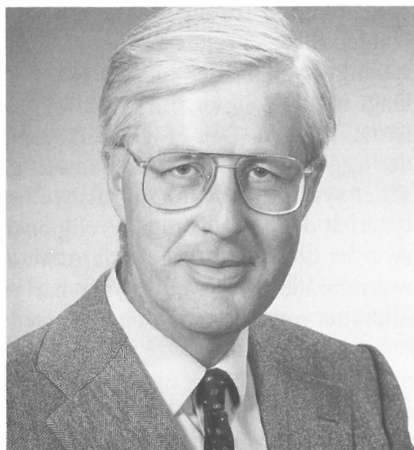
Studiet af disse forskellige bevægelser – i praktisk religionsret, i ret-

tens forståelse af religionerne og i religionernes forståelse af retten – mener jeg er meget væsentligt. NorFa har netop bevilget støtte til etablering af et nordisk forskernetværk med forskeruddannelsesperspektiver med temaet ”Religion, etik og ret i de nordiske samfund”, der vil være et fint supplement til centrale temaer i satsningsområdet. Og noget af det mest centrale i de kommende år er, at vi kommer tæt på Universitetets grundlagsspørgsmål om forholdet mellem religiøs viden og viden om religion. Måske er det symbolsk, at måltiderne ved satsningsrådets første tværfaglige seminarer i november 2003 fandt sted i en af kældrene tæt ved fundamentet i universitetetsfirkanten – selvom Munkekælderen måske havde været at foretrække for Fangekælderen.

Aktuel hymnologi - hymnologiens aktualitet

Af adjungeret professor, provst, Peter Balslev-Clausen

I løbet af vinteren 2001-2 viste det sig, at begivenhederne den 11. september også fik betydning for den kommende salmebog. Et par år tidligere havde der været meget intense diskussioner i Salmebogskommissionen om hvilke nye salmer, der skulle med i det første forslag. Ikke mindst havde det været svært at nå til enighed om Hans Anker Jørgensens salmer, hvilke der skulle med, og om der overhovedet skulle nogle af dem med. Resultatet af diskussionerne blev, at kun en, eller rettere kun 5/7 af en af Hans Anker Jørgensens salmer, "Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig?", kom med i det første forslag. I det endelige forslag til en ny salmebog, som kirkeminister Tove Fergo fik overrakt 28. maj 2002, er Hans Anker Jørgensen repræsenteret med 6 salmer. Denne forskel skyldes ikke alene, at mange høringssvar ønskede flere Hans Anker Jørgensen-salmer med i salmebogen, men også, at kommissionens medlemmer under indtryk af den også religiøse bevidstgørelse, som begivenhederne den 11. september medførte, ønske-



de en stærkere repræsentation af kristologiske salmer fra vor tid i den nye salmebog, og her viste det sig, at Hans Anker Jørgensens salmer, der tidligere havde været opfattet som udtryk for politisk, nærmest nymarxistisk teologi, havde den substans, der skulle til for at nyformulere og fastholde kristendommens centrale anliggende.

Salmebogskommissionens første forslag var, ikke mindst af nationale og højreorienterede kredse blevet

stærkt kritiseret for at have fjernet næsten alle de salmer, der tidligere havde stået i salmebogens afsnit med fædrelandssalmer. De fleste af disse salmer var ligesom en række salmer om ydre mission blevet udeladt af forslaget pga. deres forældede verdenssyn og deres håndfaste opfattelse af Guds direkte indgriben i verdens og historiens gang. Efter regeringsskiftet i november 2001 havde de kredse, der især havde kritiseret udeladelsen af fædrelandssalmerne, pludselig fået en politisk platform, de ikke tidligere havde haft, takket være det nære forhold mellem den nye kirkeminister og de kirkelige kredse, der støttede Dansk Folkeparti. Kommissionen ønskede her så lidt som i andre spørgsmål at tage stilling til politiske spørgsmål, men tog den først udeladte "Gud Fader, du hvis navn i Nord" med igen, og udvidede den salme på tre strofer, "Kærlighed alt sit udretter", som var taget med i det første forslag, til den version på otte strofer, der findes i Højskolesangbogen. Her er der grundtvigsk fædrelandskærlighed, folkeligt og kristeligt, i fuldt udtræk, uden noget, der overhovedet minder om chauvinisme. Salmebogskommissionen vovede med denne disposition sit ene øje, men fik effektivt lukket munden på sine kritikere.

En underliggende dagsorden for Salmebogskommissionens arbejde var ønsket om at gøre salmebogen til et så naturligt udtryk som muligt for vor tids mennesker. Det kunne ske ved at optage nye salmer fra vor tid, men det kunne også ske ved at ændre ikke alene på udvalget af de traditionelle sal-

mer, men også på deres ordlyd og strofeudvalg. Kommissionen gjorde både det ene og det andet, til manges, både læge og lærdes, store fortrydelse og forargelse. De traditionelle salmer var næsten alle blevet redigeret meget bevidst i løbet af 19. århundrede, af gendigttere som Grundtvig og af restauratorer som C.J. Brandt, der havde rettet dem til, sådan at de blev et godt udtryk for, hvad der rørte sig i 19. århundredes genvakte kristendom. Denne nationalromantiske genskabelse af den danske salmetradition ønskede Salmebogskommissionen at komme bag om, tilbage til de førationalistiske salmedigttere som Kingo og Brorson med deres mere karske og usminkede kristendomsforståelse. Den tilbageførelse af de gamle salmer, som næsten alle var enige om at kritisere kommissionen sønder og sammen for, var ikke et udslag af malplaceret antikvarisk interesse, men et forsøg på at afdække de gamle salmers eksistentielle anliggende, det anliggende som bearbejdelserne i 19. århundrede havde sløret og dermed gjort acceptabelt for den gode smag både i og uden for kirken. Reaktionen på kommissionens tilbageføringer viste, at det 19. århundrede endnu ikke er overvundet i den kirkelige offentlighed. En konstatering, der også kan forklare meget af det, der i øvrigt sker i kirken i dag, i begyndelsen af det 21. århundrede. Man fik chancen for at genopdage et kristeligt og menneskeligt engagement, men greb den ikke, hvilket er så meget mere iøjnefaldende, som de fleste af de tilbageførte salmetekster er ret ukendte for de fleste uden for en meget snæver kreds

af teologisk og litterært interesserede og tilbageførelsen af dem derfor ikke ville have generet ret mange.

Det var ikke alene tilbageføringerne og deres afdækning af de gamle salmedigteres eksistentielle engagement, der blev mødt med massiv kritik. Også de nye gamle salmer, som Salmebogskommissionen havde taget med i sit første forslag, blev mødt med gennemgående kritik. Det gjaldt først og fremmest de nyoptagne salmer af Stub, Grundtvig og Ingemann.

Ambrosius Stub havde en enkelt salme med i Den danske Salmebog fra 1953, "Uforsagt, hvordan min lykke", men i virkeligheden havde han efterladt sig et salmeforfatterskab, der for længst burde havde sikret ham en fremtrædende plads i rækken af salmedigtere efter de store, Kingo, Brorson og Grundtvig. Det har været Stubs ulykke som salmedigter, dels at han var samtidig med Brorson, der også internationalt hører til salmedigternes superliga, dels at han borgerligt set levede et miserabelt liv, hvilket gjorde, at hverken pietisterne eller den borgerlige kristenhed ønskede at have noget med ham at gøre. Når man læser hans tekster i dag, er det påfaldende, hvor usentimentalt og præcist han er i stand til at beskrive, hvad det vil sige at være et kristent menneske, både med understregning af det menneskelige og det kristelige. Set i historiens perspektiv er Stub et nødvendigt korrektiv til den brorsonske pietisme, og dermed en hjælp til vor tids mennesker til ikke at få Brorson galt i halsen, når de pludseligt ser, hvor pietistisk, han faktisk er. Kritikken af Stubs salmer vi-

ste, at man ikke var opmærksom på denne sammenhæng, eller måske ikke ønskede at være det.

Yderligere to af Grundtvigs eksistentielt anfægtede salmer, "I falmen-de blade" og "Skyerne gråner" var blevet taget med i Salmebogskommissionens forslag. Også de blev mødt med kritik, overraskende stærk kritik. Man mente, at den ene ikke var tilstrækkeligt gennemarbejdet fra Grundtvigs hånd, og at den anden var god nok i Højskolesangbogen, men ikke i salmebogen. Man brød sig ikke om den anfægtede, eksistentielt og kristeligt anfægtede Grundtvig og ville også gerne have haft "Verden, o verden, hvi frister du mig" ud af salmebogen. Anfægtelsen gør Grundtvig troværdig, også og måske ikke mindst i dag, den gør ham nærværende, gør hans salmer til en eksistentiel udfordring for en regredierende barnetro, og en sådan udfordring vil de fleste åbenbart helst være foruden. Til gengæld når de heller ikke frem til den både menneskeligt og kristeligt afklarede tro, som Grundtvig giver udtryk for i "Urolige hjerte! Hvad fejler dig dog?"

Ingemann fik til manges overraskelse flere salmer med i den nye salmebog, end han havde haft i den gamle. Det skyldes, at yderligere en morgensang og tre aftensange blev optaget, hvilket mere end opvejede, at et par af hans højmessesalmer blev udeladt. Ingemann var den salmedigter, der blev genstand for de længste debatter i Salmebogskommissionen, længere end debatterne om Hans Anker Jørgensens salmer. Grunden til de lange debatter var at Ingemanns salmer,

ikke mindst hans morgen- og aftensange er skrevet ud fra et verdenssyn, der var for moderne til, at det kunne være genstand for almindelig konsensus. Ingen i kommissionen havde problemer med Grundtvigs førkopernikanske verdenssyn, men Ingemanns mere moderne verdenssyn skabte en splittelse og en diskussion i kommissionen, som siden gentog sig i høringen. Man kan undre sig over, at ingen tager anstød af Grundtvigs salmer med deres gennemførte førkopernikanske metaforik, samtidig med at der stort set er enighed om at afvise Ingemanns kosmiske metaforik som teologisk diskvalificerende, al den stund Ingemann gennem hele sit liv var en ligeså oprigtigt troende kristen som Grundtvig. Man kvier sig ved at mene, at den forskellige vurdering skyldes, at Grundtvig var fagteolog og præst, og at Ingemann ikke var det. Sandheden er snarere, at Ingemann anfægter ved i sit verdenssyn at ligne os selv mere, end Grundtvig gør, hvorfor han i højere grad end Grundtvig udfordrer vores menneskelige og kristelige selvforståelse. Derfor er han farligere for dem, der ikke tør tage et opgør med sig selv og deres egne religiøse fortrængninger. Salmebogskommissionen besluttede at tage mere Ingemann med, hvad den, i hvert fald i store dele af den kirkelige offentlighed, ikke har fået tak for.

De nævnte eksempler viser, at det, der i første omgang ser ud som tilsyneladende ligegyldige detaljer i forbindelse med fremlæggelsen af et forslag til en ny salmebog, når man går dem efter, viser sig at give et præcist billede af en kirke- og kulturhistorisk

sammenhæng. Salmebogskommissionens forslag til en ny salmebog og den kirkelige offentligheds reaktion på det viser med stor tydelighed, hvordan kirkens eksistentielle situation er i dag. Følger man salmernes og salmebøgernes historie tilbage i tiden, vil man få et tilsvarende præcist mentalt og teologisk signalement af de skiftende perioder. Salmene afdækker, sådan som sand digtekunst altid har gjort det, dybder i menneskelivet, som almindelig, også teologisk og kirkelig, prosa har langt sværere ved at udtrykke, og slet ikke er i stand til at forholde sig lige så prægnant og eksistentielt nærværende til. Hymnologien er ikke en marginal teologisk disciplin for særligt interesserede, men en vigtig kilde til forståelsen af både samtidens og fortidens kirke- og kulturhistorie.

Erhvervsvejledning ved Det Teologiske Fakultet

Af Erhvervsvejleder, M.phil. Else-Marie Bierlich

Den nye universitetslov, der trådte i kraft den 1. juli i år, lægger op til en styrkelse af studie- og erhvervsvejledningen ved alle fag. Det er en af grundene til, at Det Teologiske Fakultet har besluttet at oprette en erhvervsvejlederstilling. Denne stilling er jeg blevet ansat i. Min baggrund er en uddannelse som socialantropolog (Københavns Universitet 1994 og Cambridge University i 1996) samt nogle års beskæftigelse inden for international kulturformidling (bl.a. ved Center for Kultursamarbejde med Udviklingslandene).

Jeg tiltrådte den 1. september og har særligt ansvar for den såkaldte "udslusningsvejledning". Bag dette ikke helt skønne udtryk gemmer der sig den opgave at vejlede kandidater på vej *fra* studiet *til* arbejdsmarkedet. Desuden har jeg til opgave at informere om Fakultetets videre- og efteruddannelsesudbud, dvs. at vejlede allerede uddannede, teologer og andre, der *fra* arbejdsmarkedet søger tilbage *til* studierne.



Fakultetets studie- og erhvervsvejledning er nu bemandet med to studenterstudievejledere, der deler en halvtidsstilling og især vejleder om spørgsmål vedr. teologistudiets opbygning, samt en erhvervsvejleder på halvtid.

Teologer på arbejdsmarkedet

En erhvervsvejleder er ingen mirakelmager. Jeg kan ikke opfinde jobs. Men

jeg kan give generelle råd og vejledning vedr. overgangen fra studium til erhverv og hjælpe studerende med at danne sig et billede af, hvordan kvalifikationer, ambitioner og ønsker til arbejdslivet kan afstemmes med vilkårene på arbejdsmarkedet.

Hvis erhvervsvejledningen skal blive en succes for de studerende, skal der sættes på det langsigtede arbejde. De allerfleste teologer bliver faktisk præster. Det er der en tradition for, og det er der tal på. Men selv om præsteansættelsesstoppet er ophævet, er der for tiden ikke særlig mange stillinger. Det gælder for øvrigt, uanset om man søger stilling som præst eller som andet. Ifølge prognoserne skulle der ikke blive egentlig efterspørgsel på præster før om syv år, og det ser ikke meget bedre ud i andre akademiske stillinger.

Derfor er det vigtigt, at de nyuddannede kandidater tænker i alternative baner og ikke forholder sig for forventende til, at der igen bliver decideret mangel på præster. For der findes også andre muligheder, mens man venter. Erhvervslivet anerkender i stigende grad de kvalifikationer, som akademikere generelt er i besiddelse af, og der findes i forvejen muligheder (f.eks. i form af tidsbegrænsede projektansættelser) i kirkelige og humanitære organisationer, i undervisningsverdenen og andre steder.

Kalenderen for efterårssemesteret bød på Det Teologiske Fakultets første næsten-kandidat-møde for de studerende, der er lige ved at afslutte studiet. Der blev informeret om regler og praktiske forhold vedrørende regler o.a. for nyuddannede, og vi havde in-

viteret et par gæster til at fortælle om de valg, de havde truffet i forbindelse med deres endte på arbejdsmarkedet. Mødet gentages i forårssemesteret for et nyt kuld af næsten-kandidater. Desuden forventer vi, at der fremover vil blive afholdt en række gå hjem-møder med cand.theol.'er ansat i stillinger, som teologer almindeligvis ikke søger ansættelse i, og vi håber også at finde ressourcer til at følge op på tidligere kandidatundersøgelser, så vi kan få et præcist billede af, hvad der er blevet af de teologiske kandidater, som Fakultetet har udklækket også gennem de seneste år.

Når teologer skal gøre sig gælden på et arbejdsmarked, hvor teologer traditionelt ikke har været repræsenteret i stort tal, og som i øvrigt kræver stor tilpasnings- og omstillingsevne af den enkelte, er de i konkurrence med andre universitetsuddannede om de – for tiden – få stillinger. I den konkurrence må man forudse, at den vil stå stærkt, som over for en mulig kommende arbejdsgiver kan gøre rede for sine kvalifikationer. Bl.a. derfor arbejdes der på universiteterne for tiden med at udforme fornuftige kriterier for, hvordan man bedst kan beskrive de højtuddannedes kvalifikationer. Også Københavns Universitet og dermed Det Teologiske Fakultet har sat gang i et sådant arbejde for at skabe informationer til den proces, hvor studerende, kandidater og arbejdsgivere skal finde hinanden i måske nye alliancer. Også i studie- og erhvervsvejledningsøjemed vil sådanne såkaldte kompetencebeskrivelser kunne vise sig at være nyttige redskaber.

Efter- og videreuddannelse ved Det Teologiske Fakultet

Heller ikke efter- og videreuddannelsesmulighederne kan jeg trylle med. Også her må jeg nøjes med at informere og vejlede – om kursusmuligheder, adgangsbetingelser, prøvekrav osv. Opgaven er ikke vanskelig, for Fakultetet har efterhånden et bredt udbud af kurser og mulige uddannelsesforløb. I foråret kan man f.eks. følge kurserne *Kirke- og embedsyn i folkekirken* eller *Bioetiske grundspørgsmål*. Ligesom der udbydes to kurser som webbaseret undervisning.

Det Teologiske Fakultet har i dette efterår styrket indsatsen på oplysningsfronten. Foruden den folder om tilbud på Åben Uddannelse, som hvert semester sendes ud i stort antal til tidligere kursister, har vi også i år forsøgt at oplyse mere målrettet om vore tilbud, bl.a. ved at indrykke annoncer i

en række fagblade. Ligeledes har Fakultetet sendt en pjece på gaden om den masteruddannelse, som der i et par år har været adgang til. Et år på hel tid eller to år på halv, hvor man selv sammensætter sin uddannelse, i f.eks. områderne *Bibelens tekster og teologi – Eksistens og etik – Kristendommen og naturvidenskab – Kristendom og religionerne – Kunst og kristendom – Reformation Studies – Religion og samfund i Afrika – Søren Kierkegaard – Troens sprog/troens krop*.

Også priser må jeg informere om. For efter- og videreuddannelse finansieres delvist af deltagerbetaling, delvist af statslige tilskud. Flere oplysninger om kurser, frister og priser på www.teol.ku.dk/uddannelse.

Forgæves ser indsatsen i øvrigt ikke ud til at have været. På nuværende tidspunkt modtager erhvervsvejledningen hver dag henvendelser fra nye interesserede.

Teologisk forening forår 2004

Tirsdag den 17. februar: *Debatmøde om forholdet mellem stat og kirke.*

Indlæg ved kirkeminister Tove Fergo og forhv. udenrigsminister Niels Helveg Pedersen.

Tirsdag den 2. marts: Lektor v. Præstehøjskolen, ph.d. Hans Vium Mikkelsen: *Guds foranderlighed.*

Tirsdag den 30. marts: Lektor, ph.d. Bodil Ejrnæs: *Om Dødehavsskrifterne.*

Tirsdag den 20. april: Lektor, dr. theol. Svend Bjerg: *Grundtvigs erfarings-teologi.*

Tirsdag den 11. maj: Adjunkt, ph.d. Jesper Tang Nielsen: *Johannes-evangeliet.*

Arrangementerne afholdes i Kældercafeen, Købmagergade 44 over gården og begynder kl. 19.30.

Jesus' død ifølge Johannesevangeliet

Af adjunkt, ph.d. Jesper Tang Nielsen

I den protestantiske tradition er en bestemt tolkning af Jesus' død altdominerende. Den indgår bogstaveligt talt i den lutherske børnelærdom. I Luthers lille katekismus læser man således, at Jesus "har frelst mig fortabte og fordømte menneske, løskøbt og gjort mig fri fra alle synder, fra døden og fra Djævelens magt, ikke med guld eller sølv, men med sit hellige og dyrebare blod og med sin uskyldige lidelse og død..." Jesus gav altså sit liv på korset for at frelse det syndige menneske. Han døde for synderes skyld. Jesus' død tolkes som et stedfortrædende sonoffer, som skaber forsoning mellem Gud og mennesker ved at fjerne den synd, der perverterer forholdet. På den måde er korsdøden frelsens oprettelse.

Denne tolkning kendes i mange forskellige udgaver i kirke- og teologihistorien og er velbegrunderet i Det Nye Testamente. Men den efterlader Johannesevangeliet i en marginaliseret position. For i dette evangelium synes Jesus ikke at skulle oprette frelsen gennem sin uskyldige lidelse og død. Tværtimod tilbyder han allerede frelsen under sit jordeliv: "Jeg er opstan-



delsen og livet; den, der tror på mig, skal leve, om han end dør. Og enhver, som lever og tror på mig, skal aldrig i evighed dø" (11,25-26). Frelsen etableres ikke gennem korsdøden, men det evige liv er allerede til stede i Jesus og kan modtages ved tro på ham. Den johannæiske Jesus' opgave er således ikke at oprette frelsen, men at formidle den ved at vinde tro på sin identitet som Guds søn. Derfor kan han identificere frelsen med den erkendelse af Gud, som han giver adgang til i sin person: "Og dette er det evige liv,

at de kender dig, den eneste sande Gud, og ham, du har udsendt, Jesus Kristus" (17,3).

Men dermed bliver Jesus' død problematisk. Hvis Jesus i Johannesevangeliet åbenbarer Gud og formidler frelsen ved at vinde tro på sin åbenbaring, hvorfor skulle han da lide korsdøden? Om det spørgsmål har jeg skrevet en afhandling, som er blevet tildelt ph.d.-graden fra Aarhus Universitet.

Selvfølgelig er jeg ikke den første, der har set problemet. I mange år har man på forskellig vis forsøgt at komme til rette med Johannesevangeliets spænding mellem Jesus' frelses tilbud før påsken og hans korsdød. En radikal og indflydelsesrig løsning har været at frakende Jesus' død betydning. Særligt Ernst Käsemann (1906-1998) argumenterede for, at lidelseshistorien var et teologisk problem for Johannesevangeliet. Den var hverken integreret i evangeliets fortælling eller i dets teologi, og var kun medtaget for traditionens skyld. Egentlig havde evangelisten Johannes helst været den foruden.

Den opfattelse har vundet tilhængere, men er også blevet mødt af megen kritik. Nogle af de mest sofistikerede kritikere anklager Käsemann og ligesindede for ikke at se, at den frelse, som den johannæiske Jesus tilbyder, er frugten af hans død. I Johannesevangeliet, siger man, optræder Jesus før påske med et frelses tilbud, som først er muligt efter påske. Resultatet af påsken er lagt ind i skildringen af Jesus før påske. Dermed har man bragt Johannesevangeliet i overensstemmelse med den lutherske børnelærdom.

Jesus dør ifølge denne tolkning også i Johannesevangeliet stedfortrædende for vores synders skyld, og først i og med hans uskyldige død oprettes frelsens mulighed.

Jeg forholder mig kritisk over for begge tolkningsretninger. Dels mener jeg, at Jesus' død har selvstændig betydning og er integreret i Johannesevangeliets fortælling, dels mener jeg ikke denne betydning kan beskrives med kultisk offerterminologi hverken som stedfortrædende eller sonende. Jesus' død kan ikke tilskrives en traditionel offerteologisk funktion. Men hvilken betydning har korset så i Johannesevangeliet?

Om end man ikke kan begrænse korsdødens betydning til et enkelt element, fremhæver jeg én som grundlæggende. Jeg kalder den dødens kognitive dimension, hvorfor afhandlingen har titlen *Korsets kognitive dimension*. Min tolkning tager udgangspunkt i, at Jesus under sit jordeliv tilbyder det evige liv som en allerede tilstedeværende mulighed og intet sted antyder, at denne frelse er resultatet af hans død. Frelsen og det evige liv opnås gennem erkendelse og accept af Jesus som Guds åbenbaring. I det mest kendte bibelvers overhovedet, "den lille bibel", hedder det derfor: "Således elskede Gud verden, at han gav sin søn, den enbårne, for at enhver, der tror på ham, ikke skal fortabes, men have evigt liv" (3,16). Ofte fortolkes dette vers offerteologisk, idet man opfatter udsagnsordet "gav" som udtryk for en offerhandling. Imidlertid bør man læse verset i sammenhæng med de følgende vers: "For Gud sendte ik-

ke sin søn til verden for at dømme verden, men for at verden skal frelses ved ham. Den, der tror på ham dømmes ikke; den, der ikke tror, er allerede dømt, fordi han ikke har troet på Guds enbårne søns navn" (3,17-18). Når versene læses i sammenhæng, fremstår den johannæiske Jesus som Guds udsendte søn, hvis projekt er at frelse verden ved at vinde tro på sig selv. Hans død indgår, det er hovedpointen i min afhandling, som en integreret del af dette projekt.

På trods af sine tegn og taler vinder Jesus nemlig ikke anerkendelse og accept inden sin død. Han dør forladt af disciplene og uden at have fremkaldt en fuldstændig erkendelse af sin identitet. Først Thomas' bekendelse ved opstandelsestilsynkomsten "min Herre og min Gud" (20,28) indeholder en fuldkommen indsigt i Jesus' identitet og står som kulminationen på hans virke. Spørgsmålet er, hvorfor denne indsigt først findes efter død og opstandelse.

Svaret er, at Jesus gennem påskebegivenhederne leverer et endegyldigt bevis for sin identitet. Ved at give afkald på egen magt i døden og derefter blive oprejst af Gud, vises det, at Gud er magten bag Jesus' virke. Før påsken var der uoverensstemmelse mellem Jesus' fremtræden og væren. Han fremstod som et menneske, men var Guds søn. Derfor var det ikke muligt for menneskene at komme til fuldstændig vished om hans identitet. Efter opstandelsen er der derimod overensstemmelse mellem fremtræden og væren, idet Jesus både har guddommelig fremtræden og væren. Da disciplene ved

selvsyn konstaterer, at den Jesus, som påstod, at han var Guds søn, nu også fremstår som Guds søn, kommer de til den fuldstændige erkendelse af og tro på ham. Korsmærkerne, som disciplene kan stikke deres fingre i, skal netop vise, at den opstandne er identisk med den jordiske Jesus. Jesus' død har således et kognitivt formål, fordi den er nødvendig for at etablere den overensstemmelse mellem Jesus' væren og fremtræden, som fremkalder den fuldkomne frelsende tro.

Nøglestedet til forståelsen af Jesus' død i Johannesevangeliet er således den johannæiske Jesus' henvisning til den dag, hvor disciplene skal have fuldstændig erkendelse af hans identitet og af den frelsende samhørighed mellem Gud, Jesus og mennesker: "Den dag skal I erkende, at jeg er i min fader, og I er i mig og jeg i jer" (14,20).

Johannesevangeliet er imidlertid bevidst om, at det bevis for Jesus' identitet som hans død og opstandelse etablerer kun gælder som bevis inden for evangeliets fortælling. Kun disciplene blev opstandelsesvidner, mens Johannesevangeliets læsere, både de første og de nutidige, ikke har adgang til opstandelsesbeviset. Læserne kender kun fortællingen om opstandelsen, ikke den opstandne selv. Johannesevangeliet lader derfor den opstandne Jesus prise læserne salige på den vantro Thomas' bekostning: "Du tror, fordi du har set mig. Salige er de, som ikke har set og dog tror" (20,29). Den vantro Thomas kom til tro, fordi han havde adgang til passionens kognitive effekt og derved har fået Jesus' identitet som

Guds søn bekræftet. For læserne af Johannesevangeliet skal evangeliesskriftet overtage den kognitive funktion. Det skal ved fortællingen om Jesus' korsdød og opstandelse bevirke den kognitive effekt, som disciplene i evangeliet har direkte adgang til. Evangeliet er således skrevet "for at I skal tro, at Jesus er Kristus, Guds søn og for at I, når I tror, skal have liv i hans navn" (20,31). Imidlertid må læserne vente til Jesus' genkomst for at få deres tro bekræftet, derfor fremhæves deres tro som særlig prisværdig: "Salige er de, som ikke ser og dog tror" (20,29).

Som nævnt kan Jesu døds betydning ikke begrænses til den kognitive, men den synes at være grundlæggende. For netop fordi døden etablerer den erkendelse, som er den troende menigheds karakteristikon, kan døden tillige tilskrives en funktion i oprettelsen af denne menighed. Jesus dør således "for folket, og ikke for folket alene, men også for at samle Guds spredte børn til ét" (11,52f). Ganske som han dør ligesom hvedekornet og derfor ikke forbliver alene, men bliver mangfoldiggjort (12,24). Korsdøden etablerer således ikke blot en erkendelse, men tillige et konkret erkendelsesfællesskab.

Afslutningsvis kan man nævne, at Jesu død også har en væsentlig funktion for fællesskabets liv. Gennem døden oprettes de ritualer, dåb og nadver, som konstituerer menighedens indre liv. Ritualementerne vælder bogstaveligt talt ud af den korsfæstede (19,34). Men inden da har den johan-

næske Jesus udlagt sin død med henblik på nadveren (6,51c-58). Der er mange problemer involveret i denne perikope, men den kan udlægges således, at Jesus giver sig selv i døden for at oprette det ritual, som skal bevare de troende i fællesskabet med ham. Således siger han: "Den, der spiser mit kød og drikker mit blod, bliver i mig og jeg i ham" (6,56). På den måde stadfæster nadverritualet den frelsende samhørighed mellem den troende og Jesus, som er oprettet i troen på ham. Nadveren skal netop ikke inddrage i fællesskabet, men bevare det.

Der er meget mere at sige om Jesu død, og måske er det netop den pointe, man kan fremdrage af Johannesevangeliets forståelse af Jesus' død. Korset forbliver det afgørende symbol i Kristus-troen, selv om det integreres i nye meningssammenhænge og tilkendes nye betydninger.

Viljens dialektik

Af ekstern lektor, ph.d. Søren Bruun

Viljens problem er hovedtemaet i den afhandling, jeg sidste år indleverede og forsvarede ved Det teologiske Fakultet i København. Det er afhandlingens hensigt at belyse forholdet mellem en reformatorisk og en moderne opfattelse af viljens problem. Det sker ud fra den påstand, at Kierkegaards forfatterskab rummer en reformulering af forholdet mellem synd og vilje, som kan kaste nyt lys over dette klassiske problem. I afhandlingens første del "Vilje og bevidsthed" analyseres tre af de skrifter hos Kierkegaard, der, med henblik på hovedtemaet vilje og synd, med rimelighed kan betragtes som de væsentligste: *Om Begrebet Ironi* fra 1841, *Begrebet Angest* fra 1844 og skriftet om fortvivlelse, *Sygdommen til Døden* fra 1849.

Omdrejningspunktet i den nævnte reformulering er viljens problem. Det fremgår af disputatsen om ironi. Her beskrives det etiske som et forhold mellem idealitet og fordring på den ene side, og virkeligheden som erfaringen af det, der sker i feltet mellem idealitet og fordring på den anden side. Kierkegaard fremskriver ironien som interesse for virkelighed. Denne



interesse kan tolkes positivt som viljens begyndelse, dens visen sig for sig selv, men interessen peger tillige hen på et mellemværende, som ironien har med sig selv. Ironikeren befinder sig, kort beskrevet, i feltet mellem virkeligheden og virkeliggørelsen af virkeligheden. Kierkegaards indvending er nu, at ironien så at sige fortærer den virkelighed, den selv lever af og dermed også den opgave, som følger med virkeligheden. Ironikeren har et villigt og dog modvilligt forhold til virkeligheden. Denne tvetydighed dukker

frem, fordi virkeligheden er ”en Opgave, der vil realiseres”. Ironien har ganske vist virkeligheden som medspiller, men den er modvillig i forhold til den opgave virkeligheden fordrer: Virkeliggørelse. Ironiens frivillige og ufrivillige omgang med virkeligheden er et eksempel på viljens dialektik.

I angstskriftet arbejder Kierkegaard nu videre med sin reformulering. Kort beskrevet indsættes angsten på arvesyndens plads og angst beskrives som en ”psychologisk Tilstand, der gaar Forud for Synden, kommer den så nær som mulig ... uden dog at forklare Synden”. Denne angst skildres som uskyldighedens angst, men også som skyldighedens angst i forhold til det onde og det gode. I angsten for det gode, hvor det gode forstås som ”Enhed af Tilstand og Bevægelse”, splittes viljen i ”en underordnet, afmægtig, der vil Aabenbarelsen, og en stærkere, der vil Indesluttetheden”. Med angstbegrebet lader Kierkegaard Vigilius Haufniensis genåbne hele syndsbegrebet og baner dermed vejen for en ny bestemmelse af forholdet mellem vilje og synd, hvilket kommer afgørende til udtryk i analysen af fortvivlelse. Det afgørende i skriftet om fortvivlelse bliver nu, at synd ”maa stikke i den Virksomhed i Mennesket, ved hvilken han har arbejdet paa at fordunkle sin Erkjendelse”. Synd ligger med andre ord ikke i erkendelsen, men i viljen. Centralt står derfor den ”egentlige” fortvivlelse: Fortvivlet ikke at ville være sig selv og fortvivlet at ville være sig. Vi kan nu opsummere Kierkegaards reformulering af syndsbegrebet således: Først peges

med ironien på reformuleringens momenter, dernæst indsættes angsten som den bestemmelse, som for alvor genåbner viljens dialektik, og endelig fremføres fortvivlelse som en ny bestemmelse af synd, der fastholder dialektikken mellem de allerede afdækkede momenter. Dermed har Kierkegaard fundet det udtryk for forholdet mellem synd og vilje, han allerede i skriftet om ironi søgte efter: Det gælder om at finde en bestemmelse ”af et saadant Omfang, at Syndens Betydning maatte være med deri opfattet”.

Reformuleringen berører ikke mindst det reformatoriske paradigme om arvesynd. Eksempelvis kan Kierkegaard på spørgsmålet, hvorvidt åndløshed er noget, der hænder et menneske, lade Anti-Climacus svare: ”Åndløshed fødes intet Menneske med”. Mennesket fødes ind i en historisk nexus, mellem fordring og indrømmelse. Indrømmelsen, at mennesket er et selv for Gud, er ifølge Anti-Climacus en kærlighedens gerning, der kun ukærligt kan omgøres og fordringen er, at mennesket skal blive sig bevidst som ånd og det skal tro. Fordring og indrømmelse sammenfattes i følgende formulering: ”Mennesket skal være sig selv i Bestemmelsen af sin Ufuldkommenhed”. Overordnet vender Kierkegaard sig, ligesom Luther, mod en abstrakt fri vilje, en kimære kaldes den, men afviser netop ikke en sammenhæng mellem vilje og frihed i konkret forstand. Vilje og frihed bestemmes som enheden af tilstand og bevægelse. Den frie vilje kan beskrives med en formulering, der måske sjældnere fremdrages: ”Tro er Sands

for Tilblivelse". Denne tro er, hævder Kierkegaard, den frie viljes ytring.

Bevæger vi os nu til afhandlingen anden del, "Vilje og nødvendighed", så er hensigten netop at tematisere de vanskeligheder en reformatorisk forståelse af forholdet mellem vilje og synd kan føre til. Kierkegaard har Luther til forudsætning, når han hævder, at viljen kan udvikles "abnormt til en usund ethisk lønsyg Higen, der, selv om den udfører det Store ikke udfører det ethisk, men fordrer noget Andet end selve det Ethiske". Luther har om nogen kortlagt selvretfærdighedens bevægelser. Det vil derfor være ufor-sigtigt at vende op og ned på dogme-historien og uden videre sætte Kierkegaard foran Luther. På den anden side kan det være nyttigt at betragte dogme-historien ud fra et bevidsthedshistorisk eller om man vil virkningshistorisk synspunkt, ikke mindst fordi dele af receptionen – eksempelvis Bengt Hägglund, Heiko. A. Obermann og til dels Ulrich Asendorf – gør gældende, at skriftet om den trælbandne vilje er et kampskrift vendt mod "den >modernen< Menschen aller Zeiten". I lyset heraf er det rimeligt at spørge: Kan modsætningen mellem reformation og modernitet opretholdes? Hvorfor søges den opretholdt?

Bent Hahn har skarpt og utvetydigt besvaret det sidste spørgsmål, når han i sin *Hermeneutik og Religionsfilosofi* fra 1979 hævder, at reformatorisk teologi "i sækulariseringens epoke gør alt for at unddrage sig alle arter af bevidsthedsopfattelsens selvgylidighed til fordel for en betoning af syndens radikalitet". Med andre ord: Modsætning-

gen skal dybest set opretholdes for at undgå bevidsthed som teologisk problem. Hvad angår det første spørgsmål, vil jeg mene, at fastholdelsen af modsætningen mellem reformation og modernitet er et tvivlsomt foretagende, der faktisk bygger på et skeptisk-rationelt grundlag. Det drejer sig om en unuanceret gengivelse af Luthers vending mod skolastikken anno 1517. Her drives en kile ind mellem filosofi og teologi, hvilket Leif Grane har udtrykt på følgende vis: "Målet var nu intet mindre end skolastikkens undergang og forjagelsen af Aristoteles fra teologien".

Det står klart, at Luther med skriftet mod Erasmus fra 1525 – *De servo Arbitrio* – cementerer den opfattelse af forholdet mellem vilje og frihed, han tidligere fremsatte i Romerbrevsforelæsningerne, Heidelbergteserne og tetserne mod den skolastiske teologi, men skriftet rummer også kimen til et selvopgør, hvis overordnede tema er den nævnte vending mod skolastikken. I dette selvopgør vakler Luther mellem en rationel og en irrationel opfattelse af forholdet mellem synd og vilje. Med den ene hånd afvises skolastiske bestemmelser af syndsbegrebet, med den anden antages Augustins arvesyndslære. Her synes Luther at overse, at arvesyndsdogmet hos Augustin har karakter af en logisk konstruktion, der afskrækkende skal imødegå den opfattelse, at det ondes problem er en del af Guds skabelse – tesen er fremsat af Kurt Flasch i hans *Logik des Schreckens* fra 1990. Receptionens radikalisering af syndens i forvejen radikale karakter hos Luther ligner et

forsøg på at sikre mennesket mod sig selv gennem en fastholdelse af den nævnte modsætning, men begreber som frihed og tilblivelse kan ikke fremtvinges af et syndsbegreb, for rendyrkelsen og radikaliseringen udelukker præcis det inkommensurable og dialektiske moment i den subjektivitet, som Luther jo om nogen gør gældende mod sin tids teologiske modstandere.

Det er nu muligt – om end med besvær – at hævde, at Luthers anliggende er rent soteriologisk, og at Kierkegaards ærinde er et andet, der blot har Luther til forudsætning. Johannes Sløk har i en artikel om de to formuleret det således: "Livet i kaldets tjeneste for næsten" på Luthers tid var på Kierkegaards tid "forvandlet til et uanfægtet liv i borgerlighedens relative pligter og relative rettigheder, i hvilken sansen for en fordring, der krævede mennesket absolut, var gået tabt". Kierkegaards reformulering af syndsbegrebet og hans afdækning af viljens dialektik kan og bør læses som en fornyet sans for denne fordring, troens og tilblivelssens fordring. Det sociale sammenbrud har sin grund i subjektet, og der må derfor begyndes med den enkeltes erfaring af sig selv som udsondret og denne udsondrings betydning for det sociale.

Af disse grunde mener jeg, at det er væsentligt at diskutere, hvorvidt Augustin og Luthers bestemmelse af synd kan betegnes som umoderne eller kunne man sige: Udialektisk. Vil man alligevel fastholde den nævnte modsætning, synes man først og fremmest at overse det irrationelles rationale hos Luther. I Kierkegaards dialektiske re-

formulering af arvesynden er ironi, angst og fortvivlelse ikke kun negative begreber, men dialektiske størrelser, der peger hen på viljens dialektik.

Kort sagt: Fastholdes modsætningen afradikaliseres syndsbegrebet, dynamikken tabes, og vi står tilbage med et begreb om synd, hvis kendetegn, med en kierkegaardsk formulering, er "et særdeles grundigt Kjendskab til Tilværelsens lurvede Side". Kierkegaard derimod fastholder radikalt mennesket mellem fordring og indrømmelse ved at hævde, at "gennem Villien foregaaer Heldbredelsen". Den dialektisk funderede reformulering af arvesyndsbegrebet genåbner den vanskelige diskussion om forholdet mellem vilje og frihed og kan derfor med henblik på netop dette tema indgå frugtbart i diskussionen om "Den nye Paulus" – og den gamle.

I anledning af professor, dr.theol. Jens Glebe-Møllers afsked

Af lektor i etik og religionsfilosofi, cand.theol. Carsten Pallesen

Sidste år tog fakultetet afsked med professor dr. theol. Jens Glebe-Møller. Jens Glebe-Møller blev cand. theol. fra fakultetet i København 1959 og dr. theol. i 1966 på den kirkehistoriske afhandling *Doctrina secundum pietatem. Holger Rosenkrantz den Lærdes teologi*. 1976-1980 var Jens Glebe-Møller professor ved Roskilde Universitetscenter. 1980 blev han professor i Dogmatik og siden i Etik og Religionsfilosofi ved fakultetet i København. Her har han desuden øvet indflydelse på drift og profil i sin egenskab af dekan, sidst i perioden 1991-1999.

Som underviser har Glebe-Møller i mere end to årtier ansøret studerende til at gennemtænke de klassiske teologiske problemstillinger ud fra moderniteten; hans forskning og forfatter-skab spænder vidt og berører et bredt felt af emner inden for kirkehistorie og systematisk teologi. Vidden vidner om en åbenhed og bevægelighed i tilgangen til teologien. Et ledemotiv i hans forskning er en vedholdende bestræbelse på at afklare og fastholde sam-



menhængen mellem den teologiske refleksion og den samtid, den er en del af. Det fremgår af en omfattende videnskabelig publikationsliste og af hans virke som anmelder, skribent, debattør og foredragsholder.

Glebe-Møllers teologi drives af flere gennemgående motiver. Et konstant motiv er således den kirkehistoriske interesse for den tidlige modernitets danske teologer som Rosenkrantz.

Den har udmøntet sig i publikationer i Dansk Biografisk Leksikon, Kirkehistoriske Samlinger og Dansk Teologisk Tidsskrift. Forkærligheden for denne periode og dens markante og ofte afvigende skikkelser hænger sammen med en anden drivkraft, nemlig spørgsmålet om teologiens aktuelle rationalitet og normativitet. Her spiller den nutidige filosofi og videnskabsteori en afgørende rolle. Jens Glebe-Møllers værk om *Wittgenstein og religionen* fra 1969 kan fremhæves som en pionérintsats i lyset af den rolle Wittgenstein først langt senere har fået for teologien i Danmark. *Marx og kristendommen* fra 1971 og *Herbert Marcuse: Studenteroprørets filosof* fra 1970 vidner om engagementet i vor egen tids tænkning.

For Glebe-Møller består der således en afgørende sammenhæng mellem kristendom, Oplysning og modernitet, som udgør en rød tråd i hans arbejde. Én af de centrale nutidige skikkelser for dette anliggende er den tyske filosof Jürgen Habermas, som Glebe-Møller har skrevet flere artikler og to monografier om, fx *Jürgen Habermas. En protestantisk filosof*, 1997.

I dag er det en udbredt opfattelse, at modernitet og Oplysning betegner et frafald fra kristendommen, som forenes med, at moderniteten synes at have opløst sig selv i postmodernitet. Den postmoderne kontekstualisme og den mod-moderne tendens, fx i opgøret med menneskerettighedstænkningen, opfatter Glebe-Møller som en prisgivelse af Oplysningens og dermed også af kristendommens egen iboende universalitetsproblematik.

Tvetydighederne i forholdet mellem henholdsvis kristendom, Oplysning og ateisme reflekteres på en udfordrende måde i Glebe-Møllers teologi, som i nogen grad kan siges at ville gøre Oplysningen gældende som en ubrudt betydningshorisont. Han synes nemlig til den ene side selv at ville hævde en kontinuitet med Oplysningens dyrkelse af Fornuften med stort F i stil med Kant og Habermas; til den anden side fascinerer teologiske modhistorier og marginaliserede personer fra reformationen og senere som Thomas Münzer, Sebastian Franck og mindre kendte navne som Matthias Knutzen, som Glebe-Møller kalder 'den første sønderjydske ateist'. Hos disse finder Glebe-Møller et kritisk og utopisk element, der peger frem imod den nymarxistiske ideologikritik.

Glebe-Møller vil hermed opspore Oplysningens rødder på reformationens venstrefløj og i den tidlige protestantismes underskov af teologikritiske eller ligefrem ateistiske teologer forud for Oplysningen. Han har således i de senere år været med til at sætte fokus på den såkaldte 'klandestine' litteratur. Mange har sikkert hørt den revolutionære parole om at 'hænge den sidste herremand i den sidste prælats tarme'. Dette ord afslutter ét af de mere berømte skrifter af denne art. Det Kongelige Bibliotek har en større samling, som i disse år studeres ivrigt i lande som Italien og Tyskland. Det drejer sig om diverse anonyme skrifter, som indeholder en radikal kritik af kirken, staten, Bibelen og religionen, som får Voltaire til at ligne en søndagsskoledreng. Dette var temaet for

Glebe-Møllers afskedsforelæsninger, holdt i forlængelse af en forelæsningsrække om 'Oplysningens fødsel: Da den moderne verden blev til', arrangeret sammen med lektor i Kirkehistorie, Jørgen I. Jensen.

Hvorvidt dette anliggende bedst bringes til orde gennem Habermas' kommunikative etik, eller om der ikke gives et stærkere refleksionspotentiale i den klassiske teologi eksempelvis hos Paulus og Luther kan diskuteres. Det sidste ville fx Hegel hævde med sin trinitariske åndsfilosofi over for en abstrakt forståelse af modernitet og kristendom, som han finder hos Kant og mere generelt i Oplysningen.

At der består en nødvendig indre sammenhæng mellem modernitetens splittelser og kristendommens differentierede gudstanke bestrides fra mange sider, ikke mindst af kristne, mens den eksempelvis af islams lærde anses for at være oplagt. Islam anser nemlig menneskerettighederne for at være en frugt af kristendommen, idet den forkaster begge. I europæisk tradition udgør islam og Oplysningen imidlertid ifølge Hegel kristendommens argeste fjender og skarpeste konkurrenter om universalitetskravet. Hegel selv mente, at kristendommen med sin inkarnations- og treenighedslære har overvundet såvel Oplysningens som islams abstraktioner. Oplysning og ateisme kan nemlig ifølge Ph.d.-studerende Caspar Wenzel Tornøe kritiseres for – i modsætning til kristendommen og i lighed med islam – at mangle sans for det tragiske og for den dermed sammenhængende forsoning. Feuerbachs ateisme er således også et

barn af kristendommen, ligesom islam og Oplysningen selv. Disse vanartede unger er blevet en del af den moderne verdens betydningshorisonter. Sammen med naturalismen og antropocentrismen fremstår de som det, Charles Taylor kalder 'brudte betydningshorisonter'. Her optræder kristendommen også som én af flere modstridende betydningshorisonter, der gør sig gældende i konkurrencen om universalitet og sandhed. Forholdet mellem Oplysning og kristendom synes således at være mere intrikat og komplekst end først antaget i en teologi, som hylder Oplysningen (og ateismen) som kristendommens logiske og 'ubrødte' konsekvenser.

Den sociale retfærdighed er et andet centralt motiv for Glebe-Møllers politiske teologi. Det afspejler sig i dogmatiske værker som *Politisk dogmatik*, 1982, *Jesus og teologien: kritik af en tradition*, 1984 og *Med venner i lys vi tale. Et essay om Helligånden*, 1993, *Den teologiske ellipse*, 1999. Den politisk-sociale interesse i Jesus og Helligånden som modfigurer til herskende magtforhold og uligheder gør ham kritisk overfor klassiske lærepunkter i dogmatikken som tonaturalæren.

Marxistisk inspireret politisk teologi har fået en slags intellektuel renæssance efter murens fald med navne som Slavoj Žižek. Her forenes en radikal kritik af religion og nyåndelighed med et skærpet blik for kristendommens universalitetsfordring. Denne nye politiske teologi søger ikke at knytte til ved Jesus i modsætning til Paulus eller fremhæve kvasirevolution-

nære skikkelser som Thomas Münzer og Sebastian Franck i modsætning til Martin Luther. Zizek finder tværtimod det virkelig revolutionære potentiale i kristendommens ortodokse kerne – fx læren om Kristi to naturer, treenigheden og toregimentelæren – og ikke i kætterhistorien. Kristendommens universelle 'ateisme' skal således søges i disse differentieringer som modtræk imod alskens postmoderne 'afsækularisering' og spiritualisering, som denne politiske teologi opfatter som en historieløs gnosticisme à la Markion.

Religionen bliver i disse år genintroduceret ved andre Fakulteter som humaniora, medicin, jura, naturvidenskab og i erhvervslivet på en tvetydig måde. Religionens genkomst er nemlig ofte forbundet med en naturalisering og individualisering af sandhedsspørgsmålet, som opløser universalitetskravet. Dette spørgsmål reduceres til 'smagsdommeri' og 'rundkredspædagogik' af de selv samme kræfter, som siger de vil kæmpe om og for universelle værdier. Religionen bliver introduceret som løsgående spiritualitet, begrebs- og læreløs åndelighed, uden den religionskritik, som er indeholdt i teologiens eget refleksionspotentiale: Guds død på korset. Dette potentiale fastholdes imidlertid netop med den teologiske lære, som Oplysningen og ateismen ifølge Hegel har spillet sig af hænde. Den hegelske Geist-model er således et modtræk imod Oplysningens blindhed overfor modernitetens specifikke patologier, for eksempel ensomhed, tomhed og nedtrykthed, som ifølge Hegel hænger sammen med en atomisering og overbelastning

af individet. I denne aktuelle problematik ligger således en væsentlig dissens i forhold til en teologi, som påberåber sig en ubrudt kontinuitet med Oplysningen og derved risikerer at omvendt, hvordan netop kristendommens centrale læreindhold fastholder vigtigt refleksionspotentiale over for sværme og moralister. Det har der måske aldrig været mere brug end nu, hvor religion som blød åndelighed og alternativ videnskab gør sig bred overalt, samtidig med at Det Teologiske Fakultets fremtid ser ud til at kunne afgøres med et ministerielt pennestrøg.

Jens Glebe-Møller har altid villet udfordre en traditionel teologi og dermed tvinge modstanderen til nødvendige reformuleringer. Som kollega har det været lærerigt at møde et menneske, som altid havde læst ens seneste udgivelser, og næsten altid havde en divergerende mening. Den provokerende side af Glebe-Møllers gemyt forbindes med satirisk-humoristisk og ligefrem hjerteligt og omsorgsfuldt aspekt. Hans legende forhold til skriften er et andet træk, som mange vil genkende fra utallige epistler, breve, sedler, e-mails, notater, postkort, samt ikke mindst lejlighedssange. Hans oftest saglige kommentarer er båret af en passion for lærdom og oplysning, eksempelvis i form af leksikalske informationer. Den åbenlyse dissens repræsenterer således en næsten sportslig, akademisk dyd for Jens Glebe-Møller, som man lærer at sætte pris på, især når man samtidigt erfarer hans menneskelige generøsitet, som også mange studerende i tidens løb har erfaret.

Religion i det 21. århundrede – et satsningsområde ved Københavns Universitet 2003-2007

Af lektor, cand.theol. Hans Raun Iversen
Formand for styregruppen ved satsningsområdet Religion
i det 21. århundrede

”Det er ikke blot udtryk for historieforfalskning, men også for mangel på dybdeforståelse af det danske samfund, hvis man ikke i det mindste på det kollektive plan medtænker betydningen af kristendommens mange former for tilstedeværelse – lige fra indskriften på talerstolen i universitetets festsal til den kristne helligdagskalenders optræden i ferieloven”. Sådan lyder en sætning i beskrivelsen af området ”Kristendommen som identitets- og samfundsmæssig faktor i Danmark”, som er et ud af et dusin kerneområder i strategiplanen for KU’s satsningsområde Religion i det 21. århundrede. Førstnævnte illustration, der er valgt mellem et utal af andre mulige, har ført til, at satsningsområdets præsentationsfolder og hjemmeside har fået et billede af talerstolen i KU’s festsal som blikfang.



I ånd og sandhed

Talerstolens indskrift ”I ånd og sandhed” fra Johs 4,23f., er citeret på græsk, antageligt fordi idémændene var de teologiske professorer H. N. Clausen og Hohlenberg, og fordi den latinske indflydelse fra filologen Madvig var ved at rinde ud til fordel for

græsk, hellenistisk orientering. Selv om hovedbygningen efter branden i 1807 blev genindviet i 1836, forsatte arbejdet med festsalens historiske kongemalerier i mange år. Inskriptionen på talerstolen kom først til i 1865. Som ved valget af ørnen som symbol over indgangen, er også ordene på talerstolen øjensynligt valgt uden dybere bagtanker end dem, symbolet umiddelbart udtrykker: Som videnskaben skal flyve højt og skue lyset, skal den søge sandheden – uden at opgive sin åndelige dimension.

Udtrykket ”I ånd og sandhed” kan tolkes efter situationen. I 1940 fremhævede Hal Koch det som en særlig pointe, at Alma Mater har truffet sit valg ved at sætte ånd før sandhed – og ånd betød for Koch den folkelige og nationale identitet, i hvis tjeneste også universitetet – og Hal Koch med forelæserne over Grundtvig – måtte stille sig. Hvordan udlægger vi så teksten, når den nu er blevet blikfang for det af Københavns Universitets tre nye satsningsområder, der skal arbejde med Religion i det 21. århundrede?

Vi kan begynde med ordenes betydning i Johannesevangeliet: i Jesu samtale med den samaritanske kvinde. Her er sammenhængen den, at Gud er ånd (4,24) – og Jesus *er* sandheden (14,6). Der står ikke, at Jesus *har* sandheden, langt mindre at vi andre skulle kunne have den. Sandheden er noget vi kan søge – og måske møde, i Kristus, i den anden! Sandheden møder os – i den, der taler til os nu (jf. 4,26), når vi åbner os for den åndelige dimension, der er skjult til stede i den anden. Selv om sandheden ikke er af

denne verden, så er den dog netop *i* verden (jf. 18,36).

Udlagt på den måde er de johannæiske begreber om ånd og sandhed et godt opspil til forholdet mellem religion og videnskab i dag. Videnskaben søger efter sandheden eller rettere: sandhederne i denne verden. Men de fleste videnskabsfolk har, hvis man går dem på klingen, opgivet håbet om at finde den fulde sandhed om sandhederne i denne verden. Tværtimod fornemmes det i stigende grad, at de sandheder, vi finder i denne verden, i sidste instans ikke er af denne verden. Sandheden bunder i og må forstås ud fra, hvad mange i dag igen kalder ånd. Selv om forståelserne af, hvad ånd er, er mangedådige!

Viden om forståelse af religionerne

Man kan vide vældigt meget uden at forstå noget som helst. Ikke desto mindre er det uopgiveligt, i hvert fald for universitetet, at forståelse og viden hænger nøje sammen. Vi må satse på at finde og forstå den sandhed, der kan gøre os frie, for nu nok engang at trække på johannæisk terminologi (jf. Joh 8,32). At dæmme op for myter, fordomme og uvidenhed er en stedsegrøn opgave! Om forskellige sider af religionerne findes der nok en del viden, men der findes ikke nogen sammenhængende forståelse af, hvad religion er og gør i dag. En hovedtanke bag satsningsområdet er derfor, at viden om enkelttemaer skal bringes sammen til et helhedsbillede. Viden om og forståelse af religionerne er til

sammen, hvad vi har brug for lige nu. Det gælder på alle satsningsrådets fire hovedområder, der ultrakort kan beskrives således:

Religion, samfund og ret

Nationalt som internationalt, fx i forhold til islamiske lande, har vi brug for viden om og forståelse for, hvordan religion er med til at konstituere – og samtidigt selv medkonstitueres af – samfundenes grundsymboler, kulturelle normer og retstraditioner.

Religion mellem konflikt og forsoning

Det samme behov springer i øjnene, når vi vender blikket mod den internationale politiske scene med dens hjemlige aflæggere: Hvad er religionernes bidrag til splittelse, konfliktoptrapning, terrorisme og krig – og hvad er deres potentiale i forhold integration, mægling, forsoning og fredstiftelse?

Religion i transformation

Hvor er religionerne på vej hen? Er de ved at overtage magten bag om ryggen på os – eller undertrykkes de tværtimod af sekulære bureaukrater og politikere, som helst vil forbyde religiøse symboler i den offentlige sfære. Bliver danskerne enten muslimer eller kanøfede i ”civilisationernes sammenstød” eller bliver muslimerne sekulære lige som os andre i Danmark, mens det store flertal af verdens befolkning i den tredje verden bliver karismatiske kristne?

Religiøs viden og viden om religion

Hvilke religiøse metaforer gør sig gældende i naturvidenskaberne? Hvordan spiller religiøsitet ind på sundhed og helbred? Ja, hvad gør religion overhovedet ved et menneskes krop, sjæl og

tankegang? Hvem andre end religionerne kan sætte skel mellem et menneske og en cyborg? Men hvad er så da religion eller religioner? Og hvor går skellet mellem tro og viden?

Planlægning og gennemførelse

Satsningsrådet har ikke blot strategiplan, styregruppe, netværksgrupper, international rådgivningsgruppe, sekretariat, kommunikationstrategi og en særligt dertil ansat forskningskoordinator, Lisbet Christoffersen, som præsenterer sig selv andetsteds i dette blad, jf. www.ku.dk/satsning/religion. Vi har også holdt fire dagsseminarer med præsentation og planlægning på hvert af de fire nævnte hovedområder, så vi har en lang række små og store, gode ideer – og op mod hundrede forskere og forskerspirer, som er parat til at tage fat på arbejdet, hvis finansieringen slår til. I løbet af det tidlige forår, når de bedste af ideerne er velbeskrevne i form af arbejdsplaner og budgetter, vil styregruppen sætte flest muligt af projekterne i gang – støttet af den grundbevilling på 2,5 million kr., som vi har i hvert af de kommende fire år.

I skrivende stund er jeg så optimistisk, at jeg tror på, at vi kan gennemføre en række små og mellemstore projekter i de kommende år – i form af netværkssamarbejde, workshops, internationale konferencer, arrangementer med internationale gæstelærere, undervisningsforløb, oprettelse af nye uddannelsesmuligheder, udgivelser af bogserie og e-journal – foruden bidrag til den offentlige debat, herunder ger-

ne især via seminarer med vidensformidling til særligt indbudte grupper. Så langt så godt. Men satsningsområdet har en større ambition og udfordring, som vi endnu er langt fra at kunne løfte.

Universitas

Såvel styregruppen som den internationale rådgivningsgruppe er nøje sammensat med én repræsentant fra hvert af KU's seks fakulteter: Medicin, naturvidenskab, samfundsvidenskab, jura, humaniora og teologi. Ved vore planlægningsseminarer har der også deltaget forskere fra alle fakulteter – om end ikke helt lige mange fra dem alle. Det er første gang, universitetet satser så bredt tværfagligt. Kan det fungere i praksis? Kan vi forstå hinanden godt nok til at gennemføre en fuldt kvalificeret, tværfaglig forskning i Religion i det 21. århundrede?

Fra de grundforskningscentre, der er knyttet til Det Teologiske Fakultet, er der gode erfaringer med tværfaglige teams ikke blot til oplagte opgaver som den nye Kierkegaardudgave, men også til vanskeligere emner som studier af subjektiviteten i samarbejde mellem psykiatere, filosoffer og teologer m. fl. Selv om man kommer med helt forskellige normsystemer og metoder, kan man godt lære at arbejde frugtbart sammen, sådan som jurister og teologer har vist det i de nyere kirkeretsstudier. Kan det klassiske ideal om universitetet som den helhed af studier, som tilsammen kan indfange alle dele af menneskelivet og universet, universitas, realiseres omkring et så mange

facetteret emne som Religion i det 21. århundrede?

Svaret er i første omgang, at ikke alle fag og alle metoder er lige relevante i studiet af alle problemstillinger. Politologer, der studerer internationale konflikter, har for længst erkendt, at de har brug for medarbejderskab ikke blot fra religionspsykologi og -historie, men også fra fx religionsfilosofi og teologi, altså de religionsfag, som lægger vægt på at tematisere religionernes selvforståelse indefra. I de netværksledelser, der har ansvar for de forskellige hoved- og kerneområder under satsningsområdet, har det imidlertid været tydeligt, at man ønsker at inkludere et større antal fag i alle projekter: Det slår ikke til, at jurister og religionsfagsfolk arbejder sammen om at forstå de religiøse elementer i retstraditionerne. Her må antropologer og psykologer fx også inddrages.

Det springende punkt for de store og mest tværfagligt anlagte emner er, om det vil lykkes at skaffe midler til de mange yngre folk, der har meldt sig fra alle fag. Drømmen er, at fx 10 yngre forskere fra lige så mange fag kan slippes løs på et mindre antal udvalgte emner i tre år – under vejledning og medarbejderskab fra lige så mange seniorforskere. Foreløbig har regeringen gjort sit til at slukke håbet ved at nulstille finanslovens forskningsmidler i fem år, men universitetet vil kæmpe videre for at skaffe de nødvendige midler fra interne såvel som eksterne midler.

Kierkegaard, Hegel og danske hegelianere

Af professor, dr. theol. Arne Grøn

"Principielt har Hegel og Kierkegaard saaledes set intet tilfælles som Tænker, hverken hvad angaar Objekt, Maal eller Metode, ejheller hvad angaar de for dem indiskutable Forudsætninger." Det var hovedtesen i Niels Thulstrups disputats *Kierkegaards Forhold til Hegel*, forsvaret for den teologiske doktorgrad på Københavns Universitet 1. juni 1967. Samme sted, men godt 35 år senere, den 12. november 2003, forsvarede forskningslektor, ph.d. Jon Stewart en næsten 700 sider stor afhandling med titlen *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* (Cambridge University Press 2003) for den teologiske doktorgrad. Stewart vil her gøre op med det, han kalder "the standard view" på Kierkegaards forhold til Hegel, som han mener først og fremmest Thulstrup har formuleret. I stedet følger han Frederik Helweg, som allerede i en artikel fra 1855 talte om Kierkegaards ambivalente forhold til Hegel og hegelianismen.

Teser

Jon Stewart fremsætter to teser i bogen. For det første førte Kierkegaard

ikke nogen anti-Hegel "campaign." Der er mange flere lighedspunkter mellem de to tænkere end almindeligt antaget. For det andet varierer forholdet til Hegel i de forskellige perioder af forfatterskabet. Den første periode til og med *Enten-Eller* (1843) er kendetegnet ved et direkte, mere eller mindre grundigt, studium af Hegel. I den anden periode, som begynder med *Frygt og Bæven* og slutter med *Bogen om Adler* (1846), bruges den tilsyneladende kritik af Hegel i en polemik mod danske hegelianere, først og fremmest Heiberg, Martensen og Adler. I den tredje periode, 1847-1855, er Hegel fraværende som tema. Forholdet til Hegel er forskelligartet, ikke kun mellem de tre perioder, men også inden for de enkelte værker. Kort og godt hedder det mod slutningen af bogen: "The various passages examined display different kinds of relations: inspiration, appropriation, revision, criticism, polemical allusions, and so on." Derfor taler titlen om Kierkegaard's *relations to Hegel*.

De tre perioder

En kort oversigt kan give en fornemmelse af, hvorledes Jon Stewart fører sine to teser igennem. Kapitel 1 ser på hegelianismen, først og fremmest i den danske kontekst. Stewart fremhæver det misvisende i at tale om fortællere for og kritikere af Hegel, som om dette var utvetydige kategorier. I stedet foreslår han, at den tvetydige karakter af den danske Hegel-reception kan tages som en nøgle til at forstå Kierkegaards forhold til Hegel. Han fortsætter så med at læse Kierkegaards forfatterskab kronologisk, men lader dog det opbyggelige forfatterskab ude af betragtning, fordi det ikke på nogen oplagt måde har med Hegel at gøre.

Den første periode behandles i kapitel 2 til 5. Stewart sporer først inspirationen fra Hegel i Kierkegaards studietid. Det gælder først og fremmest tanken om en dialektisk bevægelse fra umiddelbarhed over formidling til formidlet umiddelbarhed. Han giver dernæst en detaljeret argumentation for den tese, at *Om Begrebet Ironi* også indholdsmæssigt er dybt præget af Hegel. *Enten-Eller* læses som et svar på den samtidige danske debat om Hegels lære om formidling (mediation). Han hævder, at Assessor Wilhelms position ikke er i konflikt med Hegels, når vi husker på Assessorens egen skelnen mellem tankens og frihedens sfære.

Efter *Enten-Eller* bliver Kierkegaards forhold til Hegel mere kompliceret. Et skifte, der ifølge Stewart er biografisk motiveret. Først og fremmest skal det ses som en reaktion på Heibergs afvisende anmeldelse af *Enten-Eller*. Kierkegaards svar kom

nemlig ikke mindst til at bestå i polemik, der tilsyneladende rettede sig mod Hegel, men i virkeligheden gjaldt Heiberg og andre danske hegelianere.

Kapitel 5 læser *Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est* som en overgangstekst, der viser både en positiv indflydelse fra og samtidig en begyndende polemik mod Hegel. Stewart argumenterer for, at den virkelige genstand for polemikken er Martensen, og ikke Hegel selv. På tilsvarende måde ser kapitel 6 *Gjentagelsen* som en overgangstekst. Gjentagelsen er en ny kategori, den rummer en transcendens, og som sådan er den et alternativ til Hegels begreb om mediation. Samtidig er den oprindelige kilde til begrebet gentagelse ifølge Stewart Hegel selv. Kierkegaard tager således ét aspekt af Hegels filosofi, udvikler det, og bruger det så til at kritisere et andet aspekt ved selvsamme filosofi. Denne ambivalens ser Stewart som typisk for det komplicerede forhold til Hegel.

Den anden periode af forfatterskabet er emnet for kapitel 7 til 12. Først søger Stewart at vise, at den direkte polemik mod Hegel i *Frygt og Bæven* er en del af Kierkegaards fortsatte polemik mod Martensen og begyndelsen til hans polemik mod Heiberg. Brugen af Hegel er derfor kun "pro forma." Kapitel 8 vil i samme ånd vise, at opgøret i *Philosophiske Smuler* først og fremmest retter sig mod Martensen. På tilsvarende vis er pointen i kapitel 9, at det, der i *Begrebet Angest* tager sig ud som en kritik af Hegel, i virkeligheden har Adler som mål. Kapitel 10 ser *Forord* som højdepunktet i Kierkegaards polemik mod Heiberg.

I kapitel 11 hævder Jon Stewart, at "standardfortolkningen" af *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* som Kierkegaards store polemik mod Hegel i sidste ende viser sig at være en myte, der beror på en ahistorisk læsning af teksten. Nøglen til at forstå Kierkegaards tekst er at afkode den ved at identificere dens skjulte referencer. Gør man det, bliver resultatet, at der ikke er meget af Hegel tilbage i teksten, og at de egentlige mål for polemikken er Martensen, Heiberg, Grundtvig og Rasmus Nielsen. Således er opgøret med forsøget på at basere tro på spekulativ tænkning først og fremmest rettet mod Martensen. Kritikken gælder ikke en spekulativ filosofi som sådan, men en brug af den, som sammenblander de to sfærer: viden og tro. Johannes Climacus og Hegel diskuterer to helt forskellige ting: Drejer det sig for Hegel om en filosofisk, begrebsmæssig forståelse, er Climacus' anliggende den personlige tro.

Med *Efterskriften* når den anden periode af Kierkegaards forhold til Hegel sit klimaks. Kapitel 12 behandler det sidste værk fra denne periode, *Bogen om Adler*. Mens *Efterskriften* var skrevet i et kodesprog, giver *Bogen om Adler* noget af den samme kritik i mere direkte form, idet Adler kritiseres for at sammenblende en objektiv, filosofisk redegørelse og sin subjektive, personlige tro.

I denne anden periode bruger Kierkegaard altså en "indirekte strategi," idet han f.eks. kritiserer Martensen under dække af en polemik mod Hegel. I det øjeblik han opgiver denne strategi og går direkte efter Martensen selv,

har han ikke længere brug for Hegel. Stewart tager følgende intensivering af polemikken i den tredje periode – en periode kendetegnet ved at Hegel er fraværende – som støtte for sin fortolkning af den anden periode.

Den tredje periode behandles kun i ét kapitel, nemlig det 13. om *Sygdommen til Døden*. Mens der i denne periode næsten ingen henvisninger er til Hegel, gør *Sygdommen til Døden* brug af Hegels dialektiske metode i sin analyse af fortvivlelsens skikkelser.

Kierkegaard og Hegel – igen

Stewart fremhæver selv, at hans metode er historisk. Den søger så vidt muligt at rekonstruere Kierkegaards eget syn på Hegel. Det drejer sig om "at forsøge at forstå Kierkegaard som han forstod sig selv." For det andet er den et gennemført forsøg på at se Kierkegaards værker i deres umiddelbare historiske kontekst. Undersøgelsen er præget af en velgørende sans for forskellighed i historisk kontekst. Men det er ikke ligetil at kontekstualisere et så komplekst forfatterskab som Kierkegaards. Ikke mindst kræver det en filosofisk fortolkning af de relevante værker af Kierkegaard og Hegel.

At polemikken er mod skikkelser i den danske kontekst udelukker ikke, at hans kritik også rammer Hegel. Når han kan bruge polemik mod netop Hegel til at kritisere danske hegelianere, kunne det også have noget med Hegel at gøre. For at udelukke *denne* mulighed må Stewart fortolke relevante passager og tankegange hos Hegel for at vise, at det, der kritiseres hos Kierke-

gaard, ikke er Hegel. Det forudsætter dog, at den Hegel, der kommer frem i fortolkningen, faktisk er Kierkegaards.

Også på anden måde går Stewart ud over den blot historiske rekonstruktion. I sin fortolkning ender han med, at Kierkegaard og Hegel har så forskellige filosofiske dagsordener, at det er svært at se, hvorledes en sammenligning mellem dem skulle være frugtbar. En sådan konklusion synes at underminere forsøget på at vise, at forholdet mellem Hegel og Kierkegaard er mere differentieret og mere rigt end man traditionelt har set. For så vidt ender Jon Stewart med at bekræfte Niels Thulstrups påstand om, at Kierkegaard og Hegel har helt forskellige projekter.

Jon Stewart overvejer selv, om titlen skulle have været *Kierkegaard's Relations to Danish Hegelianism*. Faktisk indfanger den bedre afhandlingens styrke. Disputatsen er den hidtil mest omfattende og detaljerede undersøgelse af Kierkegaards forhold til dansk hegelianisme. Det er en imponerende præstation. Men som en genovervejelse af Kierkegaards forhold til Hegel er afhandlingen mindre overbevisende.

I sit opgør med myter i Kierkegaard-forskningen risikerer Stewarts bog selv at skabe en ny myte. Det er ikke historisk korrekt at hævde, at Thulstrup har præget "the paradigm in mainstream research today for understanding Kierkegaard's relation to Hegel." At der er et problemfællesskab mellem Kierkegaard og Hegel, og at Kierkegaards forhold til Hegel er ambivalent, har efter mit skøn været et langt mere indflydelsesrigt synspunkt i Kierkegaard-forskningen igennem de

sidste 35 år end den opfattelse, at Kierkegaard og Hegel intet har til fælles. Det kunne der gives mange eksempler på. Her er kun et par stykker.

I sin i øvrigt venlige anmeldelse af Thulstrups disputats i *Præsteforeningens Blad* i 1968 gør Jørgen K. Bukdahl først opmærksom på, at Thulstrups tese allerede er formuleret af Johannes Sløk i 1941. Han stiller så spørgsmålet: "Er den Sløk-Thulstrup-ske tese om det manglende problemfællesskab mellem Kierkegaard og Hegel nu rigtig?" Og svarer: "Jeg vil være tilbøjelig til at benægte det." Et centralt punkt allerede i denne periode er spørgsmålet om Kierkegaards dialektik. Fx bemærker Bukdahl i en senere artikel, at Kierkegaard "bevarer dialektikken inden for paradoksets sfære." I en bog om Hegel fra 1970 skriver Michael Theunissen, at det at Kierkegaard tænker angsten dialektisk hænger sammen med hans "tvedydige nærhed til Hegel." Og i en artikel fra 1963 (d.o. 1974), taler Paul Ricœur om den brudte dialektik hos Kierkegaard og føjer til: "Vi har fået en mistanke om, at denne brudte dialektik kunne have mere til fælles med sin ærkefjende – Hegel – end med sine formodede arvtagere."

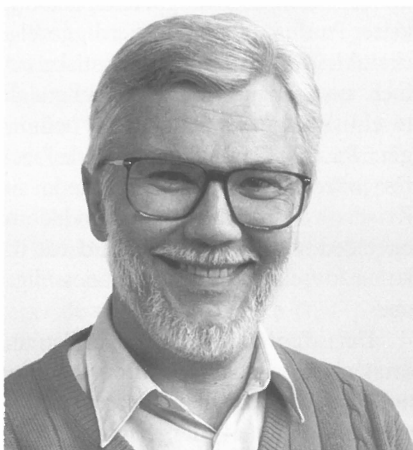
Disse bemærkninger skal ikke skygges for, at Stewarts afhandling er imponerende lærd. Den er også en bemærkelsesværdig kulturel præstation. Jon Stewart har taget det danske sprog til sig med en sans for kultur og historie, som viser sig i, at han tager Kierkegaards danske kontekst mere alvorligt end de fleste danske Kierkegaard-forskere.

Paulus til tiden

Af lektor, cand.theol. Geert Hallbäck

Omkring 1960 skyllede en stribe film fra Frankrig ud over alverdens biografer, skabt af instruktører med en ny, vital og fandenivoldsk indstilling til det at lave film. Derfor kaldte man fænomenet *den nye bølge*. Siden da er der kommet den ene nye bølge efter den anden. Fra Frankrig fik vi både 'det nye køkken' og 'de nye filosoffer', og på det seneste har vi fra Amerika fået 'den nye historicisme' som historievidenskabens svar på postmodernismen. Også i vores egen andedam ruller en ny bølge, nemlig *den nye Paulus*. Det drejer sig selvfølgelig ikke om en ny Paulus, men om en ny eksegetisk forståelse af Paulus. Og i en nyligt udkommet bog redigeret af Troels Engberg-Pedersen bliver denne nye Paulus-forståelse præsenteret for et dansk publikum.

Bogens hedder *Den nye Paulus og hans betydning* (Gyldendal 2003). Den rummer tre artikler, oversat til dansk, af internationale koryfæer inden for den nye Paulus-forskning samt fire artikler skrevet direkte til bogen af danske forskere. Desuden er der en længere indledning og en perspektiverende afslutning skrevet af redaktøren. De



tre internationale 'navne' er James Dunn fra England, E.P. Sanders fra USA og Heikki Räisänen fra Finland, mens de hjemlige bidragydere er Lone Fatum, Henrik Tronier og Troels Engberg-Pedersen selv, der alle er ansat på Det Teologiske Fakultet i København, samt Anders Klostergaard Petersen fra søsterfakultetet i Århus.

Dunn præsenterer det nye forskningsprogram gennem en modstilling mellem den traditionelle lutherske forståelse af Paulus og det nye perspektiv. Luther baserede sin grundlæggen-

de tanke om retfærdiggørelse af tro og ikke af gerninger på Paulus. Men et gennemgående træk i den nye Paulus-forskning er opgøret med den lutherske forståelse af Paulus. Det er selvfølgelig kun umagen værd, fordi Luther har præget den protestantiske forskning så grundlæggende, at det næsten ikke er til at undslippe. Men Dunn påviser, at den lutherske forståelse går fejl på fire punkter. Paulus' omvendelse til kristendommen var ikke resultat af en forudgående personlig krise; Paulus' tale om retfærdiggørelse skal ikke forstås i individualistiske termer, men angår forholdet mellem de to etniske størrelser: jøder og hedninger; Paulus blev ikke omvendt 'væk fra jødedommen', men opfattede sin Kristus-tro som den sande jødedom; og jødedommen på Paulus' tid var ikke en lovreligion, men en nådesreligion.

Det afgørende i den nye Paulus-forståelse er revisionen af det traditionelle billede af jødedommen som en religion, der krævede gerninger for at opnå frelse. Men jødedommen baserer sig på Guds *udvælgelse*, som er en ren nådesakt. Gerningerne skal efterlods sikre, at man bliver inden for Guds nåde. Nøjagtig på samme måde tænkte Paulus; det er ikke her forskellen til den ikke-kristne jødedom ligger. Den skal man finde i synet på Loven; den forstod jøderne som garant for udvælgelsen, mens Paulus mente, at Loven havde mistet sin betydning med Kristi komme. Ved Kristus var skellet mellem jøder og hedninger ophævet; derfor var "Lovens gerninger", som var de gerninger, der skulle beskytte dette

skel – omskærelse, spiseforskrifter, sabbatsbud m.m. – ikke blot overflødige, men direkte frelsesstridige. Paulus forstod ikke dette som et farvel til jødedommen; tværtimod mente han, at nu blev Guds løfter for alvor indfriet. Men han havde svært ved at formulere en konsistent tænkning om Loven. Alle disse indsigter er ikke mindst formuleret af E.P. Sanders, som i sit bidrag til bogen giver en omhyggelig redegørelse for de steder i Galaterbrevet og Romerbrevet, hvor Paulus' problemer med Loven kommer frem.

På samme linje ligger Heikki Räisänen. I sit essay sammenligner han Paulus' udgave af jødedommen med den sekteriske Qumran-menighed. På mange måder kan der drages paralleller; begge bevægelser forstår sig som repræsentanter for den sande jødedom i modsætning til andre jøder, og begge forventer en eskatologisk bekræftelse. Men forskellene er mindst lige så markante. Qumran-menigheden stod for en ekstremt kontrolleret Lov-overholdelse, mens Paulus slet ikke længere følte sig forpligtet af den jødiske praksis. Derfor kan Qumran-menigheden karakteriseres som en *sekt*, hvorimod Paulus' kristendom var en *kult*, en ny religion. Til forskel fra Dunn og Sanders får Räisänen skarpere frem, at selv om Paulus i sin selvforståelse forblev jødisk, førte hans praksis uhjælpeligt til et brud med jødedommen.

De tre internationale bidrag repræsenterer stort set det, der er enighed om inden for den nye Paulus-forskning; til gengæld bevæger de fire danske bidrag sig i mere forskellige retninger. Lone Fatum peger på, at inspi-

ration fra de nye antropologiske og social-videnskabelige metoder spiller en hovedrolle for hendes beskæftigelse med Paulus. Hun giver en meget levende og tæt beskrivelse af livet i en antik storby, som var det miljø, Paulus færdedes i som missionær. Derpå udlægger hun den paulinske menighedsdannelse som en sammenhængende ideologisk og moralsk konstruktion. Den vertikale forbundethed med den himmelske Kristus og det håb om eskatologisk frelse, han repræsenterede, skulle virkeliggøres i en horisontal synliggørelse af de troendes nye liv. Det krævede en stærk moralsk kontrol, der ikke mindst angik kroppen og seksualiteten som symbolsk udtryk for menighedens integritet. På den ene side fremhæver Lone Fatum den store afstand fra os til Paulus; på den anden side mener hun, at kendskabet til hans sociale og historiske kontekst gør ham mere levende forståelig end en traditionel teologisk udlægning.

Anderledes teologisk er Henrik Tronier. Han forstår den paulinske Kristus som en erkendelsesfigur. Meget instruktivt gør Tronier rede for den sammenhæng mellem kosmologi og erkendelseslære, han finder hos den mellemplatonske jøde Filon af Alexandria og i samtidens apokalyptik. Forholdet mellem idéverden og sanserverden eller mellem himmel og jord er en forskel i erkendelsesperspektiv. Set fra idéverdenen (Filon) eller fra himlen (apokalyptikken) opnås en ny, ikke-jordisk erkendelse af de jordiske forhold. I apokalyptikken betyder dette en omvendning af de jordiske magt- og statusforhold. Og nøjagtig den

samme figur genfinder Tronier hos Paulus. Tro på Kristus er et nyt, værdi-omvendende blik på de jordiske statushierarkier, som samtidig er grundlag for de Kristus-troendes nye sociale identitet. Paulus' tro er for Tronier først og fremmest en forståelse.

Samme kognitive linje følger Troels Engberg-Pedersen. Han vil gennem en detaljeret udlægning af Romerbrevets kap. 7 demonstrere, at skellet mellem jødisk og hellenistisk – og mellem religion og filosofi, – som spillede en vigtig rolle i 'det gamle Paulus-billede', er forfejlet. Paulus er både jøde og hellenist; og han er ikke mindst filosof. Denne pointe bliver imidlertid gentaget så ofte, at man får en nagende mistanke om, at den måske ikke er helt holdbar. Det er da også karakteristisk, at mens de tre første artikler primært ser Paulus i jødisk lys, tager de tre københavnske bidrag især afsæt i hellenismen. Skellet har utvivlsomt været overbetonet; men man kan alligevel observere, at problemstillingerne forskubber sig, alt efter om man har det ene eller det andet udgangspunkt.

Engberg-Pedersens analyse munder ud i tesen om, at den døbt i Paulus' øjne må være syndfri. Den lutherske tanke om den troende som både synder og retfærdig finder ingen gengang i Paulus' breve. I den afsluttende artikel sætter Anders Klostergaard Petersen denne problemstilling ind i en længere forskningshistorisk sammenhæng. Den går tilbage til midten af 1800-tallet, hvor nogle dristige forskere hævdede, at Paulus' sakramentale frelsesforståelse mere lignede den

katolske end den protestantiske lære. Dette blev eftertrykkeligt og teologisk afvist af Bultmann i 1920'erne, men er nu dukket op igen i en fornyet religionshistoriske interesse for Paulus. Problemet tilspidser sig i spørgsmålet om, hvorfor Paulus formaner sine læsere så intensivt, hvis han mener, at de faktisk er syndfri. Engberg-Pedersen foreslår, at forholdet skal forstås kognitivt; formaningen er en påmindelse om noget, læserne godt ved, men måske ikke altid har præsent. Klostergaard Petersen præsenterer en alternativ, semiotisk forståelse, der genetablerer den klassiske tanke om, at frelsen for Paulus *al-lerede* er muliggjort, men *endnu ikke* realiseret. De læsere, der kender mine semiotiske tilbøjeligheder, vil have gættet, at jeg finder den sidste forståelse mest overbevisende.

Bogen må siges at være overordentlig vellykket. Det tillader jeg mig at mene, selv om de fleste af forfatterne er mine kolleger. Hver artikel kan læses for sig; de rummer alle som én gedigne udlægninger af konkrete tekster hos Paulus og drøfter perspektivrigt og ofte overraskende de basale problemer i Paulus-eksegesen. Men det rigtigt gode er, at de også fungerer i sammenhæng. Man kan faktisk læse bogen som en fortløbende udfoldelse af de mange forskellige aspekter af den nye Paulus, således at man får syn for både sammenhængen og brudlinjerne inden for dette forskningsfelt.

Helt uden forbehold over for mine kolleger kan jeg imidlertid ikke slutte. De hævder, at den nye Paulus er en mere fremmedartet skikkelse end den 'gamle' Paulus, og antyder, at han der-

for er mere historisk troværdig. Men en udogmatisk Paulus, som færdes lige globalt hjemmevant i jødedom og hellenisme, som argumenterer intellektuelt, men ikke nødvendigvis systematisk konsistent, som vender sig mod fordomme og statussymboler, fremhæver fællesskab og social-moral og ikke vil acceptere seksualiseringen og tidens åndløshed – i mine ører lyder sådan en Paulus ikke særlig fjern og fremmedartet. Han lyder snarere som en tidligkristen udgave af Carsten Jensen (for nu at pege på en anden tidstypisk figur). Det gør ikke den nye Paulus mindre interessant eller plausibel; det nye blik på materialet har helt sikkert åbnet for nye indsigter. Men man finder som regel det, man genkender. Derfor har vi fået, hvad vi har brug for: en Paulus til tiden.

Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne

Af lektor, ph.d. Bodil Ejrnæs

I anledning af udgivelsen af *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne*. 2. udvidede og reviderede udgave, som udkom på forlaget ANIS d. 15. december 2003, afholdt Afdeling for Bibelsk Eksegese et arrangement, hvor værket blev præsenteret og forskellige aspekter af de tekster, som det rummer, blev belyst. Det skete gennem fire korte forelæsninger ved bogens tre redaktører, Søren Holst, Mogens Müller og mig selv, samt ved Jesper Høgenhaven, som har bidraget væsentligt til bogen.



Forhistorien til denne udgivelse er følgende: I 1996 blev der på Institut for Bibelsk Eksegese (som det dengang hed) taget initiativ til at iværksætte en videnskabelig forsvarlig oversættelse fra hebraisk og aramaisk til dansk af de vigtigste skrifter og skriftfragmenter fra tekstfundene ved Qumran samt fra græsk og latin af de antikke kilder om essæerne. Denne oversættelse kom i 1998 med titlen *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne i ny oversættelse*. For en nyoversættelse

var det i den forstand, at det ikke var første gang, et dansk publikum blev præsenteret for disse tekster. Allerede i 1959, kun godt et årti efter, at de første af rullerne overhovedet var kommet for en dag, udgav Eduard Nielsen og Benedikt Otzen en fremragende, kommenteret oversættelse af otte tekster: *Dødehavsteksterne. I oversættelse og med noter*.

Det initiativ, som instituttet dengang i 1996 tog, skal ses i sammen-

hæng med den fornyede interesse for Dødehavsteksterne, der både i den videnskabelige verden og i offentligheden var opstået i løbet af 1990'erne. Efter nogen årtiers træghed i udgivelsen af det enorme håndskriftsmateriale, kom der igen skred i tingene, og hele materialet er nu tilgængeligt; den store tekstkritiske udgave på i alt 40 bind (som findes på ABE's bibliotek), *Discoveries in the Judaean Desert*, er så godt som færdig. Også Institut for Bibelsk Eksegese blev fanget af interessen. Den udmøntede sig dels i instituttets engagement i udgivelsen af et af bindene i *Discoveries in the Judaean Desert*, dels altså i initiativet til en oversættelse af en række af de ikke-bibelske tekster fra Qumran, i alt 28 foruden syv antikke kilder. Oversætterteamet ved 1. udgaven bestod af Svend Holm-Nielsen, Hans Aage Mink og Jesper Høgenhaven samt redaktionens tre medlemmer, Niels Peter Lemche, Mogens Müller og mig selv.

Bogen var udsolgt i løbet af nogle år, og det var den ydre anledning til, at redaktionen og forlagsredaktør Henrik Brandt-Pedersen besluttede at iværksætte en ny udgave. Alle oversættelserne fra den første udgave gennemgik en revision, for nogle teksters vedkommende af ganske gennemgribende art. Men det stod snart klart, at bogen skulle udvides med en lang række "nye" tekster – altså tekster, som ikke hidtil havde foreligget i dansk oversættelse. Det endte med, at bogens omfang blev forøget med 50 % i forhold til 1. udgaven: 31 nye tekster blev inkluderet. Stadig kan vi ikke helt rose os af, at bogen er den ultimativt

komplette samling af ikke-bibelske Dødehavstekster. Stadigvæk er der tale om et udvalg, som er foretaget dels ud fra redaktionens og oversætternes egen vurdering, dels på grundlag af mange gode forslag fra anmeldere og læsere af 1. udgaven. Men langt hovedparten af de ikke-bibelske tekster, der rummer mere end nogle ganske få brudstykker, er taget med.

Udvidelsen omfatter først og fremmest en række visdomstekster og liturgiske og poetiske tekster foruden de to tekster, der går under navnet Krigsbogen og Kobberrullen. De nye tekster bidrager til at nuancere det samlede billede af Dødehavsteksterne og at problematisere det spørgsmål, som lige siden den første bølge af Qumranforskningen har stået centralt: hvem skylder disse tekster deres oprindelse? Er det en sekterisk gruppe, der står bag, er denne gruppe identisk med den, som vi fra de antikke kilder kender som essæerne? Eller repræsenterer teksterne i Qumranbiblioteket et bredt udsnit inden for jødedommen? Spørgsmål af den art såvel som spørgsmålet om, hvorfor Dødehavsskrifterne er relevante og betydningsfulde for bibelvidenskaben, kan man få et bud på i de indledninger og noter, der ledsager oversættelserne i vores bog; men først og fremmest kan man selv danne sig en mening om det gennem det kendskab til teksterne selv, som denne bog giver mulighed for.

Selskabet for Kunst og Kristendom

Mandag den 16. februar kl. 20.00

Cand.mag. Mikkeline Blatt Hoffmeyer: *"Hjemløs at længes mod himlen i æggene"* - Sprog og metafysik i Simon Grotrians digte.

Mandag den 1. marts kl. 20.00

Forskningsadjunkt, ph.d. Stephanie A. Glaser: *Who invented the Gothic? - The Politicization of the Gothic Cathedral in Europe 1750-1850.*

Mandag den 29. marts kl. 20.00

Sognepræst, lic.theol. Peter Thyssen: *Musik og kristendom hos Johann Sebastian Bach.*

Søndag den 25. april kl. 14.00

Provst Agner Frandsen: *Sven Havsteen-Mikkelsens kirkekunst.* **NB! Dette foredrag finder sted på Schæffergården, Jægersborg allé 166, Gentofte.**

Mandag den 10. maj kl. 20.00

Lektor, cand.theol. Benny Grey Schuster: *Hamlet og Jesus - en teologisk tolkning af Shakespeares tragedie.*

Foredragene (bortset fra d. 25. april) holdes i Kældercafeen, Købmagergade 44, over gården. Entré: 40 kr. Studerende dog 20 kr. Fri entré for medlemmer. Indmeldelse kan ske ved foredragene.

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 forårsemesteret 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 **Teologisk Forening** se s. 20.

Kalender for **Selskabet for Kunst og Kristendom** se s. 47.

Kalender for **Søren Kierkegaard Selskabet** se s. 52.

Onsdag den 28. januar 2004 kl. 14.15-16.00

Foredrag ved Ulrika Björk, Department of Philosophy, University of Helsinki, Finland. Titel: "*The History of the 'I'*"

Sted: Værelse 403, Købmagergade 44-46, 1150 København K., 4. sal

Arr.: Danmarks Grundforskningsfonds Center for Subjektivitetsforskning

Fredag den 30. januar 2004 kl. 10.15-17.00

Seminar: *Ritualer og ritual-teorier*. Ritualforskning er et felt, der på den ene side involverer en række forskellige fag og fagtraditioner, på den anden side nyder en omfattende teoretisk bevågenhed. Seminaret bringer sider af dette felt i spil.

Se programmet på www.teol.ku.dk

Yderligere information: Mette Birkedal Bruun, 35 32 36 62 / mbb@teol.ku.dk

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

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

Fredag den 6. februar 2004 kl. 13.00

Gæsteforelæsning ved æresdoktor 2002, Henrik Wilhjelm: "*Menneske (inuk) først og kristen så? En synsvinkel på missionshistorien i inuit-områderne*".

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

Arr.: Det Teologiske Fakultet

Tirsdag den 10. februar 2004 og onsdag den 11. februar 2004

Konference. Titel: "*Kant Heute? Perspektiven für Philosophie, Religion und Politik. Eine Tagung zum 200. Todestag*". Se programmet på www.cfs.ku.dk

Sted: Goethe Institut, Nørre Voldgade 106, 1358 København K

Arr.: Cornelia Richter, CFS i samarbejde med Goethe Institutet, København

Torsdag den 12. februar 2004 kl. 14.15-16.00

Foredrag ved Bent Flemming Nielsen, Afd. for Systematisk Teologi, Københavns Universitet. Titel: "*Ritualisering som udfordring til subjektivitetsteorien*"

Sted: Se www.cfs.ku.dk

Arr.: Danmarks Grundforskningsfonds Center for Subjektivitetsforskning

Onsdag den 18. februar 2004 kl. 19.30

Debataften : Astrofysiker Jens Martin Knudsen taler om *Teologi og naturvidenskab*. Entré kr. 20,-.

Sted: Kældercaféen, Købmagergade 44 o.g., 1150 København K.

Arr.: Samarbejde mellem Afdeling for Systematisk Teologi og Forum for Eksistens og Videnskab

Fredag den 20. februar 2004 kl. 13.15-15.00

Tiltrædelsesforelæsning ved professor Niels Henrik Gregersen *Generøsitetens teologi*. Efter forelæsningen er der reception på Afdeling for Systematisk Teologi

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

Arr.: Det Teologiske Fakultet

Fredag den 20. februar 2004 kl. 13.15-15.00

GT-seminar ved professor Thomas L. Thompson: *Jobs Bog*.

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

Arr.: GT-udvalget, Afdeling for Bibelsk Eksegese

Mandag den 23. februar 2004 kl. 12.30-14.00

Kirkehistorisk seniorseminar. Program: Professor, dr.theol. Lauge O. Nielsen: "*Det teologiske fakultet i Paris 1316-1321*". Tilmelding ikke nødvendig.

Sted: Værelse 147, Købmagergade 44-46, 1150 København K., 1.sal.

Arr.: Afdeling for Kirkehistorie

Onsdag den 25. februar 2004 kl. 10.15-12.00

Foredrag ved Jonathan Cole, Division of Clinical Neurosciences, University of Southampton, UK. Titel: "*About and Without Face: The Experience of Visible Facial Difference*". Tilmelding: center@cfs.ku.dk

Sted: Værelse 403, Købmagergade 44-46, 1150 København K., 4. sal

Arr.: Danmarks Grundforskningsfonds Center for Subjektivitetsforskning

Onsdag den 25. februar 2004 kl. 13.00-15.00

NT-seniorseminar ved adjunkt, ph.d. Jesper Tang Nielsen:

Kognitiv kristologi i Johannesevangeliet.

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

Arr.: Afdeling for Bibelsk Eksegese

Fredag den 5. marts 2004 kl. 13.15-15.00

Seniorseminar ved lektor, ph.d. Lisbet Christoffersen om *Religion og Ret*. Tilmelding til Afdeling for Systematisk Teologi. Tilmeldte modtager skriftligt oplæg ca. en uge før seminaret.

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

Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi, tlf. 35 32 36 75/76, ast@teol.ku.dk

Fredag den 12. marts 2004 kl. 13.00

Tiltrædelsesforelæsning ved Peter Balslev Clausen: "*Salmerne som samtidens spejl - Salmerne, salmebøgerne og salmesangen som udtryk for den kirkelige og teologiske udvikling belyst ud fra de seneste 40 års salmebøger og salmevalg.*"

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

Arr.: Det Teologiske Fakultet

Torsdag den 18. marts 2004 kl. 9.15-16.00

Seminar: *Retfærdig krig - om legitimeringer af krig og voldsudøvelse i historien*.

På seminaret vil en række foredragsholdere forsøge at belyse og perspektivere forestillingerne om retfærdige og hellige krige i historien.

Se programmet på www.teol.ku.dk

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

Arr.: Afdeling for Kirkehistorie i samarbejde med satsningsområdet Religion i det 21. århundrede

Fredag den 26. marts 2004 kl. 13.15-15.00

GT-seminar ved professor Niels Peter Lemche: *Jobs Bog*.

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

Arr.: GT-udvalget, Afdeling for Bibelsk Eksegese

Mandag den 29. marts 2004 kl. 12.30-14.00

Kirkehistorisk seniorseminar. Program: Lektor, cand.theol. Jørgen I. Jensen: "*Åndshistorie som teologi*". Tilmelding ikke nødvendig.

Sted: Værelse 147, Købmagergade 44-46, 1150 København K., 1.sal.

Arr.: Afdeling for Kirkehistorie

Fredag den 2. april 2004 kl. 13.15-15.00

Gæsteforelæsning ved professor i religionspsykologi, Dr. David Wulff.

Wheaton College, MA, USA: *Psychology of Religion as a Challenge and Contribution to Theology*

Sted: Auditorium 11, Købmagergade 44-46, 1150 København K., 3. sal

Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi

Fredag den 16. april 2004 kl. 13.15-15.00

GT-seminar ved lektor, ph.d. Bodil Ejrnæs: *Jobs Bog*.

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

Arr.: GT-udvalget, Afdeling for Bibelsk Eksegese

Fredag den 23. april 2004 kl. 13.15-15.00

Projektseminar ved post.doc-studerende, ph.d. Cornelia Richter, Center for Subjektivitetsforskning, om *Die Religion in der Sprache der Kultur. Schleiermacher und Cassirer – kulturphilosophische Symmetrien und Divergenzen*.

Tilmelding til Afdeling for Systematisk Teologi. Tilmeldte modtager skriftligt oplæg ca. en uge før seminaret.

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

Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi, tlf. 35 32 36 75/76, ast@teol.ku.dk

Mandag den 26. april 2004 kl. 12.30-14.00

Kirkehistorisk seniorseminar.

Program: Post-doc stipendiat, Ph.D. Mette Birkedal Bruun: *"Undervejs mod Gud: rummet og rejsen i middelalderlig religiøsitet"*. Præsentation af en nyudkommet, tværfaglig bog med samme titel. Tilmelding ikke nødvendig.

Sted: Værelse 147, Købmagergade 44-46, 1150 København K., 1.sal.

Arr.: Afdeling for Kirkehistorie

Onsdag den 28. april 2004 kl. 10.15-15.30

Temadag i samarbejde med NT-kolleger fra Lunds Universitet.

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

Arr.: Afdeling for Bibelsk Eksegese

Tirsdag den 11. maj 2004 kl. 13.15-15.00

Gæsteforelæsning ved William A. Dembski, Baylor University, Californien, USA.

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

Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi

Onsdag den 12. maj 2004 kl. 10.15-12.00

Seminar ved William A. Dembski, Baylor University, Californien, USA.

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

Arr.: Afdeling for Systematisk Teologi

Onsdag den 12. maj 2004 kl. 13.00-15.00

NT-seniorseminar ved ph.d.-stud. Gitte Buch-Hansen: *Den guddommelige hermafrodit. Johannesevangeliets kristologi i lyset af Filons 'De Opificio Mundi'*.

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

Arr.: NT-udvalget, Afdeling for Bibelsk Eksegese

Fredag den 14. maj 2004 kl. 10.15-12.00

Gæsteforelæsning ved Helge S. Kvanvig, Universitetet i Oslo:

The Watcher Story (En 6-16) and Genesis. An Intertextual Reading.

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

Arr.: Afdeling for Bibelsk Eksegese

Fredag den 14. maj 2004 kl. 13.15-15.00

Seniorseminar. Helge S. Kvanvig, Universitetet i Oslo:

Narrativ hermeneutikk i lesningen av gammeltestamentlige tekster.

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

Arr.: Afdeling for Bibelsk Eksegese

Mandag den 17. maj 2004 kl. 15.15-17.00

Foredrag ved David Rosenthal, Program in Philosophy, City University of New York, USA. Titel: se www.cfs.ku.dk

Sted: Se www.cfs.ku.dk

Arr.: Danmarks Grundforskningsfonds Center for Subjektivitetsforskning i samarbejde med Selskabet for Filosofi og Psykologi

Mandag den 14. juni 2004 til onsdag den 16. juni 2004

Konference / Ph.D. kursus. Titel: "*The Embodied Mind*"

For yderligere oplysninger se www.cfs.ku.dk

Sted: Se www.cfs.ku.dk

Arr.: Dan Zahavi og Josef Parnas, Danmarks Grundforskningsfonds Center for Subjektivitetsforskning

Søren Kierkegaard Selskabet

Torsdag den 26. februar kl. 19.30

Forskningslektor, Dr.theol. et ph.d. Jon Stewart: *Kierkegaards forhold til Hegel genovervejet.*

Torsdag den 25. marts kl. 19.30

Cand.theol. Karin Andersen: *Kierkegaards prædikener og prædikenlære.*

Torsdag den 29. april kl. 19.30

Ekstern lektor, cand.mag. Alex Fryszman: *Kierkegaard og russiske digtere.*

Torsdag den 29. maj kl. 19.30

Professor emeritus, Dr.theol. Jens Glebe-Møller: "*Den Kjerlighedens Gjerning at erindre en Afdød*" - en fortolkning af Søren Kierkegaards begravelse.

Alle foredragene finder sted i Kældercafeen, Købmagergade 44 over gården.