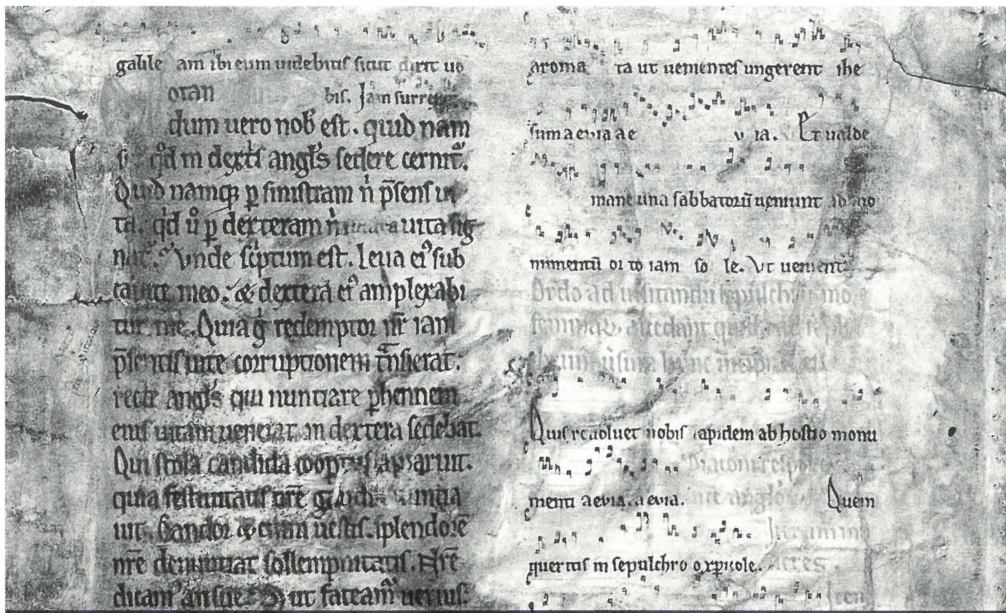




# TEOL

## INFORMATION



# Indholdsfortegnelse

Siden sidst af dekan Steffen Kjeldgaard-Pedersen	3
Erindringer om teologi af docent, dr. theol. John Strange	6
Subjektivitet i centrum af professor, dr. theol. Arne Grøn og centerleder, dr. phil. Dan Zahavi	10
Danmarks Grundforskningsfonds Center for Studiet af Kulturarven fra Middelalderens Ritualer af centerleder, lektor, ph.d. Nils Holger Petersen	14
Kvinde for sin hat af professor, dr. theol. Jens Glebe-Møller	18
Prædiken ifølge Kierkegaard af stud. theol. Karin Andersen	22
Som en kylling under hønens vinger af ph.d., cand. theol. Anna Vind	27
Diakoni og velfærdsstat af cand. theol, ph.d.-studerende Liselotte Malmgart	31
Den Nådige Gud af ekstern lektor, dr. theol. Åge Rydstrøm-Poulsen	35
4Q Peshar Nahum: A Critical Edition af adjunct instructor, dr. theol. Gregory L. Doudna	40
Bekendelse, hæresi og Folkekirke af lektorvikar, dr. theol. Bent Flemming Nielsen	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 tilkendegives i TEOL-information, gengiver de enkelte forfatters synspunkter og er ikke nødvendigvis udtryk for redaktionens holdning.

*Ansvarshavende redaktør:* Dekan Steffen Kjeldgaard-Pedersen.

*Redaktion:* Lektor Henrik Tronier.

*Layout og sats:* Morten Eriksen.

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

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

*Forside:* Et udsnit af en side fra et (formentlig dansk) brevium fra det 13. århundrede. Manuskriptsiden findes i fragment-samlingen på Rigsarkivet, E 71, folio 1, recto. Den indeholder dele af påskemorgens liturgi (slutningen af nattetidebønnen matutin) med en af de såkaldte *quem quaeritis* ceremonier (i den højre spalte). Det er en repræsenterende fremstilling af kvinderne ved Jesu grav påskemorgen og engle, der annoncerer Kristi opstandelse. Sådanne repræsenterende liturgiske ceremonier kendes i manuskripter så tidligt som det 10. århundrede og kan sættes i sammenhæng med mysteriespillene, religiøse dramatiske teatraler former i senmiddelalderen og i et længere perspektiv med Europas teaterhistorie på en måde, der gør dem til et eksempel på den type kulturhistorisk-teologisk materiale, som Center for Studiet af Kulturarven fra Middelalderens Ritualer beskæftiger sig med (se side 14).

**Det Teologiske Fakultet,  
Købmagergade 44-46, Postboks 2164  
1150 København K.  
Tlf.: 3532 3603  
Fax. 3532 3600  
Web adresse: [www.teol.ku.dk](http://www.teol.ku.dk)**

## Siden sidst

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

Den 1. februar var skiftedag på fakultetet. Dekan John Strange, prodekan Lauge O. Nielsen og studieleder Peder Nørgaard-Højen nedlagde deres embeder og modtog fortjent tak og hyldest. Som studieleder tiltrådte Kirsten Busch Nielsen, som prodekan Mogens Müller og som dekan undertegnede. Niels Peter Lemche er nu som før ph.d.-studieleder. Alle blev valgt uden modkandidat.

Man kan således sige, at fakultetet kom fredeligt ind i et forårssemester, der skulle vise sig at blive ganske hektisk. Den ny regering lagde, som man husker, op til kraftige besparelser på universiteterne, men kom hurtigt på bedre tanker, hvad 2002 angår. For 2003, 2004 og 2005 er der imidlertid udmeldt besparelser på henholdsvis 2, 4 og 6, og fakultetet har naturligvis måttet tage hensyn hertil i *Udviklingsplan 2002-2007*, som blev vedtaget på fakultetsrådsmødet den 7. juni. Desværre kan vi kun spare, så det batter, ved at skære i bemanningen, og det er en trist øvelse, også selv om det heldigvis ser ud til, at vi i første om-



gang kan klare skærene ved at undlade at besætte ledigblevne stillinger.

Visdommen i besparelserne er det svært at få øje på. Ifølge Rektorkollegiet bruger Danmark i forvejen få penge på universitetsstuderende i sammenligning med andre lande. I Sverige investeres det dobbelte og ved de bedste amerikanske universiteter ca. det tidobbelte beløb i hver studerende. Det siger sig selv, at dette umuligt kan fortsætte, hvis vi vil be-

vare konkurrenceevnen over for udlandet på uddannelsesområdet, og man må derfor håbe, at besparelserne ikke bliver gennemført. Men indtil videre er udsigterne for 2005 særdeles dystre.

Megen kostbar tid er i foråret 2002 gået med at diskutere den af regeringen bebudede universitetsreform, der efter Videnskabsministerens udsagn vil sige sparto til alt, hvad man har set siden Københavns Universitet blev grundlagt i 1479. Det Teologiske Fakultet gav sit besyv med i debatten om ledelsesformerne og kunne med tilfredshed konstatere, at udspillet fra Københavns Universitet i forhold til Videnskabsministeriet på en række væsentlige punkter var i overensstemmelse med det høringssvar, som fakultetet midt i april fremsendte til Rektor. Vi ønsker, at universitetet skal holdes fri af økonomiske og politiske interesser, og vi ønsker valgte ledere på institut-, fakultets- og universitetsniveau. På et universitet kan man ikke med fordel skille det ledelsesmæssige fra det faglige, og ledelsens legitimitet indadtil sikres her bedst ved, at lederne vælges af dem, der skal ledes. Ingen har kunnet føre bevis for, at den nuværende ordning er u hensigtsmæssig og ikke fremmer opfyldelsen af universitetets formål: at forske, undervise og formidle indtil højeste niveau. Men desværre er fordommene mange, og den tanke ligger ikke fjernt, at det i sidste ende er universitetets traditionelle frihed, som er en anstødssten for det politiske system. Når det er sagt, skal det straks tilføjes, at Det Teologiske Fakultet ligesom Københavns Universitet som helhed gerne ser flere

såkaldt eksterne repræsentanter i de styrende organer.

Den anden store sag, som har optaget sindene på fakultetet i årets første halvdel, er Videnskabsministeriets *Bekendtgørelse om bachelor- og kandidatuddannelserne i teologi*. Den foreligger i skrivende stund i et udkast, som er sendt til høring hos "aftagerne" af vores kandidater. Udkastet er blevet til i et samarbejde mellem embedsmænd i Videnskabsministeriet og dekanerne for de teologiske fakulteter i Århus og København og på baggrund af drøftelser på og mellem fakulteterne. I København havde vi for så vidt intet ønske om en ny bekendtgørelse, og det vil ikke være forkert at sige, at der var tale om et ministerielt pålæg, præsenteret som en opfølgning af evalueringen af de teologiske uddannelser for et par år siden. At uddannelsen skulle have en 3+2-struktur og bestå af en treårig bacheloruddannelse og en toårig kandidatuddannelse stod ikke til diskussion. Alle universitetsuddannelser i kongeriget skal have denne fælleseuropæiske struktur, som regeringen ved underskrift er forpligtet på. Og alle elementer i uddannelsen skal gøres op i point efter *European Credit Transfer System*, idet 60 ECTS-point svarer til et studenterårsværk. Der har i begyndelsen af juni været afholdt et godt og konstruktivt orienteringsmøde mellem fakulteterne og høringsparterne, som bl.a. omfatter Kirkeministeriet, Landsforeningen af Menighedsrådsmedlemmer, biskopperne, Præsteforeningen og censorkorpsen. Studienævnet har allerede indledt arbejdet med den studieord-

ning, som skal udformes på grundlag af den ny bekendtgørelse. Det er et spændende projekt, for bekendtgørelsen inviterer til nytænkning på en række områder, men samtidig er der en udtalt vilje til at holde fast ved det bedste i den klassiske teologiske enheds- og helhedsuddannelse.

Akademisk var foråret fint. Vi kan sige tillykke til to ny teologiske doktorer og en ny ph.d. Den 15. marts forsvarede Gregory L. Doudna disputatsen *4Q Pesher Nahum. A Critical Edition*, et arbejde om en Nahum-kommentar fra Qumranteksterne, og den 14. maj mødte Åge Rydstrøm-Poulsen sine opponenter ved forsvaret for *The Gracious God. Gratia in Augustine and the Twelfth Century*, som omhandler nådesteologien i den vesterlandske tradition indtil begyndelsen af det 13. århundrede. Den 22. februar forsvarede Anna Vind sin ph.d.-afhandling, *Latomus og Luther. Striden om, hvorvidt enhver god gerning er synd. En teologihistorisk afhandling*. De tre forfattere skriver selv om deres arbejder i dette nummer af *TEOL-information*, som bl.a. også rummer artikler om to ny, tværfaglige centre under Danmarks Grundforskningsfond.

Det drejer sig om *Center for Subjektivitetsforskning*, som ledes af professor, dr.phil. Dan Zahavi, og om *Center for Studiet af Kulturarven fra Middelalderens Ritualer*, der har lektor, ph.d. Nils Holger Petersen som leder. Fakultetet er værtsinstitution for begge centre, som i øvrigt præsenteres for offentligheden ved et arrangement torsdag den 12. september kl. 13. Vi

venter os meget af samarbejdet med de to centre, som bl.a. markant og glædeligt vil øge antallet af ph.d.- og post doc-studerende, som færdes i vores labyrintiske bygninger.

På ph.d.- og efteruddannelsesområdet har fakultetet taget en række initiativer. Her skal blot nævnes, at studienævnet nu har udarbejdet retningslinjer for *Fleksibel Master fra Det Teologiske Fakultet ved Københavns Universitet*, en videregående uddannelse, som er normeret til et årsværk (60 ECTS-point), og hvis forløb planlægges individuelt. Det er en mulighed, der måske især er interessant for de mange, som har været flittige gæster på kurserne under Åbent Universitet. På fakultetets hjemmeside kan læses mere om denne ny uddannelse.

Fra næste år indføres huslejebetaling på Københavns Universitet. Fakultetet har for at spare penge taget skridt til at indskrænke sit arealforbrug. Det er baggrunden for de ombygningsarbejder, som har fundet sted i de seneste måneder. Når de er til ende ved efterårssemesterets begyndelse, vil hele huset Købmagergade 44-46 have fået en tiltrængt ansigtsløftning i løbet af de sidste fem år. Måtte det også leve!

## Erindringer om teologi

*Af docent, dr. theol. John Strange*

Jeg begyndte som studerende ved Det Teologiske Fakultet i september 1953 og blev ansat som kandidatstipendiat 1. august 1962 efter overstået militærtjeneste under studiet, og jeg gik af som dekan 1. februar i år og forsvinder helt 30. september. Da jeg blev indskrevet, var Fakultetet en overskuelig affære – på alle måder. Dels var størrelsen til at overse, vi var selvfølgelig det mindste fakultet, og vi var tilmed nok den mindste årgang, der nogensinde er begyndt at studere teologi, kun 34, og der var i alt 302 studerende, deraf 13 kvindelige (ja, der er sket noget siden); lærerkorpset var også lille, der var 10 professorer (dog 11 i 1962), 2 i hvert af hovedfagene, og så var der nogle enkelte undervisningsassistenter til at undervise i nytestamentlig græsk, hebraisk og bibelkundskab, endelig en assistent ved teologisk laboratorium, som fakultets eneste bibliotek blev ledet af. Desuden var der et par stipendiater, såkaldte universitetsadjunker, som var ansat i 3 år med mulig forlængelse én gang. Administratio-



nen af fakultetet blev varetaget af Det Humanistiske Fakultets fuldmægtig, først senere fik vi en slags selvstændig administration med Kajsa Meyer som sekretær.

I dag er vi, selv om størrelsen stadig er lille i forhold til de øvrige fakulteters, en stor institution med 145 nyoptagne i 2001 og i alt over 1000 studerende, 11 professorer og et under besættelse, en docent, 19 andre heltidsansatte lærere, 25 deltidslærere

eller gæstelærere og en administration på 21 mennesker (dog nogle deltid-ansatte), dertil kommer 20 stipendiater af forskellig slags.

Universitetet var i 50'erne og 60'erne meget mere selvstændigt end i dag. Det lå under departementet i Undervisningsministeriet, og styringen bestod stort set af, at jurister gennemså de forslag til universitetets forhold, som kom fra universitetet. Et vigtigt styringsinstrument var dog, at hver eneste ny stilling, også fx amanuensisstillinger, skulle vedtages i Folketinget under finansloven. Men som årene er gået, har ministeriet og politikerne blandet sig mere og mere i detaljerne og i økonomien, og i takt hermed er de administrative byrder for alle i huset steget umådeligt, fx kunne dekanen dengang klare sig med at møde op et par dage i ugens løb og skrive sager under hos fru Meyer, men i dag er der et vældigt bureaukrati, der kræver 150 % af dekanens arbejdstid og dertil en prodekan og studieleders indsats; og en stor del af lærernes tid går til at sidde i møde og besvare nye tiltag fra ministeriet.

Det var dengang, da lektionskatalogen for universitetet var en beskeden hæftet bog, hvor Det Teologiske Fakultet stod forrest, og hvor professorerne annoncerede, at de læste over fx Søren Kierkegaards *Kærlighedens Gerninger* ved undervisningsassistent N.N., og så stod vi ved semestrets begyndelse i lag foran fakultetets udhængsskab i Hovedbygningen og så efter de små sedler, der fortalte, hvem der underviste og hvor, enten i Hovedbygningen, i Metroannekset eller i

Studiegården, hvor der var Større og Mindre Øvelsessal. Lærerne havde ikke kontorer; jeg husker, hvordan jeg var pavestolt, da jeg som ung stipendiat fik en 5-10 cm lang nøgle, der passede til de lærerværelser, vi brugte, et i Studiegården og to i Hovedbygningen, og hvor vi hængte vort overtøj inden forelæsningerne og kunne være heldige at møde en professor.

Studieordningen var nem. Efter de propædeutiske fag: latin og græsk, varetaget af lektorer ved københavnske gymnasier, og selvfølgelig det obligatoriske Filosofikum, som man dog som regel klarede på 14 dage hos en manuduktør, var der en forprøve på 3 semestre og bagefter et hovedstudium normeret til 4 år, hvor man var komplet på egen boldgade. Der var heller ikke så megen tvivl om studiets indhold; skønt der var undervisningsfrihed, skulle studiet levere kandidater til præster i Folkekirken, eller med et slagord, man studerede og forskede, fordi "der skal prædikes på søndag". Det var jo også meget få af lærerne, der ikke selv havde været præster.

Studiet var præget af, at vi havde lærebøger i næsten alle fag; når man læste dem, kunne det dårligt gå galt, og man kunne komme igennem studiet uden selvstændigt arbejde overhovedet. Der var ikke krav om nogen skriftlig opgave, øvelser var frivillige, og specialet var en nem sag, hvor man studerede et emne under vejledning og så fik udleveret en opgave inden for emnet, som så skulle afleveres tre uger efter. Det, det drejede sig om, var at få et kendskab til hovedlinierne i teologien, og så i øvrigt bruge sit hoved.



Eksamen bestod i en fire timers opgave i hvert af fagene, dog to i NT. Man skulle faktisk skrive en fristil, hvor det gjaldt om at huske så meget som muligt af det, man havde lært. Alle opgaverne skulle skrives inden for en uge, med mindre man havde delt eksamen over to terminer. Når de skriftlige opgaver var rettet, fik vi at vide hos dekanen, om vi måtte gå op til mundtlig prøve, der foregik som et forhindringsløb på en dag; og så var man kandidat.

Efterhånden fik vi en stor vækst på grund af den velstandsstigning, som hele samfundet havde i 60'erne, og som medførte en eksplosion i studentertallet. Fra at være en meget flad konstruktion, hvor professorerne havde al indflydelse, fik man nu institutter med en hierarkisk konstruktion. Det første var Institut for Dansk Kirkehistorie, som lå på Vodroffsvej og var en vældig forretning med flere afdelinger med afdelingsledere, og inden 1970 havde vi også Institut for Bibelsk Eksegese, Institut for Kirkehistorie og Institut for Systematisk Teologi; det gjaldt for enhver professor med respekt for sig selv at få et skilt, en amanuensis og en sekretær, og man fik i løbet af årtiet en situation, hvor man havde to skarpt adskilte grupper, amanuenserne, som udgjorde 80 % af lærerne med 90 % af undervisningen, men uden indflydelse, og så professorerne. Dengang talte studenter og administrativ personale slet ikke; men det hele blev ændret efter studenteroprøret. Først fik amanuenserne og studenterne 3 observatører hver i fakultetsrådet; det kom der meget skæg ud

af, fordi der nu var to grupper ud over dekanen og Fru Meyer, der faktisk havde sat sig ind i sagerne. Med den første styrelseslov blev alle fastansatte lærere lige i styrelsesorganer, og med den anden styrelseslov nogle år derefter blev magten delt efter det stadig gældende stænderprincip 50:25:25. Professorerne overlevede uden egentlige særlige beføjelser i et økonomisk privilegiesystem. Samtidig fik studenterne en egentlig og afgørende indflydelse i de nyoprettede studienævne med 50:50, så de fik en vetoret i alle sager vedrørende studiet. Jeg havde selv fornøjelsen af at sidde i studienævnet, en periode som formand, og det gav mange gode slagsmål. Den vigtigste indsats fra studienævnenes side har været, at det har tvunget lærerne til at lægge mere vægt på undervisningen, en ting, der dog endnu ikke har medført, at lærerstillinger, og navnlig professorater, bliver besat med egentlig hensyntagen til ansøgernes pædagogiske indsats; det har universitetet endnu til gode.

Det tog dog lang tid at virkeliggøre reformerne på Det Teologiske Fakultet, endnu i slutningen af 70'erne sad jeg som eneste ikke-professor i et fakultetsråd, hvor man søgte at gennemføre, at der aldrig skulle være overvægt af lektorer, som yngre lærere kom til at hedde efter 1972; der skulle være to professorater og to lektorater i hvert hovedfag, hvor man i fakultetet i Århus fik en professor med mange lektorer; det har efter mit skøn været en ordning, der i det lange løb (ganske vist utilsigtet) har styrket det københavnske fakultet umådeligt i forsknin-

gen. Det var en stormfuld post, men efterhånden kom der med en rimelig fordeling mere ro over det hele.

Med Glebe-Møllers tiltræden som dekan i 1983, med mig som prodekan, kom der et generationsskifte, ligesom der nu i år er kommet et nyt generationsskifte; i mellemtiden, mens jeg var prorektor, blev styrelsesloven afløst af universitetsloven med stærkt forøgede beføjelser for dekanen og andre ledere i huset. Også det har haft vanskeligt ved at slå igennem, det er, som om mange af lærerne ved fakultetet stadig lever i den gamle styrelseslov.

Studierne, der som ovenfor skitseret var meget "letfærdige", dengang jeg studerede, har undergået vældige forandringer i de efterfølgende 50 år. Med ordningen af 1975 blev der lagt for stor vægt på skriftligt arbejde, alle studenter skulle faktisk være specialister i alle fem hovedfag, lærerne var som altid fag-chauvinister – bortset fra enkelte hæderlige undtagelser – og da man kunne tage de enkelte fag efterhånden, som man følte sig i stand til det, sneg studietiden sig let op på 12-13 år, så man måtte tilbage til systemet med blokke ved eksamen, så den skulle tages i to terminer. I 1989 fik vi så den nugældende nyligt reviderede ordning, og nu er det bestemt, at det teologiske studium skal have samme struktur som alle andre studier i Europa. Studierne har været præget af, at de studerende stort set alle har været ringere og ringere udrustet, med ringe viden i redskabsfagene, fordi studentereksamen ikke længere først og fremmest er en studieforberedende eksamen; og det samtidig med, at

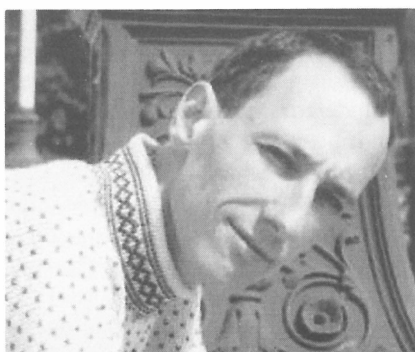
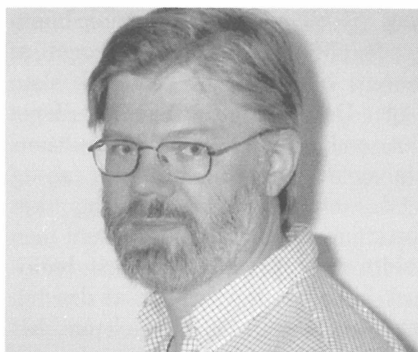
fakultetet stiller stadig større krav til de studerendes viden og navnlig selvstændige arbejde, især synes jeg, man har fået metode på hjernen.

Og så et par ord om forskningen. Ser man tilbage, var der nok solid forskning, men man kunne godt leve et godt liv uden nogensinde at publicere internationalt, og meget drejede sig om de hjemlige problemer. Der var heller ikke noget krav om, at der skulle laves så og så meget, som der er i dag med forskningsvugtning, et begreb, der i form af forskningsevaluering vil blive mere og mere påtrængende. Men der er ikke noget at komme efter hos os. Efter mit skøn ligger Det Teologiske Fakultet meget flot, endda både set på Københavns Universitet i forhold til andre fag og også internationalt. Dengang var forskningen, eller studierne, som man kaldte det, meget traditionelt teologisk-kirkelige, men i løbet af den tid, jeg har været ved universitetet, har man opfundet et nyt begreb, universitetsteologi, som slet ikke drives, "fordi der skal prædikkes på søndag", og som ikke nødvendigvis støtter kirkens behov, velsagtens blandt andet fordi kun et mindretal af de teologiske lærere i dag er præster, men også i en angst for ikke at være "gode" nok til et moderne universitet. Det afspejler sig i diskussioner om studiernes indhold og medfører en fare for, at folkekirken en dag ikke kan eller vil bruge vore kandidater, men vil forlange særlige studier i dens regi – og så bliver vi et lille fakultet igen.

*Afskedsforelæsning man. 30. sep. kl. 14-15 (se nærmere i Kalender).*

## Subjektivitet i centrum

*Af professor, dr. theol. Arne Grøn og  
centerleder, dr. phil. Dan Zahavi*



### **Et klassisk-moderne grundtema**

Subjektivitet er et grundtema, der med variationer slynger sig gennem de sidste 400 års filosofi og teologi. Det er en historie, der allerede er blevet fortalt mange gange. Indtil for nylig ofte på følgende måde: Den nyere tids subjektfilosofi er en fortælling om det selvberørende menneske. Med Descartes' *Jeg tænker, jeg er* blev subjektet sat i centrum, og dermed begyndte ulykkerne. For når mennesket sætter sig selv i centrum, er det for at få magt over tilværelsen og sig selv. Antagelsen om, at den subjektfilosofi

ske tradition er en lang fortælling om det selvberørende menneske og dets forsøg på at bemestre verden, har præget store dele af filosofien i det 20. århundrede. Det måske mest virkningsfulde eksempel på et sådant opgør med subjektfilosofien finder man hos Martin Heidegger (1889-1976). Under inspiration af ikke mindst Heidegger var det for et par årtier siden på mode at tale om subjektets død. Men opgøret med det selvberørende menneske giver sig også andre udtryk. Et markant hjemligt eksempel er K.E. Løgstrup (1905-1981), der i det posthumt udgivne bind af sin *Metafysik*,

*Ophav og omgivelse*, beskriver den ændring, der sker med den moderne tid, således: "Bevidstheden bliver en i sig selv hvilende instans, Descartes' res cogitans. Med den position, som det humane subjekt på den måde kommer i, den absolutte, konkurrerer det med Gud". Kort sagt, "bevidstheden er blevet selvberørende".<sup>1</sup>

Spørgsmålet er imidlertid, om ikke denne kritik har givet et fortegnet, for ikke at sige karikeret, billede af noget, som i virkeligheden er en både mangfoldig og kompleks tradition. Går man til de tænkere, der normalt regnes som subjektfilosoffer, vil det fx hurtigt vise sig, at den frihed og uafhængighed, som skulle udmærke det menneskelige subjekt, ofte bliver forstået igennem en stadig mere betonet indsigt i subjektets *endelighed*. Dette er en bevægelse, der kan følges fra Descartes (1596-1650) til Kant (1724-1804). Og hvis vi går videre til Schelling (1775-1854), Schleiermacher (1768-1834) og Kierkegaard (1813-1855), bliver det menneskelige subjekt bestemt som en "afhængig uafhængighed". Hos Kierkegaard kædes subjektets særstilling oven i købet sammen med netop dets problematiske karakter og dets mangel på selvberoenhed.

Subjektfilosofiens historie fortjener således at blive skrevet igen. Det gør den også, fordi den i al sin kompleksitet peger frem mod den situation, vi nu står i, hvor subjektiviteten har vist sig som et på én gang uomgængeligt, men også åbent og problemfyldt temafelt.

## Et interdisciplinært grundtema

Mens det som sagt for et par årtier siden var på mode at tale om subjektets død, har situationen ændret sig drastisk igennem det seneste tiår. Subjektiviteten er et klassisk-moderne tema, der har fået en slående renæssance. Spørgsmålet om, hvad subjektivitet betyder, har således vist sig som et særdeles frugtbart interdisciplinært tema, ikke kun inden for humaniora og teologi, men også mellem humaniora, teologi og andre fagområder. *Inden for* humanvidenskaberne viser det sig direkte i intensiverede studier af bevidsthed, selv, kropslighed og sproglighed. *Mellem* humanvidenskaber og samfundsvidenskaber slår det fx igenem i diskussioner af begreber som selvrefleksivitet, identitetsdannelse og identitetskonstruktion. Og *mellem* humanvidenskaber, sundhedsvidenskaber og naturvidenskaber melder det sig i de påtrængende spørgsmål om bevidsthedens og kognitionens beskaffenhed.

Hertil kommer de udfordringer, som rammer forståelsen af mennesket som et (autonomt) subjekt. På den ene side synes den bioteknologiske udvikling at give mulighed for en re-konstruktion af mennesket, som på en kontant måde understreger dets foranderlighed. På den anden side underforstås her et subjekt; ikke kun det subjekt, som foretager forandringerne, men også det subjekt, som de foretages af hensyn til. Grundlæggende forudsætter kravet om etisk selvbesindelse et stærkt begreb om mennesket som et selvansvarligt subjekt.

## CFS

Danmarks Grundforskningsfonds Center for Subjektivitetsforskning

(CFS) er et nyoprettet forskningscenter, der huses af Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet. Centeret startede 1. marts i år og den officielle åbning finder sted den 12. september (se under kalenderen bagest i dette nummer). Det forhold, at spørgsmålet om subjektivitet har vist sig at være et overraskende frugtbart interdisciplinært tema på tværs af gængse faggrænser, reflekteres i Centerets forskning, der er et uortodokst samarbejde mellem bevidsthedsfilosofi (Dan Zahavi), religionsfilosofi (Arne Grøn) og psykopatologi (Josef Parnas). Centeret søger eksplicit at fremme dialogen mellem såvel filosofi og empirisk forskning som mellem forskellige filosofiske traditioner (fænomenologi, hermeneutik og analytisk filosofi). Det er ligeledes Centerets ambition at bidrage markant til at styrke de forskellige forskningsmiljøer i Danmark, som arbejder med spørgsmålet om subjektivitet, især ved at arrangere forskeruddannelseskurser, forskerseminarer og konferencer.

## Subjektivitet og naturalisering

Centerets forskning tager sigte på en både grundlæggende og mangefacetteret undersøgelse af subjektivitetens grundtræk og dimensioner. Der vil være særlig fokus på spørgsmålet om, hvorvidt subjektivitet kan naturaliseres, dvs. forstås på grundlag af de principper og modeller, som naturvidenskaberne bruger og accepterer. Vi

har her at gøre med det klassiske spørgsmål om forholdet mellem ånd og natur i en aktuell skikkelse. Et spørgsmål, som også religionsfilosofien historisk set har været konfronteret med, ikke mindst i form af religionskritikken.

Forskningen inden for de tre områder, bevidsthedsfilosofi, religionsfilosofi og psykopatologi, vil undersøge subjektivitetens tre dimensioner: subjektivitet i forhold til sig selv (selvbevidsthed), i forhold til andre (intersubjektivitet) og i forhold til verden (intentionalitet). Men den vil også understrege de tematiske forbindelseslinier mellem de tre områder: Mellem fænomenologi og bevidsthedsfilosofi på den ene side og psykopatologi på den anden side er ikke mindst spørgsmålet om første-persons perspektivets status til diskussion, mellem fænomenologi/bevidsthedsfilosofi og religionsfilosofi ikke mindst betydningen af kropsligheden og tidsligheden, og mellem religionsfilosofi og psykopatologi ikke mindst sammenhængen mellem *conditio humana* (menneskets grundvilkår) og eksistentielle grænse-situationer.

Forsøget på at naturalisere subjektiviteten rejser spørgsmålet om, hvad vi skal forstå ved natur, herunder menneskets egen natur. Men om forsøget vil være vellykket afhænger bl.a. af, om den subjektivitet, der søges naturaliseret, rent faktisk forstås i sin fulde kompleksitet. Denne kompleksitet har med sammenhængen mellem de tre dimensioner at gøre: selvforholdet, forholdet til andre og forholdet til verden. Religionen inddrager alle tre

dimensioner. Den betoner både et radikalt første-persons perspektiv (fx i erfaringer af tro, anfægtelse, skyld og frihed), den fremhæver den menneskelige eksistens' intersubjektive dimension (forholdet mellem jeg'et og den anden, den fremmede eller næsten), og endelig spørger den også efter menneskets stilling i verden ved at udtrykke og fortolke følelser af undren, taknemmelighed, men også tomhed. At spørgsmålet om tomhed eller meningsløshed netop kan ses som et spørgsmål om menneskets forhold

til naturen, er fx tydeligt i *Prædikerens* 3,18: "Jeg tænkte: Gud har udskilt menneskene, for at de skal indse, at de ikke er andet end dyr".

Når subjektivitet sættes i centrum, får man også noget andet med – både forholdet til andre og forholdet til verden.

---

<sup>1</sup> K.E. Løgstrup, *Ophav og omgivelse. Metafysik III*, København: Gyldendal 1984, s. 13 og 212.

Det Teologiske Fakultet markerer åbningen af to centre under Danmarks Grundforskningsfond:

**Center for Subjektivitetsforskning**

Det Teologiske Fakultet i samarbejde med  
Det Sundhedsvidenskabelige Fakultet

og

**Center for Studiet af Kulturarven fra Middelalderens  
Ritualer**

Det Teologiske Fakultet i samarbejde med  
Det Humanistiske Fakultet

Torsdag den 12. september 2002

Kl. 13.00 – 16.00

Auditorium 7, Købmagergade 44-46, 1. sal

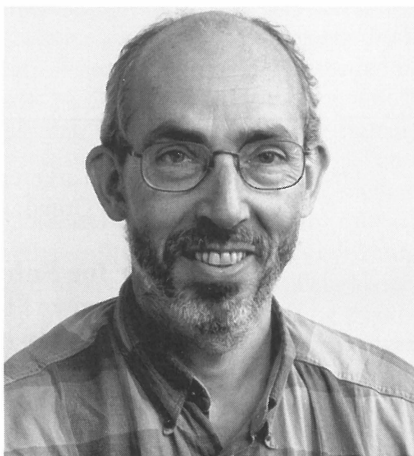
*Se program i lektionskataloget*

# Danmarks Grundforskningsfonds Center for Studiet af Kulturarven fra Middelalderens Ritualer

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

*Center for Studiet af Kulturarven fra Middelalderens Ritualer* ved Institut for Kirkehistorie blev oprettet 1. februar 2002 gennem en bevilling fra Danmarks Grundforskningsfond. Formålet er at realisere en forskningsplan, som igennem 4 år og 5 måneder skal studere en særlig side af den vestlige kulturhistorie: Kulturarven fra middelalderens liturgi og ritualer.

En hovedforudsætning er, at vigtige dele af den nuværende vestlige kulturs teatrale, poetiske, visuelle og musikalske produktion kan forstås ved at forsøge at "læse" dem som transformationer af tekster, musik, performative handlinger, visuelle artefakter med mere, som oprindeligt var knyttet til den middelalderlige latinske kirke. Projektet skal efterspore, hvad der "skete" med et til syvende og sidst teologisk kompleks af idéer og praksis, der i den tidlige middelalder blev kulturdannende, og undersøge repræsentationer af disse idéer i rituelle sammenhænge og i, hvad man senere betegnede som kunstneriske frembrin-



gelser. Betydningsfulde dele af den moderne kultur kan – ud fra denne tankegang – sammenfattende ansues som et mangefacetteret resultat af komplekse historiske processer, som på nogle punkter kan siges at tilhøre en sækulariseringsproces, men som i almindelighed bør betragtes på en betydeligt mindre én-dimensional måde.

I princippet hører både teologi- og historiske discipliner (i særlig grad li-

turgi-, intellektualitets- og fromheds-historie), musikvidenskab, litteratur- og dramaforskning samt studiet af visuelle medier med i Centrets forskningsplan. I praksis bliver der tale om et omfattende tværfagligt kompleks inden for en kontekst, der er konstrueret i feltet mellem særlig tre moderne discipliner: Kulturstudier, interartstudier og "medievalism". Projektet bygger på særligt konstruerede delprojekter, som udføres af postdocstipendiater, der på forhånd indgik i planlægningen, samt af projektets ledelse. Der er planlagt 6 delprojekter, som har en høj grad af kirke- og musikhistorisk fokus, men også inddrager litteraturhistoriske og kunst- og arkitekturhistoriske aspekter i et vist omfang. De vil blive suppleret med et ph.d.-projekt: Et ph.d.-stipendium inden for Centrets forskningsplan blev slået op i marts i år og vil formentlig være besat ved efterårssemestrets start.

De 7 delprojekter udgør ryggraden i projektarbejdet og skal suppleres med bidrag af andre forskere fra relevante discipliner og tværfaglige felter. Der er på forhånd etableret en stor gruppe forskere, der er interesserede i at deltage i Centrets aktiviteter – først og fremmest gennem Centrets konferencer og publikationer. Mange af disse forskere var knyttet til et netværk ved Center for Kunst og Kristendom, der fra 1999 gennem støtte fra Statens Humanistiske Forskningsråd lagde grunden til det nye Center og dets forskningsprojekt (*Transformations of Christian Traditions in the West: Representation and Interpretation in the Arts 1000–2000*).

En forståelse af kontinuiteter og diskontinuiteter i det enorme historiske materiale, der i hvert fald potentielt indgår i projektet, vil være en konstruktion af mening eller betydning. Projektet hviler på hermeneutiske traditioner fra Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur og Hans Robert Jauss m.fl. og opererer med et metodesyn, ifølge hvilket en ligefremt sammenhængende historisk lineær fremstilling ikke svarer til stoffet og de spørgsmål, der skal stilles. Samtidig ønsker vi ikke at undgå brede historisk fortællende konstruktioner. Projektet peger tværtimod på vigtigheden af ikke at opgive sådanne konstruktioner i en hermeneutisk bevidst akademisk tradition, der ikke vil forskrive sig til den i adskillige videnskabelige sammenhænge fremherskende fragmentering som en tilsyneladende eneste modvægt mod den metodiske usikkerhed. I centerprojektet vil vi forsøge at afveje historiske generaliseringer, der giver sig af forsøget på at konstruere "store fortællinger", gennem "flerstemmighed": Historie-konstruktionen baseres på flere mulige og ikke nødvendigvis indbyrdes ganske overensstemmende historiske spor, herunder de delprojekter, der udgør dens særlige fokus.

Dette rejser historiografiske problemer, som har været diskuteret i historieforskningen i forhold til en såkaldt postmoderne historiografi, og som den engelske historiker Richard J. Evans har taget op i sin bog *In Defense of History* (London, 1997 – og i en ny udgave London, 2000 med et fyldigt efterord, hvor han diskuterer



med sine kritikere). Evans positionerer sig nuanceret i forhold til både en positivistisk (traditionel) historieskrivning, der hurtigt sagt opfatter historieskrivningens problematik som et spørgsmål om forsvarelig kildebehandling, de mere moderne ideologikritiske historiografier, samt de postmoderne, ifølge hvilke der ikke findes historisk sandhed, men kun konstruktioner af historien. Evans har forståelse for anliggendet i disse positioner og er desuden optaget af en "responsible historiography" (eksemplificeret gennem forholdet til de ideologisk motiverede fornægtelser af jødeudryddelserne i Nazi-Tyskland, den såkaldte "Holocaust denial" litteratur). Evans' holdning er pragmatisk og fornuftsbestemt, og det kan være svært at udmønte den i en historiografisk ideologi; det er dens styrke og svaghed og fremstår tydeligvis som et bevidst valg. I forhold til en postmoderne kritik af forestillingen om et sandhedsbegreb i historie-videnskaben kan Evans med god ret hævde, at på det grundlag kan man ikke have en veldefineret ideologisk bestemt historiografi (eller anti-historiografi).

Centerprojektets historiografiske grundlag er – tilsvarende – ikke udformet strengt ideologisk; det er sammensat af ingredienser fra de ovennævnte historiografiske traditioner på en forholdsvis pragmatisk måde. Projektet påstår ikke at kunne give en 'sand' fremstilling af kulturhistorien, men heller ikke, at alle mulige læsninger af historiske kilder og tekster kan betragtes som lige gode eller gyldige.

Ligesom i det tidligere – ovennævnte – netværksprojekt baserer det nye Centers overordnede metodiske

tanker sig bl.a. på André LaCocques og Paul Ricoeurs begreb om en teksts forgrund (*Biblical Thinking* – Chicago, 1998). Hermed gives der mulighed for at tage hensyn til forestillingen om en ansvarlig historiografi. De nævnte forfatteres idé om en teksts forgrund indebærer tanken om en oprindelig tilblivelse af denne tekst som udgangspunkt for en receptions-historie, igennem hvilken stadigt nye repræsentationer af denne basis kan tilføjes til den oprindelige forgrund.

Denne åbne receptionshistoriske model kan integrere kriterier også vedrørende en ansvarlig tolkning af den oprindelige basis. På forhånd er ingen forgrund udelukket, men modellen tvinger omvendt heller ikke til at anse alle forgrunde for lige gode eller ansvarlige. Det er muligt at bevare klassiske kriterier for god omgang med historiske kilder samtidigt med, at der fastholdes en fundamental åbenhed i forhold til tanken om en nødvendigvis foreløbig karakter af enhver tolkning.

Dermed tillades samtidige og indbyrdes uforenelige tolkninger som forgrunde, men kriterier for at kritisere disse forbydes ikke. Sådanne kriterier vil med nødvendighed indebære ideologisk prægede vurderinger som fx en akademisk ideologi om fornuftsargumentation som nødvendig for at acceptere en hypotese eller en læsning af en bestemt "tekst" som relevant. Samtidig legitimerer den slags kriterier – når de bygges ind i denne receptionshistoriske model – ikke en tale om videnskabelig "sandhed" eller "bevis".

Historisk sandhed er næppe et meningsfuldt begreb, i og med at fortiden

kun findes i erindringer, som Augustin gjorde opmærksom på det i den tiende bog af sine *Bekendelser*. Det eneste, der kan gøres meningsfuldt for samtiden, er, hvordan vi kan læse tilbageblevne monumenter og fragmenter fra svundne tider i dialog med den moderne kultur, der er med til at forme de spørgsmål, med hvilke vi møder det historiske stof, samtidig med at dette stof aldrig må ses som uafhængigt af sin tid eller sin tilblivelss kontekst.

Center for Studiet af Kulturarven fra Middelalderens Ritualer har lovet at arbejde således i de næste år gennem et kompleks af forskningsprojekter, der er formet mere eller mindre parallelt og i større eller mindre grad supplerer hinanden, og som skal suppleres af kritiske og tværgående spørgsmål samt isolerede blik ind på det enorme kulturhistoriske stof. De enkelte delprojekter vedrører forholdet mellem tradition og fornyelse i den liturgiske musik i middelalderen (Jeremy Llewellyn – fra 1. september postdoc-stipendiat ved Centret); Cistercienserordenens konstruktion (og rekonstruktion) af en egen identitet (bl.a.) gennem synet på liturgien fra ordenens tilblivelse og ind i det 17. århundrede (Mette Birkedal Bruun, postdoc ved Institut for Kirkehistorie, fra 1. januar 2003 ved det nye Center); forholdet mellem (liturgisk) funktionalisme og noget, der i en moderne belysning kan opfattes som æstetisk holdning, i senmiddelalderens og renæssancens flerstemmige musik med henblik på at forstå en baggrund for kunstbegrebets fremkomst i det 18.

århundrede (Eyolf Østrem, postdoc ved Center for Kunst og Kristendom – fra 1. september ved det nye Center); symbolismen og receptionen af den middelalderlige katedral i litteratur, billedkunst, arkitektur og drama omkring 1900 (Stephanie Glaser, postdoc ved Centret fra 1. oktober) samt en undersøgelse af transformationer af den lutherske liturgiske, musikalske og poetiske arv fra 1600 til 1800 (Sven Rune Havsteen, postdoc ved Centret fra 1. juli 2004). Desuden har Centrets ledelse, professor Heinrich W. Schwab (Musikvidenskabeligt Institut, København) og undertegnede et projekt om "musica religiosa" i København omkring 1800 vedrørende transformationer af oratoriegenren fra at opfattes som en form for kirkemusik til at blive en koncertsalgenre med betydning for dannelsen af forestillinger om "absolut musik" og om musikken som den mest åndelige kunst i den tidlige romantiske digtning (Heinrich Wackenroder, Ludwig Tieck og E. T. A. Hoffmann m.fl.).

Det moderne aspekt i projektet vil komme ind i ekstra-bidrag fra både projektets medarbejdere og de udefra inddragne. Således vil der ved konferencen i december bl.a. præsenteres en fortolkning af aspekter af opførelseskulturen omkring Bob Dylan i lyset af projektets ritual-historiske forståelse (Eyolf Østrem og undertegnede).

## Kvinde for sin hat

*Af professor, dr. theol. Jens Glebe-Møller*

At være karl for sin hat betyder ifølge ODS at være selvstændig, kunne klare sig selv, forsvare sig selv osv. Det kan Lone Fatum alt sammen, selv om hun naturligvis i overensstemmelse med sit kønspolitiske engagement må være kvinde for sin hat. Det var hun i en årrække som præst i Slagelse og er hun stadig som deltager i den kirkelige og etiske debat. Men hun er også både en flittig og dygtig forsker og har i mere end 25 år været en samvittighedsfuld og skattet underviser på Det Teologiske Fakultet. Så der var al mulig grund til at hædre hende med et festskrift i anledning af hendes 60-årsdag sidste år. Festskriftet hedder meget passende "Køn og Bibel" med undertitlen "Skrifterne, kvinderne og kristendommene" og er redigeret af Christina Petterson, Søren Holst og Jesper Tang Nielsen, som alle tre også er blandt bogens 14 bidragydere.

"Kristendommene" hedder det – for kristendommen er ikke en monolitisk størrelse. Der er mange slags kristendom. Der er én slags kristendom i Johannesevangeliet og en anden



hos Paulus. Der er protestantisk kristendom og katolsk osv., osv. Og så er der den patriarkalske kristendom, som Lone har gjort op med i mange afhandling og debatindlæg, som det kan ses i bibliografien over hendes arbejder bagest i bogen. Det skal dog straks siges, at feminist er hun ikke, og det er ikke feministisk teologi, hun går ind for. I en amerikansk kontekst, som Lone Fatum kender udmærket, rubriceres feministisk teologi som en un-

derafdeling af sort, brun, gul osv. "befrielsesteologi". Lone Fatum er heller ikke befrielsesteolog. Hun foretrækker at tale om "kvindeteologi", og hendes forskning er udtryk for det, som amerikanerne kalder "Gender Hermeneutics", køns-hermeneutik. Det drejer sig altså om at drive teologi og ekse-gese med bevidsthed om kønnets betydning: hvilket syn på kvinden (eller manden) finder vi i teksterne; hvilke træk hos kvinden (eller manden) fremhæves til efterfølgelse eller forkastelse; hvordan forholder disse træk sig til, hvad vi ved om den sociale verden, som teksterne er opstået i, og så fremdeles. I "Køn og Bibel", som ifølge bagsideteksten er skrevet af en række af Lone Fatums tidligere og nuværende studerende (men passer det nu helt? – man savner i hvert fald en fortegnelse over bidragyderne), går det så løs med at stille og besvare køns-hermeneutiske spørgsmål som de lige nævnte. Og de stilles og besvares selvfølgelig ikke bare af kvinder, men også af mænd – selv om der nu kun er tre af slagsen med i bogen.

Nu er festskrifter som bekendt en blandet landhandel (derfor er de heller ikke i høj kurs hos antikvarboghandlere!). Det gælder også her. Der er bidrag, som øjensynligt er hevet op af skrivebordsskuffen, andre som er taget ud af en (næsten) helt anden sammenhæng eller virker som spredte notater, og kun de færreste synes at være skrevet til lejligheden eller går ind i en diskussion med fødselaren og hendes forskning. Også genremæssigt spænder bidragene vidt - fra erindringsskitser over prædikener til mere eller

mindre lærde afhandlinger. Men der er helt sikkert gode sager iblandt, som vil give ikke bare Lone Fatum, men også hendes tidligere og nuværende studerende (og kolleger i og uden for faget nytestamentlig ekse-gese) noget at tænke over, "donner å penser" som Paul Ricoeur skriver om metaforerne. Jeg giver nogle – højst selektive – eksempler i det følgende.

Og for nu at begynde med Ricoeur, så indgår hans overvejelser i festskriftets første bidrag, hvor Lars Bruun drøfter forskellen på et brev og en epistel. Er Paulus' breve epistler eller breve, dvs. skrivelser rettet til en kreds af modtagere, som står i en umiddelbar kommunikativ sammenhæng med brevskriveren? I første tilfælde må vi læse de paulinske "breve" som en tidløs belæring, der ikke kræver kendskab til den sociale og historiske kontekst. I det andet er det nødvendigt at inddrage det social-historiske aspekt. Bruun plæderer for en kombination af begge læsninger, for ellers bliver eksegesen "slet og ret opbyggelig". Jeg er ganske enig med Bruun (og det vil Lone Fatum også være), men man kunne jo spørge, hvorfor eksegesen ikke må have lov til at være slet og ret opbyggelig? Og det ville så føre videre til spørgsmålet om, hvad forskellen er på videnskabelighed og opbyggelighed – eller til spørgsmålet om, hvad Det Teologiske Fakultet har at gøre på universitetet?

I sit korte – 8 sider – men umanerligt koncise bidrag går Tilde Binger i clinch med beretningerne om "den truede matriark" i 1. Mosebog 12,20 og 12,26. Hun inddrager 1. Mos 16

(om Saraj og Hagar) og påviser de strukturelle ligheder mellem denne fortælling og den om Abraham i Egypten i kap. 12. Og det lykkes hende meget overbevisende at argumentere for, at hele denne kreds af fortællinger med større ret kunne kaldes "gudsløftet i fare". Lige så vigtig Abrahams optræden er for opfyldelsen af gudsløftet, lige så vigtig er Saras. Kapitlerne er altså snarere matriarkfortællinger end patriarkfortællinger. Følger man Binger er der i hvert fald på disse steder i GT ingen kønshermeneutiske problemer med kvindens placering og rolle.

Værre står det til med Johannesprologen og Johs.ev. i det hele taget. Jesper Tang Nielsen bruger et lignende greb som Tilde Binger, når han stiller visdomslitteraturens begreber om visdommens op- og nedstigning over for beretningen om logos i Johannesprologen. Det har naturligvis en særlig interesse i en kønshermeneutisk sammenhæng, for visdommen, Sofia, opfattes jo sædvanligvis som en kvindelig figur. Der er da heller ikke tvivl om, at visdomslitteraturen og Johanneslitteraturen trækker på de samme billeder og begreber. Men Jesper Tang Nielsen viser også forskellene på de to: i Johanneslitteraturen sker der en "soteriologisk" og "kristologisk urgering", som betyder, at Jesus fremtræder som visdommens overmand, og alle visdommens positive værdier overføres til Jesus. Johanneslitteraturens Jesus kan derfor ikke betegnes som androgyn, og apologetiske feministiske eksegeter kan ikke gøre brug af ham/hende. "Kan

kvinder være kristne?", spurgte Lone Fatum for 10 år siden. Jesper Tang Nielsen tør ikke vove pelsen, men nøjes med det undvigende svar, at "eksegese (er) en forudsætning for aktuel bibelbrug".

Den eneste bidragyder, som for alvor tør og kaster sig ud i en diskussion med Lone Fatum, er, så vidt jeg da kan se, Birgitte Graakjær Hjort. Så lad mig ofre hendes bidrag "Kristustro eller kønsdiskrimination" lidt mere opmærksomhed. Hvad enten BGH er en tidligere studerende eller ej, har hun tydeligvis en anden skoling end den, som teologer plejer at få. Det kan bl.a. ses af den vægt, hun lægger på de kulturantropologiske kategorier "ære" og "skam". Men hun er også dybt fortrolig med Lone Fatums synspunkter på især Paulus, som hun refererer udførligt: "Paulus (henvendte) sig især til kristne mænd med en androcentrisk ideologi og mandlige værdier. Han ville organisere de kristne menigheder efter det patriarkalske familielivs struktur ..." I sit bidrag koncentrerer BGH sig om 1. Kor 11,2-16. Hun lægger særlig vægt på "kefalæstrukturen", altså på den omstændighed, at Paulus ikke bare taler om manden som kvindens hoved, men om Gud som Kristi hoved. Og via en kompliceret men klar argumentation når hun frem til, at Paulus ikke – modsat den sædvanlige opfattelse – skriver om forholdet mellem kønnene som sådan og ikke vender sig mod kønnenes ligestilling i almindelighed eller i en ekklesiologisk sammenhæng. Han vender sig "imod en form for androgyni, hvor mænd og især kvinder har efter-

stræbt transvestisme og kønsudligning ved at klæde og klippe sig svarende til det, som var sædvane for det modsatte køn". Denne transvestisme er en skamfuld adfærd, som anfægter Guds suverænitæt som skaber og som både mænds og kvinders hoved. Og det er for Paulus den afgudsdyrkelse, som medlemmer af korinthermenigheden gør sig skyldig i og har ført med sig fra deres tidligere religiøse praksis.

Rent religionshistorisk, hvis man kan sige det sådan, er Sabina Szalin-ska Bengtssons bidrag (oversat fra engelsk) om kvinderne i de egyptiske papyri og Inge Damms om de indfødte australske kvinder. Spændende læsning begge to, men også lidt skitseagtige og uden klare problemformuleringer. Det samme gælder ikke Bente Lybeckers "Maria i skrift og tradition". Her bevæger vi os til afveksling ind på de systematisk-teologiske felter og får en solid introduktion til mange af de problemer, som den katolske kirkes Maria-dogmer rejser for protestanter (undertitlen lyder "introduktion til et kontroversteologisk tema"). Hårene må rejse sig på hovedet af en god, ortodoks lutheraner (en Steffen Kjeldgaard-Pedersen fx), når han/hun læser, hvad den nuværende pave kan sige om Maria som medforløserinde. Men skulle man nu (som nærværende anmelder) høre til på den mere venstreorienterede fløj, bliver man også ganske paf over at læse, hvad befrielsesteologen Leonardo Boff finder på at skrive om Maria som Guds kvindelige ansigt: "We maintain the hypothesis that the Virgin Mary, Mother of God and of all men and women, real-

izes the femine absolutely and eschatologically inasmuch as the Holy Spirit has made her his temple, sanctuary, and tabernacle in so real and genuine a way that she is to be regarded as hypostatically united to the Third Person of the Blessed Trinity". Tak skal du ellers ha! Mit kvalificerede gæt vil være, at Lone Fatum *cum suis* vil afslå dette frieri fra en af befrielsesteologernes største navne.

Ingen anmeldelse kan få det hele med. Og af de antydede grunde slet ikke en anmeldelse af et festskrift. Men forhåbentlig kan disse linier give et indtryk af den inspiration, som udgår fra eller omgiver Lone Fatum. Forresten står der intetsteds, at "Køn og Bibel" er et "festskrift" (kun en enkelt bidragyder kommer ved et "slip of the tongue" til at tale om et hyldestskrift). Det er der måske, bevidst eller ubevidst, en pointe i. For Lone Fatum er ikke til festtaler og panegyrik. Hendes hu står til det seje slid med problemerne. I de nytestamentlige tekster som i verden udenfor. Det vidner den nævnte bibliografi på 13 sider også om. Et af hendes debatindlæg helt tilbage fra 1981 har overskriften "Hattedamer og kirkekaffe. Nogle betragtninger over den kristne omsorgsfunktion". Det skal ikke refereres her, godt tyve år senere, det skal kun siges, at Lone Fatum selv er bestemt ingen hattedame, men altså – kvinde for sin hat!

# Prædiken ifølge Kierkegaard

*Af stud. theol. Karin Andersen*

”Al Grundtvigs prædiken er dog ikke andet end en idelig gjentaget Phantasieens Udvandring, saa at Benene aldrig kan følge med, en ugentlig Udtømmelse”, noterede Søren Kierkegaard utilfreds i 1839. Så Grundtvigs prædikener faldt ikke i Kierkegaards smag. Men hvad er en ideel prædiken ifølge Kierkegaard, og hvordan fik han selv benene med sig i sine egne prædikener? Det har jeg undersøgt i min prisopgave ”Kierkegaards opbyggelige taler som homiletisk paradigme”, hvoraf jeg i det følgende vil præsentere nogle hovedlinjer.

## **Den kristne sandhed**

Ifølge Kierkegaard er en prædiken en særlig form for meddelelse, fordi den har en særlig genstand. Prædikens genstand er den kristne sandhed, som er en subjektiv sandhed, der ikke – som objektive sandheder – er ligegyldig over for det enkelte menneske, men som tværtimod er bekymret for, om det enkelte menneske tilegner sig denne sandhed, så den kan blive ham til velsignelse og frelse. Derfor har



prædiken som sit mål, at tilhøreren skal tilegne sig den kristne sandhed, så den bliver en sandhed for den enkelte tilhører og bliver inderliggjort.

I en sammenligning af kirkens prædiken med et verdsligt skuespil skriver Kierkegaard, at tilhøreren til en prædiken er den egentlige skuespiller, mens præsten er suffløren, der hvisker ordene til tilhøreren. Tilhøreren skal – som en skuespiller – selv føre samtalen med sig selv for Gud. Set på den måde

skal en prædiken levere ord til tilhøreren egen dialog med Gud.

## Tilhøreren

For at opfylde dette formål skal prædikenen ”blive hos Tilhøreren”. Prædikanten skal tale personligt og subjektivt om det enkelte menneskes forhold til troen, til Kristus og Gud, dvs. om dit og mit forhold til troen. Derved kan tilhøreren bringes til at forstå, at hans eget forhold til troen er det afgørende.

Det kan også negativt bestemmes, hvad prædikens opgave *ikke* skal være. Prædikenen skal ikke tale objektivt om tro, Kristus og Gud eller gøre kristendom til en lære, som foredrages, uden at nogen involveres personligt i det. Prædikenen skal dog ikke helt udelade viden om Kristus, men denne viden er ikke det afgørende. Det afgørende er, hvordan det enkelte menneske forholder sig til denne viden. Prædikenen er ikke Guds ord, men skal vise tilhøreren hen til Guds ord. En prædiken skal ikke tale *om* tro, men *til* tro.

Det, der gør en tale til en kristen prædiken, er således ikke, *hvad* der tales om, men *hvorledes* der tales. Prædikenen skal henvende sig til en tilhører, hvis tilegnelse og inderliggørelse af troen er det egentlige sigte med prædikenen. Den skal altid henvende sig til én tilhører, til det enkelte menneske, ikke til menigheden, for religiøst set er der intet publikum, men kun den enkelte, som må stå alene i sit gudsforhold.

Selv om Kierkegaards homiletik lægger afgørende vægt på tilhøreren,

lader den ikke tilhøreren være kriteriet for, hvad det er, der skal prædikes. Det er Gud, ikke mennesker, der skal være instansen i afgørelsen af, hvad det er for en sandhed, prædikenen skal meddele.

I sidste ende er det op til tilhøreren, om prædikenen skal lykkes, for tilhøreren kan kun modtage den kristne sandhed, hvis han selv medvirker ved at forstå sig selv og sit gudsforhold gennem det prædikede. Hvis tilhøreren ikke er villig til at lade sig opbygge, kan prædikenen ikke opbygge ham. Dette ansvar betyder, at tilhøreren pådrager sig skyld i forhold til Gud, hvis han ikke lader sig tiltale af den kristne sandhed.

## Prædikanten

Prædikanten er, ligesom tilhøreren, først og fremmest ansvarlig for sig selv over for Gud. Han skal derfor først stræbe efter selv at frygte Gud, før han beskæftiger sig med andre menneskers tro og frelse.

Prædikantens myndighed spiller en væsentlig rolle hos Kierkegaard. I Kierkegaards tidlige forfatterskab (op til omkring 1846/47) er myndighed givet med ordinationen. Men senere synes Kierkegaard at mene, at ordinationen så langt fra er nok til at forlene en præst med myndighed, idet præstens eget forhold til sandheden, til Gud, bliver af større betydning. Derefter lægger Kierkegaard vægt på, at prædikanten selv lever kristeligt, at han stræber efter at blive en troende og opfylde den kristne fordring, og at han er redelig, hvis han selv er langt fra at opfylde de fordringer, han prædiker.



Formålet med disse fordringer er ikke blot at sikre, at prædikanten bliver i stand til at meddele sandheden (fordi han kender den), men også at undgå, at meddelelsen bliver tvesindet, fordi tilhøreren kan se, at der er et misforhold mellem det, prædikanten siger, og det, han selv viser i sit liv.

Prædikanten har pligt til at tale sandheden, ikke for at vinde tilhængere til sig selv, men for at vinde tilhøreren for sandheden. Han skal stå til ansvar over for Gud for, om han har talt sandheden, men ikke for, om det derfor lykkedes ham at vinde nogen. Den enkelte tilhører står jo selv til ansvar over for Gud, for om han lod sig tiltale og gribe af troen. Med til kravet om at tale sandheden hører, at prædikanten ikke må udelade forfærdelsen, dvs. den skræmmende fare for fortabelse.

### **Prædikens form**

Fordi prædikenen skal meddele en særlig form for sandhed, den kristne sandhed, som er subjektiv, og som derfor skal tilegnes af den enkelte tilhører, er det nødvendigt at fæste sin opmærksomhed på, hvorledes denne sandhed bliver meddelt. Der skal være overensstemmelse mellem budskabets subjektive karakter og budskabets form.

Når tilegnelsen er afgørende, skal en prædiken være som en samtale eller en dialog, hvor det ene menneske tilegner sine ord til det andet. Kierkegaard skriver imidlertid meget lidt om, hvordan prædikener helt konkret skal udformes. Derfor er det nødvendigt at se ham selv efter i kortene, når han

prædiker.

### **Kierkegaards egne prædikener**

Kierkegaard holdt i sin levetid kun seks prædikener i en kirke. To blev holdt som led i hans deltagelse i pastoralseminariets undervisning. De findes overleveret i Kierkegaards Papirer. Fire gange talte han i kirker; tre gange til fredagsaltergang og en gang om søndagen. Disse fire prædikener har han selv udgivet som opbyggelige/kristelige taler. Men derudover har han skrevet og udgivet en lang række opbyggelige taler, som på en række punkter ligner prædikener, og som kan bidrage til at belyse, hvordan Kierkegaard selv ville prædike.

### **Du, min Tilhører**

Kierkegaards prædikener og opbyggelige taler rummer en række retoriske virkemidler, som alle medvirker til at fastholde tilhørerens opmærksomhed. Det gælder lige fra tautologier og vellydende sammensætninger af ord til retoriske spørgsmål, gentagelser og ironi. Men også mere eksplicit søges tilhøreren inddraget og tiltalt i talen. Tilhøreren tiltales ofte direkte med et "du, min Tilhører", hvor Kierkegaard som taler inviterer tilhøreren til at overveje sin egen stilling til den sag, der udfoldes i talen. Det kan ske i form af åbne spørgsmål, fx et spørgsmål, om "du, min Tilhører" har hørt den hemmelighedsfulde visdom, der tales om i 1 Kor 2,6-9. Her opfordres tilhøreren direkte til at overveje sit eget forhold til Guds ord.

Derudover optræder der i talerne en række personer og beskrivelser af situationer, som appellerer til tilhørers synssans og forestillingsevne – ofte med direkte eller indirekte henvisning til tilhøreren om ”du” ikke har set eller hørt noget tilsvarende. Kierkegaard lægger derved op til, at den verden, han beskriver, er i overensstemmelse med den verden, tilhøreren kender.

### **Tekstuelle figurer**

De tekstuelle figurer er nok det væsentligste greb, Kierkegaard bruger til at formidle sit budskab. Tekstuelle figurer er tænkte, men realistiske personer, som fremstiller forskellige mulige måder at forholde sig og leve på. Det kan være en ung mand, der flytter hjemmefra; et menneske, der har succes i livet; et menneske, for hvem alt mislykkes; en bedende, der ønsker et ønske opfyldt; en lidende; en, der spørger alvorligt osv. Disse figurer beskrives levende og mere eller mindre detaljeret alt efter, hvor stor en rolle, de spiller i talen. Kierkegaard skærer ikke alle over én kam – hverken sine tilhørere eller de figurer, der befolker hans taler. Forskelligheden ligger både i forhold til jordiske forhold – en er rig, en anden fattig; en ubekymret, en anden lidende; en er mægtig, en anden er afmægtig osv. – og i forhold til Gud, som er målestok for det ene (kristne) menneske, mens et andet menneske bruger verden som sin målestok. Kierkegaard siger ikke, hvad hans tilhører er, men overlader det til tilhøreren selv at identificere sig med den figur, der kommer nærmest.

Derved undgår han at dømme tilhøreren, men lader tilhøreren dømme sig selv.

Kierkegaard nøjes ikke med at hævde, at den kristne sandhed er subjektiv og angår det enkelte menneske, han viser det i praksis gennem de tekstuelle figurer, der som enkeltpersoner agerer forskelligt i forhold til den kristne sandhed. Ofte går de fejl af troen; de taber den af syne eller de bedrager sig selv ind i en falsk opfattelse af Gud. Ved at beskrive disse fejlmuligheder med de tekstuelle figurer giver Kierkegaard tilhøreren mulighed for at korrigere sit eget gudsforhold – uden at han står med løftet pegefinger og taler dunder til tilhøreren. For talen om synd giver først mening for tilhøreren, når han selv erkender sig som en synder, fx ved at identificere sig med en af Kierkegaards frafaldne figurer. Også positivt beskrives det rette gudsforhold igennem en tekstuel figur, som tilhøreren enten kan se sig selv i, eller kan bruge som ideal til at korrigere sin egen tro. I nogle tilfælde er det en bibelsk figur.

### **Metaforer**

I beskrivelsen af de tekstuelle figurers forhold til Gud og verden indgår ofte metaforer. Tre af de hyppigste typer af metaforer er livet som en vej, kroppens positioner og bevægelser og optiske metaforer. ”Jeg går i fare, hvor jeg går”, hedder det i en salme af Brorson (DDS 40), som Kierkegaard et par gange refererer til. Denne salmes billede af livet som en vandring mellem fortabelsens og frelsens mulighed, genfindes i Kierkegaards taler,

hvor de tekstuelle figurer står på skillevæjen, søger vejen til det gode, men havner på en afvej, fx mængdens brede vej, som er belagt med undskyldninger.

Sådanne metaforer tjener ikke blot til at formidle evangeliet i en let forståelig form. De har også den funktion, at de understreger den kristne sandheds subjektive karakter, fordi de viser, at det menneske, der har inderliggjort den kristne sandhed, har en anderledes vej, en anden kropsholdning og et andet blik end det menneske, der afviser denne sandhed.

### **Jeg, du og vi**

Kierkegaards taler har en varieret brug af personlige pronominer. Det "vi", som høres i så godt som alle nutidige prædikener, er næsten fraværende hos Kierkegaard, fordi det kollektive "vi" er i uoverensstemmelse med troens individuelle karakter.

Når prædikenen skal ligne en samtale, kunne man forvente en flittig brug af jeg og du. I talerne findes da også ofte et "jeg", men dette jeg er ikke altid taleren. Tilsvarende bruges "du" ikke kun, når taleren henvender sig direkte til tilhøreren. Fx er der en rådvild mand, som gerne vil give troen til et andet menneske. Hans dialog med det andet menneske gengives som et jeg, der taler til et du. Hvis tilhøreren hører dette du som henvendt til ham selv, er det hans eget valg.

Når "jeg" og "du" hyppigt bruges, uanset at de ikke refererer direkte til "jeg taleren" eller "du, min tilhører", viser talens form, at budskabet har en

subjektiv karakter, som angår det enkelte menneske, du og jeg.

### **Få benene med**

Kierkegaards opbyggelige taler afslører en homiletisk forståelse, som både i sin teori og praksis lægger afgørende vægt på, at tilhøreren personlige tilegnelse af den kristne sandhed er det tilsigtede: En prædiken skal både i form og indhold understrege den kristne sandheds subjektive karakter, at den angår enkeltpersoner, du og jeg. Hvis budskabet og prædikens idé er hovedet, så er prædikens form de ben, der skal sikre, at hovedet ikke skilles fra kroppen. Den prædikant, der ikke reflekterer over prædikens form, risikerer at lade munden løbe og "ved Hjælp af Munden at løbe fra sig selv, i hvad man siger at være mange, mange tusinde Mile foran sig selv".

Kierkegaards prædiken er langt fra en "Phantasiens Udvandring, saa at Benene aldrig kan følge med", som han ironisk sagde om Grundtvigs prædiken. Den er derimod en konkret tale, som bliver hos tilhøreren og dermed med benene på jorden, i den virkelige verden, hvor den møder tilhøreren med en forståelse af, at det for alvor at tro ikke er let, men vanskeligt. Men selv om det er vanskeligt, er det den eneste vej. Prædikenen viser, hvordan et menneske kan gå ad denne vej, og dermed hjælper den tilhøreren til, at han kan få sine ben med sig og tage det næste skridt på troens vej, der er en vej, som han selv skal gå, og som er den eneste vej, der fører til det evige liv.

# Som en kylling under hønens vinger

*Af ph.d., cand. theol. Anna Vind*

Følgende er en introduktion til ph.d.-afhandlingen "Luther og Latomus. Striden om hvorvidt enhver god gerning er synd. En teologihistorisk afhandling", der blev forsvaret ved Institut for Kirkehistorie den 22. februar 2002.

Afhandlingen er en fremstilling af striden mellem den skolastiske teolog Jacob Latomus og Martin Luther i 1521, med hovedvægten lagt på Luther.

## **Den historiske baggrund**

Striden mellem Luther og Latomus udspiller sig i 1521, samme år som Luther på rigsdagen i Worms var blevet lyst i band af pave og kejser. Luther var "gået under jorden" på borgen Wartburg, hvor han arbejdede på en oversættelse af Det Nye Testamente, da han modtog Latomus' stridsskrift.

Jacob Latomus var professor i teologi ved universitetet i Louvain. Han havde i flere år kæmpet intenst for at fastholde den traditionelle skolastiske teologi og bekæmpet forsøg på



kirkelige reformer og fornyelse af universitetsstudierne. I 1520 udfærdigede han og andre førende teologer i Louvain en fordømmelse af Luthers skrifter, som Luther i et svar beskyldte for ikke at føre bevis for sine påstande. Det lod Latomus ikke sidde på sig. Han gjorde Luthers skrifter til genstand for en forelæsningsrække, som han året efter lod trykke som bog. Det var dén, Luther modtog i maj 1521 på Wartburg – og svarede på i

løbet af 12 dage.

## Semantik og epistemologi

Diskussionen drejer sig i grunden om, hvordan man udlægger den Hellige Skrift. De to teologer beskylder gensidigt hinanden for at skabe forvirring og fortolke Skriften vilkårligt og dermed forkert.

Den forskellige skriftudlægning skyldes to forskellige semantiske og epistemologiske udgangspunkter. Latomus gør sig til talsmand for en augustinsk-aristotelisk inspireret semantik, hvor tingene anses for altid at være de samme og altid at komme til syne for det menneskelige intellekt på samme måde, nemlig sjæleligt i form af indre, evige begreber. Ordene er de ydre, timelige udtryk herfor. Ordene er ikke nødvendige som erkendelsesmiddel, kun som redskab til at give udtryk for og formidle den sjælelige erkendelse.

Endvidere opererer Latomus med et thomistisk inspireret erkendelseshierarki, der bevæger sig fra de praktiske videnskaber over de laverestående spekulative videnskaber (såsom matematik, dialektik og filosofi) til den ligeledes spekulative teologi. De praktiske og laverestående spekulative videnskaber hviler på en naturlig, dvs. empirisk funderet, erkendelse i kraft af *lumen naturale*, mens teologiens erkendelse behøver guddommelig oplysning fra et *lumen superadditum*, som virkes af Helligånden. Selvom teologien har brug for den guddommelige oplysning, er der ikke et brud mellem den naturlige og den overnaturlige erkendelse. Den overnaturlige

erkendelse supplerer og fuldender den naturlige.

Luthers semantiske og epistemologiske position er sværere at bestemme. Den vokser primært ud af en overbevisning om Guds ords enestående karakter, som Bibelen hævder. Luther henviser flere steder til Salme 33,9 om, at Guds ord skaber, hvad det nævner. Guds ord indstifter altså en egen semantik og en egen epistemologi: Det, som ordet udtaler, findes og eksisterer, sådan som det siges, og det, som siges, høres af den, som Ånden indgiver at høre det. Her er ikke noget hierarkisk forhold mellem den menneskelige og den guddommelige virkelighed og deres tilsykomst som hos Latomus. Tværtimod åbenbares Guds virkelighed under sin modsætning og udsiger dermed en dom over den menneskelige fornufts konklusioner.

## Luthers position

Luthers måde at tænke teologisk på ”går ikke op”, så at sige. Synet på forholdet mellem menneske og Gud – den virkelighed han læser beskrevet i Skriften og gengiver i sine egne skrifter – er ikke en virkelighed, der lader sig indfange i et rationelt system; men en virkelighed, der er til stede i troen. Den er i udgangspunktet en *res ineffabilis*, en uudsigelig ting. Luther kalder den i Antilatimus også for et mysterium. Hele det teologiske arbejde går derfor ud på at give udtryk for det, der i sidste ende ikke kan forklares. Og det går ud på ikke at sige noget andet om det, end det, der kan siges om det.

Det, der kan og skal siges, er dog ikke dermed diffust, men præcist. I

slutningen af Antilatamus understreger Luther, hvad det er, og at al anden teologisk tale afhænger af det: ”Den, der vil tale kristeligt om synd og nåde, om lov og evangelium og om Kristus og menneske, behøver i hovedsagen ikke tale om andet end om Gud og menneske i Kristus”.

Det karakteristiske for om den tale, der føres, er Guds tale, er altså, om den handler om det, der karakteriserer Kristi person: *communicatio idiomatum*, dvs. udvekslingen af egenskaber mellem Kristi guddommelige og Kristi menneskelige natur. Og det er ikke blot et udsagn om Kristi person, men også om hans virke. I og med at det siger, hvem han var, siger det også, hvad han var: Kristus var Gud, der blev menneske, for at mennesket atter kunne blive Guds. Den udveksling af synd og retfærdighed, som Kristus ved ånden bevirker mellem sig selv og mennesket, er analog til udvekslingen mellem væsensegenskaberne i Kristi person.

## Talen om Kristi person og gerning

Her kan man fornuftigvis spørge: Hvad betyder nu det, at gudmennesket Kristus tager menneskets synd på sig og skænker det sin retfærdighed, så det i hans retfærdighed bliver anset for retfærdigt for Gud, samtidig med at det i sig selv fuldt og helt er en synder?

Til det svarer lutherforskeren Walter Mostert med henvisning til Luther, at opgaven ikke består i at stille og besvare spørgsmålet, men i at acceptere, at sådan er det: ”Man skal

tale om denne udsigelige ting, nemlig at Kristus blev menneske”, og ”man må således være i stand til ikke ubetinget at ville tænke virkeligheden ud fra sin egen fornuft”. Kristi person og gerning kan m.a.o. ikke forstås eller begrebsliggøres på en for fornuften tilfredsstillende måde.

I stedet for at blive forklaret med begreber kommer det, det drejer sig om, derimod klart frem i sproglige billeder, de såkaldte figurer. Luther henviser ofte i Antilatamus til det bibelske billedsprog, når han skal give udtryk for den guddommelige virkelighed, der skænkes mennesket i Kristus. Han skaber også selv billedlige udtryk, som fx dette, at den kristne skal søge tilflugt i Kristustroen, som en kylling søger tilflugt under hønenes vinger.

De sproglige figurer er altså velegnede i den teologiske tale – ligesom Luther tilsyneladende anser studiet af retorikken for at være en bedre *ancilla theologiae* end filosofien.

## Retorikkens betydning

At den klassiske retorik spiller en væsentlig rolle i Luthers teologi, er en selvstændig pointe i afhandlingen.

Allerede tidligt, fra 1. Salmeforelæsning, findes der talrige eksempler på, at Luther inddrager den retoriske fagkundskab i forbindelse med udlægningen af Skriften. Det er også muligt, at overvejelser over den klassiske retorik kommer til at spille en anden og mere afgørende rolle for Luthers skriftfortolkning og for hans opfattelse af teologisk tale i det hele taget, i takt med at han efterhånden tager afstand

fra den traditionelle firfoldige skriftfortolkning, og efter at han i 1518 stifter bekendtskab med Quintilians "Institutio Oratoria".

I hvert fald er der en vis lighed mellem Luthers overvejelser over gudsordets figurale karakter i Antilatamus og Quintilians forestilling om den figurale tale som en innovativ afsløring af verdens logos, der kommer bag på mennesker og således er med til at bringe mennesket tættere på dydens fuldkommengørelse. Guds ord, påpeger Luther, siger netop vha. figurerne noget andet og mere om virkeligheden end det, mennesket umiddelbart kan sige sig selv.

Endvidere rummer den retoriske tilgang til virkeligheden en pragmatik, som passer Luther i modsætning til en filosofisk tilgang. Retorikken vil ikke beherske virkeligheden ved at forstå den og bringe den på formler. Den lader i stedet virkeligheden komme til syne i sproget med de nødvendige udviklinger og ændringer, som hele tiden finder sted.

Der er dog også afgørende forskelle på Quintilians overvejelser over sprogets karakter og Luthers tale om Guds ord. Hvor Quintilians tanker bevæger sig inden for forestillingen om en fuldkommengørelse i takt med en stadig ny perspektivering af det givne, dér drejer Luthers tale om Guds ord sig om et transcendent indbrud i det allerede givne, som Guds ord totalt ændrer og nyskaber.

## Konklusion

Luthers optagethed af retorisk analyse i Antilatamus og den markante kritik

af brugen af filosofien i teologien er ikke en afvisning af begrebslig overvejelse over teologiens genstand. Luther priser eksplicit de oldkirkelige teologer og dogmedannelsen, og store dele af Antilatamus har karakter af begrebslige udfoldelser af Kristi person og gerning.

Men ingen af disse afsnit, fx talen om "gaven" og "nåden", dvs. om retfærdiggørelsens forensiske og effektive aspekt, "går op" logisk-filosofisk. De ender konsekvent i en logisk-filosofisk apori: De ender ved *mysterium Christi*, der – med Luthers ord fra den Store Galaterbrevskommentar – "skjuler sig i mørke og skyer". Og billedet af kyllingen og hønen bliver til sidst, og til det sidste, deres mest adækvate udtryk.

Man skal derfor ifølge Luther indse fornuftens rette plads i det teologiske arbejde. Den er ikke forvist, men den må stå i det bibelske udsagns tjeneste og vide, hvornår grænsen for dens formåen er nået. Luthers væsentligste kritik er, at Latamus forsøger at udgrunde det, der ikke kan udgrundes. Og i sit forsøg på at forstå og dermed beherske teologiens genstand, tilstræber Latamus i virkeligheden at gøre sig til herre over den. Derfor er han i Luthers øjne en farlig gudsbespotter. Og derfor skal der strides mod ham og hans ligesindede.

# Diakoni og velfærdsstat

*Af cand. theol., ph.d.-studerende Liselotte Malmgart*

Inden for de seneste år er der opstået en ny interesse for frivilligt socialt arbejde, såvel socialpolitisk som forskningsmæssigt. Frivilligt socialt arbejde kan dels defineres som anvendelse af frivillig, ulønnet arbejdskraft til sociale opgaver (fx besøgsvenner) og dels som nonprofit organisationer og institutioner, der er oprettet på frivillig basis og dermed også frit kan nedlægges igen (modsat lovbestemte offentlige institutioner).

Tiltroen til en velfærdsstat, der kan sørge for alle borgernes sociale behov, er næsten forsvundet. Den eksisterede måske endda kun som en optimistisk politisk idé, der fik sin kulmination med bistandsloven i 1976 – på et tidspunkt, hvor økonomisk krise allerede gjorde opfyldning af lovens intention tvivlsom. Der er derfor inden for det offentlige sociale system opstået en ny åbenhed over for andre aktører på det sociale område, som bl.a. overordnet har vist sig ved Socialministeriets kontaktudvalg til det frivillige sociale arbejde (1983), oprettelsen af et center for frivilligt socialt arbejde



(1992) og en betænkning om frivilligt socialt arbejde i fremtidens velfærds-samfund (1997).

Det frivillige sociale arbejde er sideløbende blevet et nyt forskningsfelt på nordisk plan, især inden for samfundsvidenskab og sociologi, men også inden for historie og den tværfaglige velfærdsforskning er der opstået en ny interesse for frivillige organisationer, deres udvikling og andel i den sociale samfundsudvikling. En be-



tragtelig del af det frivillige sociale arbejde har sin oprindelse i kirkelige organisationer, der blev oprettet i sidste del af 1800-tallet og begyndelsen af 1900-tallet, ofte på initiativ af engagerede enkeltpersoner fra det kirkelige miljø, der mødte mennesker i konkret nød.

Når kirkehistorien og den praktiske teologi beskæftiger sig med emnet kirkelige organisationer på det sociale område (der som regel betegner sig selv som diakonale organisationer), bliver der mulighed for at arbejde med en række aktuelle problemstillinger, hvor hovedspørgsmålet meget bredt kan siges at være, hvordan man historisk og aktuelt fra kirkelig side forholder sig til og drager praktisk konsekvens af mødet med andres nød.

I januar 2002 har jeg indleveret en ph.d.-afhandling til Det Teologiske Fakultet inden for praktisk teologi med titlen *Udviklingslinier i nyere dansk diakoni*; afhandlingen er i skrivende stund endnu ikke bedømt. Heri beskæftiger jeg mig med den historiske udvikling af to kirkelige organisationer, som begge opstod omkring 1900 som en videreudvikling og formel organisering af forskellige former for socialt arbejde i kirkeligt regi, der var opstået i 1880'ernes København. Den ene organisation er *De Samvirkende Menighedsplejer*, der blev oprettet 1902 som en paraplyorganisation for lokale sogne-baserede menighedsplejer i København. Den anden organisation er *Diakonissehuset Sankt Lukas Stiftelsen*, som blev oprettet på Nørrebro i 1900 som rammen om et fællesskab af kvinder, der ønskede at

leve et fælles liv på en kristen basis og samtidig uddanne sig og arbejde inden for sygepleje og det sociale område.

Det er karakteristisk for de to i øvrigt meget forskellige organisationer, at de begge har gennemgået en udvikling i tre faser. I den første fase, som varede indtil midten af 1920'erne, blev arbejdet i høj grad båret af en enkelt pioner-skikkelse med mange visioner, der formåede at engagere mange andre mennesker i arbejdet. I menighedsplejernes tilfælde havde den første leder, teologen Alfred Th. Jørgensen, også en formidabel evne til at samle penge ind til arbejdet, ikke kun til menighedsplejerne, men også i andre sammenhænge. Han er bl.a. kendt for efter 1. verdenskrig at have taget initiativet til den organisation, som i dag er Folkekirkens Nødhjælp. Perioden 1880-1925 var samtidig en periode, hvor de diakonale organisationer havde "let spil", dvs. at det i forhold til gældende lovgivning var forholdsvis nemt at tage sociale opgaver op på privat basis, og at organisationernes arbejde fik opbakning og økonomisk støtte fra brede kirkelige kredse og i nogle tilfælde langt ud over de kirkelige cirkler.

Den anden fase, der varede indtil omkring 1980, faldt sammen med den periode, hvor staten øgede sit direkte sociale engagement og tog ansvar for et stigende antal sociale opgaver; en periode, hvis begyndelse symbolsk ofte sættes til vedtagelsen af det store sociale lovkompleks i 1933, kendt som Steinckes socialreform. Med tiden kom udviklingen af socialstaten til at betyde, at de private organisatio-

ner med tiden måtte omlægge arbejdsopgaver og arbejdsområdet og i stigende grad måtte indrette sig efter statens retningslinier og ønsker om indsats. Det var fx tilfældet, da menighedsplejernes arbejde i 1960'erne og 1970'erne næsten kom på vågeblus, og man i stedet begyndte at samarbejde med kommuner om oprettelse og drift af selvejende plejehjem.

Denne udvikling medførte refleksioner over forholdet mellem kirke og stat – eller rettere forholdet mellem diakoni og velfærdsstat. Var det stadig berettiget med en kirkelig indsats, eller skulle man fremover anse det for en tilstrækkelig diakonal indsats at støtte statens arbejde ved at betale sin skat med glæde, som det blev formuleret af en debattør i midten af 1960'erne. Samtidig blev diakonien i stigende grad udfordret fra kirkelige kredse, som ikke anså et organiseret socialt engagement for en kirkelig opgave – eller beskæftigelse med diakoniens historie og teologi for en teologisk opgave.

Fra organisationernes side blev der af ledere som fx præsterne Willy Westergård Madsen fra De Samvirkende Menighedsplejer og Haldor Hald fra Kirkens Korshær peget på organisationernes rolle som kritisk modmagt til den herskende offentlige socialpolitik og væksten i den sociale sektor. Det gjaldt, både når det drejede sig om at gå foran og at pege på nye sociale problemer og behov, og når det drejede sig om vedvarende at holde fast på et kristeligt funderet menneskesyn, hvor hvert menneske repræsenterer en umistelig værdi, fordi det

er skabt menneske, i modsætning til et samfundssyn, hvor menneskets nytteværdi bliver afgørende. Det var også diakoniens opgave at holde fast i et menneskesyn, der påpegede hver enkelt forpligtende ansvar for medmennesket, både i den nærmeste kreds og videre ud; et ansvar, der ikke blot kan uddelegeres til velfærdsstaten.

Efter 1980 kom såvel Samvirkende Menighedsplejer som Sankt Lukas Stiftelsen ind i en tredje fase, der blev præget af drastiske ændringer i arbejdsopgaver og økonomiske vanskeligheder. Samtidig kom nedlæggelse af traditionelle arbejdsområder til at betyde mulighed for ny pionerindsats, bl.a. fordi det faldt sammen med en fornyet offentlig interesse for de frivillige, sociale organisationer. For menighedsplejernes vedkommende drejede det sig fx om støtte til ansættelse af sognemedhjælpere og udviklingen af modeller for besøgstjeneste, og for Sankt Lukas Stiftelsen blev oprettelsen af det første danske hospice med pleje af døende den centrale opgave. Det blev også en periode med selvbesindelse og refleksion over egen identitet som diakonal og kirkelig organisation.

De diakonale organisationer har ligesom de danske missionselskaber altid opfattet sig selv som en del af og som repræsentant for den danske folkekirke, i nogle tilfælde som en slags funktionsmenighed inden for folkekirken, men de har i perioder ment, at diakonien nok var ”en forsømt dimension i kirken?”, som det hed i titlen på en debatabog fra 1983.

Som modsvar blev der i september 2001 udsendt en bog med titlen *Dia-*

*koni – en integreret dimension i Folkekirken liv*, som præsenterede resultatet af et udvalgsarbejde, der blev iværksat af de danske biskopper og Landsforeningen af Menighedsrådsmedlemmer i 1999. I konklusionen slås fast, at ”diakonalt arbejde er og har – på linie med gudstjeneste, mission og undervisning – altid været et naturligt anliggende for Folkekirken menigheder.”

Det gælder ligeledes, at diakoni er og har altid været et genstandsområde for historisk undersøgelse samt for systematisk-teologisk og etisk refleksion inden for teologien, især den praktiske teologi. Stærkest har denne tradition været i Tyskland, hvor man allerede i 1950’erne oprettede et diakonividenskabeligt institut ved universitetet i Heidelberg, men i de senere år

har der i Norge og Sverige været en stigende interesse for emnet. Der er nu oprettet et diakonividenskabeligt institut i tilknytning til det teologiske fakultet i Uppsala, hvor man arbejder ud fra en grundlæggende definition af feltet som forskning i kirkers og religiøst motiverede organisationers diakonale og sociale aktiviteter. Det har resulteret i en række meget forskellige forskningsprojekter inden for kirkehistorie, systematisk teologi, religionssociologi og feministisk teologi. Endnu har vi ikke oplevet den samme interesse for emnet i dansk kirkeliv eller teologi, men med ovennævnte betænkning om diakoni i Folkekirken er spiren måske lagt til en øget interesse for diakonien, både som praktisk udfoldelse og som akademisk kundskabsområde.

Studienævnets Temadag om Religionsfrihed – i religionsforskning og formidling af religion. Foredrag og diskussion

Sted: Aud. 7, Købmagergade 44-46, 1. sal

Arr.: Studienævnet for Teologi

**Tirsdag den 8. oktober 2002 kl. 9.15 – 15.00**

# Den Nådige Gud

*Af ekstern lektor, dr. theol. Åge Rydstrom-Poulsen*

Når man læser Holmquist-Nørregaards kirkehistorie, kan man få et generelt indtryk af den katolske nådelære ud fra fx følgende bemærkninger om Tertullian: "Kun gennem Naaden kan Mennesket blive forløst. Tertullian formaaede imidlertid ikke at opfatte Naaden personligt som Guds tilgivende Barmhjertighed, men beskrev den som en kraftigere Natur, et guddommeligt Kraftstof, der indgydes ved Daaben (der renser for de tidligere Synder) og derefter kan understøtte den fri Vilje, saa at denne gennem fortjenstfulde Gerninger kan vinde det evige Livs Løn. I dette Leje skulde den katolske Naadetanke fortsættes gennem Tiderne." Og: "Saaledes går Vejen til Saligheden med dens forskellige Grader gennem Menneskets Ydelser, merita; Mennesket er i Stand til at fortjene Gud. Ogsaa paa denne Traad spandt Katolicismen videre af al Kraft." (H-N, 3. udg., 1946/1992, s. 82-83).

Med disse bemærkninger som baggrund forventer man ikke i den førreformatoriske tradition at finde en

definition af nåden som syndernes forladelse eller en opfattelse af fortjenester udelukkende som Guds gaver. Læser man Romerbrevskommentaren af cisterciensermunken Vilhelm af Saint-Thierry fra det 12. århundrede, finder man imidlertid fortjenester forstået som Guds gaver og *gratia* defineret som syndernes forladelse. Denne definition er tilsvarende så godt som oversat i den teologihistoriske forskning. Dette forhold blev anledningen til min bog *The Gracious God* (Akademisk Forlag, København 2002), der beskriver betydningen af denne definition af *gratia* – set i sammenhæng med øvrige centrale ytringer om nåden – i Vilhelm af Saint-Thierrys samtid og baggrund i den vestlige teologiske tradition, som i første række er den augustinske.

Bogens første kapitel, *Augustine – doctor gratiae*, viser, at de grundlæggende elementer i Augustins nådelære dannes i forbindelse med hans læsning af paulinske skrifter i midten af 390'erne. Baggrunden for Augustins tolkning af nåden skal ses i spørgs-

målet *unde malum*. Svaret herpå – nemlig at kilden til det onde ligger i menneskets egen vilje, samt understregningen af menneskets radikalt faldne natur – modsvares af nådens omfattende betydning. I forbindelse med sin Pauluslæsning tolker Augustin *gratia* som *misericordia*, men også mere præcist som syndernes forladelse. Denne gives i dåben, men syndernes forladelse vil være nødvendig livet igennem. Nåden bestemmes endvidere som gratis, ufortjent og kommende forud for enhver menneskelig vilje og gerning; også forud for troens gave. Nåden gives, for at mennesker skal gøre gode gerninger og opfylde loven, siger Augustin, men det er ikke ved loven, at mennesket retfærdiggøres; det sker ved troens lov. Troen er en viljesmæssig *consensus*, men både troen og viljen er fra Gud. Flere udsagn viser, at Augustin forstår retfærdiggørelse af tro som tilregnet retfærdighed. Andre og flere udsagn viser imidlertid, at den skænkede retfærdighed også forstås som konkret.

Opfattelsen af menneskenaturen er tilsvarende konkret. Mennesket er faldet og fanget af begæret; den fra faldet oprindelige synd og skyld forbliver. Ved dåben fjernes skylden, men begæret fortsætter. Synden består i viljens fri tilslutning til begæret, som grundlæggende er *superbia*. Faldet betyder, at alle mennesker udgør én fortabelsens masse, hvorfor alle grundlæggende er i samme situation og forhold til Gud. Arvesynden betyder ikke, at mennesket ikke selv vælger synden. Augustin undgår determinisme, men mennesket er stadig bun-

det til synden. Synden sker af fri vilje, men ved syndens sejr mistes den fri vilje.

Augustins udtryk ”Giv, hvad du befaler” er emblematiske. Augustins pessimistiske syn på den menneskelige natur modsvares af en optimistisk bedømmelse af nådens befrielse af mennesket med menneskets forbedring og gode gerninger til følge. Alle menneskelige fortjenester er derfor Guds gaver. Ifølge Augustin er Guds kærlighed tilstede og virksom i mennesket, hvorfor han kan sige ”Elsk og gør, hvad du vil”.

Mennesket kan dog ikke opnå nogen fuldkommenhed i dette liv. Den ældre Augustin finder, at Rom 7 ikke handler om mennesket under loven, men gælder mennesket under nåden. Mennesker under nåden er stadig denne verdens børn, selv om de er døbt. Samtidig er mennesket gennemgribende forandret af syndernes forladelse og er blevet Guds barn. Under disse forhold skal den konkrete retfærdiggørelse udvikles, men der er altid grund til at bede ”forlad os vor skyld”. Prædestination hos Augustin betyder Guds suveræne og hemmelige udvælgelse af et bestemt antal mennesker til frelse. Ingen kan vide noget om den; alle er henvist til tro. Guds forudviden kan ikke være en forudsætning for forudbestemmelsen, da denne i så fald ville bygge på menneskers forudsete gode gerninger og ikke på nåden.

Bogens andet kapitel, *At the Opening of the Twelfth Century*, består af et tilbageskuende overblik med udgangspunkt o. 1100 over de vestlige

tolkninger af nåden først og fremmest i kommentarerne til Paulus, især Romerbrevet. Kapitlet konkluderer, at ved det 12. århundredes begyndelse er den augustinske nådesteologiske tradition om end ikke enerådende så dog klart fremherskende.

Tredje kapitel, *The Early Scholastics and Their Schools*, består af tre hovedafsnit: *Peter Abelard and Disciples*, *Hugh of Saint-Victor and the Victorine Environment* og *Gilbert Porreta and the Porretani*. Første afsnit tager udgangspunkt i anklagen mod Peter Abelard for pelagianisme: "At den frie vilje i sig selv er tilstrækkelig til det gode". Allerede Vilhelm af Saint-Thierry anklagede Abelard for "rent pelagiansk kætteri". Anklagen er imidlertid bygget på et skrift, som Abelard ikke havde forfattet.

I kommentaren til Romerbrevet lærer Abelard, at mennesket er retfærdiggjort ufortjent af nåden fra Gud, som elskede mennesket først. Retfærdiggørelsen består af *caritas*, både Guds og menneskers. Ved troens gave fra Kristus fødes *caritas*. Den medfører syndernes forladelse, taknemmelighed og kærlighed. Retfærdiggørelse betyder at begynde at elske. Kristi død betød ikke alene, at han påtog sig menneskers straf, men også en optændelse af menneskers kærlighed. Gud kan retfærdiggøre uden brug af sakramenterne. Den, som elsker Gud oprigtigt, er allerede prædestineret til livet, og Gud vil oplyse ham om, hvad han behøver fra sakramenterne, og Gud vil give ham evnen til at modtage det. I det øjeblik, mennesket sukker over sin synd, retfærdiggøres det af tro, og

troen skænker Guds nåde til enhver, også jøder og hedninger.

Andet afsnit af tredje kapitel behandler *Hugh of Saint-Victor and the Victorine Environment*, hvor det vises, at nåden ikke er hovedemnet for viktorinerens teologiske interesse. Af Hugos *De sacramentis* fremgår det dog, at nåden betyder at fjerne menneskets sygdom. Loven skal få mennesket til at erkende synden; herefter gives nåden til helbredelse af synderen. Nåden opfattes som den virksomme medicin, der rekreerer mennesket, og Hugo har et optimistisk syn på nådens kurering af mennesket. For Hugo er nådens formidling først og fremmest knyttet til sakramenterne. Hugo fastholder den augustinske lære om arvesynd og prædestination. Flere udsagn hos Hugo tyder dog på, at han tillægger menneskets valg større betydning, end man ser det hos fx Augustin.

Tredje kapitels tredje afsnit, *Gilbert Porreta and the Porretani*, viser, at Gilbert Porreta i sin tolkning af nåden er særdeles augustinsk. Gilbert bestemmer nåden som syndernes forladelse "og andre gaver". Gilbert deler den augustinske arvesyndslære; den menneskelige vilje er i sig selv kun fri til at synde; kun som befriet er den i stand til at gøre noget godt. Mennesket retfærdiggøres derfor gratis og ufortjent. Selv om retfærdiggørelsen inddrager den menneskelige vilje, er den altid Guds gave på grund af forsoningen i Kristus alene. Retfærdiggørelsen bygger aldrig på gode gerninger, men der følger gode gerninger af retfærdiggørelsen, som er

*sola gratia*. Troen er også en gave, enhver fortjeneste ligeså; det evige liv er kun *gratia pro gratia*. I ældre romersk-katolsk forskning kaldes Gilberts nådelære en "overbetoning af det nådesmæssige" og "en fejltagelse".

Fjerde kapitel, *Two Monastic Theologians: William of Saint-Thierry and Bernard of Clairvaux*, beskriver nådesteologien hos de to vel nok mest betydningsfulde klosterteologer i det 12. århundrede. Vilhelm tilhører som nævnt den augustinske tradition, idet han bestemmer nåden som syndernes forladelse "ikke ved lovens eller fortjenesternes lov, men ved Guds retfærdighed i Kristi blod". Nåden er gave, uafhængig også af fremtidige fortjenester. Vilhelm kan sige, at nåden "ikklæder" mennesket Kristi retfærdighed. Retfærdighedens resultat, det evige liv, skyldes nåden. Dens forudsætning, troen, kommer også fra nåden; ellers ville troen være en fortjeneste.

Når mennesket elsker Gud, er det ifølge Vilhelm Gud, der har inspireret denne kærlighed i mennesket. Gud elsker sig selv i mennesket; menneskets kærlighed til Gud er Guds egen kærlighed. Giveren er lig med gaven. Herved gives mennesket en åndelig forening med Gud, som kan erfares glimtvis i dette liv. Her bliver mennesket "ikke Gud", men "hvad Gud er". Den ny eksistens af nåde medfører syndfrihed, siger Vilhelm. Dette sidste vakte allerede betænkelighed i middelalderen og er i det 20. årh. i romersk-katolsk forskning blevet kaldt kættersk. Det paradoksale forhold mellem den ny eksistens af nåde og

erkendelsen af syndigheden er dog forståelig, når nåden defineres som syndernes forladelse.

Anden del af fjerde kapitel viser, hvordan Bernhard af Clairvaux ligeledes fundamentalt er en augustinsk nådesteolog, idet han dog overvejende løsner *gratia* fra betydningen syndernes forladelse og knytter denne til *misericordia*. Dette medfører ingen saglig forandring i hans nådelære.

Luther, der satte Bernhard højt som prædikant, fandt dog, at Bernhard gav for meget til den fri vilje i sine traktater: "Bernhardus ist uber alle Doctores in Ecclesia, wenn er predigt ...", "Bernhardo ist der Jesus so lieb; es ist eitel Jesus mit im, abr in disputationibus ut de libero et arbitrio, da ist kein Jesus." Men Bernhard ender med ikke at give meget til den fri vilje; samtykket til det gode er dirigeret af nåden, mens viljen selv kan vælge det onde.

Femte kapitel, *Peter Lombard and the School of Paris*, viser, hvordan Peter Lombarden viderefører den augustinske nådelære. I *Magna glosatura* bestemmes nåden som den gratis givne syndernes forladelse, og syndernes forladelse er "retfærdiggørelse, hvorved synderen gøres retfærdig". Helligåndens gerning er syndernes forladelse, men også "selve den kærlighed, hvormed Gud elsker mennesket". Troen er tilsvarende en ren gave, ligesom alle fortjenester er det. Det afvises tilsvarende, at Peter Lombarden skulle lære synergisme eller semi-pelagianisme som påstået i nyere forskning.

I sin berømte distinktion 1,17 i Sentenserne bestemmer Peter den *caritas*, hvormed mennesket elsker

Gud og næsten, som Helligånden selv. Dette synspunkt, som også findes hos Augustin, er velbevidnet i traditionen og indtil begyndelsen af det 13. århundrede. I ældre forskning er dist. 1,17 blevet kaldt en "Sonderlehre", men dette er uberettiget ud fra en historisk vurdering. Nyere forsknings hævde af, at Peter Lombarden slet

ikke mente, at Helligånden var identisk med *caritas qua diligimus*, er tilsvarende en fejltagelse. Lombarden udtrykker sig klart, og sådan blev han også forstået (og afvist) af Thomas Aquinas og Bonaventura. Og med disse navne er et nyt kapitel begyndt i den vestlige nådesteologi. Men det er en anden historie.

### **Nyttestamentligt tema**

Gæsteforelæsning ved professor Stephen D. Moore:  
Deconstruction: What was it? How did it develop? Where did it go?  
Sted: Aud. 7, Købmagergade 44-46, 1. sal

**Mandag den 4. november 2002 kl. 13.00 – 15.00**

Temadag: Det Nye Testamente udsat for Nietzsche,  
Peirce, Foucault, Bourdieu og Derrida  
Sted: Aud. 7, Købmagergade 44-46, 1. sal

**Onsdag den 6. november 2002 kl. 9.00 – 15.00**

Arr.: Institut for Bibelsk Eksegese, NT-udvalget



## 4Q Peshar Nahum: A Critical Edition

*Af adjunct instructor, dr. theol. Gregory L. Doudna*

I flere af dødehavsteksterne optræder en skikkelse med det gådefulde navn "Den Onde Præst". Teksternes helt er hans ærkefjende "Retfærdighedens Lærer". De to figurer omtales aldrig med deres egentlige navne, og det har naturligvis givet anledning til endeløse spekulationer og debatter blandt forskere. I marts 2002 forsvarede jeg min doktorafhandling *4Q Peshar Nahum: A Critical Edition* (Sheffield Academic Press, 2001) i København. I de første to tredjedele af disputatsen rekonstruerer jeg teksten til Qumranhåndskriftet *Nahum-peshar'en*

(4QpNah) – en fortolkning af Nahums Bog i Det Gamle Testamente. Under arbejdet med disputatsen gjorde jeg den forbavsende opdagelse, at selv om Nahum-peshar'en ikke nævner Retfærdighedens Lærer, indeholder den oplysninger, som har gjort det muligt for mig at finde frem til, hvem denne skikkelse faktisk var. Disse resultater bliver fremlagt i den sidste tredjedel af bogen, og jeg skal her kort gengive, hvordan jeg er nået frem til dem.

Retfærdighedens Lærer beskrives



med ord, der leder tankerne hen på ypperstepræsten i Jerusalem. Det er der intet nyt i, og de fleste forskere vil være enige. Men skikkelsen bliver beskrevet som værende i eksil. Han har altså ypperstepræstelig værdighed, men fungerer ikke i embedet som ypperstepræst. Hvordan kan denne modsætning forstås? Og kender vi denne skikkelse fra vore øvrige kilder til Palæstinas historie i århundrederne omkring Jesu tid? Man plejer at fore-

stille sig, at selv om skikkelsen spiller en fremtrædende rolle i et antal dødehavstekster, har han ikke i øvrigt været i historiens rampelys, således at vi ikke kender ham under hans egentlige navn. Det kan naturligvis tænkes; men er det sandsynligt? Dette spørgsmål har videre forbindelse til forskernes traditionelle forestilling om Qumran: Et hjemsted for en perifer sekt, grundlagt af en hellig mand, som levede i århundredelang isolation ved Dødehavets bred, uden forbindelse med livets og historiens gang i Jerusalem. Er dette billede virkelig realistisk?

Min disputats tegner et andet billede: De Qumran-tekster, der omtaler Retfærdighedens Lærer, skildrer ham som aktiv på samme tidspunkt som de øvrige hovedpersoner i tekstens univers. I disputatsen påviser jeg, at den erobrer, som Nahum-pesher'en kalder for "Den Vrede Løve", er den romerske general Pompejus, som indtog Jerusalem i år 63 f.v.t. Både Nahum-pesher'en og den beslægtede *pesher* til Habakkuks Bog beskriver, hvordan "kittæerne", dvs. den romerske invasionshær, står lige for døren, og det må altså afspejle forfatternes virkelighed: Disse tekster er skrevet på et tidspunkt, hvor Pompejus' invasion stod for døren eller var begyndt. Derfor kan vi slutte os til identiteten af "Manasse", den hersker i Israel, hvis magt ifølge Nahum-pesher'en står for at blive brudt: Manasse må nødvendigvis være Aristobul II, som var jødisk konge og ypperstepræst på dette tidspunkt (67-63 f.v.t.). Og som jeg påviser i disputatsen, må "Manasse" i

Nahum-pesher'en være den samme som "Den Onde Præst" i Habakkuk-pesher'en: Begge dæknævne er betegnelser for Aristobul II.

Derfor må Retfærdighedens Lærer – en ypperstepræstelig skikkelse i eksil – have virket i den samme periode som Aristobul II. Når problemet først er opstillet på denne måde: At Retfærdighedens Lærer er en eksileret skikkelse, som er rival til Aristobul II's ypperstepræsteembede – så springer problemets løsning nærmest op i øjnene på forskeren: Ironisk nok er det en forklaring, som den hidtidige forskning end ikke har overvejet, men Retfærdighedens Lærer må nødvendigvis være Hyrkan II. Næsten som når en skikkelse kommer gående ud af tågen og gradvis bliver genkendelig, forekommer identifikationen af Retfærdighedens Lærer som Hyrkan II helt indlysende, når først man har fået øje på den.

Hyrkan II var den jødiske konge og ypperstepræst Alexander Jannæus' ældste søn – og sin yngre broder Aristobul II's ærkerival. Hyrkan havde været ypperstepræst ca. 76-67 f.v.t. og i en kort periode i 67 f.v.t. desuden konge. Han blev sat fra magten af Aristobul, som overtog hans embede og drev ham i landflygtighed. De to brødres strid og den borgerkrig, som blev resultatet, bliver fortalt i detaljer hos den jødiske historiker Josefus i det følgende århundrede. Hyrkan var i sine tilhængeres øjne naturligvis den retmæssige, eksilerede ypperstepræst, mens Aristobul – Den Onde Præst – var ved magten og stræbte Hyrkan efter livet. De Qumran-tekster som

omtaler Retfærdighedens Lærer, sigter til Hyrkan II i perioden forud for Pompejus' erobring af Jerusalem i 63 f.v.t.

Det er en udbredt forestilling, at Qumran-teksterne henviser til, hvordan Retfærdighedens Lærer afgik ved døden, men det er faktisk ikke tilfældet. En enkelt tekst – Damaskusskriften – indeholder en profeti om hans død, men ingen antydning af, at profetien vitterligt gik i opfyldelse. Skønt Hyrkans liv ifølge de antikke kilder var i fare i 63 f.v.t., døde han faktisk ikke. Han vendte tilbage til magten og blev igen ypperstepræst i Jerusalem fra 63 f.v.t. til 40 f.v.t. Det viser sig altså, at de skrifter, som blev anbragt i hulerne ved Qumran, kan tænkes at være samlet af præster og skrivere i Jerusalem i den periode hvor Hyrkan II fungerede som ypperstepræst og blev holdt i ære som sådan – i tiden 63-40 f.v.t. Stammer de fra denne sammenhæng, er det ikke forbavsende, at Qumran-skrifterne ser så positivt på Hyrkan II.

Mange forskere forbinder Qumran-skrifterne med "essæerne", som beskrives hos Josefus, mens andre bestrider denne teori. Jeg omtaler ikke essæerne i *4Q Peshet Nahum: A Critical Edition*, da det ikke er klart, hvem essæerne var, og hvori deres interesser bestod. Det er tænkeligt, at der fandtes essæere blandt Hyrkan II's tilhængere, men de historiske kilder oplyser os ikke om de jødiske partiers og sekters forbindelser med Hyrkan eller om Hyrkans egne sympatier over for disse retninger. Der er muligvis spor i kilderne af, at der på Herodes den Stores

tid fandtes essæere, som havde beklædt magtfulde poster i Synedriet i Hyrkan II's umiddelbart forudgående embedstid. Men vi har ingen sikker viden herom. De, som betragter forbindelsen mellem essæerne og Qumran-skrifterne som fastslået, er frit stillet til ligeledes at forbinde essæerne med Hyrkan II, for der er intet i kilderne som umuliggør denne forestilling. De, som sætter spørgsmålstegn ved essæer-teorien, er lige så frit stillet til ikke at forbinde essæerne med Hyrkan. De kendte kilder, så som Josefus, har intet at sige om sagen.

I slutningen af disputatsen argumenterer jeg for, at de skrifter, som blev fundet ved Qumran, alle blev anbragt i hulerne – muligvis fordi man i Jerusalem ønskede at skjule dem et sikkert sted – et århundrede tidligere end almindeligt antaget. I 40 f.v.t. blev Judæa invaderet af Parterriget. I den forbindelse fortæller Josefus, at man fjernede værdigenstande fra Jerusalem for at skjule dem, og Hyrkan II blev sat fra magten i byen. Det var på denne tid, at den beboelse i Qumran, som arkæologien betegner som Periode I b, ophørte, hvilket kan have haft forbindelse med den partiske invasion eller være sket i dens kølvand. Det ville svare godt til den opfattelse af ruinerne, som de israelske arkæologer Y. Magen og A. Drori har fremsat: At Qumran-bebyggelsen i 1. årh. f.v.t. var anlagt og finansieret af det hasmonæiske styre i Jerusalem og bemandet med den regerende families hoffolk. Det er i hvert fald en mulig forklaring, om end vanskeligt at fastslå med sikkerhed.

Den franske arkæolog Roland de Vaux, som ledede udgravningen af Qumran i 1951-56, mente, at bebyggelsen var blevet ødelagt ved slutningen af periode I b. Derefter var stedet ubeboet indtil en gang i 1. århundrede e.v.t., og det behøver ikke have været den samme gruppering, som da bosatte sig på stedet. Det antog de Vaux ganske vist, men mange arkæologer (fx Yitzhak Magen, Amir Drori og Jean-Baptiste Humbert) er uenige. Der er ingen grund til at formode, at beboerne i Qumran i 1. århundrede e.v.t. havde noget at gøre med de skriftruller, som var blevet anbragt i de nærliggende huler af Qumrans indbyggere i periode I b – ud over at de måske ved et tilfælde har fundet nogle af skriftrullerne og beskadiget dem. I disputatsen påviser jeg, at forestillingen om, at skrifterne blev anbragt i hulerne i tiden omkring den første jødiske opstand mod romerne (66-70 e.v.t.), skyldes en fejlfortolkning af de fund, som blev gjort af de Vaux i den første udgravningssæson i 1951. Sandsynligvis vil mange Qumran-forskere nu indse, at de arkæologiske fund gør det mest nærliggende at antage, at samtlige skriftruller blev anbragt i Qumran-hulerne i periode I b (1. årh. f.v.t.) snarere end i periode II (1. årh. e.v.t.) eller løbende over begge perioder.

Denne analyse kan betyde en omvæltning i den måde, vi forstår Qumran-skrifterne på; det vil ændre opfattelsen af, hvem skrifternes forfattere stod i et modsætningsforhold til, og hvem de støttede, hvornår de skrev – og måske også hvorhenne de forfat-

tede deres tekster. Og det vil igen få betydning for udforskningen af, hvordan Bibelen er blevet til. Nye forskningsperspektiver åbner sig: Betydningsfuldt arbejde med dødehavsteksterne udføres for øjeblikket ved Det Teologiske Fakultet af Bodil Ejrnæs, Søren Holst, Jesper Høgenhaven m.fl., og et samarbejdsprojekt med lektor Kaare Lund Rasmussen ved Syddansk Universitet er på vej mod væsentlige resultater vedrørende kulstof-14-datering af tekstfragmenter fra Qumran.

Jeg vil gerne takke Det Teologiske Fakultet i København for at have gjort mit arbejde muligt og for at byde mig velkommen som gæst i jeres land. Ligeledes har jeg grund til at takke Statens Humanistiske Forskningsråd, som finansierede det forskningsprojekt i 1997-1999 ved Det Teologiske Fakultet under ledelse af professor Niels Peter Lemche, som var disputatsens udgangspunkt. Jeg er overmåde glad for at kunne vende tilbage til Danmark fra september 2002 til august 2003 som forskningsstipendiat ved Danmarks Humanistiske Forskningscenter. Som jeg skrev i de sidste linier af forordet til disputatsen: Det er medarbejderne ved Københavns Universitets Teologiske Fakultet, der frem for nogen fortjener anerkendelse for det udbytte, som det internationale akademiske miljø måtte få af mit arbejde med dødehavsteksterne.

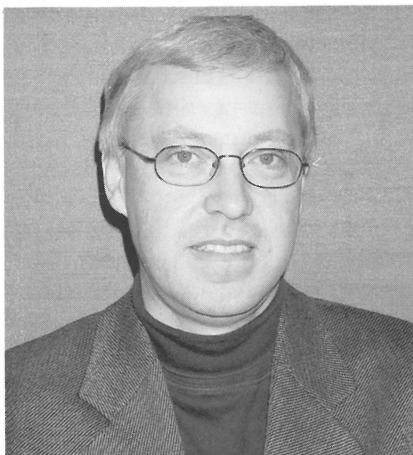
*Oversættelse: Søren Holst.*

# Bekendelse, hæresi og Folkekirke

*Af lektorvikar, dr. theol. Bent Flemming Nielsen*

For nogle år siden diskuterede amerikanske teologer, om en korstogsridder, der med sværd i hånd kløver en vantro hednings hovedskal, samtidig med at han med høj røst proklamerer: "Christus Victor!" (Kristus er sejrherren!), siger sandheden. På den ene side var det jo den rene og skære kristusbekendelse, han aflagde. På den anden side var hans handling afskyelig og bestialsk. Spørgsmålet, man diskuterede, var derfor: Gjorde den bestialske handling ordenes sandhed til løgn – eller er det, der er sandt, altid sandt, når blot det siges? Er sandhed en enhed af ord og handling – eller er sandhed "kun" ord?

Diskussionen rejser på sin egen (amerikanske) måde spørgsmålet om, hvad bekendelse er, bekendelsens gyldighed, rækkevidde, grænser og implikationer. Om dette store emne har lektor Peder Nørgaard-Højen begået to vægtige bøger, *Den Danske Folkekirkes Bekendelsesskrifter* bind 1, *Tekst og Oversættelse*, og bind 2, *Kommentar*. Jeg ved ikke, om PNH har tænkt på denne debat, men hans



eget svar er tydeligt, når han hævder, at ortodoksien aldrig "kan stå alene, men må altid godtgøre sig som sandhed i ortopraksi, den rette handling" (2, 35). Bekendelse af sandhed i teologisk, kirkelig betydning er således mere end en eller anden abstrakt sandheds "verbale iklædning"; bekendelse er sandhed som praksis.

Med udgivelsen af bind to, den 462 sider store kommentar, har PNH således afsluttet et flerårigt oversættel-

ses- og kommenteringsarbejde. Forud for disse udgivelser er gået diverse ”prøveoversættelser” og udkast, som bl.a. har været brugt ved fakultetets dogmatikundervisning.

Det første, der er at sige, er, at de to bøger tilsammen er udtryk for en imponerende indsats fra PNHs side. Intet mindre. Bøgerne – og her tænker jeg navnlig på bd. 2, kommentaren – hører til den slags bøger, som trods tidens tendenser til at lefle for til gengæld at opsummere en omfattende klassisk tradition. Det er et rugbrødsarbejde, som lægger bunden, før vi kan komme videre til franskbrødsadderne. Som sådan indskrives det sig i en fornem akademisk tradition, som måske nok lever en lidt stille eksistens i dag, men som er uopgivelig for teologien som akademisk fag.

Oversættelse og kommentar dækker de fem folkekirkelige bekendelser, både de tre oldkirkelige og de to fra reformationstiden. Hermed rådes der bod på savnet af en solid kommentar til de oldkirkelige symboler. Ja, for nu at sige det lige ud: der ikke blot rådes bod, der frembæres overskydende gode gerninger! Forfatteren øser velvilligt ud af sin lærdom, som er rig på detaljer og nuancer. Så meget, at det undertiden næsten kan være for meget af det gode med de meget grundige gennemgange af udviklingsfaser, traditioner og forskningsdiskussioner. På den baggrund undrer man sig i øvrigt en smule over, at *Forsagelsen* ved Apostolicum, som spiller så stor en rolle i dansk tradition, kun nævnes perifert. Hører forsagelsen ikke med

til kirkens bekendelsesgrundlag, så har den dog en markant liturgisk placering.

Til gengæld skriver forfatteren sig varm, når aktuelle kirkeretlige og økumeniske spørgsmål dukker op. Og det gør de ofte. Eksempelvis er afsnittet om *filioque* en lille fundgrube til hele denne diskussion, som det altså ikke har været muligt at afslutte i løbet af de sidste tusind år, og som trodsigt bliver ved med at dukke op, senest i den aktuelle økumeniske diskussion.

### Confessio Augustana

Hovedvægten i en kommentar til bekendelsesskrifterne må nødvendigvis ligge på reformationstiden. Ganske skarpt hedder det i indledningen til afsnittet om Melanchtons *Confessio Augustana*, at den ”i forhold til Luther og hans teologi på mange måder er forsigtig og blodfattig”! Tja, sådan går det vel som regel, når geniets indsigt af eleven skal omskrives til politiserende traktater. Og à propos det politiserende: Det er en meget teologisk kommentar, vi her får til *C.A.* Godt nok. Men det havde været interessant, om forfatteren havde benyttet lejligheden til også at kommentere den augsburgske bekendelse i et bredere socialt og politisk perspektiv. Jeg tænker på fortalen fra 1530 (1, 28-41), som fortæller, at ”uenighederne i vor hellige religions og tros sag” kun er sekundære i forhold til rigsdagens første formål. Dette første formål var ”at forhandle om hjælpetropper mod tyrken, det kristne navns og den kristne religions argeste arvefjende”. På den baggrund var fodslag i det

religiøse selvsagt ønskværdigt fra kejserens side! Derfor kom de teologiske bekendelsesspørgsmål på dagsordenen ved rigsdagen i Augsburg 1530. C.A. selv er med andre ord blevet til på en bestemt politisk baggrund og i en socialverden, som er uhyre forskellig fra den nutidige. Det spørgsmål, som enhver påberåbelse af bekendelsen rejser, er følgelig, hvad den betyder i en forandret verden. Betyder de reformatoriske principper det samme i en kristen fyrstestat, hvis politiske stabilitet afhænger af en vis religiøs uniformitet, som i en moderne pluralistisk liberalstat, der i princippet skelner mellem religion, ret og stat? Og hvis ikke, hvori består så bekendelsens nutidige forpligtende karakter?

Det spørgsmål rører ved problemstillingen om, hvad "ret lære" er og måske i endnu højere grad, hvem der skal bestemme over den. PNH går her den snævre vej mellem bekendelsesfundamentalisme og relativisme. Med front mod den ene retning hedder det, at "ingen bekendelse kan efter sit væsen være et definitivt udsagn", for den er "bundet til tid og rum og i den forstand kontekstuel" (20). Bekendelsen er ikke tidløs, men efter sit dybeste væsen historisk. En anden front er den relativistiske, som fører til opløsningen af enhver forpligtende formulering. Hertil hedder det, at vi kan ikke "undvige vor indfældethed i historien ved at negligere den. Betydningen af sandhedens verbale iklædning hænger dybest set sammen med, at mennesket er et kommunikativt væsen" (29 f.). På *denne* knivsæg står bekendelsen. Til den ene side i restløs erkendelse af

historiciteten, til den anden med forpligtende "nødvendige" udsagn. Men hvis det ikke er den storpolitiske scene – "krigen mod tyrken" – der sætter bekendelsens "sted" i dag, hvor sættes det så?

## Bekendelsen og Folkekirken

Man kan læse forfatterens indledende betragtninger over bekendelsesspørgsmålet i folkekirken ind i denne sammenhæng. Her lægges ikke fingre imellem. Påstande om folkekirkens karakter af bekendelseskirke karakteriseres som "illusion", og de kendte folkekirkelige "kætterprocesser" mod folkekirkepræster har "naturligt nok fået et mere eller mindre tilfældigt præg". De kirkelige bekendelser "misbruges" som instrumenter til kætterforfølgelser og forvanskes til "systemkonsoliderende" ideologiske udtryk. Juraen besejrer teologien, og det folkeligt bekvemme sejrer over det teologisk konsekvente.

På dette sted har forfatteren ikke alene skrevet sig varm. Han gløder. Det er der ikke noget at sige til, for han har en vigtig sag. De mange folkekirkelige kompromiser, som er opstået via en lang historisk proces, hvor man ofte har haft mere sans for det pragmatiske end for det principielle, er lette at spidde. Men der bliver et spørgsmål tilbage, som også klart påpeges. Det er spørgsmålet om retten i kirken og om begrebet hæresi i folkekirkelig sammenhæng. Hvad gør "man" – kirken, hvem "den" så end er – hvis bekendelsen trues indefra? Hvem er handlende subjekt på kirkens vegne – NB: i en folkekirkelig situa-

tion? Og hvad betyder hæresi i det hele taget nu, hvor enhver form for fundamentalistisk læsning af historiske bekendelser på forhånd må afvises?

Drevet af sin kritik af de gældende kirkeretlige forhold (navnlig således som de kommer til udtryk i loven fra 1992 om gejstlige læresager) svarer PNH, at der ikke er andet at gøre over for hæretikeren end ”igen og igen at forkynde det apostoliske og profetiske budskab og således gøre det klart, hvad der er sandhed, og hvad der er løgn” (57). Altså ordets magt. Javel. Tilbage bliver imidlertid det forhold, at kirken, så længe den har en bekendelse og ikke blot er gjort til et statsligt departement for religiøse anliggender, har en moralsk forpligtelse til at trække konsekvenser af denne bekendelse i forhold til præster og eventuelt andre. Jævnfør indledningsbemærkningerne vedrørende sammenhængen mellem ord og handling. Dette, vil jeg tilføje, gælder ikke alene for præsternes egen skyld, men snarere for de menigheders skyld, der har kaldet dem til et forkynderembede. Har menigheden ikke under alle omstændigheder krav på en bekendelsesmæssig forkyndelse – eller er den henvist til at vente på, at præsten kommer på bedre tanker?

Jeg er således enig med PNH i, at der er behov for en ”teologisk gennemtænkning af hæresi-begrebet i forhold til Folkekirken”. Man kommer ikke uden om dette problem, så længe kirken giver sig ud for at være noget bestemt, for at have en selvidentitet – kort sagt en bekendelse. Problemstillingen berører

imidlertid nogle forhold, som i grunden aldrig er blevet løst i de gamle statskirkelige, men nu sekulariserede lutherske samfund, hvoraf Danmark er et af de få tiloversblevne. Luther selv forestillede sig i den tidlige reformation en form for menighedens autonomi, det almindelige præstedømme, som var den rette myndighed til at kalde og afsætte forkyndere. Altså en slags kirkelig retsstans. Nødvendigheden af en sådan følger af, at man har klippet navlestrengen til Rom – og dermed til den kanoniske ret – over. Men protestantismen er ikke retsløs. Problemet er derfor, hvorledes retten i kirken skal hævdes i dag. Og af hvem. Hvem har teologisk set legitimitet til med retsvirkning fx at afsætte en præst på grund af vranglære? – Og her spørges altså ikke efter gældende positiv ret, som sådan set er klar nok. Men der spørges principielt, og dvs. ikke-retspositivistisk, idet det netop er den *teologiske legitimitet* bag gældende ret, PNH anfægter, om jeg forstår ham rigtigt. Og det spørgsmål tror jeg ikke, vi er færdige med. Alle vanskeligheder ufortalt.

Meget andet fortjener selvsagt at nævnes. Kommentaren er disponeret i tematiske kapitler, hvilket er en glimrende måde at forarbejde bekendelsernes indhold på. De omfattende registre gør den til en værdifuld opslags- og materialesamling. Og så til sidst et hjertesuk: Kunne forlaget ikke have mindsket de 3,5 cm brede marginer i kommentaren lidt for til gengæld at benytte en større skrifttype end den anvendte (meget lille) Times New Roman?



# Kalender for Det Teologiske Fakultet

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

Ved redaktionens afslutning er der planlagt følgende arrangementer på Fakultetet for efterårsemesteret 2002. Ændringer i programmet kan forekomme.

## **Mandag den 2. september 2002 kl. 14.15**

Semesteråbningsforelæsning ved James Kittelson, Luther Seminary, St. Paul, USA:  
"A Theme Revisited: the Christian Church under the Cross."

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

Arr.: Fakultetskontoret

## **Tirsdag den 3. september 2002**

Immatrikulationsfest

Sted: Frue Plads

Arr.: Københavns Universitet

## **Mandag den 9. september 2002 kl. 20.00**

Cand. mag., ph.d.-studerende Eva Maria Jensen:

Rued Langgaards opera *Antichrist* set i kulturhistorisk kontekst

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

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

## **Torsdag den 12. september 2002 kl. 13.00**

Præsentation af Grundforskningscentrene: Danmarks Grundforskningsfonds Center for Studiet af Kulturarven fra Middelalderens Ritualer og Danmarks Grundforskningsfonds Center for Subjektivitetsforskning

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

Arr.: Fakultetskontoret

## **Tirsdag den 17. september 2002 kl. 19.30**

"Folkekirkens politiske ansvar", debatoplæg ved Margrethe Auken, MF, og Inge Lise Pedersen, formand for Kirkeligt Samfund

Sted: se [www.teol.ku.dk](http://www.teol.ku.dk) - arrangementer eller kontakt arrangøren

Arr.: Teologisk Forening

## **Mandag den 23. september 2002 kl. 14.00 - 15.00**

Gæsteforelæsning ved professor Eric Gritsch, Gettysburg Lutheran Seminary:

"Luther in America: Legacy and Challenge."

Sted: se [www.teol.ku.dk](http://www.teol.ku.dk) - arrangementer eller kontakt arrangøren

Arr.: Institut for Kirkehistorie

**Onsdag den 25. september 2002 kl. 13.00 - 15.00**

Nytestamentligt seniorseminar. Nærmere ved opslag

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

Arr.: Institut for Bibelsk Eksegese, NT-udvalget

**Fredag den 27. september 2002 kl. 10.00 - 12.00**

Gæsteforelæsning v. professor, dr. theol. Hartmut Rosenau, Kiel:

”Skepsis og tvivl”

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

Arr.: Teologisk Forening

**Fredag den 27. september 2002 kl. 13.15 - 15.30**

Ph.d.-seminar med ph.d.-studerende Caspar Wenzel Tornøe: ”Freedom of Doubt - Descartes and Schelling.” Opponent: Professor, dr. theol. Hartmut Rosenau, Kiel  
Tilmeldte modtager skriftligt oplæg ca. en uge før seminaret

Sted: Værelse 321, Købmagergade 44-46, 3. sal, København K

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

**Fredag den 27. september 2002**

Rosenau - foredrag

Sted: se [www.teol.ku.dk](http://www.teol.ku.dk) - arrangementer eller kontakt arrangøren

Arr.: Danmarks Grundforskningsfonds Center for Subjektivitetsforskning

**Mandag den 30. september 2002 kl. 14.15 -15.00**

Afskedsforelæsning ved Docent, dr. theol. John Strange: ”Jerusalem som slagmark for 3 religioner. De historiske rødder.” Efter forelæsningen vil der være reception

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

Arr.: Institut for Bibelsk Eksegese

**Tirsdag den 1. oktober 2002 kl. 13.00 - 15.00**

Forelæsning - se [www.teol.ku.dk](http://www.teol.ku.dk) - arrangementer eller kontakt arrangøren

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

Arr.: Danmarks Grundforskningsfonds Center for Subjektivitetsforskning

**Onsdag den 2. oktober 2002 kl. 19.30**

Debataften om Biologi og teleologi

Sted: se [www.teol.ku.dk](http://www.teol.ku.dk) - arrangementer eller kontakt arrangøren

Arr.: Forum for Eksistens og Videnskab v. lektor Jakob Wolf og Claus Emmeche

**Mandag den 7. oktober 2002 kl. 10.00 – 17.00**

Studiedag om Teologi: ”Terminologi og Kommunikation i danske Ordinations- og Indvielsesritualer.” Tilmeldte før 26.9.02 fremsendes forberedelsesmateriale.

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

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

**Mandag den 7. oktober 2002 kl. 20.00**

Professor, dr. phil., Torben Kragh Grodal:

”Fremstillinger af det religiøse og det fantastiske i filmisk form”

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

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

**Tirsdag den 8. oktober 2002 kl. 9.15 - 15.00**

Studienævnets Temadag om ”Religionsfrihed - i religionsforskning og formidling af religion.” Foredrag og diskussion

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

Arr.: Studienævnet for Teologi

**Tirsdag den 8. oktober 2002 kl. 19.30**

Professor Lars Quortrup om ”Gudsbegrebet i kommunikationssamfundet”

Sted: se [www.teol.ku.dk](http://www.teol.ku.dk) - arrangementer eller kontakt arrangøren

Arr.: Teologisk Forening

**Onsdag den 23. oktober 2002 kl. 13.00 - 15.00**

Nytestamentligt seniorseminar. Nærmere ved opslag

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

Arr.: Institut for Bibelsk Eksegese, NT-udvalget

**Torsdag og fredag den 24. og 25. oktober 2002**

Gæsteforelæsning ved Professor Peter Bieri, Freie Universität Berlin:

”Wie ist es ein Person zu sein?”

Sted: se [www.teol.ku.dk](http://www.teol.ku.dk) - arrangementer eller kontakt arrangøren

Arr.: Danmarks Grundforskningsfonds Center for Subjektivitetsforskning

**Fredag den 25. oktober 2002 kl. 19.30**

Ph.d.-seminar med ph.d.-studerende Reuben K. Mark: ”A Practical and Theological Research of Indian Homiletic.” Tilmeldte modtager oplæg ca. en uge før seminaret

Sted: Værelse 321, Købmagergade 44-46, 3. sal, København K

Arr.: Institut for Systematisk Teologi, 35 32 36 75/76, [ist@teol.ku.dk](mailto:ist@teol.ku.dk)

**Tirsdag den 29. oktober 2002 kl. 19.30**

Lektor Elmo Due om ”Sjælesorg”

Sted: se [www.teol.ku.dk](http://www.teol.ku.dk) - arrangementer eller kontakt arrangøren

Arr.: Teologisk Forening

**Mandag den 4. november 2002 kl. 13.00 - 15.00**

Gæsteforelæsning ved professor Stephen D. Moore, Drew University, New Jersey (USA): ”Deconstruction: What was it? How did it develop? Where did it go?”

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

Arr.: Institut for Bibelsk Eksegese, NT-udvalget

**Tirsdag den 5. november 2002 kl. 13.00 - 15.00**

Forelæsning - se [www.teol.ku.dk](http://www.teol.ku.dk) - arrangementer eller kontakt arrangøren

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

Arr.: Danmarks Grundforskningsfonds Center for Subjektivitetsforskning

**Onsdag den 6. november 2002 kl. 9.00 - 15.00**

Temadag:

Det Nye Testamente udsat for Nietzsche, Peirce, Foucault, Bourdieu og Derrida

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

Arr.: Institut for Bibelsk Eksegese, NT-udvalget

**On., to., fredag den 6.-8. november 2002**

Ph.d.-seminar: "The Young Heidegger (1919-1923): Between theology, phenomenology, neo-Kantianism, and philosophy of life."

Sted: se [www.teol.ku.dk](http://www.teol.ku.dk) - arrangementer eller kontakt arrangøren

Arr.: Danmarks Grundforskningsfonds Center for Subjektivitetsforskning

**Mandag den 11. november 2002 kl. 13.00 - 15.00**

Gæsteforelæsning ved Dr. Johnson Mbillah: "Islam in Africa"

Sted: Værelse 321, Købmagergade 44-46, 3. sal, København K

Arr.: Institut for Systematisk Teologi

**Mandag den 11. november 2002 kl. 20.00**

Lektor, dr. theol. Svend Bjerg: "Har billeder åbenbaringsmagt?"

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

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

**Tirsdag den 12. november 2002 kl. 19.30**

Debataften om "Humane stamceller - vidundermedicin eller et etisk vildspor."

Sted: se [www.teol.ku.dk](http://www.teol.ku.dk) - arrangementer eller kontakt arrangøren

Arr.: Forum for Eksistens og Videnskab ved overlæge, dr. med. Ole Hartling (medlem af Etisk Råd) og ph.d.-stipendiat, cand. theol. Mickey Gjerris

**Tirsdag den 12. november 2002 kl. 19.30**

Ph.d. Anna Vind om "Luthers strid med den skolastiske teolog Jacob Latomus."

Sted: se [www.teol.ku.dk](http://www.teol.ku.dk) - arrangementer eller kontakt arrangøren

Arr.: Teologisk Forening

**Fredag den 29. november 2002 kl. 13.15 - 15.30**

Ph.d.-seminar ved ph.d.-studerende Michael Hjersing Olesen: "Negativitet og nyskabelse. Skabelsesteologi og kristologi i Søren Kierkegaards Opbyggelige forfatterskab." Tilmeldte modtager oplæg ca. en uge før seminaret.

Sted: Værelse 321, Købmagergade 44-46, 3. sal, København K

Arr.: Institut for Systematisk Teologi, 35 32 36 75/76, [ist@teol.ku.dk](mailto:ist@teol.ku.dk)

**Tirsdag den 3. december 2002 kl. 10.00 - 12.00**

Gæsteforelæsning ved professor, dr. Bruce McCormack, Princeton Theological Seminary: "What has Basel to do with Berlin? Continuities in the Theologies of Barth and Schleiermacher."

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

Arr.: Institut for Systematisk Teologi

**Tirsdag den 3. december 2002 kl. 13.00 - 15.00**

Forelæsning - se [www.teol.ku.dk](http://www.teol.ku.dk) - arrangementer eller kontakt arrangøren

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

Arr.: Danmarks Grundforskningsfonds Center for Subjektivitetsforskning

**Tirsdag den 3. december 2002 kl. 19.30**

Ekstern lektor, dr. theol. Åge Rydstrøm-Poulsen:

"Teologihistorien og kilderne. Om den tidlige vestlige nådesteologi"

Sted: se [www.teol.ku.dk](http://www.teol.ku.dk) - arrangementer eller kontakt arrangøren

Arr.: Teologisk Forening

**Onsdag den 4. december 2002 kl. 13.00 - 15.00**

Seminar om "Barthtolkninger i dag" med Bruce McCormack, Princeton Theological Seminary

Sted: Værelse 321, Købmagergade 44-46, 3. sal, København K

Arr.: Institut for Systematisk Teologi

**Onsdag den 4. december 2002 kl. 13.00 - 15.00**

Nytestamentligt seniorseminar. Nærmere ved opslag.

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

Arr.: Institut for Bibelsk Eksegese, NT-udvalget

**Fredag den 6. december 2002**

Konference: "Interdisciplinary approaches to subjectivity"

Sted: se [www.teol.ku.dk](http://www.teol.ku.dk) - arrangementer eller kontakt arrangøren

Arr.: Danmarks Grundforskningsfonds Center for Subjektivitetsforskning

**Mandag den 9. december 2002 kl. 20.00**

Programmedarbejder, cand. theol., Søren E. Jensen: "Omkring *Elia*"

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

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

**Fredag den 20. december 2002 kl. 18.30**

Teologisk Forenings Julefest

Sted: se [www.teol.ku.dk](http://www.teol.ku.dk) - arrangementer eller kontakt arrangøren

Arr.: Teologisk Forening

*Det Teologiske  
Fakultetssekretariat*

Københavns Universitet  
Købmagergade 44-46  
DK-1150 København K

Økonomibrev

Postbesørges ukonvolutteret efter tilladelse fra  
Købmagergades Postkontor, 1000 København K



Returneres ved varig adresseændring

DET TEOLOGISKE FAKULTET  
KØBENHAVNS UNIVERSITET  
KØBMAGERGADE 44-46  
POSTBOX 2164  
DK-1150 KØBENHAVN K

WWW.TEOL.KU.DK