

DET TEOLOGISKE FAKULTET
KØBENHAVNS UNIVERSITET



TEOL

INFORMATION



Nr. 27 februar 2003

Indholdsfortegnelse

Siden sidst af dekan, professor, dr.theol. Steffen Kjeldgaard-Pedersen	3
Af tilbøjelighed grønlandsk af lektor, cand.theol. Lone Fatum og lektor, dr.theol. Bent Flemming Nielsen	6
Samfundsvidenskab og kirkesyn af stud.theol. Tine Reeh	10
John Strange og Det Teologiske Fakultet (1962-2002) af professor, dr.theol. Niels Peter Lemche	14
Guds skjulthed af lektor, cand.theol. Peder Nørgaard-Højen	18
Måtte I blive glade stentrillere! af prodekan, professor, dr.theol. Mogens Müller	22
Geert Hallböck om Markusevangeliet af lektor, ph.d. Kirsten Busch Nielsen	26
Kontinuitet og forandring – præsentation af en doktordisputats af lektor, dr.theol. Finn Aa. Rønne	31
Paradigmet evangelium-lov hos Barth af stud.theol. Christine Rørdam Thaning	35
Grundtvig systematisk teologisk genoplivet af lektor, cand.theol. Hans Raun Iversen	39
Den kristne aristokrat mod revolutionen af forskningsbibliotekar, cand.theol. Christian Gottlieb	44
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 Morten Eriksen på tlf.: 35 32 36 09.

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

Ansvarshavende redaktør: Dekan Steffen Kjeldgaard-Pedersen.

Redaktion: Lektor Henrik Tronier.

Layout og sats: Morten Eriksen.

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

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

Forside: Nuuk, Grønland, med Ilinniarfissuaq, Grønlands Seminarium i baggrunden til venstre. Ilinniarfissuaq har sammen med Ilisimatusarfik, Grønlands Universitet, været væsentlige steder for Henrik Wilhjelm virke. Henrik Wilhjelm blev ved Københavns Universitets årsfest i november 2002 tildelt universitetets æresdoktorgrad (se side 6).

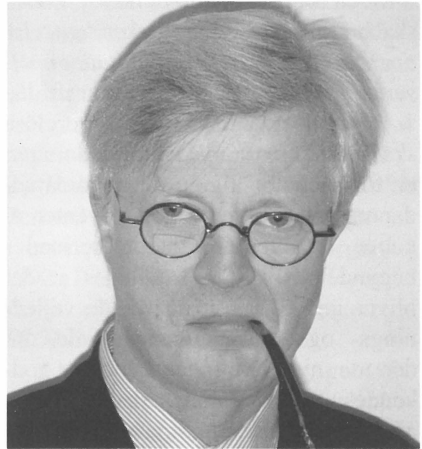
**Det Teologiske Fakultet,
Købmagergade 44-46, Postboks 2164
1150 København K.
Tlf.: 3532 3603
Fax: 3532 3600
www.teol.ku.dk**

Siden sidst

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

Den 11. oktober 2002 blev der indgået forlig om en universitetsreform mellem regeringspartierne, Socialdemokraterne og Kristeligt Folkeparti. De øvrige partier havde forinden forladt forhandlingerne, og det skal de ikke have utak for. Forliget gik stik imod, hvad universitetet havde ønsket, og dermed også imod, hvad Det Teologiske Fakultet havde tilkendegivet under den interne høringsrunde i april. Hovedpunkterne i forliget var: selveje, universitetsbestyrelse med eksternt flertal og ansatte ledere (institutledere, dekaner og rektor). Ifølge forliget er det selvejet, som nødvendiggør bestyrelsen med eksternt flertal og de ansatte ledere. Der er blot den hage ved det, at selvejet har vist sig at være et fantom. Ingen kan sige noget fornuftigt om, hvori det skal bestå, eftersom ingen for alvor tror på, at staten vil fralægge sig ansvaret for forskning og uddannelse. Hvad den heller ikke bør.

Da *Udkast til forslag til lov om universiteter* blev offentliggjort og sendt til høring, stod det krystalklart, at vi kan imødesee en universitetsre-



form, som bryder med en femhundredårig tradition for kollegialt selvstyre på universitetet, ophæver universitetets uafhængighed af politiske og økonomiske interesser, truer den enkelte forskers forskningsfrihed og betyder et tilbageslag for en møjsommeligt udviklet forsknings- og undervisningskultur. I skrivende stund er situationen den, at konsistorium, universitetets øverste organ, har vedtaget et utvetydigt høringssvar, hvori der

tages skarpt afstand fra hovedelementerne i lovforslaget og tankesættet bag dem. Det er universitetets opfattelse, at politikerne burde medvirke til, at der gennemføres en analyse og vurdering af eksisterende og mulige styreformers for universiteter, inden et egentligt lovforslag fremsættes. Når dette nummer af *TEOL-information* er på gaden, ved vi alle, hvordan regeringen og forligspartierne har taget imod denne opfordring. Det hidtidige forløb lader desværre optimismen være begrænset.

Den 3. juli 2002 underskrev viden-skabsministeren den *Bekendtgørelse om bachelor- og kandidatuddannelserne i teologi*, som træder i kraft den 1. september 2003. Bekendtgørelsen skal udmøntes i nye studieordninger, en for bachelor- og en for kandidatuddannelsen. Studienævnet forventer at kunne afslutte sit arbejde hermed i begyndelsen af 2003, således at der bliver god tid til at udarbejde vejlednings- og informationsmateriale. Inden de nye ordninger endeligt godkendes af fakultetsrådet, skal aftagerne af de teologiske kandidater orienteres og censorformandskabet høres. Fakultetet har lagt vægt på at holde kontakt til aftagerne, censorerne og Det Teologiske Fakultet i Århus under hele processen og håber på en fortsættelse af det hidtidige, gode samarbejde.

I Købmagergade 44-46 synes ombygningssarbejderne ingen ende at ville tage. Almen læsesal på 2. sal er blevet nedlagt og har givet plads for to nye auditorier (med numrene 8 og 9) og et lagerlokale for bibliotekssektionen. De

forsvundne læsepladser er blevet eller bliver erstattet ved indretningen af en ny almen læsesal på 3. sal og ved en udvidelse af det kirkehistoriske bibliotek på 1. sal. Og så har fakultetet omsider fået et bekvemt beliggende mødelokale i stueetagen.

Der er i fakultetet enighed om, at en særlig indsats er nødvendig på tre områder: a) internationalt samarbejde om forskning og undervisning, b) it-understøttet og -baseret undervisning og c) udvikling af masteruddannelser og andre former for videre- og efteruddannelse. Fakultetet har opslået en tidsbegrænset stilling inden for hvert af de to første områder, mens der ved undervisningserstatning skal frigøres kræfter til varetagelse af det tredje. Herudover forventes et professorat i Dogmatik og et adjunktur i Det Nye Testaments Eksegese at blive besat i 2003.

Det har længe været fakultetets ønske at kunne udvide antallet af ph.d.-stipendiater og at få ph.d.-studierne lagt i fastere rammer. Der er nu udsigt til, at begge dele kan lykkes, idet fakultetet i samarbejde med Institut for Religionshistorie ved Københavns Universitet har taget initiativ til at oprette *Forskerskolen Religion og Samfund*. Forskningsstyrelsen har for nylig besluttet at bevilge 4,5 mio. kr. over en femårig periode til driften af denne skole, som sættes i gang fra 1. januar 2003 med professor, dr.theol. Niels Peter Lemche som leder. I det hele taget har fakultetet og dets medarbejdere i det seneste år haft held og talent til at tiltrække eksterne bevillinger i stort omfang, herunder også en

række ph.d.-stipendier. De to grundforskningscentre, som under megen opmærksomhed blev præsenteret for offentligheden den 12. september 2002, har allerede tidligere været omtalt på denne plads. Ved Statens Humanistiske Forskningsråds ordinære uddeling i december 2002 bevilgedes næsten 3,7 mio. kr. til projektet *Filosofi ved kristendommens rødder*, som ledes af professor, dr.phil. et theol. Troels Engberg-Pedersen og lektor, cand.theol. Henrik Tronier. Til dette projekt, som *TEOL-information* senere vender tilbage til, er knyttet to ph.d.-stipendier. Og når vi nu er ved de eksterne bevillinger: Statens Humanistiske Forskningsråd har bevilget cand.theol. Jonas Petter Adelin Jørgensen tre års ph.d.-stipendium og professor, dr.theol. Lauge Olaf Nielsen 0,8 mio. kr. til to års fuldtidsarbejde med *Hovedlinjerne og sammenhængen i Peter Aureolis teologiske og filosofiske tænkning*; og endelig har Carlsbergfonden bevilget tre års forskningsprojektstøtte til cand.theol. Ingrid Hjelm.

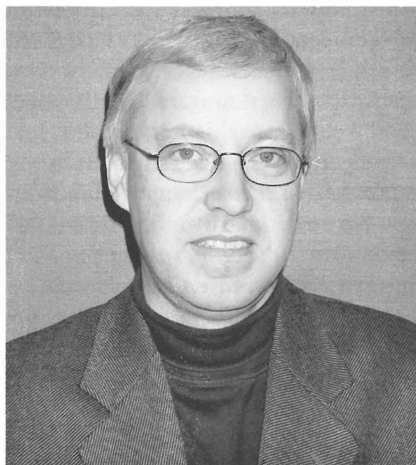
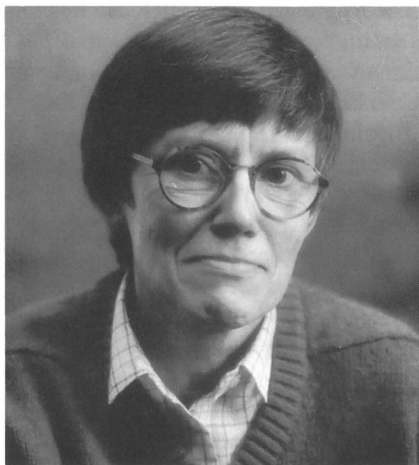
Efter sommereksamen 2002 kunne fakultetet ønske 26 nye cand.theol.'er til lykke med graden; ved vintereksamen 2003 forventes i alt 34 at bestå kandidateksamen. Det er i sig selv glædelige tal, men desværre kan de fleste af kandidaterne se frem til flere års arbejdsløshed efter deltagelse i Pastorseminariets kurser. Fakultetet har drøftet denne beklagelige kendsgerning med folkekirkeens biskopper og opfordret til ekstraordinære foranstaltninger.

Tre teologiske studenter blev ved årsfesten den 21. november belønnet med Københavns Universitets guldmedalje for deres prisopgavebesvarelser, nemlig Tine Ravnsted-Larsen Reeh, René Korsholm Rosfort og Christine Rørdam Thaning. Den 23. august forsvarede Liselotte Malmgart sin ph.d.-afhandling, *Udviklingslinjer i nyere dansk diakoni. Social indsats og kirkelig selvforståelse i to kirkelige organisationer i det 20. århundrede. Samvirkende menighedsplejer 1902-2002. Sankt Lukas Stiftelsen 1900-2000*, og den 1. november mødte Finn Aa. Rønne sine opponenter – to officielle og en fra auditoriet – ved forsvaret af disputatsen *Kontinuitet og forandring. Opkomsten og udviklingen af protestantisk kristendom i Kambaat-Hadiyya, Etiopien 1928 til 1974*. Dermed havde i alt tre personer erhvervet den teologiske doktorgrad i 2002. Besvarelser og afhandlinger er blevet eller vil blive præsenteret i *TEOL-information*.

Akademisk var 2002 et godt år. Herom vidner også et stort antal publikationer. Måtte 2003 ikke blive ringere!

Af tilbøjelighed grønlandsk

**Af lektor, cand.theol. Lone Fatum og
lektor, dr.theol Bent Flemming Nielsen**



Blandt universitetets æresdoktorer ved årsfesten i november 2002 var Henrik Wilhjelm, indstillet af Det Teologiske Fakultet efter forslag fra Grønlandsudvalget. Henrik Wilhjelm, født 1935, blev teologisk kandidat (egregie) fra Aarhus Universitet i 1962 og har siden lagt de fleste af sine arbejdsår og absolut hele sit hjerte og sit faglige engagement i de grønlandske skole- og kirkeforhold. Først som præst og seminarielærer, derpå som højskolefor-

stander og seminarielektor, studieleder ved det nyoprettede Teologisk Institut ved Ilisimatusarfik, Grønlands Universitet, i 1987, og to år senere, da teologistudiet midlertidigt måtte lukke, rektor for Ilinniarfissuaq, Grønlands Seminarium.

Nu karakteriserer stillingsbetegnelser og karriereløb jo kun til en vis grad det særegne ved et personligt engagement og en faglig kompetence. Men en henvisning til Henrik Wil-

hjelms to storværker, *De store opdragere* (1997) og *"af tilbøielighed er jeg grønlandsk"* (2001) giver i det mindste et fingerpeg om, hvad hjertesagen og den livslange arbejdsindsats især har drejet sig om.

Begrundelsen for æresdoktorgraden skal nemlig søges i det forhold, at Henrik Wilhjem i kraft af sine sjældne sprogkundskaber, som foruden dansk kombinerer grønlandsk og tysk, har været i stand til at arbejde videnskabeligt med et meget stort materiale af hidtil ubearbejdede kilder fra omkring 1840 til begyndelsen af det 20. århundrede. En væsentlig del af dette materiale, der består af utrykte breve, dagbøger, prædikener, elevfortegnelser m.v., har han benyttet til det første store værk. Det følger udviklingen af de to kateketseminarer, der blev oprettet i Jakobshavn og i Godthåb i 1844 ved kongelig resolution. Til det andet værk, der har undertitlen, *Om Samuel Kleinschmidts liv og værk*, er desuden benyttet et omfattende materiale af dagbogsoptegnelser, bibeloversættelser samt læreøger på dansk, tysk og grønlandsk.

Takket være sin usædvanlige sproglige kompetence har Henrik Wilhjem kunnet gennemføre sine grundige og sobre kildestudier så forskellige steder som ved bl.a. universitetsarkivet i Herrnhut, i Brødremenighedens arkiver i Christiansfeld og Zeist (Utrecht), Samuel Kleinschmidts arkiv på Grønlands Landsbibliotek, Rigsarkivet, Det Kgl. Bibliotek, Grønlands Nationalarkiv og Det Danske Missionsselskabs Arkiv.

At fri adgang til arkiver ikke altid er en selvfølge, ved enhver. Men hvilke dramatiske forhindringer, en kildeforsker kan komme ud for, for-

tæller Henrik Wilhjem om i bogen om Kleinschmidt (s. 12): "Mit projekt var i øvrigt lige ved at løbe ud i sandet, inden jeg for alvor var kommet i gang med det. I vinteren 1968 brændte Landsbiblioteket i Nuuk, og nogen tid var det uklart hvad der egentlig var sket med de tre papkasser (med Kleinschmidts papirer). Det viste sig at de ikke var brændt, men var blevet reddet fordi de var blevet dynget til med vand og nu var blevet til isklumper, så de nok var totalt ødelagt af vandmasserne. Så forlød det at man ville forsøge at frysetørre dem, men at man måtte regne med at fibrene i papirerne ville være ødelagt, så det herefter ikke ville være muligt at røre ved dem uden at de faldt fra hinanden! Og hvad glæde kunne man så have af dem? – Men det viste sig faktisk at vandet slet ikke var trængt ind i papirerne – de var stort set alle reddet fordi vandet uden at være trængt ind i papiret med det samme var frosset til is og havde været et beskyttende iskjold rundt om papirerne. Så pludselig var papirerne der igen i samme tilstand som før. Men de blev efter denne begivenhed opbevaret væsentlig sikrere."

Således kunne også det kildekritiske arbejde med Kleinschmidt-biografien fortsætte som planlagt igennem de følgende mange år, og det blev gennemført. Med sine to storværker har Henrik Wilhjem ydet en indsats af uvurderlig betydning for grønlandsforskningen og i mere omfattende forstand for den grønlandsk-danske kirke- og skolehistorie. Men der er tillige tale om et væsentligt bidrag til

forståelsen af den nyere grønlandske kultur- og bevidsthedshistorie, sådan som denne på godt og ondt er blevet præget af ganske bestemte - og ganske begrænsede - teologiske og pædagogiske dannelsesidealer.

De store opdragere

Bogen beskriver de to seminariers bevægede historie fra 1845 til 1901 og tegner et levende billede af tidens ideologiske, nationalistiske og teologiske strømninger, som de måtte tage sig ud i mødet mellem den danske kolonimagts udsendinge og den grønlandske befolkning. Herved afdækkes konflikterne mellem den såkaldt traditionelle grønlandske levevis og den danske mentalitet, som vedvarende søgte at præge den grønlandske befolkning i overensstemmelse med tidens kulturpolitiske normer. Detaljerede kildestudier af korrespondancen mellem de udsendte danske præster og missionærer og deres hjemlige bagland viser, hvorledes skiftende seminarieforstandere gennem uddannelse og folkeopdragelse ønskede at påvirke udviklingen i Grønlands kirke- og samfundsliv.

Af tilbøjelighed er jeg grønlandsk

Skønt titlen på det andet hovedværk er et citat, hvormed Kleinschmidt karakteriserer sig selv, er den formentlig også et ganske dækkende udtryk for Henrik Wilhjelm's livslange optaget af det grønlandske. Og i hvert fald er biografien om den sære enspænder, universalgeniet og gnavpotten Samuel Kleinschmidt, skrevet med både ind-

levelse og beundring, humor og kærlig kritik – og dertil en god portion indforståethed.

Bogen tager udgangspunkt i faderens, Konrad Kleinschmidts, og familiens tilhørsforhold til herrnhutsamfundet i Nordtyskland, Holland og Danmark og dermed til den tidligste herrnhutmission, der kom til Grønland i 1722. Henrik Wilhjelm følger den unge Samuels opvækst og læreår, men beskæftiger sig i særlig grad med hans år som missionær og lærer først i Lichtenau 1841-46, derefter i Neu-herrnhut 1848-59 og endelig i Godthåb 1859-86. Der tegnes et levende og meget anskueligt billede af en ejendommeligt og ekstremt begavet personlighed, præget livet igennem af en herrnhutisk inspireret idealmoral, et ubøjeligt temperament samt en aldrig hvilende arbejdsomhed.

Til bogens fortrin hører især tre emneområder. For det første gives et historisk interessant indblik i det sociale og kulturelle miljø såvel i de grønlandske lokalsamfund som i de konkurrerende tyske og danske missionsstationer. For det andet skildres med både empatisk respekt og kritisk distance et omfattende persongalleri omkring Samuel Kleinschmidt som repræsentanter for tidens danske handels- og embedsstand. For det tredje – og det er vel at mærke i forskningsmæssig henseende bogens mest betydningsfulde afsnit – gives et detaljeret og informativt indblik i Kleinschmidts kolossale arbejde med bibeloversættelserne og med udarbejdelsen af grønlandsk grammatik og skriftsprog. Netop dette afsnit af bo-

gen kunne ikke være skrevet af andre end Henrik Wilhelm.

Den grønlandske forbindelse

Med æresdoktorgraden til Henrik Wilhelm markerer Det Teologiske Fakultet sin anerkendelse af en enestående forskningsindsats vedrørende 19. århundredes skole- og kirkehistorie i Grønland. Samtidig synliggør fakultetet indirekte sin interesse for og støtte til teologiuddannelsen ved Det

Grønlandske Universitet, Ilisimatusarfik, i Nuuk. Det er en grønlandsk forbindelse, som i de seneste år har givet sig mange konkrete udslag i form af lærere og censorer som medvirkende ved teologiuddannelsen i Grønland, samt i at foreløbig to grønlandsk uddannede bachelorer læser videre ved Det Teologiske Fakultet i København. For øjeblikket overvejes en yderligere udbygning af forbindelsen mellem København og Nuuk i form af it-baseret undervisning.

Forelæsningsrække:

Oplysningens fødsel: Da Den Moderne Verden blev til – Filosofiske og teologiske tanker, som præger den vesterlandske kultur.

- Torsdag den 13. februar 2003 kl. 13.15 - 15.00: Professor Jens Glebe-Møller
- Torsdag den 20. februar 2003 kl. 13.15 - 15.00: Docent, dr. C.H. Koch
- Torsdag den 6. marts 2003 kl. 13.15 - 15.00: Dozent, dr. Winfried Schröder
- Torsdag den 13. marts 2003 kl. 13.15 - 15.00: Lektor Jørgen I. Jensen
- Torsdag den 20. marts 2003 kl. 13.15 - 15.00: Professor Sven-Aage Jørgensen
- Torsdag den 27. marts 2003 kl. 13.15 - 15.00: Lektor Nils Holger Petersen
- Torsdag den 3. april 2003 kl. 13.15 - 15.00: Lektor Carsten Pallesen
- Torsdag den 10. april 2003 kl. 13.15 - 15.00: Professor Tage Kurtén
- Torsdag den 22. maj 2003 kl. 13.15 - 15.00: Professor Jens Glebe-Møller

Sted:

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

Yderligere informationer findes i kalenderen

Samfundsvidenskab og kirkesyn

Af stud.theol. Tine Reeh

I slutningen af 1950'erne kan der spores en spirende interesse for samfundsvidenskab i visse teologiske kredse. Nedenstående er et kort rids af dele af min prisopgave "Vorherre har været igennem EDB-anlægget. Samfundsvidenskabernes indflydelse på kirkesynet i Danmark i anden halvdel af det 20. århundrede."

Et nyt institut og et nyt forskningsområde

I 1956 åbnedes i Jens Nørregaards villa på Vodroffsvej Institut for Dansk Kirkehistorie. Oprettelsen af det nye institut blev blandt andet motiveret med ønsket om at udvide den kirkehistoriske forsknings genstand til også at omhandle "folkereligionen". Og allerede i instituttets første semester annonceres i lektionskatalogen "... en øvelse over forståelsen af kirke og menighed i Danmark i 19.-20. århundrede, een aften ugentlig efter nærmere aftale." Anført af professor, dr.theol. Hal Koch samles en kreds, og øvelsen fortsætter til og med forårssemesteret 1959. Den munder ud i en bogudgivel-



se – *Et kirkeskifte. Studier over brydninger i dansk kirke- og menighedsliv i det 19. århundrede.* To kapitler af Hal Koch indrammer indlæg fra deltagere i øvelsen. I forordet erklæres det, at man vil arbejde på en ny måde. Man har visioner og ønsker om at anvende samfundsvidenskab som hjælpedisciplin i arbejdet og at nærme sig et samfundsvidenskabeligt paradigme. Det blev dog i første omgang kun til forsøg med at overføre

samfundsvidenskabelig sprogbrug og tænkemåder til en kirkehistorisk eller teologisk diskurs. Eksempelvis vælger man eksplicit at se kirken som en menneskelig social dannelse. Hal Koch forsøger sig med komparative analyser, hvor han finder væsentlige sociologiske ligheder mellem teologisk forskellige kirkesyn. Hans interesse for "folkereligion" skal ses i forbindelse med efterkrigstidens store interesse for det danske folk. Det er væsentligt for ham at se folket som kirkens subjekt. Interessen for folkereligion er drevet af et ønske om at udvide kirkehistoriens genstand til ikke kun at være dem, der kunne "noget særligt". Han ønskede at afdække en "folkereligion", og dette skulle være med til at forklare, "hvorfor befolkningen stort set ikke har været til at drive ud af folkekirken." Det var Hal Kochs overbevisning, at forbindelsen mellem folk og folkekirke i Danmark var god og stabil. Det kunne måske forklares ved, at folkekirken opfyldte "folkereligionens" behov. Hal Koch ønskede at søsætte nye undersøgelser, der kunne belyse dette.

Tidlige arbejder med religionssociologi

Det blev Per Salomonsen, der kom til at forstå de første metodiske samfundsvidenskabelige undersøgelser af danskernes religion. Arbejdet var eksternt finansieret, men foregik på Institut for Dansk Kirkehistorie. Undervejs skrev Per Salomonsen to mindre bøger. Han giver her en introduktion til samfundsvidenskabelige studier af religion. Bøgerne er blevet til i

en periode, hvor Per Salomonsen ikke kun arbejdede på forskningsprojektet med "folkereligion". Han var også underviser på instituttet og teologisk sekretær for Kirkeministeriets strukturkommission.

I sin første bog, *Religion og virkelighed*, er Per Salomonsen påvirket af en fænomenologisk inspireret sociologi. Denne anskuer religion og kirke som menneskelige konstruktioner og sætter følgelig fokus på socialisering og menneskelige processer, som skaber. Når denne optiks sprogbrug og tænkemåder overføres til en teologisk sammenhæng, bliver det nærliggende at se på kirkens evne til at socialisere befolkningen. Per Salomonsen formulerer ønsker om at bruge de nye sociale adfærdsvidenskaber som redskabsfag for kirken og teologien. Dette medfører eksempelvis en forskydning af fokus fra bekendelse til adfærd. Der fokuseres på kirkens image og succes med at sælge varen, og man betragter socialisering og menneskeskabte referencerammer som en forudsætning for, at evangeliet kan blive hørt. Denne optik er med til at fremhæve en afstand mellem befolkningen og kirken. Afstanden giver sig udtryk i dels et kvantitativt målt lavt kirkeligt aktivitetsniveau, dels en forskel i sprogbrug og trosforestillinger hos henholdsvis den kirkelige institution og den almindelige befolkning.

Året efter udgiver Per Salomonsen *Religionssociologi. En moderne videnskab om menneskets adfærd*. Her ses en påvirkning fra den kvantitativt orienterede samfundsvidenskab.

Religionssociologi fremstilles som en objektiv, uengageret, positivistisk videnskab, der stræber efter at gøre kvaliteter til målbare kvantiteter og finde kausale sammenhænge eller lovmæssigheder. Et traditionelt naturvidenskabeligt videnskabsideal bruges til at legitimere en ny videnskab. I den her introducerede optik anskues religion som et særskilt, men ikke særegent område af menneskelivet. Religionens område af samfundet identificeres med kirken, og kirken identificeres med institutionen. Udtryk som "kirkens egne folk" dækker ikke over kirkens medlemmer eller menigheden men de ansatte præster. Da religionssociologiens opgave efter denne opfattelse er at iagttage og måle den religiøse adfærd, bliver det naturligt at måle på den kirkelige adfærd og aktivitet. Religionssociologi ses som et nødvendigt teologisk redskabsfag. Religionssociologiens resultater er ikke bare anvendelige og interessante, men "rent ud sagt nødvendige" for den praktiske teologi og for kirkepolitik.

Disse anskuelser findes også i den af Bodil Koch nedsatte strukturkommissions arbejde. Samfundsvidenskabelige måder at tale og tænke på har her sat aftryk i en kirkepolitisk sammenhæng. Man undlader i kommissionen teologiske refleksioner vedrørende ændringer i kirkens struktur. I stedet arbejdes ud fra rationaler hentet i samfundsvidenskaberne. Som en del af kommissionens beslutningsgrundlag foranstalttes en sociologisk undersøgelse. Man opererer i denne med en kvantitativt og adfærdssociologisk orienteret optik. Her identificeres

kirken med institutionen, og den vel-fungerende kirke kendetegnes ved et kvantitativt målt højt niveau af aktiv kirkelig adfærd. Man forsøger at identificere faktorer med betydning for den kirkelige adfærd for på denne måde at kunne styrke den kirkelige aktivitet. Og som et led i bestræbelserne for at styrke kirken forsøger man også at identificere de kristne, idet man forventer en kausalitet mellem forskellige sociale karakteristika og religiøs adfærd.

Per Salomonsens disputats

Per Salomonsens arbejde peger frem mod doktordisputatsen fra 1971, *Religion i dag. Et sociologisk metodestudium*. Disputatsen bygger på forskning, som Hal Kochs interesse for folkereligion banede vejen for.

I disputatsen ønsker Per Salomonsen helt at bryde lighedstegnet mellem religiøsitet og institutionel kirkelighed. Han gør indledningsvis opmærksom på, at det er den fra kirkeinstitutionen adskilte religiøsitet, han vil arbejde med. Man forsøgte at undgå, at undersøgelsernes oplysere skulle relatere undersøgelserne til noget kirkeligt. Alligevel blev resultaterne fra undersøgelserne i høj grad set og anvendt som en slags kirkesociologi. Selve undersøgelserne kom til at forme sig som professionelle interviews udført efter en interviewvejledning. Der var dels spørgsmål, der var rettet mod religiøs aktivitet, dels spørgsmål rettet mod oplysernes trosforestillinger. Det hele blev optaget på bånd og renskrevet. Man klippede

ytringerne ud og forsøgte via statistik og kvantitative metoder at analysere materialet og finde invarianser, signifikante sammenhænge eller en typisk "folkereligion". Denne del af projektet må imidlertid betegnes som skuffende. Man fandt meget få mønstre og sammenhænge. I stedet fremstod en del logisk inkonsistente svar, som ofte var afvigende eller i direkte modstrid med folkekirkens bekendelsesskrifter. Den typiske oplyser viser sig at være ubestemt positiv over for noget religiøst, men negativ over for "noget konfessionelt kristeligt". Det var heller ikke muligt at dokumentere den forventede sammenhæng mellem religion og sociale eller kulturelle faktorer.

Per Salomonsen anvender i sin disputats en parameter for religion, som er løstrevet fra kirken. Det drejer sig ikke længere om kirkegangsprocenter eller om medlemskab af folkekirken, men om holdninger. Han anvender oplysernes ytringer om eksempelvis at "gå ind for Jesus som Gud søn" som en indikator for, hvad der betegnes som en "konfessionelt kristelig holdning". Her ses en sammenhæng med den udvidelse af religionsbegrebet, der finder sted i den fænomenologiske sociologi. Religionen forstås ikke længere kun som religiøs adfærd men også som en mental struktur. Selv om religionsbegrebet er udvidet, betragtes kirken stadig som en institution. Kirken identificeres med institutionens professionelle personale. Man opererer med et funktionelt religionsbegreb, og dette åbner for at se religionen som en menneskelig skabelse, der kan være uafhængig

af kirken. Det er i en sociologisk optik hverken positivt eller negativt, at religionen er uafhængig af eller i modstrid med kirkeinstitutionen. Men det forholder sig anderledes, når dette overføres til en teologisk diskurs. Her kan en diskrepans mellem befolkningens trosforestillinger og kirkens bekendelser læses som et tegn på en forfejlet kirke. Per Salomonsen drager ikke selv disse konklusioner i disputatsen, men de fremgår af det billede af undersøgelsesresultater, han delvist selv er med til at tegne i aviser og tidsskrifter.

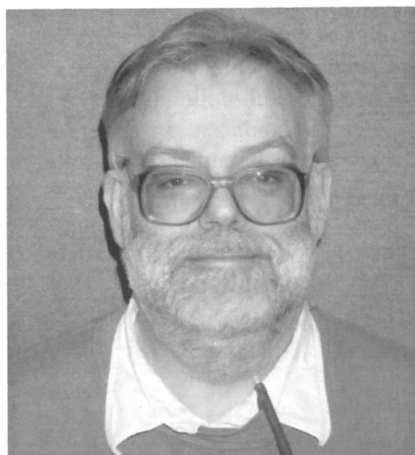
Undersøgelsesresultaterne blotlægger en folkelig uvidenhed med hensyn til centrale kristne dogmer og folkekirkens bekendelser. Men der er intet i undersøgelsesresultaterne, der antyder, at dette er et resultat af en tabt retro. Barndomshjemmene var, ifølge undersøgelsesresultaterne, heller ikke videre religiøse. Det er imidlertid ikke den religiøse inertie, som Hal Koch interesserede sig for, Per Salomonsen accentuerer. Gang på gang fremhæves afstanden mellem folk og kirke.

Og således viser historiens ironi, at hvor Hal Koch ønskede at se det danske folk som kirkens subjekt, ender Per Salomonsens undersøgelser i stedet med at fremstille kirken som den professionelle institution personificeret i præstestanden. Og de undersøgelser af "folkereligion", som Hal Koch satte i gang, fordi han ønskede at belyse den stærke og stabile forbindelse mellem folk og kirke, i stedet kom til at fokusere på og udstille en afstand og adskillelse mellem de to.

John Strange og Det Teologiske Fakultet (1962-2002)

Af professor, dr.theol. Niels Peter Lemche

Den 1. oktober sagde Det Teologiske Fakultet farvel til Docent, dr.theol. John Strange, oprindelig ansat til at varetage "de bibelske antikviteter", men som efterhånden – kunne man sige – udviklede sig til fakultetets altnuligmand. Årstallet 1962-2002 er bestemt ikke nogen gravindskrift, for John Strange er stadig fyr og flamme og særdeles nærværende. Årstallet dækker over den lange periode, som Strange var ansat ved fakultetet. Strange tog sin teologiske embedsek-samen i 1962. Eksamen fuldendte et begivenhedsrigt studieforløb, hvorunder han havde modtaget Universitetets guldmedalje i 1960 for en afhandling om El og Ba'al i Ugarit, men også havde fundet tid til at stifte det første praktiske bekendtskab med sit fremtidige hjertebarn, den bibelske arkæologi. Straks efter eksamen kunne han indlede sin universitetskarriere som kandidatstipendiat fra 1962 til 1964. Stipendietiden tilbragtes i hovedsagen i Israel og Jerusalem, idet Strange deltog i arkæologiske udgravninger i Ashdod i 1963 og i særdeleshed i



Jerusalem i 1963 og 1967 under vejledning af den berømte britiske arkæolog Dame Kathleen Kenyon, hvis indstilling til arkæologien som videnskab blev afgørende for Stranges fremtidige holdning til arkæologien og Det Gamle Testamente. I 1964 blev Strange universitetsadjunkt og siden i 1966 amanuensis i faget de bibelske antikviteter og endelig i 1972 med universitetsreformen lektor. Da en særbevilling gjorde det muligt at løfte

enkelte af fakultetets lektorer til docenter, faldt valget naturligt på Strange, som efterhånden havde opnået status som lektorkredsens Nestor, og som naturligt kom til at fungere som fakultetets dekan i flere perioder, 1984-1991 og igen 1999-2002, ind i mellem hvilke han tillige ophøjedes til Universitetets prorektor fra 1991 til 1993.

Strange og arkæologien

Ud over de allerede angivne udgravninger, som Strange deltog i i sin ungdom, fik han en mere og mere central rolle i forbindelse med udgravninger i Jordan, i Umm Qeis, det bibelske Gadera, i en årrække fra 1978, og senest fra 1989 på Tell Fulkhār, hvor han først fungerede som meddirektør, men i de seneste kampanjer helt havde overtaget ansvaret for udgravningen. Denne aktivitet afsluttedes først med en længere udgravningssæson i sommeren 2002. Det er ikke muligt helt præcist at angive, hvor lang tid Strange har tilbragt i felten under udgravninger, men der er næppe mange inden for den palæstinensiske og jordanske arkæologi, der har en erfaring og en praktisk uddannelse, der kan måle sig med hans. Hans metode er den kompromisløse engelske arkæologi, som den blev udviklet af Mortimer Wheeler og især dennes elev Kathleen Kenyon, hvor hovedprincippet kan siges at være, at det vigtigste ikke er at grave så meget ud som muligt, men at grave lidt ud så godt som muligt, og hvor vægten har været lagt på den helt nøjagtige registrering af alle omstændigheder omkring fundet,

især stratigrafien. Stranges forskning har i høj grad været centreret omkring arkæologien, om end hovedværkerne – herunder disputatsen – ikke direkte har været specifikt arkæologiske specialafhandlinger. Et sådant hovedværk lader vente på sig, men vil fremkomme i form af de afsluttende udgravningsrapporter om Tell Fulkhār kampanjerne, som Strange har stillet i udsigt. Strange har imidlertid i sine senere år høstet megen international anerkendelse for sit arkæologiske arbejde i Jordan og er blevet inviteret til at skrive centrale artikler om jordansk arkæologi i både danske og internationale leksika.

Strange og de bibelske antikviteter

Strange har altid været af den opfattelse, at faget de bibelske antikviteter rummer mere end den strikte arkæologiske fagvidenskab. Et af hans foretrukne emner har været den historiske geografi. Det gælder såvel den palæstinensiske som den nærorientalske i bredere forstand. Denne interesse fik tidligt konkret udtryk i en stadig meget anerkendt artikel fra 1966, ”The Inheritance of Dan”, men førte også til disputatsen fra 1980 om *Caphtor/Keftiu. A New Investigation*, som indeholder et kompromisløst opgør med al ældre forskning om Caphtor, baseret på et førstehåndskendskab til kilderne vedrørende Caphtor, uanset om de forelå på egyptisk, akkadisk eller ugaritisk, alle sprog som Strange mestrer og kan udnytte videnskabeligt. Den gængse identifikation af Caphtor havde peget på Kreta. Strange foreslog

i stedet Kypren. Selv om det ville være forkert at sige, at mange forskere har tilsluttet sig denne identifikation, så indledtes en drøftelse af placeringen af dette sted, der endnu ikke er afsluttet, men som mere og mere går i retning af at søge placeringen af Caphtor et andet sted end Kreta. Det populære udtryk for Stranges interesse for den historiske geografi fik endelig sit mest prægnante udslag i fremkomsten af hans *Bibelatlas* fra 1990, der nu i 3. udgave fra 1998 er udkommet på utallige sprog og udgør et formidabelt hjælpemiddel for teologiske studenter, ja, rettere for enhver i hele verden, der beskæftiger sig med det gamle Palæstina og dets nabolande.

Strange og Det Gamle Testamente

Om end Strange var ansat til at varetage de bibelske antikviteter, så tvang bemandingssituationen på faget Det Gamle Testamente ham tidligt til at vie hovedparten af sin undervisning til eksegetiske gennemgange af gammeltestamentlige tekster. Her har han uddannet adskillige studentergenerationer og flere vordende gammeltestamentlige forskere, end han sikkert selv ønsker at mindes. Som lærer var han inspirerende, måske ikke så meget pga. specielle indgangsvinkler til den individuelle tekst, men snarere pga. tanker, som han satte i gang hos sine studenter, og som har haft stor betydning for den videre udvikling af faget Det Gamle Testamente. Stranges direkte bidrag til den gammeltestamentlige eksegese er derfor begrænset. Han har foretrukket den mindre af-

handling, hvor et godt og anerkendt tidligt eksempel på hans skarpsindighed er artiklen om "Joram, King of Israel and Judah" fra 1975 med radikalt nye forslag til identifikationen af denne (disse) konge(r). Senere kom en interesse for den gammeltestamentlige teologi, der udmøntedes i artiklen fra 1985 "Frelsheshistorie og historie. Et synspunkt på bibelsk teologi", hvori han opponerede imod den såkaldte "dobbelte sandhed", der fremkommer, når man både opererer med en bibelsk frelsheshistorie som sand og en verdslig eller profan historie, der anskues som sand uafhængig af dens relationer til bibelen. Argumentet har vakt interesse og er blevet fulgt op bl.a. i tysk forskning.

Strange som universitetspolitiker og –administrator

Enhver omtale af John Stranges universitetsgerning vil være ufuldkommen, hvis man overså hans mangeårige betydelige indsats som universitetspolitiker og –administrator. Denne karriere indledtes tidligt allerede i studenterårene, men fik større betydning, da han i årene, der ledte op til universitetsreformen fra 1970, spillede en hovedrolle inden for amanuensisforeningen, der sloges for de ikke-professorale læreres rettigheder, og som ledte frem til indførelse af lektorstillingen ved universiteterne, hvorefter lektorerne de facto fik samme rettigheder og forpligtelser som de tidligere enevældige professorer. Som fastansat lektor deltog Strange fortsat i administrativt og politisk arbejde bl.a. inden for Magisterforeningen; men i

1984 rykkede han definitivt over på den anden side af bordet, da han indledte sin lange karriere som fakultetets dekan. Som dekan var han hele fakultetets mand, og han bestræbte sig specielt på igennem hele denne periode aldrig at forfordele et fag på andres bekostning. Hans virksomhed i denne forbindelse var så anerkendt, at ingen undrede sig over, at han blev rektor Ole Nathans prorektor i dennes sidste embedsperiode. Tiden som prorektor var måske Stranges lykkeligste set ud fra et administrativt synspunkt, og specielt var det afgørende for ham at få mulighed for at sætte sit stempel på den universitetslov fra 1993, der afløste den måske nok for demokratiske fra 1970 ved at fokusere på ledernes opgaver og kompetencer. Da Strange vendte tilbage fra Frue Plads, havde han en række tillidshverv, bl.a. en kort tid som institutbestyrer for Institut for Bibelsk Eksegese, men snart blev han kaldet til igen at overtage jobbet som dekan efter ”dekankrisen” i 1999. I den rolle førte han fakultetet frelst igennem en krise, som kunne have ødelagt det for bestandig; men han skjulte samtidig ikke, at dekanjobbet nu sled på ham, og at han så frem til at få det afsluttet med manér.

Strange som pensionist

Et så aktivt menneske som Strange – det har her kun været muligt at fortælle om hans virke som universitetsansat, mens han opgaver som hjælpepræst i mange år i folkekirken har måttet lades ude af betragtning – kan naturligvis ikke bare sætte sig hen i lænestolen i sit otium. De arkæologi-

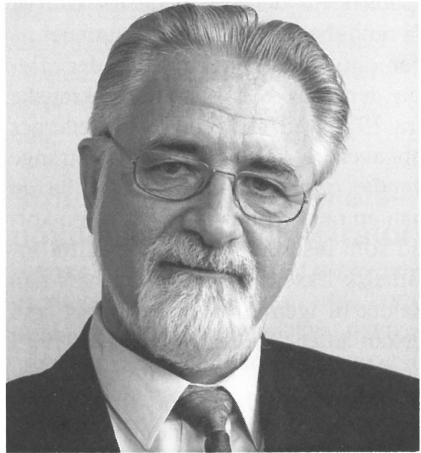
ske feltarbejder i Mellemøsten er måske nok afsluttet (man ved jo aldrig); men forpligtelsen til at få sine udgravninger på Tell Fulkhur afsluttet med manér med ordentlige udgravningsrapporter, hviler tungt på ham. Alt for ofte har man inden for bibelarkæologien set, at arkæologerne har været glattere for at grave end for at publicere, og alt for mange betydelige udgravninger er aldrig blevet ordentlig publiceret, fordi arkæologen ikke stoppede i tide og derfor blev indhentet af døden, inden en færdig rapport kunne foreligge. Strange har ikke til hensigt at slutte sig til den kreds, men er som pensionist gået ihærdigt i gang med det endelige arbejde med rapporterne fra Tell Fulkhur. Man kan kun ønske ham held til at få afsluttet også dette projekt.

Guds skjulthed

Af lektor, cand.theol. Peder Nørgaard-Højen

Jakob Wolf er en modig mand. Ikke blot vover han i sin nye bog om *Den skjulte Gud. Om naturlig teologi* (Anis 2001; 224 s.) at genoplive forestillingen om en naturlig teologi på en måde, der – skønt stærkt lögstrupsk inspireret og til trods for Grundtvig og hans disciple i alle afskygninger – må virke kontroversiel og provokerende i vide kirkelige og teologiske sammenhænge i Danmark, der endnu slet ikke har glemt arven fra Barth. Tilmed ser han på den naturlige teologi under det lutherske hovedperspektiv *Deus absconditus* og tager dermed vel fat på et af de vanskeligste dogmatiske spørgsmål i det hele taget. Dette sker i samtidigt opgør med en traditionel naturlig teologis overdrevne rationalitet og med åbenbaringsteologiens restriktive afvisning af al naturlig erkendelse af Gud.

Traditionelt er der to veje til erkendelse af den Gud, som ingen nogensinde har set, nemlig universet (der formidler viden om Gud som skaber og opretholder af alt) samt Jesu liv og forkyndelse (hvor det er Gud selv, der



er aktiv og dermed afslører sit inderste væsen). Nu er naturlig teologi imidlertid efter Wolfs opfattelse flere ting, hvorfor han ved sin systematiske behandling af problemet indfører en mere præcis distinktion mellem naturlig teologi som rationel teologi og naturlig teologi som fænomenologi, resp. mellem fornuft og sanseerfaring, og det er fænomenologiens fortjeneste (således bogens påstand) at have afklaret forholdet mellem naturlig

teologi og åbenbaringsteologi på den mest indlysende måde.

Svarende til distinktionen mellem rationalitet og fænomenologi falder bogen i det væsentlige i to store kapitler, hvorefter den suppleres med en kort fremstilling af tendenser til naturlig teologi i vor egen tids tænkning og endelig rundes af med en komprimeret og præcis afslutning til opsummering af undersøgelsens resultater. I det første af de to store hovedkapitler gennemgås stoicismen, Thomas Aquinas og den lutherske ortodoksi (Chemnitz, Quenstedt, Hollaz, men også Paul Althaus) og Oplysningstidens radikale kritik af al metafysik og rationel teologi, der kulminerer i Kants filosofi og hans afvisning af den gamle stoiske forestilling om den menneskelige fornufts delagtighed i den guddommelige. Når den rene fornuft derfor ikke kan danne tilknytningenspunktet for menneskets erkendelse af Gud, bliver enhver naturlig viden om Gud umulig – også selv om der, som Wolf bemærker, eventuelt kan konstateres residua af en skolastisk participationsforestilling i Kants anvendelse af begrebet *den praktiske fornuft*, og der altså på en måde bliver tale om en slags etisk tilknytningenspunkt. Men det ubrudte, kontinuerlige forhold mellem fornuft og åbenbaring, der havde været karakteristisk for den højmiddelalderlige og katolske teologi i det hele taget, men også for den lutherske ortodoksi, var under alle omstændigheder for altid problematiseret. Dette banede vejen for det åbenbaringsteologiske opgør med den naturlige teologi i almindelighed og

specielt for Karl Barths ubønhørlige, ja forbitrede affærdigelse af forestillingen om *analogia entis*.

Wolf føler sig imidlertid tydeligvis ikke vel ved den erkendelseskritiske og åbenbaringsteologiske afstandtagen til den naturlige teologi – ikke fordi han ønsker at vende tilbage til thomistiske positioner, men fordi kantianisme og dialektisk teologi efter hans mening misforstår, hvad naturlig teologi overhovedet er. Naturlig teologi indebærer ifølge Wolf ikke, at mennesket i kraft af sig selv kan slutte sig til Gud og hans eksistens, men ”at Gud selv giver sig til kende i vores naturlige erkendelse” (s. 10). Det at vi overhovedet er i stand til at erkende noget som helst, er i sig selv et *vestigium Dei*, og Gud bliver mulighedsbetingelsen ikke blot for menneskets erkendelse i tro, men også for dets naturlige gudserkendelse.

Med denne – som han kalder det – fænomenologiske korrektion har Wolf unægtelig placeret sig milevidt fra den traditionelle katolske forståelse af thomismen og andre hermed sammenlignelige former for naturlig teologi. Han har fået plads til naturlig teologi uden at opgive det protestantiske princip om nådens alenevirksomhed, som den ligeledes protestantisk stærkt urgerede synd til syvende og sidst ikke kan stå i vejen for. For nok reducerer synden menneskets mulighed for at erkende Guds sande væsen, ”men den forhindrer ikke en erkendelse af hans eksistens” (s. 11). Den guddommelige overmagt er så at sige for overvældende, så den bemægtiger sig menneskets (omend nok så syndige) væsen

og lader det få del i en erkendelse af sig, der ganske vist er mangelfuld og derfor har brug for åbenbaringens korrektion, så den naturlige erkendelses tvetydige og skjulte Gud bliver troens entydige og åbenbarede skaber og forløser.

Dette er den tredje, fænomenologiske position, som Wolf lægger sig fast på, når han begiver sig ud på den farefulde sejlads mellem den traditionelle naturlige teologis Skylla og det åbenbaringsteologiske Karybdis. Med påstanden om en slags førkristen nåde som forudsætning for åbenbaringen nærmer han sig i bemærkelsesværdig grad visse moderne katolske tolkninger af forholdet mellem natur og nåde (fx Karl Rahner), som han underligt nok ikke omtaler. Til gengæld påberåber han sig autoriteter som Bultmann og lærefaderen Løgstrup – og så sandelig også Martin Luther himself. Selv om man giver Wolf ret i at hævde – og det må man efter mit skøn gøre – at reformatoren i høj grad kendte til naturlig teologi, så er det måske dog et spørgsmål, om Luthers provokerende tale om *Deus absconditus* i *De servo arbitrio*, der er både bogens anledning og dens egentlige anliggende, har fundet sin tilfredsstillende forklaring i en systematisk flot henvisning til, at den naturlige erkendelses skjulte Gud i troens lys bliver åbenbart og entydig.

Ikke desto mindre er det Luthers teologi, der sammen med Løgstrups gøres til genstand for dybtgående analyse i bogens andet store hovedkapitel om *Naturlig teologi som fænomenologi*. Med afstikkere til Kierkegaard, Goethe, Bultmann og Heideg-

ger argumenteres der her for at forstå Luther og Goethe som forløbere for den moderne fænomenologiske filosofi, der kommer til fuld udfoldelse hos Løgstrup, hvis tænkning Wolf ser som en aktualisering af Luthers teologi. Problemet hos Luther er den forvirring og usikkerhed, der opstår, når Gud i sine ord og handlinger ikke er konsistent med den Gud, han har åbenbart sig som i Jesus Kristus. Han er ikke blot den i Sønnen åbenbarede Gud; han er også *Deus ipse bag åbenbaringen*. Ifølge Wolf mener Luther, at mennesket ikke er henvist til simpelt hen intet at vide om denne Gud bag åbenbaringen. Han er nok på den ene side hverken fuldstændig erkendelig eller helt og holdent uerkendelig, men han er på den anden side erkendelig som skjult, idet han både i sit skaberværk og i sin frelse opleves som ikke blot god og kærlig, men også som ond og grusom. Dette forhold hos Luther ifølge Wolf sin grund i Guds almagt og skal minde os om, at hverken skabelse eller genløsning er afhængige af menneskets moralske indsats. ”I lyset af åbenbaringen kan man se, at denne erkendelse er en erkendelse af Gud som skjult. I Bibelen [en ofte gentaget, men dog sært ukritisk formulering!] åbenbarer Gud sig som entydig, som kærlighed. Altså skjuler han sit sande væsen for den naturlige erkendelse, hvor han fremtræder som tvetydig.” (s. 216) Gud er skjult i åbenbaringen, nl. for den naturlige erkendelse, der netop ikke formår at erkende ham som Gud, når han optræder som den vrede og straffende dommer, eller når han forkaster

den, som han selv har foranlediget til at øve det onde. Wolf synes at mene, at denne Gud i troens lys bliver entydig som kærlighed, idet det her bliver klart, at han åbenbarer sig under sin modsætning, og han konstaterer til sidst, at Gud ifølge luthersk teologi ikke på én gang både kan åbenbare sig og skjule sig, når han åbenbarer sig. ”Er udgangspunktet for at tale om Gud alene åbenbaringen, er al tale om Guds skjulthed udelukket.” (s. 217)

Dette sidste udsagn vil jeg tillade mig at bestride – i hvert fald hvis det skal gengive Luthers standpunkt i *De servo arbitrio*, hvor Luther jo netop forvilder sig ind i farefulde overvejelser om den *åbenbarede* Gud som den skjulte. I striden med Erasmus var det den *åbenbarede* Guds skjulthed, der var det egentlige crux for tanken og anledning til forargelsen. Reformatorens udsagn i denne sammenhæng ligger i realiteten milevidt fra hans ungdoms *theologia crucis*, hvor han skelner mellem *deus revelatus* og *deus absconditus* og forstår den sidste som den Gud, der skjuler sig i korset, fornedrelsen og lidelsen. Flere år senere under opgøret med humanismen var tonen blevet helt anderledes radikal og på en måde fortvivlet, ja desperat. Gud nøjes nu ikke med at fornedre og ydmyge sig selv; han er blevet forhærdelsens og fortabelsens Gud, der netop ikke kan erkendes som Gud – hverken ad den naturlige erkendelses vej eller i åbenbaringsens lys. Det er den Gud, der slår ned og steder sjæle i nød. Han er den uberegnelige, uigennemskuelige, der frelser, hvem han vil, og lader, hvem han vil, gå fortabt, og

over for hvem mennesket kun kan bøje sig i dyb ærefrygt. Man kan diskutere, om Luther med sine spekulationer måske er tæt på at antaste den guddommelige majestæt, som hans refleksioner imidlertid viser ikke lader sig tæmme og indfange af nogen teologisk systematik. Heller ikke af den Wolfske!

Jakob Wolfs bog er ubestrideligt et betydeligt teologisk værk, og de kritiske bemærkninger, jeg har stillet, rejser på ingen måde tvivl herom. Undersøgelsen tager et urgammelt teologisk tema op og behandler og viderefører det på en begavet og inciterende måde. Det er dens fortjeneste at have frugtbargjort Løgstrups teologi for en klassisk problemstilling, som fremstillingen har vist, vi slet ikke er færdige med, og det er nok ikke overdrevet at hævde, at Wolf efterhånden har udviklet sig til at være den mest originale og selvstændige repræsentant for Løgstrup-skolen.

Måtte I blive glade stentrillere!

Tale ved dimissionsfesten på Det Teologiske Fakultet ved Københavns Universitet den 21. juni, hvor 53 kunne fejre at være blevet teologiske kandidater.

Af prodekan, professor, dr.theol. Mogens Müller

En dimissionstale skal selvfølgelig først og fremmest henvende sig til jer, der nu skal forlade Det Teologiske Fakultet med en kandidateksamen i hånden. Tidligere hed det en embeds-eksamen, og måske skulle vi genindføre denne betegnelse for at glæde dem, der gerne ser et tydeligere bånd mellem universitet og aftagerinstitution. I hvert fald kan situationen give anledning til nogle overvejelser over teologiens væsen.

Det kan passende ske med udgangspunkt i den græske indskrift på denne talerstol: "*En pneumatik kai aletheia* (i ånd og sandhed)". Indskriften blev sat på et tidspunkt, hvor Bibelen indgik i almindelsen. Derfor mente man det heller ikke nødvendigt at oplyse, hvorfra ordene stammer. Men den viden er i dag forbeholdt de få. For nu slet ikke at tale om sproget, der straks bringer læserkaren langt ned under én procent af landets befolkning. Desuden finder vi det i dag overraskende at læse netop



disse ord på universitetets talerstol. Men vi må vel konstatere, at det dengang i første halvdel af det 19. årh. var en romantisk tid, der ugenert læste sin egen tilværelsesforståelse ind i en bibelsk tekst.

For ordene "i ånd og sandhed" vil jo ikke handle om åndsliv i almindelighed og den videnskabelige sandhed i særdeleshed. I Johannes-

evangeliet, hvor de stammer fra (Joh 4,23), er de lagt Jesus i munden til at beskrive, hvilke tilbedere det er, Gud ønsker sig. Der skal komme en tid, siger Johannesevangeliets Jesus, hvor Gud hverken skal tilbedes på samaritanernes helligsted på bjerget Garizim eller i Jerusalem. Til den tid, og den er ifølge Johannesevangeliet allerede til stede med Jesus, skal de sande tilbedere tilbede Faderen i ånd og sandhed. Og lige efter følger forklaringen (v. 24): "Gud er ånd, og de, der tilbeder ham, skal tilbede i ånd og sandhed." Måske har vi i dag lidt større mulighed for at forstå denne tale ud fra forfatterintentionen, fordi vi er rede til at acceptere, at det ikke er vort sandhedsbegreb, der her kommer til orde.

For der er altså her ikke tale om det, vi kalder den videnskabelige sandhed – det, som vi i vor situation er fælles om at acceptere som videnskabeligt underbyggede resultater. Det er alt det, der angår den ydre verden og konstituerer, hvad vi opfatter som tilværelsens fysiske grundvilkår. Men dermed oplever vi ikke, at alt er sagt om, hvad det vil sige at være menneske, hvad livet går ud på. I sådanne spørgsmål forholder vi os til tanker og forestillinger, der vil sætte det ydre liv i relief, vil bestemme, hvad der er godt og ondt, rigtigt og forkert, kort sagt: Hvad livet går ud på. Og dette relief skaber og fastholder vi i kraft af et tydningsunivers. Og netop et sådant tydningsunivers er det, vi står over for i Bibelen.

Her må nu den moderne bevidsthed skelne mellem tydning og genstand. Især fordi tydninger ikke sjæl-

dent bliver ikklædt skikkelsen af ydre hændelser, så forvekslingens mulighed opstår. Her adskiller vor måde at forstå tingene på sig radikalt fra antikens, hvor man ikke satte grænsen mellem naturligt og overnaturligt på samme skarpe måde, som vi må gøre det, hvis tingene ikke skal blive uvirkelige for os. Intet er således så lam-mende for en metafor som at blive forvekslet med det, som den vil sige noget om, tyde. Når Johannesevangeliets Jesus siger, at han er sandheden og vejen og livet, ligger det vist lige for at forstå det metaforisk. Men når det gælder vinunderet i fortællingen om brylluppet i Kana, Lazarus' opvækkelse, for nu slet ikke at tale om Jesu opstandelse, så skilles vandene. Med mindre man er villig til at antage, at der i bibelsk tid er indtruffet begivenheder, som falder uden for, hvad vi almindeligvis regner for muligt, sådan som denne verden nu engang er indrettet.

Men det er for os i dag ikke omkostningsfrit at flytte tydninger over i kendsgerningernes sfære. Den betydning, som for eksempel Jesus fra Nazaret har ifølge kristen teologi og forkyndelse, kan ikke som sådan stadfæstes som en videnskabelig sandhed. Den videnskabelige undersøgelse må stille sig tilfreds med at nå frem til få eller flere sandsynlige forhold omkring dette menneske, ting, som indplacerer Jesus som en jødisk forkynder, eventuelt en jødisk profet, begribelig inden for den samtidige jødedoms rammer. Den videnskabelige undersøgelse kan så til gengæld kortlægge og beskrive den betydning, som

først en kreds af disciple, siden kristne menigheder tillagde denne skikkelse.

For hvad der hændte her, var ikke, at en serie overnaturlige hændelser fremtvang et religiøst sporskifte. Med et par moderne begreber lader det sig bedre bestemme som det, at der opstod et nyt tolkningsfællesskab, der påbegyndte et nyt kapitel på det bevidsthedshistoriske plan. Dette tolkningsfællesskabs formål er til enhver tid gennem tydning af sin grundlæggende historie at skabe betydning i tilværelsen. Og det må ske i et intimt samspil med den til enhver tid herskende tilværelsesforståelse.

Teologien lever altså ikke i kraft af en dispensation fra det til enhver tid almindeligt antagne videnskabelige verdensbillede. Gør den det, så den regner noget for kendsgerninger, som ikke er det for den almindelige bevidsthed, bliver den okkultisme, et reservat. Og så hører teologien ikke hjemme på universitetet, hvor de forskellige fakulteter i hvert fald i princippet skulle dele forudsætninger og kunne tale sammen. Det er på tydningskampen kampen skal stå. Og deres sandhed består netop ikke i, at de er direkte referater, i det som med et ikke nemt oversætteligt tysk ord hedder Referenzialiserbarkeit.

Omvendt afspejler karakteren af dette tydningsunivers sig i, at der ingen friktion er, ingen slingrekant, der hindrer vrøvlet. Tolkninger og tydninger henter her alene deres kraft i deres evne til at overbevise, skabe sammenhæng. I Lukasevangeliet berettes der om en episode, hvor Jesus og hans disciple bliver afvist af en

samaritansk landsby, fordi de er på vej til Jerusalem. Jakob og Johannes, andetsteds kaldt tordensønnerne, spørger med et citat fra 2 Kongebog 1,10, om Jesus vil, at de – som i sin tid Elias, og det med held – skal sige, at ild skal falde ned fra himlen og fortære disse ugæstfri samaritanere. Det store flertal af håndskrifter fortsætter: ”Men han vendte sig om og satte dem i rette.” Enkelte tekstvidner har imidlertid indføjjet følgende ord: ”og han sagde: I ved ikke, af hvad ånd I er.” Det er næsten synd, at de ord er så dårligt bevidnede. For de udtrykker usædvanligt tydeligt, at det afgørende i denne sag er, i hvad ånd tingene opfattes. Og videregives.

Derfor har teologien som videnskabelig disciplin også to sider, nemlig dels de traditioner, som den forholder sig til, dels tilegnelsen. Der er jo ikke tale om en stadig akkumulation af viden, der med tiden approksimativt skulle føre nærmere til den endelige sandhed. I den forstand er teologiens ”genstand” altid lige nær eller lige langt væk. Selvfølgelig er der en kendsgerningsdel, historiske personer og begivenheder, monumenter og frem for alt: en overvældende mængde skriftligt materiale. Kirkens første Bibel, som den havde fælles med den jødedom, som den udsprang af, blev til Det Gamle Testamente, som med tiden blev tilføjet et Ny Testamente, der blandt andet skulle tjene til at domesticere det, dvs. fastholde det i en bestemt tolkning. Men snart blev også Det Nye Testamente underkastet tolkning, og siden er det fortsat i skabelsen af en efterhånden fuldstændig

uoverskuelig mængde af litteratur af forskellig art.

Hele vejen igennem dokumenteres det, at samspillet med det øvrige åndsliv afstedkommer stadig nye accentueringer. Det er ikke alene Bibelen, men tillige hele den tolkningshistorie, som kirkehistorien set under et bestemt aspekt er, der her er under stadig forandring. Vi taler her gerne – og undertiden lige hurtigt nok – om paradigmeskift. Naturligvis betyder det ikke, at der ikke skal undervises i overensstemmelse med den klassiske teologiske tradition. Udgangspunktet og problemstillingerne, Bibelen og de klassiske teologiske spørgsmål er konstante. Men det er receptionen ikke. Historien kan ikke sættes i stå. Hvorfor den klassiske teologiske tradition netop består i en stadig nytolkning. Denne proces kan vi iagttage allerede i de forskellige forfatterskaber i Det Nye Testamente, der hver især peger i forskellige retninger, netop fordi de er udkast til tydninger.

Derfor er I, der nu er blevet teologiske kandidater, heller ikke udlærte i den forstand, at nu ved I alt, hvad der er værd at vide om den sag. Forhåbentlig ved I noget. Også om, hvad man ikke sådan kan vide noget om, nemlig om sandheden i de kristne tydninger. For deres sandhed er ikke noget, som man kan vide, men en sandhed, der kan gøre sig gældende ved at skabe betydninger. Det er noget, der sker som en proces og på det bevidsthedshistoriske plan. I ånd og sandhed. Og denne proces hører ikke op. Går den i stå, går den død. Som min kærlige storebror for nylig sagde

til mig, da jeg berørte min aldersbetingede fremadskridende svækkelse: Mogens, når man er fyldt halvtreds og en morgen vågner uden en eller anden form for smerter, så er det, fordi man er død.

Følgelig kan jeg runde af med nogle ord af en nulevende profet, Sonningpris-modtageren Günter Grass. Under overskriften ”Jeg er en livsglad pessimist” kom Günter Grass i et interview for nogle år siden blandt andet ind på Sisyfosmyten. Her sagde han: ”Sisyfos er ikke andet end bevidstheden om, at stenen ikke bliver liggende oppe foroven – og at man siger ja til den indsigt. For mig ville der ikke kunne tænkes noget værre, end at stenen en skønne dag blev liggende foroven. Det ville være afslutningen.” Det er – fortsatte han – de forskellige ideologiers løgn, at de skulle kunne føre til det resultat. Derfor taler Günter Grass om ”den lykkelige stentriller”.

I en verden fuld af ”stendøde” kommissærer, for hvem den ene eller anden facitliste er livets drejebog, ønsker jeg for jer, at I må blive lykkelige stentrillere, der opdager stadig nye veje at trille stenen op på bakken, og kan le hjerteligt, når den triller ned igen, vel vidende at det er et herligt arbejde, ja selve livet at forsøge at trille den op igen. Så vidt muligt i ånd og sandhed!

Geert Hallbäck om Markusevangeliet

Af lektor, ph.d. Kirsten Busch Nielsen

Gennem 25 år har Geert Hallbäck forsket og undervist i nytestamentlig eksegesi. Han begyndte med Markusevangeliet og er igen og igen vendt tilbage hertil. Hallbäck's og Markusevangeliets sølvbryllup er i det forgangne efterår blevet markeret med forlaget ANIS' udgivelse af *Om Markus. Analyser og fortolkninger* (158 s.). Her er samlet 10 arbejder om Markus. Hovedparten har tidligere været trykt i danske og udenlandske tidsskrifter og antologier, og mange går tilbage til foredrag ved konferencer og konventer.

”Når man skriver”, siger Hallbäck, ”er det ulysten, der driver værket. Man skriver for at overvinde en modstand, for at bringe noget generende på plads i bevidstheden, genoprette en ubalance, tilskrive det uforståelige mening” (s. 126). At skrive denne anmeldelse af *Om Markus* har været fornøjeligt. Men noget *har* rigtignok irriteret. Hvad det er, vender jeg tilbage til. Dog vil jeg forudskikke, at jeg ikke har fået det på plads.



Enkeltstående artikler – i sammenhæng

Artiklerne er ude i forskellige ærinder. Nogle har et tematisk fokus, mens andre gælder undersøgelsen af enkeltperikoper. Fælles er, at artiklerne formår at bringe de pågældende tekster til orde med deres indre og indbyrdes forskelligheder. Den enkelte Markusprikope i dens kompleksitet fremstår klart og anskueligt. Det gælder næsten allermest, hvor Hallbäck på

den ene eller anden måde ser *rummet* og *stedet* som afgørende – for at nævne et par af de motiver, der er blandt de tematiske konstanter i læsningen, hvad enten ”rummet” er de konkrete rum, værelser, huse og steder, hvor det fortalte udspiller sig, det rum, som teksten selv udgør, eller de rum af betydning uden for teksten, som den refererer til. Jeg vil tro, at uanset hvilke forventninger man går til Hallbäcks bog med, vil et udbytte være, at Markusevangeliet lukkes op for én på en sådan måde, at man tilskyndes til at tage fat på denne tekst på ny. For en teologisk bog er det ingen uvæsentlig præstation.

Nogle artikler sætter metodisk-teoretiske spørgsmål i forgrunden. Med Markusevangeliet som eksempel aflægger Hallbäck regnskab for den måde, hvorpå han har anvendt strukturalistisk og semiotisk teori i udformningen af sin måde at læse på. I andre artikler står, om man vil, ”selve” læsningen i forgrunden, sådan at fremstillingen af sag og metode går i ét, uden at den metodiske bevidsthed af den grund svækkes det mindste. Tværtimod. For sagen er jo netop selve gennemførelsen af en læsning, og den fordrer i sagens natur, at der er en metode, dvs. en bevidsthed om, hvad der foregår i læsningen. Men læsningen fungerer bedst, når metoden er til stede som et usynligt skelet. Det er den ofte, bl.a. i de artikler, der lægger genrehistoriske overvejelser af den slags til grund, som Hallbäck er gået i retning af i de seneste år.

En hovedpointe er, at Markusevangeliet som skriftlig komposition er

i stand til at fortælle, hvad de tidligere mundtlige overleveringer hverken formåede eller behøvede, nemlig ”den jordiske Jesus’ fortidige historie, som slutter i lidelse, død og den tomme grav: i fraværet” (s. 131). Således reflekterer evangeliet det autoritetsproblem, der opstod, da ”disciplene, der havde kendt Jesus, og missionærerne, der havde grundlagt menighederne”, forsvandt, og nye autoriteter måtte etableres, baseret alene på traditionen og dermed på erkendelsen af forskellen mellem Jesu tid, fortiden, da han stadig var nærværende, og nutiden, da han er fraværende (s. 132). Sammenhængen mellem tekstens *Sitz-im-Leben*, dens form og dens syn på Jesus er den, at Markusevangeliet for Hallbäck at se ”primært ... blev skrevet, fordi Jesus ikke længere var nærværende. ... Jesu sluttelige *fravær* er [afgørende] for forståelsen af Mark. som helhed” (s. 9). Således gør evangelierne ”kristendommens fortidige og fremmede oprindelse nærværende for læserens nutid – *som fortid*. De skriver historien om Jesus den fraværende” (s. 148). Læst sådan gør evangelieteksten den nutidige læser pinligt bevidst om, at Jesus også er vores fortid. I tilknytning til den fraværskristologi, som Hallbäck tegner konturerne af, skitseres endvidere en nadverteologi. Som den tomme grav markerer Jesu fravær i rummet, markerer nadveren, der ifølge Markus indstiftes i et anonymt rum og ”kan udføres mange steder på samme tid ... og ... gentages igen og igen til forskellige tider” (s. 110), Jesu fravær i tiden. Begge dele, kristologi og nadverteologi, er snævert knyttet til

præcis den type tekst, som Markusevangeliet er. Denne binding af teologien til teksten, og altså netop til teksten som form og som genre, profilerer Hallbäck's tolkning og illustrerer, hvis nogen stadig skulle være i tvivl, de frugtbare konsekvenser af et stærkt tekstbegreb.

De ti artikler er skrevet som enkeltstående arbejder. Den, der interesserer sig for delaspekter af Markusevangeliet, vil uden videre kunne plukke enkelte artikler ud. Forklaringen på artiklernes indbyrdes uafhængighed ligger selvfølgelig i bogens tilblivelse. Men den ligger så sandelig også i, at Geert Hallbäck er en præcis skribent. Som han læser, skriver han. Hver artikel etablerer tydeligt det rum, den bevæger sig indenfor, og er overskuelig i de bevægelser, den gør. At tilstræbe en sådan transparens er en almindelig akademisk dyd. Men Hallbäck er blandt dem, der virkeliggør bestræbelsen mest enkelt og effektivt. I reglen er det hele på plads allerede et afsnit inde i teksten. Det er derfor, artiklerne lægger op til at blive læst én for én, som de står. Der behøves ingen udenværker.

Karakteristisk for artiklerne er deres ydmyghed over for teksten. Hallbäck aftvinger respekt ved den forsigtighed, som han udviser, og som vel at mærke både er forudsætning for og resultat af hans læsning. Nøgternt konstateres det, at der er strukturer og forløb i Markusevangeliet, der "ikke uden videre falder sammen og på plads" (s. 8). Som sammenfatning af 25 års arbejde med en tekst så kort som Markusevangeliet kan dette lyde

underspillet. Når Hallbäck et enkelt sted advarer mod, at han nu forlader "analysens sikre grund og bevæger ... [sig] ud på (over)fortolkningens vilde vover" (s. 50), synes tilbageholdenheden da også en smule påtaget. For også en så håndfast sondring mellem analyse og fortolkning udtrykker jo, hvis den overhovedet er mulig, et syn på teksten og en bestemt tilgang til den. At Hallbäck ikke har fået Markusevangeliet til at "gå op", er vel også et led i selvsamme fortolkning, uanset at det samtidig skal tages helt for pålydende. Hallbäck ser mønstre i Markus, eksempelvis den ene komposition (som blot er én af flere), der bygger på geografiske principper med Ørkenen, Galilæa, Vejen og Jerusalem samt graven som markører. Men han ser altså også strukturer og forløb, der *ikke* lader sig fange ind, og som derfor må blive stående uforklarede.

Eksegetisk og systematisk teologi

Bogen vidner om Geert Hallbäck's kærlighed til Markusevangeliet og om en forbilledlig vedholdenhed i det akademiske arbejde. Og det ser ikke ud til, at Hallbäck har tænkt sig at kvitte samlivet med Markus' tekst foreløbig. For *Om Markus* må ses som hans bud på en samlet Markuslæsning, der som sådan indbyder andre, der beskæftiger sig med kristendomsfortolkningen i dag under den ene eller den anden faglige synsvinkel, til at gå ind på de perspektiver, som den åbner, og at drøfte dem med Hallbäck.

Det er velkomment. For "universitetsteologiens" forvaltere kan behøve at komme bedre i samtale om, hvad der adskiller de teologiske discipliner, og hvad de(n) opgave(r) går ud på, som vi er fælles om. At der – kort sagt – kan være verdener mellem eksegesens og dogmatikkens forståelse af Jesus (og for den sags skyld også mellem disses og forkyndelsens Jesus), er en følge af den uddifferentiering af de teologiske discipliner, som tog sin begyndelse med oplysningstiden. Den vil fortsætte, bl.a. fordi specialiseringen med dens stadigt skarpere profilering af den enkelte disciplins saglige og metodiske autonomi ikke blot er en konsekvens af videnskabspllosionen, men også en måde at tackle den på. Imidlertid gør det ikke den moderne kristologis splittelse mellem eksegetisk og systematisk teologi til en mindre påtrængende udfordring.

Der er brug for samspil mellem eksegesi og systematisk teologi. Alle forskelle til trods har disse discipliner en fælles teologisk spørgehorisont, og dette forhold både nødvendiggør og muliggør et samspil. En pragmatisk og helt akut grund til, at der er behov for at fremme de teologiske discipliners samspil, er hensynet til sammenhængen i det teologiske studium. Det vil være naivt at tro, at det ikke er lettere sagt end gjort at tage dette hensyn. Men ét af flere skridt kan være at betragte en bog som Hallbäck's med dens samlede læsning af Markusevangeliet som et udspil til andre end eksegetiske kolleger.

En kalejdoskopisk tolkning?

Bogens *samlede* læsning af Markusevangeliet? Ja, samlet er den, skønt Hallbäck siger noget andet. Han er aldrig "nået frem til det store, forkromede overblik", står der i forordet, og hans tolkning forbliver derfor "kalejdoskopisk" (s. 8). Men denne påstand må det nu være op til læseren at tage stilling til. Forfatteren ved nemlig, siger Hallbäck, "i virkeligheden ikke, hvad det vigtige i hans egen tekst er, for det afgøres af læsningen" (s. 9). Jeg har svært ved at læse bogen som en kalejdoskopisk tolkning af Markus.

Skal jeg finde en begrundelse for, at Hallbäck har karakteriseret tolkningen sådan, kan det selvfølgelig være den, at han har villet pege på, at fortolkningen, uanset hvilke tekster den gælder: bibelske eller andre, grundlæggende behøver frihed for at blive til, frihed fra autoriteter og fordomme, der vil tvinge den ind i bestemte, kontrollerede spor, og at også hans Markustolkning insisterer på denne nødvendige, men uselvfølgelige frihed. Hvis det er, hvad Hallbäck mener med kalejdoskopisk, så for min skyld gerne. Og det gælder også med hensyn til bogens karakter af samleværk, dens sympatiske tilbageholdenhed og dens uvilje mod at tromle hen over teksten. Men dette træk ved bogen kunne jo også have været beskrevet på andre måder end som kalejdoskopisk.

Til syvende og sidst står jeg uforstående over for denne karakteristik. For sammenstillingen af kalejdoskopi og teksttolkning lister noget ind, der ikke hører hjemme i arbejdet med at

fortolke tekster. I kalejdoskopet er det ene og alene op til betragteren at se et mønster. I det øjeblik, kalejdoskopet rækkes videre til en anden, dannes et nyt mønster. Det, man så, var man alene med, og det uddrager sig modspørgsmål, indvendinger og diskussion. Men det kan man ikke sige om en teksttolkning. Nok bliver denne til hos fortolkeren, men ikke *alt* bliver til her, og fortolkningen bliver ikke til hos fortolkeren *alene*. For hun eller han indgår i et fællesskab med andre fortolkere og skal prøve sin fortolkning af på disses. Der er sammenhænge og forpligtelser i fortolkningsprocessen, som gør, at den i sig selv ikke er kalejdoskopisk.

Med blik for bl.a. de kompositoriske greb hos Markus, under iagttagelse af anerkendte normer for videnskabeligt arbejde og på en måde, der gør fremstillingen tilgængelig for andre, formulerer Hallbäck sin tolkning af Markusevangeliet. Den er lige så lidt tilfældig, som dette evangeliums tilrettelæggelse af fortællingen om Jesus er tilfældig. Som jeg antydede, munder bogen ud i en præcisering af nogle af præmisserne for at omgås med (evangeliernes) Jesus i dag. Evangelieteksten bevidstgør den nutidige læser om, at Jesus også er vores fortid og kun kan blive nærværende som sådan (jf. s. 148-49). Med denne slutning kalder Hallbäck bestemte spørgsmål frem. Lad mig bare nævne et enkelt oplagt spørgsmål, der kan stilles under såvel en eksegetisk som en systematisk synsvinkel. Det handler om, hvordan man nærmere kan beskrive den fortolkning af evan-

geliet, hvorved den fortidige Jesus, der ikke bare er fortidig for evangeliet, men også for nutiden, bliver nærværende for – samtidig med – sin nutidige læser. Hvordan bliver dette Jesu ”dobbelte” fravær til nærvær? At bogen slutter på en sådan måde, at der kaldes spørgsmål frem, som Hallbäck selv eller hans læser må besvare, er en kvalitet. Men *at* der kaldes spørgsmål frem, er også et udtryk for, at tolkningen er mindre kalejdoskopisk, end den siger om sig selv. Den ”fungerer” faktisk inden for en videre teologisk sammenhæng, eksempelvis den kontekst, som udgøres af mellemværendet mellem eksegetik og systematisk teologi. Afsatte den blot et broget øjebliksbillede i læserens bevidsthed, var der ingenting at spørge om.

Den meningsløshed, som denne anmeldelse af *Om Markus* med Hallbäck's egne ord er skrevet på, ligger her. Overvundet den har jeg ikke. I forhold til bogens saglige og metodiske kohærens og i forhold til den teologiske kontekst, som den spiller op til, er der da ingen mening i at kalde Hallbäck's Markustolkning kalejdoskopisk. Eller er der?

Kontinuitet og forandring – præsentation af en doktordisputats

Uddrag af forelæsningsen ved forsvaret, 1. november 2002

Af lektor, dr.theol. Finn Aa. Rønne

Scenen er Sydetiopien, nærmere betegnet Kambaataa-Hadiyya-regionen, godt 200 km sydvest for hovedstaden Addis Abeba.

Vi befinder os på afrikansk grund. Det er tydeligt, når vi betragter det lokale samfund, kulturen og den traditionelle religion i Kambaataa-Hadiyya. Samtidig er vi i et område, som gennem århundreder – gennem det nordlige og østlige Etiopien – har været genstand for en påvirkning fra Nordafrika, Mellemøsten og Middelhavsområdet.

Omkring år 330 gik den etiopiske kong Ezana, som residerede i Aksum i den nordligste del af det nuværende Etiopien, over til kristendommen. Og lige siden – helt frem til den etiopiske revolution i 1974 – har Den Etiopisk Ortodokse Kirke (EOC) været landets nationalkirke. Fra det nuværende Nordetiopien ekspanderede det kristne etiopiske rige mod syd. En ekspansion som fra 1400-tallet også omfattede Kambaataa-Hadiyya-regionen. Ved erobringerne gik stat og kirke hånd i hånd. Med de nordetiopiske hære



fulgte altid etiopisk ortodokse præster. De havde en tydelig ideologi – eller missionsteologi om man vil – som begrundede deres virksomhed: Man så sig som en fortsættelse af det gamle Israel, Guds udvalgte folk, med en frelseshistorisk opgave over for de hedenske folk i Sydetiopien. Fra begyndelsen af 1600-tallet skete der imidlertid det, at forbindelserne mellem Syd- og Nordetiopien blev næsten afskåret, da Oromoerne – Etiopiens

største folkeslag – med sine omfattende folkevandringer i det centrale Etiopien kom til at lægge sig mellem Kambaataa-Hadiyya og det etiopisk ortodokse centrum i nord. Først i slutningen af 1800-tallet blev forbindelserne genoprettet. Det skete, da Kambaataa-Hadiyya blev erobret af den amhariske konge, Menelik II, og indlemmet i det nuværende Etiopien. Også denne gang fulgte den Etiopisk Ortodokse Kirke med og etablerede sig i området med kirker og præster.

Ind på den scene trådte så omkring 1930 nogle vestlige missionærer fra det engelsk-amerikanske missionselskab, Sudan Interior Mission (SIM). Til forskel fra de fleste andre steder i Afrika mødte missionærerne så her en århundredgammel afrikansk kirke, som de fra starten måtte forholde sig til. Og forholdet var ganske negativt. Man regnede langt på vej den Etiopisk Ortodokse Kirke som en del af det hedenskab, man kom med et alternativ til. SIM-missionærerne ville kunne erklære sig helt enige med vores hjemlige kirkehistorikere, Holmquist & Nørregård, når de om EOC siger, at den repræsenterer ”en overmåde forstenet og barbariseret form for kristendom.” Og det negative forhold var gensidigt. Som alle andre steder i Etiopien mødte den Etiopisk Ortodokse Kirke de protestantiske missionærer i Kambaataa-Hadiyya med aktiv modstand. Den etiopiske kejser, som nu hed Haile Selassie, ønskede dem, fordi de kunne hjælpe ham med moderniseringen af landet, men han måtte hele tiden kæmpe mod oppositionen fra EOC.

De engelsk-amerikanske missionærer mødte imidlertid også i Kambaataa-Hadiyya – ligesom alle andre steder i Afrika – en række forskellige folk med deres traditionelle samfund, kultur og religion. Også det fik stor indflydelse på den protestantiske kirke, som voksede frem.

Uanset om der var tale om den traditionelle kultur og religion eller etiopisk ortodoks kristendom, ønskede SIM-missionærerne at fremkalde en grundlæggende forandring, et totalt brud i forhold til Kambaataa-Hadiyya folkenes religiøse og kulturelle fortid. Det gør spørgsmålet om kontinuitet og forandring til et centralt tema i afhandlingen, som det også kommer til udtryk i titlen: *Kontinuitet og forandring. Opkomsten og udviklingen af protestantisk kristendom i Kambaataa-Hadiyya, 1928-1974*. Hovedtesen – som forfølges gennem hele afhandlingen – går netop ud på, at man ved protestantisk kristendoms opkomst og udvikling ikke bare kan tale om en forandring, men også i høj grad om en kontinuitet i forhold til de protestantiske kristnes fortid: religiøst, kulturelt og samfundsmæssigt.

Jeg vil give et enkelt – måske lidt overraskende – eksempel på det. Der viser sig at være en kontinuitet i forhold til de nye protestantiske kristnes religiøse og kulturelle baggrund, når det gælder dåbssyn og dåbspraksis. SIM var interdenominationelt, men hvad dåbssyn og dåbspraksis angår var man baptistisk. For SIM var omvendelsen en individuel beslutning, og dåben blev opfattet som en personlig, offentligt bekendelse af denne beslut-

ning. Derfor både lærte og praktiserede man "troendes-dåb". Der skete imidlertid det, at missionærerne under den italienske okkupation af Etiopien, 1936-1941, blev udvist af landet. Og så snart missionærerne var ude af døren, begyndte de nye protestantiske kristne at døbe sine børn. Hvorfor gjorde man det? Det er der flere grunde til. Og i alle tilfælde kan man se påvirkningen fra deres kulturelle og religiøse baggrund i Kambaataa-Hadiyya. For det første døbte man for at beskytte børnene mod onde ånder. For det andet er det tydeligt, at en indflydelse fra barnedåbspraksissen inden for EOC har gjort sig gældende. Og for det tredje ligger en barnedåbspraksis helt i forlængelse af den kollektive tankegang, som er fremherskende i det lokale Kambaataa-Hadiyya samfund. Man hører sammen som klan og familie, også i religiøs henseende. Et eventuelt religionsskifte kan derfor heller ikke være et individuelt anliggende. Når man bliver kristen, når man kommer til tro og bliver døbt, er det ikke noget, man kan blive, isoleret fra det slægtsfællesskab man er en del af. De andre må tænkes med. Derfor hører børnene med, når forældrene kommer til tro og bliver døbt.

I første omgang fokuseres der i afhandlingen på opkomsten af protestantisk kristendom i Kambaataa-Hadiyya. Der peges på mange forskellige årsager, som ligger bag. Det er netop en vigtig pointe, at omvendelserne til protestantisk kristendom må karakteriseres som et multikausalt fænomen. Kronologisk og fremstillingsmæssigt har det en fremtrædende plads i af-

handlingen, at der kan påvises en årsagsmæssig sammenhæng mellem på den ene side rester af den etiopisk ortodoks kristendom, som levede videre i visse dele af Kambaataa-Hadiyya befolkningen – i nær tilknytning til den traditionelle religion – i alle de år, området var mere eller mindre isoleret fra etiopisk ortodoks kristendoms centrum i Nordetiopien, og så på den anden side opkomsten af protestantisk kristendom i 1900-tallet. Der er imidlertid andre årsager, som ser ud til at have haft endnu større indflydelse. Det gælder det tilbud om skoleundervisning – sammen med andre moderniseringstiltag – som den protestantiske mission og senere kirke kom med, og som fremkaldte en meget stor søgning til protestantisk kristendom. Og det er ikke mindst tilfældet ved det, som lader til at være den hyppigst forekommende årsag ved omvendelserne til protestantisk kristendom: muligheden for at blive befriet fra besættelseskulledernes undertrykkelse og udbytning.

Af alle de mange faktorer, man kan pege på som årsag til protestantisk kristendoms opkomst i Kambaataa-Hadiyya, har de amhariske myndigheder og den Etiopisk Ortodokse Kirke haft en særlig betydning. For det første var de amhariske myndigheder i sig selv en årsag til, at folk søgte til protestantisk kristendom: Når de første protestantiske kristne skal sige, hvad det var, der fik dem til at tilslutte sig den protestantiske kirke, peger de bl.a. på den undertrykkelse og udbytning, de følte sig udsat for fra de amhariske myndigheder og EOC. Men derudover

har EOC og de amhariske myndigheder også spillet en vigtig rolle i forbindelse med alle de andre årsager, der lå bag opkomsten af protestantisk kristendom. Ved at de ofte var medvirkende til, at man af en given årsag blev protestantisk kristen.

Også for den videre udvikling af protestantisk kristendom fik EOC og de amhariske myndigheder en central betydning. Som vi fx så det i forbindelse med praktiseringen af barne-dåb. Det er også tilfældet for den krise, som udviklede sig i løbet af 1950'erne og resulterede i en splittelse af den protestantiske kirke i Kambaataa-Hadiyya. Vi kan iagttage, hvordan den protestantiske kirke kommer til at medvirke til en integrering af Kambaataa-Hadiyya i den central-etioopiske stat. Det gælder især den del af kirken, som efter splittelsen knytter tæt kontakt til og senere bliver indlemmet i Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus. Dette slår også igennem på det holdningsmæssige plan, idet man hos mange protestantiske kristne i Kambaataa-Hadiyya kan spore en mere positiv indstilling til Amharane, først og fremmest de centrale amhariske myndigheder, det amhariske sprog og etiopisk ortodoks kristendom. Der er her tale om noget af det paradoksale ved opkomsten og udviklingen af protestantisk kristendom i Kambaataa-Hadiyya: Opkomsten var bl.a. forårsaget af en reaktion imod det amhariske styre og EOC, men på længere sigt bidrog udviklingen af protestantisk kristendom til det, man kan kalde en 'amharisering' og 'etiopianisering' af Kambaataa-Hadiyya befolkningen.

De forhold, jeg her har trukket frem, er noget af det nye, afhandlingens bidrager med til den kirkehistoriske forskning omkring Etiopien. Sammen med et forsøg på at se udviklingen ud fra et lokalt og regionalt perspektiv. Det gælder både opkomsten og udviklingen af protestantisk kristendom og fx også de konflikter, som undervejs opstår i forholdet til de udenlandske missionærer. Denne synsvinkel er i samsvar med det, at afhandlingen primært bygger på mundtligt materiale, ikke mindst i form af interviews med mange af de første protestantiske kristne i regionen. De mundtlige kilder bliver imidlertid anvendt i nær tilknytning til det skriftlige materiale – både fordi analysen af de mundtlige kilder kræver det, og fordi den lokale og regionale udvikling bliver set i sammenhæng med udviklingen af kirkerne på det nationale og internationale plan, hvor det skriftlige materiale er betydeligt mere righoldigt.

Paradigmet evangelium-lov hos Barth

Af stud.theol. Christine Rørdam Thaning

Der går en historie om en luthersk teolog, hvis børn altid var indbudt for ikke at sige indforskrevet til at deltage i faderens gudstjenester. De fik i sagens natur et fortroligt forhold ikke alene til gudstjenestens gang, men også til gangen i faderens prædiken, dvs. til faderens teologi, som den udfoldede sig i hans forkyndelse. Med tiden kunne de oven i købet sige på minuttet, hvornår evangeliet indfandt sig. Det skete nøjagtig to minutter før prædikenen afslutning. Underforstået: resten af prædikenen handlede om loven.

Denne anekdote beskriver, hvordan den lutherske prædiken kan udarte og måske også har udartet. Lov-evangeliumstrukturen er blevet et forudsigeligt skema, en rækkefølge, hvor evangeliet ganske vist får det sidste ord, men heller ikke mere end det. Det er i et modsætningsforhold til denne teologi, hvor evangeliet udelukkende kan formuleres på en negativ baggrund, og hvor det alene bliver et tilbud, man hiver op af hatten til sidst til personlig afgørelse, Barths evangelium-lovparadigme er udformet. Det er et opgør med



den forestilling, at evangeliet har loven som sin forudsætning, når denne dømmer mennesket som synder.

Umiddelbart kunne det se ud, som om Barth blot bytter om på rækkefølgen af lov og evangelium, men paradigmet skal ikke forstås som en ny rækkefølge, men som en helt ny definition af begreberne, der først og fremmest viser sig i, at de begge opfattes som udtryk for Guds nåde. Barths paradigme bygger på en om-

fattende gentænkning af snart sagt alle traditionelle dogmatiske begreber, der samtidig hænger nøje sammen med en Paulustolkning, der på radikale punkter er forskellig fra den lutherske, og som blandt andet argumenterer for, at loven hos Paulus ikke skal forstås som en instans uden for evangeliet, som driver mennesket til det. Målet for hans tolkninger er en ny måde at tale om kristendommen på, en ny måde at forkynde på, som tager Nietzsches kritik af kristendommen som en resentimentsreligion alvorligt, idet Barth selv forholder sig kritisk til den måde, teologien har udmøntet sig på med de følger, det har fået for prædikenens indhold og opbygning.

Barths hovedanke mod det lutherske lov-evangeliumparadigme melder sig fx i noget så umiddelbart enkelt som fortolkningen af en genitiv i Rom 3,22 og Gal 2,16. Luther tolker – som i øvrigt langt de fleste oversættere – genitiven som en objektiv genitiv, mens Barth derimod forstår den som subjektiv. Barths oversættelse betyder, at evangeliet er, at mennesket frelses af *Jesu Kristi* tro, hvor det hos Luther er troen *på* Kristus, som frelser. Frelsen skydes dermed et led væk fra mennesket hos Barth, afhænger ikke af en trosafgørelse. Den er allerede fuldbragt i selve Kristusbegivenheden. Dette får mennesket lov at tro. Dermed er det absurd at tale om en Guds lov, hvis dom driver til Kristus. Forsoningen er for Barth allerede fuldbyrdet i Kristus en gang for alle, og dertil er synden ikke defineret i forhold til loven, men som et misforhold til Gud, man vil ikke vide af, hvad Gud har gjort for en.

Som følge af denne påstand bliver det klart, at han dermed afviser den lutherske lære om første og anden brug af loven, som har til formål dels at tøjle menneskets synd, dels at af-dække og dømme synden, fordi mennesket ikke selv vil erkende den. For Barth sker syndserkendelsen derimod i mødet med evangeliet. Menneskets synd åbenbares, når det spejles i Kristi handling. For Barth er det i strid med alt, hvad der er blevet åbenbaret, at Gud skulle tale to ord, et dømmende og et frelsende. I tilsagnet om Guds nåde ligger ganske vist en dom over menneskets selvbestaltede forsøg på at begrunde sig som menneske, men en dom, som kun erkendes i lyset af den frihed, evangeliet sætter os i. En lov-prædiken er ifølge Barth teologisk uholdbar, fordi en langfredagsprædiken uden påskemorgen som forudsætning er abstrakt, når den vil genkalde sig mennesket under dommen. Barth er i den forstand johannæisk. Kun i lyset af evangeliet kan mennesket fatte, hvad dets synd var, at synden var en mangel på tillid til, at Guds nåde er det nok. Loven løsrevet fra Kristus er kun et udtryk for menneskenes egne fordringer og krav på hinanden, som hypostaseres til Guds lov. Risikoen ved en sådan hypostasering afslørede for Barth i 1930'ernes teologiske klima. Her støttede en stor del af de lutherske teologer det nationalsocialistiske projekt, fordi de tolkede de begivenheder, der havde ført til mellemkrigstidens krisebevidsthed som Guds dom over menneskets forsøg på med baggrund i oplysningstidens idealer at hævde sin autonomi. Det

moderne menneske havde i sit humanistiske hovmod behov for tugtelse, og man så da Hitler som den tugter, man havde brug for. Den lutherske tale om *Deus absconditus*, den skjulte Gud, ser Barth som meget betænkelig, fordi den netop kan komme til at retfærdiggøre en given situation, når den bliver udtryk for menneskets behov for at tage Gud til indtægt for fx det nazistiske regime. Det bliver, som Feuerbach ville sige det, menneskets egne forestillinger, som projiceres over i forestillingen om Gud.

Når Barth insisterer på umuligheden af en lov-evangeliumforkyndelse, hvad kan han så i grunden prædike? Umiddelbart synes det jo meget pædagogisk at nødvendiggøre evangeliet på baggrund af loven. Over for dette er det vigtigt at understrege Barths fokus på frihedsbudskabet i evangeliet. Til-sagnet om nåden er et indikativisk udsagn, men det har en imperativisk kraft, hævder Barth. Med det mener han, at der i evangeliet er en tilskyndelse til handling. Man må imidlertid ikke forstå tilskyndelsen som en leve-regel, der foreskriver, hvorledes mennesket bør handle i konkrete situationer, og dermed definerer i absolut forstand, hvad der er godt og ondt. Barth forstår derimod evangeliets tilskyndelse som hinsides spørgsmålet om godt og ondt. Den har ikke moral-regler, værdier eller livskundskab til sit indhold, men sætter mennesket fri, idet tilskyndelsen udtrykker en tillid til, at mennesket er i stand til at forholde sig til andre mennesker og sig selv i den konkrete situation, netop når det ikke underlægger situationen en

absolut målestok. Mennesket tilskyn-des med andre ord til at have tillid til, at menneskelivet er godt, fordi det er holdt oppe af Kristus. Det er vigtigt at forstå, at Barth *vil* understrege den etiske dimension i kristendommen, men ikke i betydningen af et sæt leve-regler. Det gode forstås i stedet konkret som en reaktion eller replik i en given situation. Fordi menneskets handlinger ikke bedømmes i forhold til frelsen, da den er fuldbyrdet i Kristus, bliver det sat fri til måske at gøre noget "en lille smule bedre", som Barth skriver i en prædiken. Nu er det nemlig tilladt at graduere. Spørgsmålet om, hvorvidt man forsøger at retfærdiggøre sig ved hjælp af sine gerninger er jo ikke på tale. Mennesket er sat fri i forhold til de givne normer, kan forholde sig kritisk og dermed ansvarligt og har mulighed for at handle i et forsøg på at ændre noget. Det er ikke et spørgsmål om godt og ondt i absolut forstand, i forhold til ens frelse, men i relativ forstand, i forhold til konkrete handlinger.

En af de typiske indvendinger mod Barth er, at hans teologi skulle udspille sig inden for en dogmatisk oste-klokke, og at den dermed er umulig at komme i dialog med både for andre dele af teologien og for udenforstå-ende.

Hvad angår forholdet til andre dele af teologien, er det imidlertid interes-sant at se på den såkaldte nye Paulus-forskning, som på afgørende områder bekræfter den tolkning af Paulus, der ligger til grund for Barths paradigme. Begge indebærer på væsentlige punkter et opgør med Luthers tolkning, fx

forholdet til jødedommen og lovens rolle. Det er til eksempel illustrativt at fremhæve Sanders' pointering af, at løsningen (kristendommen) for Paulus går forud for problemet (livet under loven). I dette ligger der på samme måde som hos Barth en afvisning af, at Paulus selv skulle have følt sig tugtet og anfægtet af den jødiske lovforståelse, hvilket skulle være det, der drev ham til evangeliet. Først i mødet med evangeliet, med Kristus, blev det klart for ham, hvordan hans situation var, før synden narrede ham ved hjælp af loven (Rom 7).

Hvad angår forholdet til ikke-teologiske tankeformer, er det bemærkelsesværdigt, at Barths bestræbelse på at beskrive et etisk moment, som ikke kan objektiveres i regler, normer eller selvberørende værdier, har tydelige paralleller inden for den nyere filosofiske etik. Eksempelvis har forsøget på at skildre en konkret situationsbetinget etisk forholden sig klare ligheder med de to "nietzscheanere" Foucault og Deleuze, som søger at udvikle en etik, der er radikalt forankret i begivenheden og den sociale praksis. Ligesom det er tilfældet hos Barth, implicerer disse forsøg også en markant anderledes opfattelse af begreber som "subjekt" og "frihed", som forstås relationelt fremfor substantielt. En afgørende forskel er imidlertid, at etikken hos Barth er forankret i en frihed, som er *kristologisk* betinget og dermed gudgiven, mens friheden for Foucault og Deleuze er en *ontologisk* mulighedsbetingelse for etikken.

Disse to eksempler tjener til at illustrere det ufrugtbare i at betragte

Barths aktualitet som snævert bestemt af hans sprogbrug og begrebshorisont. Gør man det, synes hans paradigme at være ude af stand til at forholde sig adækvat til andre teologiske discipliner og måske mest afgørende til det moderne menneske, som har stadig vanskeligere ved at spejle sig i et sådant traditionelt teologisk begrebsunivers. Forsøger man i stedet at se, hvad det i grunden er for erfaringer og problemer, han behandler ved hjælp af de traditionelle dogmatiske begreber, bliver det muligt både at se frugtbare paralleller til andre dele af den nyere teologihistorie og samtidig at læse en teologi frem, der på én gang er på højde med moderniteten og dermed ikke falder bag om religionskritikken, og som samtidig udfordrer det moderne menneskes selvforståelse på afgørende områder.

Grundtvig systematisk teologisk genoplivet

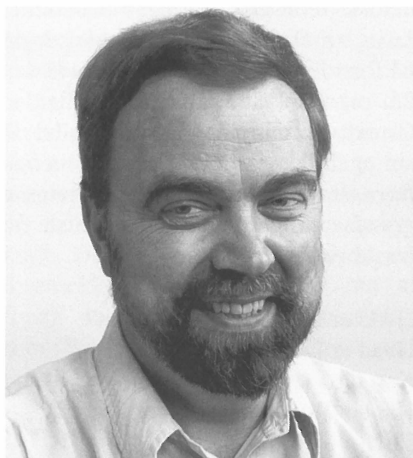
Af lektor, cand.theol. Hans Raun Iversen

Den systematiske lakune

Med sin nye bog *Gud først og sidst* vil Svend Bjerg give et eksemplarisk bud på, hvordan man kan udfylde den lakune i Grundtvigforskningen – og i, hvad der benævner sig ”grundtvigsk teologi” – der består i, at ingen for alvor har taget Grundtvig alvorlig som systematisk teolog. Ja, egentlig vil Bjerg mere end give et bud, for hans påstand er, at *Den Christelige Børnelærdom*, som han metodisk holder sig til, ”rummer hele Grundtvigs teologi, en rig og reflekteret dogmatik” (s. 8). For så vidt er Bjergs ambition at tegne det systematiske omrids af hele Grundtvigs teologiske univers.

Grundene til, at vi mangler en systematisk fremstilling af Grundtvigs teologi, er mange og ikke kun dårlige. Lad mig nævne de to vigtigste:

Den store forskningsaktivitet, der blev igangsat af – og i kølvandet på – dannelsen af Grundtvigselskabet af 1947, er næsten druknet i et kolossalt registrant- og siden historisk rekonstruktionsarbejde. Selv når tesaerne har været principielt systematisk anlagt,



som fx i Kaj Thanings trebindsværk *Menneske først* fra 1963, har arbejdet været historisk og så langt fra systematisk gennemført. Om for nogen gælder det for Grundtvig, at han er barn af – og så aldeles bevidst aktør i – sin tid, så hvad forstår man egentlig, hvis man ikke forstår Grundtvig historisk, kan man spørge? Det nødvendige modspørgsmål er dog, om Grundtvig da slet ikke har en sammenhængende, systematisk gennemtænkt kristen-

domsopfattelse, som kan og bør gøres gældende – eller i hvert fald studeres som systematisk teologisk paradigme – uden for og for så vidt uafhængigt af hans egen historiske indfældethed? Svaret turde give sig selv!

Det andet problem er, at Grundtvig selv gør modstand. Dels ytrer han sig selv gerne nedsættende om ”Dogmatik”, dels har hans mest læste teologiske værker (foruden salmerne og skrifterne drejer det sig efterhånden også om prædikenerne, hvis udgivelse stadig er i gang) alt andet end systematisk teologisk form. I læredigtet *Livet og Dogmatikken*, der blev trykt på forsiden af *Dansk Kirketidende* den 25. oktober 1863, altså to år efter, at Grundtvig udsendte sidste kapitel af sin egen ”dogmatik”, *Den Christelige Børnelærdom*, hamres de grundtvigske grundsætninger fast på denne måde fra første vers:

Hvad er Liv for Dogmatikken?
Hvad er Dogmatik for Livet?
Kan man leve af Kritikken,
Har sin Rod vel deri Livet,
Eller mon af Lyset der
Livet laaner Kraft og Værd?

Svaret giver sig selv, for livsordene, som er ordene af Herrens egen mund, nemlig den apostolske trosbekendelse, fadervor og indstiftelsesordene, er ene om at være Guds ord, som skaber det liv og den tro, de nævner. Men Grundtvig er alligevel så meget tænker og oplysningsmenneske, at han vil have lys over livet og troen. At bidrage hertil er akkurat hans projekt i *Børnelærdommen*. Strengt taget kan

selv Grundtvig ikke bidrage meget til livet. Hans mageløse opdagelse består netop i, at ånden, når mundsordene lyder, selv skaber kirke bedst. Derfor er hans projekt først og sidst oplysning om og derfor også systematisk afklaring af, hvordan menigheden har fået det givet at leve med livet og troen. Oplysningsteologen Grundtvig har således altså selv lagt hovedet på blokken, når Svend Bjerg nu tolker *Børnelærdommen* systematisk teologisk.

Bjergs bidrag

Problemstillingen – og det problematiske! – i Bjergs projekt fortolker han selv i indledningen til sin bog, hvor det hedder: ”Grundtvigs visionære teologi, hans form for dogmatik har en anden art [end ”traditionel dogmatik”]. Den kredser om et gådefuldt sakramentalt kraftcentrum. Den er koncentrisk opbygget under stadig bevægelse, fra Gud til Gud.”

Den sidste del af karakteristikken – og dermed bogens titel – er lige så rigtig og vigtig, som den burde være selvfølgelig, hvad den dog just ikke har været i de senere år: Grundtvigs teologi er dynamisk trinitarisk, den udspiller sig altid inden for horisonten af, hvad Gud har gjort og gør som skaber, og hvad Han har gjort og gør som genløser. Den grundige fremhævelse heraf, der foruden i et selvstændigt afsnit (s. 38-51) betones i bogens korpus, hvor Grundtvigs teologi gennemspilles under hovedoverskrifterne *Genløsning*, *Vækst* og *Fylde*, er den første gevinst ved Bjergs indsats i denne bog.

Mere problematisk er det, når Bjerg karakteriserer Grundtvigs teologi som koncentreret omkring et "gådefuldt, sakramentalt kraftcentrum". Hvert af ordene kan være gode og rigtige nok. Fuldt forståeligt for den menneskelige fornuft er kristendommen naturligvis ikke; centreret omkring sakramenterne, hvortil mundsordene traditionelt er knyttet i kirkens liturgi, er den ganske afgjort – og et kraftfyldt centrum er der helt sikkert tale om. Men det centrale i Grundtvigs teologi er dog teorien om, at mundsordene, Guds store ord, bæres videre af menighedens til små ord indrettede stemmer, så de – og i fuld forstand kun disse Guds egne mundsord – skaber, hvad de nævner. Det er et godt, men er det også et tilstrækkeligt forsøg, Bjerg gør, når han kalder Grundtvig retorisk teolog? Mundsordene er sproglige, men kan mundsordene som Guds ord indfanges i en ramme for retorisk sprogteori, som Bjerg definerer således: "Retorik går ikke gennem sproget til en bagvedliggende virkelighed, for i sproget bliver Gud og mennesket og verden til virkelighed for os. Sproget skaber ved at gøre virkeligheden nærværende. Når Gud taler, er han i sit ord, ikke bag det" (s. 37). Personligt er jeg ikke parat til at læse Grundtvig som retorisk teolog ud fra denne definition. En afvisning af Bjergs position kræver imidlertid et lige så gennemtænkt alternativ, som bl.a. må vejen rundt om den gamle strid om tolkningen af Grundtvigs nadverteologi, så den diskussion må vi have til gode.

Rigtigt er det derimod, som Bjerg kraftigt fremhæver det, at Grundtvig er erfaringssteolog: "Det lever dog i os, det føler vi godt", hedder det i *De levendes land*. Erfaringen er uomgængelig som kriterium for, hvad der kan antages for sandt. Erfaringen kan imidlertid ikke bero på sig selv, men forudsætter noget uden for sig selv. Det gælder især den kristne erfaring, "thi Gudsordet ingenlunde lader sig af Støv udgrunde". Det er formidlingen mellem disse to punkter, der leveres i den mageløse opdagelse af mundsordene. Her i dette afgørende omdrejningspunkt er Grundtvig en kombination af en markant helligåndsteolog, der tør tage det alvorligt, at ånden er en virksom kraft, der artikuleres i legemlige ord, og en kommunikationstænkner, der satser alt på det levende ords kommunikative kraft. Det er den indfaldsvinkel, jeg foretrækker, når det gælder om at forstå de grundtræk hos Grundtvig, som Bjerg søger at kortlægge med retorikken som forståelsesramme.

Grundtvigstudiets fremtid

Bjerg lægger med andre ord ikke blot op til en komplettering af de historiske studier, men også til en systematisk teologisk tolkningsstrid, når det gælder de helt centrale dele af Grundtvigs tænkning. Bjergs bidrag til kortlægningen af Grundtvig som systematisk teolog står da heller ikke alene. Værd af nævne er også fx Regin Prenters Grundtvigindføring *Den kirkelige anskuelse* fra 1983, Jens Holger Schørrings bidrag i bl.a. *Grundtvig og påsken* fra 1987 og Theodor Jørgen-

sens insisterende videretænkning omkring Grundtvigs fundamentale kontekstteologi, hvortil en række bidrag er samlet i *Korset og altet* fra 1995. Et fyldigt bud på en samlet Grundtvigforståelse har A. M. Allchin givet i *Grundtvig - An Introduction to his Life and Work* fra 1997, der just er udkommet på dansk i Jakob Ballings oversættelse under titlen *Grundtvigs kristendom – Menneskeliv og gudstjeneste*, der er historisk og tematisk anlagt, med megen systematisk teologisk nerve udmøntet i den udfordrende tolkning af Grundtvig som øst- og højkirketeolog.

Som især Allchins bog viser det, går vejen frem for Grundtvigstudiet i høj grad over den internationalisering af diskussionen, som er godt på vej, bl.a. via konference- og udgivelsesinitiativer fra Center for Grundtvigstudier ved Aarhus Universitet (jf. *Heritage and Prophecy. Grundtvig in the English-speaking World* fra 1992 og *Grundtvig in International Perspective. Studies in the Creativity of Interaction* fra 2000). Det er derfor godt, at der nu er to fyldige samlinger af Grundtvigoversættelser på vej – en tysk fra København og en engelsk fra Århus. Den internationale interesse fremhæver imidlertid kun endnu klarere det elementære problem for Grundtvigstudiet, der består i, at der ikke findes en lettilgængelig, dækkende, videnskabelig udgave af Grundtvigs skrifter.

Det er et både arbejdsmæssigt og økonomisk nærmest uoverkommeligt projekt at tilvejebringe en fuld Grundtvigudgave. Den kommentere-

rede, videnskabelige udgave af Kierkegaards skrifter kommer til at fylde 56 bind! Det skal nok passe, at det levende ords teolog, der levede dobbelt så længe som skriftmageren Kierkegaard, ville kunne fylde ca. dobbelt så mange bind. Lader man Sangværket stå, som det står, og prædikenudgivelserne køre for sig, kunne man måske samle sig om en videnskabelig udgave af Grundtvigs skrifter i 25 bind, inkl. realkommentarer. På den måde kunne vi ikke blot få en forsinket netbaseret Grundtvigudgave, men også få sat såvel de danske som de internationale standarder for Grundtvigstudiet.

Erfaringen fra Kierkegaardudgivelsen, der – efter 10 års bevilling til Kierkegaardcenteret fra Danmarks Grundforskningsfond - nu ser ud til at kunne færdiggøres med direkte finanslovsstøtte, er, at det historiske og det systematiske og videretænkende arbejde med et stort forfatterskab i høj grad støtter hinanden. Ikke blot giver det historiske og filologiske arbejde sidelys til det systematiske, men i et tilfælde som Grundtvigs, hvor der er brug for at opstille kriterier for, hvad der skal med i en forhåbentlig kommende ny Grundtvigudgave, er det afgørende, at der kan opstilles systematiske grunde for udvælgelse, redaktion og kommentering af tekster.

Medianalderen og fornyelsen

Har Grundtvig en systematisk teologi? Det svarer Bjerg et kraftigt ja til – og andre har allerede sluttet op, selv om der står strid om tolkningen af denne teologi. Det lader sig hævde, at

Grundtvig er fuldt så konsistent – og på mange måder fuldt så vægtig – en systematisk teolog som fx Barth eller Luther. Det er derfor på tide, at vi får sat fart i det systematisk teologiske arbejde med hans tanker. Det gælder i Danmark, hvor selv teologer sjældent forstår, hvad der egentlig står i Grundtvigs salmer, og hvorfor hans teologi har præget folkekirkens gudstjeneste, som den har. Og det gælder internationalt, hvor Grundtvig ofte reduceres til at være en slags folkelighedsteologisk udviklingspædagog. Som arv og katalysator er Grundtvig fortsat aktiv iblandt os. Men som teologisk udfordrer og igangsætter er det på tide, at vi får ham genoplivet, sådan som Bjergs bog bidrager til det.

Netop som en bekymret dekanal

undersøgelse viser, at medianalderen for de fastansatte teologiske lærere nærmer sig de 60 år, er det ekstra glædeligt, at Svend Bjerg, som just har rundet det magiske hjørne, demonstrerer, at der også er gamle i gårde, der har kraft til at sætte skarpt lys på teologiske sager, så de bidrager til teologiens fornyelse. Måtte det blive til inspiration for de mange yngre systematiske hoveder, som endnu ikke medregnes i den dekanale medianalder.

Svend Bjerg

Gud først og sidst

Grundtvigs teologi – en læsning af

Den Christelige Børnelærdom

Anis, København 2002, 202 s., 249 kr.

Teologisk Forening

Tirsdag den 11. februar 2003 kl. 19.30: Lektor, dr. George Pattison

Tirsdag den 4. marts 2003 kl. 19.30: Professor, dr.phil. Dan Zahavi

Tirsdag den 1. april 2003 kl. 19.30: Stud.theol. Tine Reeh, cand.theol. (in spe)

Henriette Pedersen samt studieleder, ph.d. Kirsten Busch Nielsen

Tirsdag den 29. april 2003 kl. 19.30: Post.doc.-stipendiat, ph.d. Mette B. Bruun

Tirsdag den 13. maj 2003 kl. 18.00: Generalforsamling i Teologisk Forening

Tirsdag den 13. maj 2003 kl. 19.30: Lektor, cand.theol. Lone Fatum

Sted:

Købmagergade 44 over gården, Kælderen

Yderligere informationer findes i kalenderen

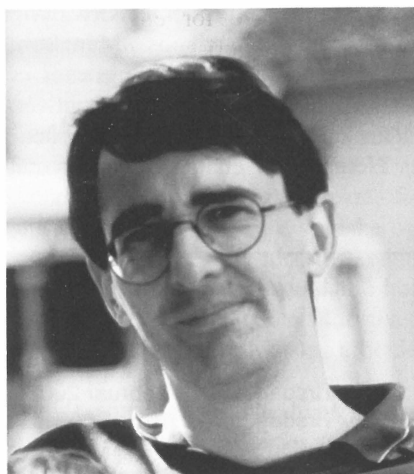
Den kristne aristokrat mod revolutionen

Af forskningsbibliotekar, cand.theol. Christian Gottlieb

I sommeren 2002 fik jeg på dette fakultet antaget en disputats om den kristne russiske tænker Nikolaj Berdyaev. *Dilemmas of reaction in Leninist Russia: The Christian response to the revolution in the works of N.A. Berdyaev 1917-24* hedder den, og det er også kort sagt, hvad den handler om. Redaktøren af nærværende blad har bedt mig sige det noget længere i en introduktion til mit projekt. Den følger her.

Berdyaev, Nikolaj (1874-1948)

Navnet siger næppe mange meget i dagens Danmark, og han synes da heller ikke at have sat sig dybere spor i dansk åndsliv. En undtagelse er Arne Sørensen, som i 1937 udgav et par af hans bøger i dansk oversættelse, og hvis "Tredje Standpunkt" utvivlsomt var påvirket af Berdyaevs tanker (som for nylig påpeget i Henrik Lundbaks disputats om Dansk Samling, *Staten stærk og folket frit* fra 2001). I sit hjemland markerede Berdyaev sig dog allerede tidligt som en af sin generati-



ons fremtrædende intellektuelle, og fra slutningen af 1920'erne til i al fald sidst i 60'erne ligeledes i de store vestlige lande, hvor han i mange sammenhænge fik betydning som repræsentant for og formidler af den russiske kulturtradition samt for dannelsen af vestlig forståelse af Rusland og det kommunistiske regime. Hans talrige værker er oversat til mindst 16 sprog og er udkommet i store oplag i de fleste lande i (Vest)Europa og

Amerika. Siden Sovjetunionens sammenbrud er han igen blevet et stort navn i sit hjemland, hvor han ses som inspiration i forsøget på at (gen)opbygge et civilt samfund på kommunismens ruiner.

Vigtigt for hans karriere var, at han begyndte den (i 1894) som marxist engageret i den revolutionære bevægelse, som han dog fra ca. 1901 gradvist forlod i erkendelse af marxismens utilstrækkelighed som middel til fornyelse af det russiske samfund – til fordel først for en nykantiansk idealisme og senere for en udtrykkelig bekendelse til kristendommen. Han blev dermed en del af og med tiden en fremtrædende repræsentant for den almene nyorientering i russisk kultur, som fra ca. 1890 til 1917 udfoldede en stor, original kreativitet inden for både litteratur og filosofi, kunst og musik; en periode kendt som den russiske ”sølvalder” eller, hvor det religiøse aspekt betones, den ”russiske religiøse renaissance”. Symbolisme er som i Vesten en samlende betegnelse for periodens bestræbelser på at nå til ny erkendelse i reaktion mod den ateisme, materialisme og positivisme, der gennem fire-fem årtier havde domineret den russiske (revolutionære) intelligentsia, men i øvrigt var bevægelsen langt fra noget entydigt fænomen. I sin russiske udgave var den i øvrigt stærkt påvirket af de impulser, der udgik fra Dostoevskij og Vladimir Soloviev og deres opfattelse af kristendommens rolle i den særlige russiske kultursituation som splittet mellem øst og vest.

Berdyaevs kritik af marxismen og hans gradvise opdagelse af behovet for

en ”fornyet” kristendom var baggrunden for, at han efter bolsjevikernes kup i oktober 1917 fra første færd markerede sig som en uforsonlig åndelig og ideologisk, men upolitisk modstander af det nye regimes revolutionære projekt, en modstand han i løbet af de følgende år formulerede i en række værker, som blev offentliggjort i den udstrækning forholdene gjorde det muligt, for en stor dels vedkommende i form af offentlige foredrag og samtaler. I september 1922 blev Berdyaev sammen med over hundrede andre fremtrædende, kritiske intellektuelle og kunstnere arresteret og udvist af Sovjetrusland, hvorefter han slog sig ned først et par år i Berlin og derefter resten af sit liv i Paris, hvor han producerede et omfangsrigt filosofisk forfatterskab.

Slår man Berdyaev op i et leksikon, vil man sikkert finde en kortfattet artikel, i hvilken han karakteriseres som repræsentant for en kristen personalisme og eksistensfilosofi. Det er ikke helt forkert, men heller ikke helt dækkende. Ikke mindst her i Kierkegaards fædreland er der grund til at gøre opmærksom på, at hans eksistensfilosofi var en integreret del af en omfattende historiefilosofisk og kulturanalytisk tænkning. Det er præcis denne sammenknytning af kristent inspireret historiefilosofi og eksistenstænkning, der gør Berdyaev til en både meget klartseende og samtidig problematisk kritiker af den russiske revolution og af det moderne samfund. Afgørende for forståelse af hans kritik af revolutionsprojektet er, at den ikke udsprang af en simpel konservativ

uvilje mod forandringer, men tværtimod af en overbevisning om behovet for en gennemgribende fornyelse af det russiske samfund. Tro mod sit oprindelige revolutionære engagement var han forblevet kritisk over for det gamle regime, inklusive den etablerede orthodoxe kirke.

Revolutionen imod kristendommen

Søger man efter en dybere samtidig analyse af, hvad den socialistiske revolutions krig mod kristendom og religion i almindelighed drejede sig om, vil man hurtigt gøre den lidt besynderlige opdagelse, at ingen af konfrontationens to hovedaktører, de ledende "officielle" repræsentanter for hhv. revolutionen og den Russisk-orthodoxe Kirke, havde ret meget at sige om den. Selv om fjendskabet og konfrontationen var åbenlyst og allerede i de første år kom til at koste tusindvis af menneskeliv, er det som om den udspillede i et slags teoretisk vakuum. Kun hos de kristne intellektuelle, som fra sidelinien iagttagte udviklingen, finder man en sammenhængende fortolkning af den. Blandt disse var folk med stor indsigt og formuleringsevne, men for det meste kun ringe eller slet ingen indflydelse. Dette er et karakteristisk, måske skæbnesvangert træk ved situationen.

Analysen af konfrontationen mellem revolution og kristendom kom til sit mest udfoldede og omfattende samtidige udtryk i de værker, som Berdyaev producerede og publicerede i årene 1917-24. Trods mange formelle svagheder præsenterer de en

kritisk helhedsanalyse af revolutionsprojektet og søger samtidig at formulere grundlaget for åndelig modstand imod det og et "autentisk" kristent alternativ.

Berdyaevs svar på revolutionen formuleres inden for rammerne af en kristen politisk filosofi og en historiefilosofi med åbenbare rødder i den tyske idealisme. I sin formulering af både kritik og alternativ var Berdyaev optaget af et dobbelt mål: På én gang at fastslå det enkelte menneskes frihed og integritet og samtidig fastholde en forestilling om en kristen samfundsform og en kristen "mening" med historien. Den vigtigste del af hans svar var dog klart den kritiske analyse, som – skønt sløret af hans rodede og usystematiske fremstillingsform – når den er bedst, leverer en særdeles præcis og forudseende kritik af det revolutionære projekt, der i forsøget på at skabe gudsriget uden Gud påvises at rumme kimen til mange rædselsvækkende konsekvenser, senere til overmål bekræftet af udviklingen af det sovjetiske regime; en – af Dostoevskij stærkt inspireret – forudsigelse af det totalitære samfund. En nøje undersøgelse af hans tekster afslører imidlertid også en mængde dybtliggende, afgørende (selv)modsigelser i hans argumentation. Skønt nogle af disse kan tilskrives hans egne idiosynkrasier, må de dog grundlæggende betragtes som udtryk for problemet i sagens substans: De kan ses som udtryk for fundamentale paradokser og dilemmaer i kristendommens konfrontation med revolution og socialisme og i videre perspektiv med den moderne verden. I

en situation, hvor dette spørgsmål i bogstaveligste forstand var om liv og død, sættes det på spidsen og træder frem med stor tydelighed. Formålet med mit studium har været (for første gang) at beskrive og tolke disse dilemmaer både som systematisk problem og i deres historiske sammenhæng i den udstrækning, kilderne tillader det.

De mangfoldige vanskeligheder heri af både metodisk og saglig art sammenfattes i fire teser, som afhandlingen søger at påvise: 1) At Berdyaevs kritik af revolutionsprojektet – sin skarphed til trods – delvis er baseret på principper (af især social-darwinistisk og hegeliensk karakter), som den har til fælles med revolutionen; en polemisk fordel, men også årsag til dybtliggende modsigelser i hans kritiske argumentation. 2) At der er en dyb konflikt mellem hans kritiske analyse af revolutionen og hans håb om et positivt åndeligt alternativ, hvorved principperne for hans kritik underminerer grundlaget for hans håb. 3) At denne konflikt ikke blot afspejler hans modsætningsfyldte argumentationsform, men også hele hans antirevolutionære bestræbelse: At forsvare det enkelte menneskes integritet og frihed uden dermed at opgive forestillingen om et overordnet kristent samfund og en kristen ”mening” med historien. Dette dilemma finder sit skarpeste udtryk i hans forestilling om det eneste autentiske, åndelige svar på revolutionen: Et yderst elitært ideal om individuel kristen modstand, hvis radikale ekstremisme reelt forudsætter en form for kristent overmennes-

ske. 4) At kristne mennesker, der i praksis søger at virkeliggøre Berdyaevs umulige ideal, som følge heraf kun gives to muligheder: Enten parathed til heroisk selvdestruktion i Kristi efterfølgelse eller total moralsk lamelse.

Det i teoretisk, teologisk henseende bedste bud på et kristent svar på revolutionen var således også det i praktisk henseende mindst anvendelige. På dette grundlag foretages en bedømmelse af relevansen af Berdyaevs reaktion i situationen i forhold til andre kristeligt inspirerede reaktioner, dens teoretiske og praktiske konsekvenser og mulige betydning i dagens post-sovjetiske Rusland. Udfordringen i omgangen med Berdyaevs tekster ses således i spørgsmålet om, hvordan det, der kan være en kilde til individuel opbyggelse og moralsk styrke, kan gøres til alment grundlag også for anstændigt samfundsliv. Siden Sovjetregimets sammenbrud har dette været et yderst presserende og samtidig helt uoverskueligt spørgsmål af grundlæggende betydning for samfundsdebatten i dagens Rusland. Det er et spørgsmål, som også vi andre kan have nytte af at besinde os på.

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 Præsteforenings Blad samt eventuelt i dagspressen.

Ved redaktionens afslutning er der planlagt følgende arrangementer på Fakultetet for forårssemesteret 2003. For at undgå misforståelser er alle arrangementerne opgivet med præcise minuttal. Ændringer i programmet kan forekomme.

Mandag den 3. februar 2003 kl. 20.00

Kulturredaktør, dr.phil. Henrik Wivel:

Mellem kunst og kristendom.

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

Arr.: Selskabet for Kunst og Kristendom. Entré: 40 kr., studerende 20 kr.

Tirsdag den 11. februar 2003 kl. 13.15–15.00

Gæsteforelæsning ved lektor, dr. George Pattison, Det teologiske Fakultet, Århus: Heidegger's Hoelderlin and Kierkegaard's Christ.

Sted: Købmagergade 44-46, 1150 København K

Arr.: Institut for Systematisk Teologi

Tirsdag den 11. februar 2003 kl. 19.30

Lektor, dr. George Pattison, Det teologiske Fakultet, Århus: Teologi og spiritualitet.

Sted: Købmagergade 44 over gården, Kælderen

Arr.: Teologisk Forening

Torsdag den 13. februar 2003 kl. 13.15–15.00

Oplysningens fødsel: Da Den Moderne Verden blev til – Filosofiske og teologiske tanker, som præger den vesterlandske kultur. Professor Jens Glebe-Møller:

"Vi fornægter Gud og foragter øvrigheden". Om Matthias Knutzens religionskritik med et udblik til Wittgenstein.

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

Arr.: Institut for Systematisk Teologi

Torsdag den 20. februar 2003 kl. 13.15–15.00

Oplysningens fødsel: Da Den Moderne Verden blev til – Filosofiske og teologiske tanker, som præger den vesterlandske kultur. Docent, dr. C.H. Koch:

Bibelkritik og politisk filosofi i Spinozas *Tractatus theologico-politicus*.

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

Arr.: Institut for Systematisk Teologi

Fredag den 21. februar 2003 kl. 13.15–14.00

Tiltrædelsesforelæsning med efterfølgende reception ved lektor Pia Søtoft: Søren Kierkegaard og systematisk teologi.

Sted: Købmagergade 44-46, 1150 København K

Arr.: Institut for Systematisk Teologi

Torsdag den 27. februar 2002 kl. 12.00 og kl. 15.00

Åbent Hus for uddannelsessøgende på Københavns Universitet. Det Teologiske Fakultet indbyder til Åbent Hus arrangement, hvor der vil blive orienteret om det teologiske studium samt være lejlighed til at stille spørgsmål. Alle er hjerteligt velkomne.

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

Arr.: De faglige vejledere

Torsdag den 27. februar 2003 kl. 13.15–15.00

Oplysningens fødsel: Da Den Moderne Verden blev til – Filosofiske og teologiske tanker, som præger den vesterlandske kultur. Professor Martin Schwarz Lausten:

Oplysningssideernes indflydelse på forholdet mellem kristne og jøder i Danmark (1760-1814).

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

Arr.: Institut for Systematisk Teologi

Torsdag den 27. februar 2003 kl. 19.30

Direktør, cand.theol., Dr.h.c. Niels Jørgen Cappelørn:

Kierkegaards Kilder.

Sted: Kældercaféen, Købmagergade 44 over gården

Arr.: Søren Kierkegaard Selskabet

Fredag den 28. februar 2003 kl. 10.15–12.00

Nyttestamentligt seniorseminar. Åbent arbejds møde om Markusevangeliet.

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

Arr.: Institut for Bibelsk Eksegese

Mandag den 3. marts 2003 kl. 20.00

Docent, dr.phil. Uffe Hansen:

Litteraturen og gnosticisismen.

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

Arr.: Selskabet for Kunst og Kristendom. Entré: 40 kr., studerende 20 kr.

Tirsdag den 4. marts 2003 kl. 19.30

Professor, dr.phil. Dan Zahavi, Center for Subjektivitetsforskning, København:

Intersubjektivitet i fænomenologisk belysning.

Sted: Købmagergade 44 over gården, Kælderen

Arr.: Teologisk Forening

Torsdag den 6. marts 2003 kl. 13.15–15.00

Oplysningens fødsel: Da Den Moderne Verden blev til – Filosofiske og teologiske tanker, som præger den vesterlandske kultur. Dozent, Dr. Winfried Schröder, Berlin:

Der Tod Gottes und die Aufklärung. Die Ursprünge des Atheismus im Lichte neu erschlossener Quellen. Arrangeres i samarbejde med Goethe-Institutet.

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

Arr.: Institut for Systematisk Teologi

Tirsdag den 11. marts 2003 kl. 10.15–12.00

Gæsteforelæsning ved Kardinal, dr. tidl. professor i bl.a. Münster og Tübingen, Walter Kasper:

Papstamt – Petrusdienste als Theologisches und Ökumenisches Problem.

Sted: Købmagergade 44-46, 1150 København K

Arr.: Institut for Systematisk Teologi

Tirsdag den 11. marts 2003 kl. 14.15–16. 00

Seminar med Kardinal, dr. tidl. Professor i bl.a. Münster og Tübingen, Walter Kasper.

Tilmelding til Institut for Systematisk Teologi.

Sted: Købmagergade 44-46, 1150 København K

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

Torsdag den 13. marts 2003 kl. 13.15–15.00

Oplysningens fødsel: Da Den Moderne Verden blev til – Filosofiske og teologiske tanker, som præger den vesterlandske kultur. Lektor Jørgen I. Jensen:

Oplysning og barok. Teologiske udfordringer fra det 17. århundrede.

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

Arr.: Institut for Systematisk Teologi

Torsdag den 20. marts 2003 kl. 13.15–15.00

Oplysningens fødsel: Da Den Moderne Verden blev til – Filosofiske og teologiske tanker, som præger den vesterlandske kultur. Professor Sven-Aage Jørgensen:

Kritik og metakritik i Königsberg: Kant, Hamann og Herder.

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

Arr.: Institut for Systematisk Teologi

Fredag den 21. marts 2003 kl. 13.15–15.00

Seniorseminar i samarbejde med Institut for Bibelsk Eksegese om *Eksegetisk og dogmatisk tolkning af Bjergprædikenen*. Oplæg ved Lone Fatum og Peder Nørgaard-Højen. Tilmelding til Institut for Systematisk Teologi.

Sted: Købmagergade 44-46, 1150 København K

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

Torsdag den 27. marts 2003 kl. 13.15–15.00

Oplysningens fødsel: Da Den Moderne Verden blev til – Filosofiske og teologiske tanker, som præger den vesterlandske kultur. Lektor Nils Holger Petersen:

Oplysning, liturgi og musik: Joseph Martin Kraus' sørgemusik ved Gustav III's begravelse i Riddarholms Kyrkan i Stockholm d. 14. maj 1792.

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

Arr.: Institut for Systematisk Teologi

Torsdag den 27. marts 2003 kl. 19.30

Forskningsstipendiat, mag.art. Anders Thyrring Andersen:

At forføre til tavshed. Kierkegaards dialektiske strategi.

Sted: Kældercaféen, Købmagergade 44 over gården

Arr.: Søren Kierkegaard Selskabet

Mandag den 31. marts 2003 kl. 20.00

Forskningsadjunkt, ph.d. Hans Henrik Lohfert Jørgensen:

Synets helliggørelse og blikkets prøvelse.

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

Arr.: Selskabet for Kunst og Kristendom. Entré: 40 kr., studerende 20 kr.

Tirsdag den 1. april 2003 kl. 19.30

Debataften om teologi og uddannelse. Oplæg ved stud.theol. Tine Reeh, cand.theol. (in spe) Henriette Pedersen samt studieleder, ph.d. Kirsten Busch Nielsen.

Sted: Købmagergade 44 over gården, Kælderen

Arr.: Teologisk Forening

Torsdag den 3. april 2003 kl. 13.15–15.00

Oplysningens fødsel: Da Den Moderne Verden blev til – Filosofiske og teologiske tanker, som præger den vesterlandske kultur. Lektor Carsten Pallesen:

Åbenbaring og modernitet – i lyset af Paul Ricoeurs bibelhermeneutik.

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

Arr.: Institut for Systematisk Teologi

Lørdag den 5. april 2003

Der planlægges en rundvisning på Søllerød Museum i forbindelse med en udstilling om polske påske-traditioner. Nærmere oplysning om arrangementet ved opslag og i de trykte programmer.

Arr.: Selskabet for Kunst og Kristendom. Entré: 40 kr., studerende 20 kr.

Torsdag den 10. april 2003 kl. 13.15–15.00

Oplysningens fødsel: Da Den Moderne Verden blev til – Filosofiske og teologiske tanker, som præger den vesterlandske kultur. Professor Tage Kurtén, Åbo:

Schleiermacher og Wittgenstein i samma båt?

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

Arr.: Institut for Systematisk Teologi

Torsdag den 24. april 2003 kl. 19.30

Lektor, ph.d. Adam Diderichsen:

Forførelsens logik.

Sted: Kældercafeen, Købmagergade 44 over gården

Arr.: Søren Kierkegaard Selskabet

Fredag den 25. april 2003 kl. 13.15–15.00

Seniorseminar i samarbejde med Institut for Bibelsk Eksegese om *Indsigter fra en øvelse over Paulus og Nietzsche*. Oplæg ved Henrik Tronier og Carsten Pallesen. Tilmelding til Institut for Systematisk Teologi.

Sted: Købmagergade 44-46, 1150 København K

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

Tirsdag den 29. april 2003 kl. 19.30

Post.doc.-stipendiat, ph.d. Mette Birkedal Bruun, Center for Studiet af Kulturarven fra Middelalderens Ritualer:

Den cisterciensiske reform i La Trappe – At genskabe 1100-tallet i 1600-tallet.

Sted: Købmagergade 44 over gården, Kælderen

Arr.: Teologisk Forening

Fredag den 9. maj 2003 kl. 10.15–12.00

Nytestamentligt seniorseminar. Åbent arbejds møde om Markusevangeliet.

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

Arr.: Institut for Bibelsk Eksegese

Fredag den 9. maj 2003 kl. 13.15–15.00

Projektseminar med ph.d.-studerende Iben Damgaard:

”Mulighedens Speil” – fantasi og historicitet hos Kierkegaard og Ricoeur.

Opponent: Lektor Carsten Pallesen. Tilmelding til Institut for Systematisk Teologi. Tilmeldte modtager skriftligt oplæg ca. en uge før seminaret.

Sted: Købmagergade 44-46, 1150 København K

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

Tirsdag den 13. maj 2003 kl. 18.00

Generalforsamling i Teologisk Forening
Sted: Købmagergade 44 over gården, Kælderen
Arr.: Teologisk Forening

Tirsdag den 13. maj 2003 kl. 19.30

Lektor, cand.theol. Lone Fatum, Det Teologiske Fakultet, København:
Judas som teologisk projekt.
Sted: Købmagergade 44 over gården, Kælderen
Arr.: Teologisk Forening

Mandag den 19. maj 2003 kl. 20.00

Programmedarbejder, cand.theol., Sylvester Roepstorff:
Wagner og skabelsen af den nye mytologi.
Sted: Kældercaféen, Det Teologiske Fakultet, Købmagergade 44 over gården
Arr.: Selskabet for Kunst og Kristendom. Entré: 40 kr., studerende 20 kr.

Torsdag den 22. maj 2003 kl. 13.15–15.00

Oplysningens fødsel: Da Den Moderne Verden blev til – Filosofiske og teologiske tanker, som præger den vesterlandske kultur. Afskedsforelæsning med efterflg. reception. Professor Jens Glebe-Møller: "Da Gud svang spanskrøret over byen Stade". Lutherdom og magten.
Sted: Auditorium 7, Købmagergade 44-46, 1. sal, 1150 København K
Arr.: Institut for Systematisk Teologi

Torsdag den 22. maj 2003 kl. 19.30

Docent, mag.art. Mogens Pahuus:
Den dæmoniske indesluttethed – Et tema i Kierkegaards antropologi.
Sted: Kældercaféen, Købmagergade 44 over gården
Arr.: Søren Kierkegaard Selskabet

Mandag den 26. maj 2003 kl. 10.15–12.00

Gæsteforelæsning ved Professor, Dr. Christine Axt-Piscalar, Georg-August Universität, Göttingen:
Hamartologie und Anthropologie
Sted: Købmagergade 44-46, 1150 København K
Arr.: Institut for Systematisk Teologi

Mandag den 26. maj 2003 kl. 10.15–12.00

Gæsteforelæsning ved Professor, Dr. Christine Axt-Piscalar, Georg-August Universität, Göttingen:
Sünde in der Moderne. Herausforderungen der gegenwärtigen Hamartologie.
Sted: Oplyses senere
Arr.: Institut for Systematisk Teologi

Tirsdag den 27. maj 2003 kl. 13.15–15.00

Seminar ved Professor, Dr. Christine Axt-Piscalar, Georg-August Universität, Göttingen:
Kierkegaards Sündenlehre im Verhältnis zu derjenigen Schleiermachers.
Sted: Søren Kierkegaard Forskningscenteret
Arr.: Søren Kierkegaard Forskningscenteret i samarbejde med Institut for Systematisk Teologi.

Onsdag den 28. maj 2003 kl. 13.15–15.00

Seminar ved Professor, Dr. Christine Axt-Piscalar, Georg-August Universität, Göttingen:
Theologische Perspektive der Subjektivitätstheorie.
Sted: Center for Subjektivitetsforskning
Arr.: Center for Subjektivitetsforskning i samarbejde med Institut for Systematisk Teologi.