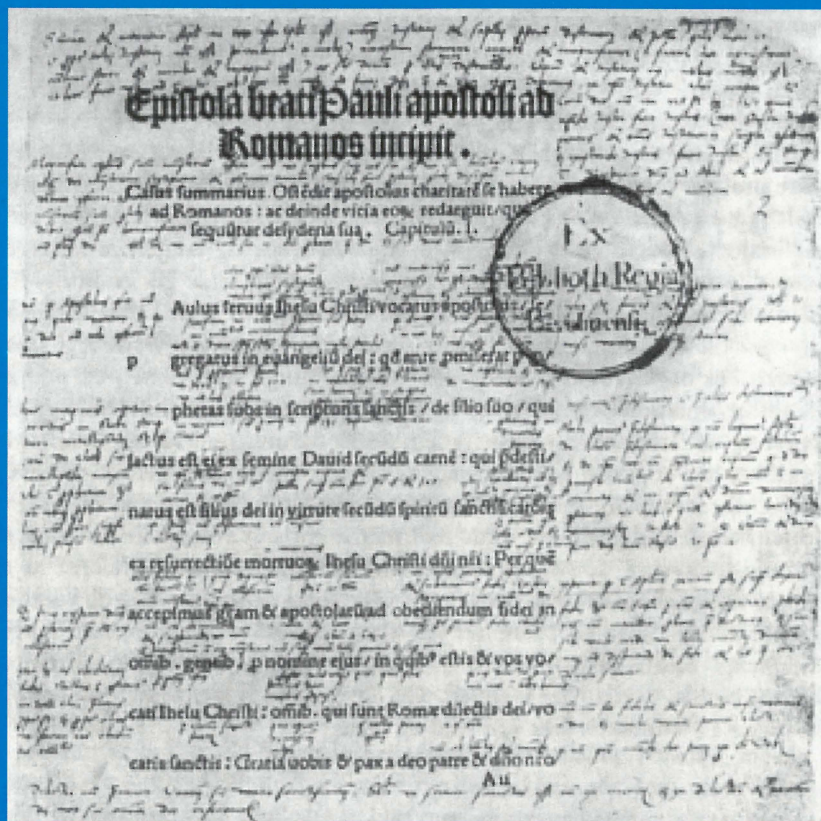


TEOL- information



Nr. 25. februar 2002

Det Teologiske Fakultet
Københavns Universitet

Indholdsfortegnelse

Siden sidst af dekan John Strange	3
Mit nytestamentlige selv af professor, dr. phil. & theol. Troels Engberg-Pedersen	5
Kirkehistorie som teologisk disciplin af professor, dr. theol. Lauge O. Nielsen	10
Lutherkongres i København af professor, dr. theol. Steffen Kjeldgaard-Pedersen	15
Bibelens relevans for det moderne verdenssamfund af professor, dr. Thomas L. Thompson	19
Det "virtuelle" fakultet af professor, dr. theol. Niels Peter Lemche	24
'Til frihed har Kristus frigjort jer' - eller har han? Af lektor, cand. theol. Carsten Pallesen	28
Paul van Burens kristologi og isrealsteologi af ph.d. Krista Rosenlund L. Bellows	34
Den luthersk/katolske dialog om retfærdiggørelsen af cand. theol. Iben Aldal Sørensen	40
Søren Kierkegaards Skrifter af cand. phil., adm. chef Mette Skakkebæk	46
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 3609.

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

Ansvarshavende redaktør: Dekan John Strange.

Redaktion: Professor Martin Schwarz Lausten.

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: Martin Luthers notater i en udgave af Paulus brev til Romerne, det skrift, som blev udgangspunkt for Luthers såkaldte "reformatorisk opdagelse..".

Adresse og telefonnumre:

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

**Institut for Kirkehistorie
Tlf.: 3532 3610
Fax: 3532 3639
Web adresse: www.teol.ku.dk/ikh**

**Institut for Bibelsk Eksegese
Tlf.: 3532 3645 samt 3532 3646
Fax: 3532 3652
Web adresse: www.teol.ku.dk/ibe**

**Institut for Systematisk Teologi
Tlf.: 3532 3675 samt 3532 3676
Fax: 3532 3684
Web adresse: www.teol.ku.dk/ist**

**Center for Afrikastudier
Tlf.: 3532 2585
Fax: 3532 2590
Web adresse: www.teol.ku.dk/cas**

Siden sidst

Af dekan John Strange

Siden sidste nummer af Teol-information er den reviderede studieordning, som gerne skulle styrke kandidaternes teologiske viden og samtidig gøre administrationen enklere, trådt i kraft. Den er blevet pænt modtaget af de studerende, selv om den har medført øgede pensumkrav på grunduddannelsen, og ved kandidateksamen her i vinter har der været en del studerende, der har ønsket at gå over på den nye eksamensordning med en tre-dages skriftlig opgave med en samtale som afslutning.

I denne forbindelse er det glædeligt at konstatere, at antallet af beståede eksaminer i det sidste år var højere end året før, hvilket jo har stor betydning for vor økonomi i de kommende år, hvor universitetet som helhed bliver udsat for ret så kraftige nedskæringer.

Pr. 1. december har fakultetet ansat to nye professorer, lektor dr. theol. et phil. Troels Engberg-Pedersen i faget Det Ny Testaments eksegesi og lektor dr. theol. Lauge Olaf Nielsen i faget Kirke- og Teologihistorie. Denne



styrkelse af lærerstaben er glædelig og er et led i fakultetets bestræbelser på at opretholde et højt fagligt niveau.

Og så er der sket det næsten utrolige, at Danmarks Grundforskningsfond efter international evaluering har besluttet at oprette to tværfaglige forskningscentre, der begge skal placeres ved Det Teologiske Fakultet, dels "Centre for Subjectivity Research", ledet af forskningslektor Dan Zahavi, hvor Arne Grøn er ankermand her i huset, og hvor tværfagligheden

rækker over teologi, humaniora og sundhedsvidenskab, og dels "Cultural Transformation of the Medieval Ritual Heritage in the West" ledet af lektor Nils Holger Petersen, hvor tværfagligheden rækker over teologi og humaniora (fx musik). Vi byder begge centre velkommen som et stærkt tilskud til fakultetets forskning.

Vi har indledt et samarbejde med Det Teologiske Fakultet i Nuuk, og har allerede modtaget den første bachelor, som skal gennemføre en særligt tilrettelagt teologisk overbygning; vi håber at dette samarbejde kan udbygges i de kommende år også med en lærerudvekslingsordning.

Christa Rosenlund har gennemført sit ph.d.-studium og fået graden på en afhandling med titlen "Paul van Buren's Christology and Theology of Israel".

Og så skal jeg til slut nævne, at der har været nyvalg til fakultetets ledelse med en stor udskiftning tilføje, idet dog Niels Peter Lemche nok vil blive genvalgt som ph.d.-studieleder. Ny dekan bliver Steffen Kjeldgaard-Pedersen, ny prodekan Mogens Müller, mens studielederen, som vælges af det ny studienævn ikke er valgt endnu; også institutterne skifter ledere, på IBE Troels Engberg-Pedersen, på IKH Lauge O. Nielsen, og på IST Hans Raun Iversen. Ledelsen kompletteres af lederen af CAS Holger Bernt Hansen.

Det afgående dekanat ønsker de nyvalgte, som træder til 1. februar held og lykke med jobbet.

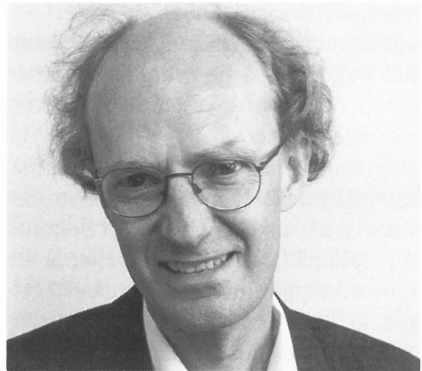
Mit nytestamentlige selv

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

Det er 1. søndag i advent 2001. Jeg har lige skrevet ca. halvdelen af en såkaldt selvpræsentation, som TEOL-informations redaktør har bedt om: om studiet af NT mellem kirke og universitet, mellem fortid og nutid, mellem læsning af teksterne indefra på deres egne præmisser og læsning af dem udefra, mellem brug af NT som inspirationskilde for moderne refleksion og insisteren på den nytestamentlige verdens grundlæggende forskellighed fra vores egen. Men det fungerede ikke. Det var blevet et hermeneutisk skoleridt, stift og træagtigt.

Så ringer telefonen. Min kone tager den. Det er vores 15-årige datter. Hun skulle medvirke kl. 15 ved en adventskoncert i Radiohuset for tre kor: Radioens Børnekor, Pigekoret samt et pigekor fra Stockholm, der var kommet herved til lejligheden. Koncerten var blevet aflyst på grund af en bombetrussel, og samtlige kormedlemmer opholdt sig nu (i sikkerhed) i en nærliggende – kirke!

En bombetrussel mod en adventskoncert, der skulle fremføres af 120



Troels Engberg-Pedersen er udnævnt til professor i Ny Testamente fra 1/12/2001.

børn og unge, som så får asyl i den nærliggende kirke. Sådan er vores verden nu: grotesk og deprimerende. Det skal bestemt ikke få os til at tabe hovedet. Men det får mig til at foretrække at fortælle her noget mere direkte end planlagt om, hvad man kan få ud af at arbejde med NT. Jeg giver et konkret eksempel og har skrælet alle forbeholdene og relativeringerne væk. Da de i virkeligheden hører med, er det kun en torso, læseren får. Men ved at fokusere på torsoen kan den

måske komme til at fremstå med noget af den skønhed, den faktisk besidder.

Fra Sokrates til Jesus til os

Jeg holdt for tre dage siden et foredrag på et efteruddannelseskursus for oldtidskundskabslærere i gymnasiet. De ville fejre 2400-året for Sokrates' død, og jeg havde fået emnet Sokratesbevægelsen. Min idé var at fremgrave en bestemt kerne i Sokrates' etik og følge den via stoicismen over i NT. Jeg havde tre teser:

- at stoikerne i deres etik indgår i en regelret Sokratesbevægelse,
- at de tidligste kristne i Jesusbevægelsen bag NT på det samme, centrale punkt i deres etik er en del af Sokratesbevægelsen,
- og endelig, at vi selv på det samme, centrale punkt er en del af Sokratesbevægelsen – ikke så meget via Sokrates selv (eller Platon, stoikerne eller andre filosoffer), derimod via Jesusbevægelsen: kristendommen.

Lad mig skitsere tankegangen, før jeg kommenterer den yderligere.

Sokrates: Opgøret med ven/fjende-etikken

I Platons dialog *Kriton* (se 49a4-d9, som jeg forkorter stærkt) gennemfører Sokrates et radikalt opgør med den ven/fjende-etik, som ellers havde været den herskende i den græske verden. Ifølge den var en god mand en person, der gjorde godt mod sine venner og ondt mod sine fjender. Retfærdighed bestod derfor bl.a. i at gengælde ondt (fra ens fjender) med ondt. Nej, sagde så Sokrates: At gøre slet mod mennesker er det samme som at gøre

uret mod dem. At gøre uret er under alle omstændigheder både slet og forkert for den, der gør uretten. Altså bør man heller ikke gøre uret til gengæld, når man har lidt uret. Altså bør man hverken gøre uret til gengæld eller gøre slet mod noget menneske, uanset hvad man måtte blive udsat for fra dem. Eller endnu kortere (jf. dialogen *Gorgias* 469b7-c2): Det er bedre at lide uret end at gøre det.

Her kan man tale om en slags dydens hegemoni: Retfærdigheden vinder altid over alle andre impulser, den enkelte måtte have, fx efter at vinde bestemte goder for sig selv. Det er altid bedre at lide uret end at gøre det. Og man gør uret, når man gør ondt mod andre. Opgøret med ven/fjende-etikken er her totalt.

Stoikerne: Kun én ting er god

Men der er et problem bygget ind i ideen om dydens hegemoni. De goder, man evt. må give afkald på til fordel for andre, vedblev nemlig hos Sokrates at være goder, selv om deres værdi er meget lille sammenlignet med værdien af at følge retfærdigheden. Men hvis de er goder, kan man så altid være sikker på, at de må vige for retfærdigheden? Skal de alligevel ikke med ind i billedet og afvejes i forhold til retfærdigheden?

Sådan kan stoikerne have tænkt. De var nemlig enige med Sokrates om retfærdighedens hegemoni. Men de gik et skridt videre og hævdede, at *kun* retfærdigheden (indbegrebet af dyd) er god. De ydre goder fortjener faktisk slet ikke den betegnelse. De er kun ting, man kan "foretrække", ting med

en vis værdi, der dog ingen som helst betydning har i forhold til den ene ting, der er sandt god: retfærdigheden.

Er stoikerne her er i færd med at skærpe Sokrates' påstand om det gode? I virkeligheden forsøgte de snarere at rydde en misforståelighed af vejen, så Sokrates' påstand kunne stå tilbage i al sin radikalitet: den enkeltes ønske om goder for sig selv betyder intet som helst i forhold til viljen til at handle retfærdigt med henblik på de andre. Det er det eneste gode.

De kristne: Tænk altid kun på de andre

Ikke desto mindre: Hos Sokrates var de ydre goder fortsat goder. Hos stoikerne er de ikke længere goder, men dog værd at "foretrække". Præcis hvordan skal de så afvejes i forhold til rettedheden mod de andre? Det spørgsmål svarer NTs tekster på.

Men er de overhovedet relevante i forhold til en ikke-kristen, græsk moralfilosofisk problemstilling? Ja, det viser fx følgende bemærkning af Paulus (1. Kor. 6,7-8):

(7) I det hele taget er det jo allerede en brist hos jer, at I har retssager med hinanden. Hvorfor lider I ikke hellere uret? Hvorfor finder I jer ikke hellere i at lide tab? (8) I derimod gør uret og tilføjer tab – og det tilmed mod brødre!

En anden tekst er en sær blanding af "Jesus", "Paulus" og Lukas. Sidstnævnte lader i Acta 20,35 Paulus slutte sin afskedstale i Milet med et "citat" fra Jesus, som vi ikke finder andre steder i traditionen i den form:

(35) Overallt har jeg givet jer et eksempel på, at vi bør tage os af de svage ved at arbejde på dén [tidligere angivne] måde,

og vi bør huske på Herren Jesu ord, han som selv har sagt: "Saligere er det at give end at tage."

De to tekster viser ganske tydeligt, at i hvert fald Paulus og Lukas videreførte Sokrates' tanke, at det er bedre at lide uret end at gøre det. I den første tekst står det jo direkte. Men den anden tekst tilføjer en dimension. Hvor er nemlig overvejselsen om goder for den enkelte selv? Den er væk! Hvad der står, er nu kun, at det er saligere (lykkeligere, bedre) at give (til andre) end at tage (og dermed få til sig selv).

Her er så pointerne: De to nyttestamentlige tekster viderefører eksplisit Sokratestraditionen. De ændrer den på en bestemt måde, der passer meget præcist ind i en udvikling fra Sokrates' egen formulering over stoikerne til den kristne: den enkeltes eget forhold til goderne nedtones gradvis for til sidst at falde væk. Samtidig – og det er det vigtigste – kan man se både den stoiske og den kristne reformulering som en stadig skarpere formulering af, hvad der egentlig allerede lå i Sokrates' egen idé, selve kernen i opgøret med ven/fjende-etikken.

Og Jesus? Hvad ved vi egentlig om ham? Men dele af Bjergprædikenen – ikke mindst i Lukas' udgave – kan vel med en vis rimelighed føres tilbage til ham. Hos Lukas formulerer han fjendekærlighedsbuddet således (6,27-30): (27) ... Elsk jeres fjender, gør godt mod dem, der hader jer. ... (29) Slår nogen dig på den ene kind, så byd også den anden til. (30) Giv enhver, som beder dig. Og tager nogen, hvad der er dit, så kræve det ikke tilbage.

Læg mærke til logikken: *selvafkald* (Kræv ikke tilbage!) og

direkte udadvendt andrerettethed (Byd også den anden kind til!). Netop den tanke formulerer også Paulus (Phil. 2,3-4):

(3) [Gør] intet af selvished eller indbildskhed, men sæt i ydmyghed hinanden højere end jer selv, (4) og se ikke hver især på jeres eget, men (derimod) lige præcis (*alla kai*) på de andres.

Det sidste vers oversættes ofte galt. DO 1948: "... se ikke hver på sit eget, men *også* på de andres". DO 1992: "Tænk ikke hver især på jeres eget, men tænk alle *også* på de andres vel". Men de to græske ord, som er oversat "men ... også", kan også betyde noget andet: "men (tværtimod) netop", "men (derimod) lige præcis". Det græske ord *kai* skærper og adskiller her i modsætning til at optræde inklusivt.

Det er den ægte kristne tanke. Den skærper, hvad den har fundet hos Sokrates (og i den sokratiske tradition), men kun til den logisk konsekvente formulering af, hvad der allerede var ideen hos Sokrates selv.

Mere at sige

Fra Sokrates til Jesus: Går påstanden på en bestemt historisk påvirkningsbane? Både ja og nej. Det historiske væv er komplekst. Mange faktorer skal indflettes, inkl. den præ-hellenistisk jødiske. Men én ting er givet: Det nytter ikke noget at operere med en skarp adskillelse i antikken efter Alexander den Store mellem "jødisk" og "græsk", religion og filosofi, kristendom og humanisme osv. Jesus *kunne* være inspireret af Sokrates, fx via kynismen, som blot er én streng i Sokratesbevægelsen. Den måde at anskue den tidligste kristendom på – i *kon-*

tekst – har jeg selv forsøgt at forstærke i et par internationale samleværker, jeg har udgivet: *Paul in His Hellenistic Context* (1994) og *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, der udkom i november 2001.

Etik og religion: Har du ikke bare talt om etik? Hvor er NTs forestillinger om Gud og Kristus? Indrømmet: Jeg har her valgt et eksempel på arbejde med nytestamentligt stof, der afspejler min egen vej ind i NT. Min første udenlandske bog handlede om aristotelisk etik: *Aristotle's Theory of Moral Insight* (1983, filosofisk disputats). Min næste om stoisk etik: *The Stoic Theory of Oikeiosis* (1990). På dansk sammenfattede jeg den græsk-romerske etik i *Antikkens etiske tradition. Fra Sokrates til Marcus Aurelius* (1996). Men siden jeg blev tilknyttet Institut for Bibelsk Eksegese i 1984, har mit arbejde været fokuseret på NT, den samtidige jødedom og den kristne tradition. Det mest direkte resultat er min tredje udenlandske bog: *Paul and the Stoics* (2000, teologisk disputats). Her argumenterer jeg netop mod opsplitningen i "etik" og "religion" hos Paulus. De to ting kan ikke rives fra hinanden.

Faktisk støtter et par af de tekster, vi har set på, direkte afvisningen af denne opsplitning. Philipperbrevsteksten, som rigtignok handler om "etik" (= forholdet mellem philipperne indbyrdes), står jo som indgang til skildringen i brevets hymne (2,5 + 6-11) af den Kristus, som i praksis viste, at han havde netop det sindelag, Paulus lige har indskærpet philipperne. Det centrale kristne symbol – Jesu Kristi

død på korset – udtrykker dramatisk selvfalkaldet og andrerettetheden – og dermed den oprindelige sokratiske idé. Tilsvarende fører hos Lukas Jesu bud om fjendekærlighed direkte frem til en tilsvarende idé om Gud (6,35-36). I antikken kan ”etik” og ”religion” netop ikke rives fra hinanden.

Ideer: Har du ikke bare talt i gammeldags forstand om ideer løsrevet fra deres historiske, sociale og materielle kontekst? Indrømmet: Sådan kunne det se ud. Nu mener jeg ikke, der i sig selv er noget galt med ideer. Indimellem er der tværtimod ret god grund til at fastholde nogle bestemte ideer, både dem, vi kalder etiske, og de mere specifikt teologiske. Men ideer må også ses i deres konkrete sammenhæng. Det har anvendelsen af en række nye metoder på NT siden ca. 1970 bidraget væsentligt til. Faktisk repræsenterer den tilgang til NT, jeg har eksemplificeret ovenfor, nærmest et overstået stadium for mig selv. Efter afslutningen af *Paul and the Stoics* har jeg arbejdet med et helt andet tema, som jeg kalder *body language in Paul*. Her drejer det sig om betydningen af krop og sted i alle dimensioner af Paulus’ religiøst etiske tænkning og praksis, og jeg gør fx brug af moderne medicinsk antropologi (*medical anthropology*) for at lukke teksterne op ud fra det perspektiv. Tilbage bliver, at det da fortsat er interessant også at spekulere over ideerne.

”Fra Sokrates til Jesus – og til os”: Hvad er meningen med ”til os”? For det første, at den sokratiske og kristne arv – sammen med meget andet – har gjort os (i den vestlige verden, in casu Danmark) til det, vi er. Et eller andet sted i vores kollektive ubevidste ligger der faktisk-

beskrivelbart en idé om andrerettethed som indbegrebet af det, vi kalder moral, den idé, som Sokrates formulerede og Jesus radikaliserede og videregav til os. For det andet, at denne arv også er til stede for os som et normativt bud på en mulig livsform, hvis vi vil.

Her skal man imidlertid være varsom. Det mest spændende ved historisk arbejde er at se, hvordan ideer og praksiser er blevet til og har udviklet sig i de konkrete sammenhænge, de indgår i. Jo mere man studerer det, desto mere kommer de til live, så man kan se deres pointer. Men jo mere man studerer historien i dens konkrethed, desto mere indser man også umuligheden af at overføre noget fra den *direkte* til os. Der er for meget, der er for sært eller frastødende til, at man kan eller vil overtage det. Andet ser måske til at begynde med mere lovende ud. Men selv dér opdager man hurtigt, at man aldrig kan overtage det nøjagtigt i den konkrete historiske form, hvori det fremtræder.

Det gør imidlertid ikke noget. Tværtimod kan det fremmedgørende, koncentrerede arbejde med historisk materiale bidrage dramatisk til at gengive det dets *betydning* – til brug for vores egen videre refleksion. Det er godt nok.

Det er mandag morgen den 3. december. Pige-korene gennemførte i går aften den anden af de to planlagte adventskoncerter, efter at bombetruslen var afblæst. Stemningen under koncerten var udefinerbar. Pigerne sluttede af med *Dejlig er jorden*. ”Tider skal komme, tider skal hennulle. Slægt efter slægt ... Aldrig forstummer ...”. Jo, lad os håbe det.

Kirkehistorie som teologisk disciplin

Af professor, dr. theol. Lauge O. Nielsen

Kirkehistorie er en teologisk disciplin, der indtager en central plads på den teologiske studieplan og udgør et af kerneområderne i teologisk forskning. Selv om en sådan rent konstaterende og ligefrem beskrivelse af faget 'kirkehistorie' er ganske ubestridelig, giver den kun i beskednen grad indtryk af fagets egentlige karakter. Nogle af kirkehistoriens væsentlige sider kommer imidlertid til syne, hvis man ser på et par af højdepunkterne i den historiske udvikling, som udforskningen af kirkens historie selv gennemløb.

At det er afgørende for den kristne kirke at kende til sin egen historie, er ingen ny erkendelse. Allerede i Det Ny Testamente finder man – for nu blot at tage det mest iøjnefaldende eksempel – Apostlenes Gerninger, som er en beretning om, hvorledes budskabet om den opstandne Kristus blev spredt til hele datidens civiliserede verden. For forfatteren af Apostlenes Gerninger og for senere antikke kirkehistorikere (som fx Eusebios fra Kaesarea) var der ingen tvivl om, at det er Guds frelsesplan, som udfoldes i



kirkens historie. Naturligvis kan Apostlenes Gerninger ikke siges at være kirkehistorie i samme forstand som moderne kirkehistorie, og vore dages kirkehistorikere har også kun begrænsede muligheder for at dele Lukas' og hans efterfølgeres optimistiske syn på historiens drivkræfter. Men glæden ved at "fortælle historien" og bestræbelsen på at identificere de betydningsfulde hændelser og afgørelser i tidens oftest uoverskuelige malstrøm er træk, der i hvert fald ikke adskiller den moderne kirkehistorie fra dens antikke pendant.

Kontroverssteologisk kirkehistorie

Egen profil og særlig vægt vandt kirkehistorien under reformationen. Her fik udforskningen af kirkens og teologiens historiske udvikling en central placering i den såkaldte kontroverssteologi, som var en af den protestantiske reformations mange direkte følger. Protestantiske teologer søgte gennem studier i kirkens historie at godtgøre, at pavekirken savnede legitimt grundlag i kirkens tidlige periode, samt at den romerske teologi, lovgivning og praksis var det sørgelige resultat af især middelalderens vildfarelser og misbrug. Ikke overraskende var de katolske lærde ikke sene til at besvare angrebet. På deres side forsøgte de at fremholde kontinuiteten i og legitimiteten af den kirkelige og teologiske udvikling siden urkirken, ligesom de utvetydigt afviste afvigelser fra den historiske hovedlinje som det rene og skære kætteri; og til denne sidste kategori hørte selvfølgelig protestantismen i dens mange afskygninger.

Det er oplagt, at endog særdeles meget er forandret, siden man skrev historie i reformationens og ortodoksens tidsalder. Både metoder og – helt elementært – vækst i kontant viden om forhold i fortiden gør det slet og ret meningsløst at foretage direkte jævnførelser mellem moderne kirkehistorie og de kontroverssteologiske fremstillinger af kirkens udvikling; og ideelt set skulle de konfessionelle fronter for længst være forsvundet fra de kirkehistoriske fremstillinger. Er der således stor afstand mellem 1500- og 1600-

tallets skildringer af kirkens udvikling og den moderne beskæftigelse med kirkehistorie, skal man dog ikke overse, at der også er bånd, der knytter dem sammen. Helt konkret er det tilfældet, fordi udviklingen af flere historiske discipliner og metoder tog deres begyndelse i den konfessionelle periode, ligesom flere af de væsentlige indsigter, der blev vundet på denne tid, stadig besidder gyldighed.

På det mere principielle plan viser den kontroverssteologiske beskæftigelse med kirkens historie hen på det basale forhold, at kirkehistorie som disciplin er forpligtet på den kristne kirke og har kristendommen som sit særlige område. Hvad dette nærmere skal sige, kræver imidlertid nogle udfyldende bemærkninger. At kirkehistorie er en teologisk disciplin, betyder således ikke, at kirkehistorien adskiller sig fra den almindelige historie i henseende til metode eller materiale. Man kan ikke på forhånd udskille en samling kilder som særligt kirkehistoriske, og i sit arbejde med at kaste lys over fortiden råder kirkehistorikeren heller ikke over andre metoder end den almindelige – eller såkaldt profane – historiker. De overordnede kriterier for vederhæftigt og forsvarligt historisk arbejde er ikke forskellige, om man studerer handlen med sild i Øresundsregionen i senmiddelalderen eller sjælemessens udbredelse på Sjælland i samme periode. Som det gælder for enhver anden historiker, er kirkehistorikeren forpligtet til at finde og behandle netop de kilder, der bedst kan opklare eller belyse de forhold i kristendommens historie, som ved-

kommende aktuelt studerer. Det medfører, at kirkehistorie som disciplin er tværfaglig i den forstand, at kirkehistorikeren må være villig til at inddrage og tage hensyn til samtlige kilder af betydning for kortlægningen af kirkens historie, uanset hvor de stammer fra, og hvorledes de er overleveret. Da kristendom og kirke udgør et af de absolut bærende lag i den vestlige verdens samfund og kultur, fører det kirkehistoriske arbejde meget vidt omkring. Hvis man fx studerer den apokalyptiske tænkning i England efter 1660, kan man som kirkehistoriker ikke undslå sig for også at inddrage matematikeren og fysikeren Isaac Newtons forsøg på at udlægge Apokalypsen. Der er absolut ingen god grund til at se bort fra hans bidrag, blot fordi han på det tidspunkt, hvor han var intenst optaget af de sidste tiders kronologi, sad som direktør for den kongelige mønt og gjorde notater på bagsiden af utallige regnskaber og kvitteringer.

At kirkehistorien er en central del af teologien, betyder på den anden side også, at kirkehistorien ikke skal være en hyggeklub for rent antikvariske sysler. Ikke alt i fortidens kirke og kristendom har krav på samme interesse, blot fordi det kan gøres til genstand for historisk udforskning. Der er utvivlsomt tilstrækkeligt materiale til at kortlægge, hvilke typer af skind og papir der blev brugt til at indbinde salmebøger i 1800-tallet, og hvorledes de forskellige typer indbinding afspejler ejernes sociale status. Et sådant forskningsprojekt kan nok have sin berettigelse i forbindelse med studiet

af bogbinderkunstens udvikling, ligesom det kan levere et omend beskedent bidrag til socialhistorien. Men kirkehistorisk vil et sådant studium være af kun perifer betydning. Hvad der står i disse salmebøger, og hvorledes det belyser datidens kristendomsstydning og i det hele taget livsforståelse, er derimod af væsentlig interesse for kirkehistorikeren. Forankringen i teologien medfører, at man som kirkehistoriker må spørge efter det, der er betydningsfuldt i forhold til kristendommens anliggende.

På denne baggrund er det også klart, hvorfor man ikke længere blot taler om "kirkehistorie", men om "kirke- og teologihistorie". Den udvidede og mere oplysende betegnelse gør det eksplicit, at udforskningen af kristendom og kirke ikke kan begrænses til de institutionelle eller materielle sider af kirkens udvikling. I visse lande – herunder også Danmark – var der især i første halvdel af forrige århundrede en tendens til, at historikere betragtede udforskningen af fortidens intellektuelle liv med en god portion skepsis. Hvad fortidens mennesker troede på, og hvorledes deres verdensbillede så ud, anså man for at være af kun ringe interesse. I stedet koncentrerede man sig om at udforske den måde, hvorpå fortidens mennesker havde indrettet og opbygget deres samfund og økonomi. En sådan vilkårlig indskrænkning af det historiske forskningsfelt er naturligvis aldeles uantagelig også inden for kirkehistorien. Det ville medføre oplagte urimeligheder, således at fx middelalderens slet og ret imponerende kirkebyggeri

fremstod som et legitimt forskningsfelt, hvorimod man ville negligere de meget komplekse og dybt rodfæstede overbevisninger, der bevægede middelalderens mennesker til at opføre disse bygninger under endog meget store personlige afsavn og ofre. Hvis historien og dermed også kirkehistorien skal sige noget vedkommende, er det uomgængeligt, at den også beskæftiger sig med fortidens opfattelser af menneskelivets betingelser og verdensordenen, for så vidt kilderne tillader det.

Det store brud

At det netop var med kontroversteologien, at kirkehistorien trådte i karakter som selvstændig teologisk disciplin, viser også noget væsentligt om kirkens historiske udvikling. Sprængningen af den middelalderlige latinske kirke og konfessionaliseringen af de enkelte kirkesamfund bevirkede, at det nu blev uomgængeligt at underkaste kirkens historie en kritisk granskning. Med andre ord, også udviklingen af kirkehistorien som disciplin signalerer, at det i løbet af første halvdel af 1500-tallet kom til så dybe brud, at de ikke senere lod sig hele. I kirkehistorisk forskning og undervisning har man ikke overraskende institutionaliseret denne omstændighed, idet man som regel inddeler kirkehistorien i en ældre og nyere del. Den ældre kirkehistorie strækker sig således fra oldkirken op til omkring 1500, mens nyere kirkehistorie dækker de sidste 500 år.

Enhver inddeling af historien i bestemte perioder er naturligvis til en vis grad vilkårlig. Når det alligevel giver

god mening at dele kirkehistorien omkring år 1500, skyldes det, at der inden for de omtrent 100 år fra Konstantinopels fald i 1453 frem til religionsfreden i Augsburg i 1555 var indtruffet særdeles betydningsfulde forandringer på flere områder, og at betingelserne for den fremtidige udvikling var afgørende forandret. Med det byzantiske riges fald flyttedes den græsk-ortodokse kirkes hovedsæde til Moskva, og Vesteuropa måtte ud i en hård overlevelseskamp imod det osmanniske rige. Bogtrykkerkunstens udbredelse skabte en ny form for offentlighed, som gjorde humanister og reformatorer i stand til at henvende sig til deres samtid på en måde, som havde været utænkelig blot få årtier tidligere. Med opdagelsesrejserne udvidedes ikke blot datidens geografiske kundskaber; Vesteuropa fik en særdeles mærkbar indsprøjtning af likvid kapital, og mødet med den indfødte befolkning i Mellem- og Sydamerika rejste fundamentale spørgsmål om menneskets væsen og historie. Reformationen fragmenterede Vesteuropa kirkeligt og politisk og var medvirkende til at hindre kejseren og det spanske rige i at opnå enerherdømme på Kontinentet. Selv om Kopernikus' heliocentriske astronomi alene var et akademisk anliggende ved offentliggørelsen af "De revolutionibus orbium coelestium" i 1543, gjorde den det vanskeligt at se bort fra de fatale svagheder i den klassiske fysik og astronomi, og den kom ikke mindst derved til at diktere dagsordenen for følgende generationer af naturvidenskabsmænd. Den almindelige accept

af humanismens idealer ændrede skriftsproget og omgangsformerne, ligesom den såkaldte genopdagelse af antikken sammen med tidens politiske tumult skabte gunstig grobund for nye spirer i den politiske tænkning.

Ældre kirkehistorie

Er der således gode grunde til at lægge et snit i historien omkring 1500, skal man dog ikke derfor forestille sig, at tiden indtil 1500 havde været særligt homogen eller begivenhedsløs. Alene Romerrigets opløsning og folkevandringerne burde hindre en sådan misforståelse. For så vidt angår kirkens udvikling, kan man heller ikke foregive, at kristenheden før 1500 besad en højere grad af enighed eller enhed end senere. Empirisk eller konstaterbar enhed har aldrig været et af kirkens synlige kendetegn, og forsøg på at fremtvinge kirkens ydre enhed resulterede som regel i udstødelse af større eller mindre grupper. Listen over sådanne "tabte" menigheder er meget lang og strækker sig lige fra montanister og donatister i oldkirken til valdensere og bøhmere i middelalderen. Ikke mindst Konstantin den Store satte magt og kræfter ind på at gennemtvunge enhedskirken; han kastede dermed kirken ud i en opslidende kamp, som i sidste ende isolede såvel nestorianere som monofysitter. Da pave Innocens 3. efter den vestlige erobring af Konstantinopel i 1204 fik mulighed for at realisere kirkens ydre enhed, anlagde han en i egne øjne tilbageholdende politik over for den græske kirke. Meget "beskedent" nøjedes han med at fordre græ-

kernes anerkendelse af det pavelige primat. For de fleste græske biskopper var netop denne betingelse dog helt uantagelig, og de valgte derfor at gå i eksil i de områder, som latinerne ikke havde magtet at besætte. Tilsvarende forblev den officielle udsoning mellem den romerske og græske kirke på kirkemødet i Firenze i 1439 et dødt bogstav.

At skellet mellem ældre og nyere kirkehistorie lægges omkring 1500, er således ikke så meget begrundet i det første halvandet årtusinde som i de væsentligt ændrede vilkår og muligheder, som satte præg på udviklingen i de følgende århundreder. Dette forhold gør naturligvis ikke studiet af den ældre kirkehistorie mindre spændende, og de senere årtiers kraftige vækst i publikationer inden for området er i hvert fald et klart vidnesbyrd om, at studiet af antikkens og middelalderens kirke- og teologihistorie stadig rummer store udfordringer.

Lauge O. Nielsen er udnævnt til professor i Kirke- og Teologihistorie fra 1. december 2001.

Lutherkongres i København

*Af formand for Lutherkongressens lokalkomité
professor, dr. theol. Steffen Kjeldgaard-Pedersen*

Til august er Københavns Universitet vært for den 10. *Internationale Kongres for Lutherforskning*, og i praksis er det Det Teologiske Fakultet, som har værtskabet. Dermed kommer "Lutherkongressen", som foretagendet kaldes i daglig tale, meget passende til at fejre jubilæum i Danmark, hvor det hele begyndte i august 1956. Den første kongres fandt nemlig sted i Århus. Den blev organiseret af Det Lutherske Verdensforbund og ledet af Regin Prenter, formand for forbundets "Commission on Theology" og professor i Dogmatik ved Aarhus Universitet. Åbningsstalen holdt forbundets præsident, Landesbischof Hanns Lilje, som advarede mod faren for, at studiet af Luther blev til selvoptaget fremstilling af lutherdommens fortræffeligheder.

Begyndelsen blev altså gjort i Århus, og listen over de otte efterfølgende kongresser ser sådan ud: 1960 Münster, 1966 Järvenpää, 1971 St. Louis (USA), 1977 Lund, 1983 Erfurt, 1988 Oslo, 1993 St. Paul (USA) og 1997 Heidelberg. Som det ses, lykkedes det at

holde den sjette kongres i 1983, 500-året for Martin Luthers fødsel, og tilmed i den by, hvor Luther studerede og gik i kloster. Man stødte ganske vist hårdt mod de politiske realiteter i det daværende DDR, hvis undergang seks år senere ingen dengang turde forudsige. Men gennemført blev kongressen, endda som den største til dato, hvilket nok kun lod sig gøre, fordi det officielle DDR, der humpede fra jubilæum til jubilæum, havde skrevet sin version af den tyske historie om, så også Luther fik en ærefuld plads i den ved siden af andre progressive personligheder, som pegede frem mod det nu realiserede socialistiske paradisi. I 1997 ramte man igen et reformationshistorisk jubilæumsår, 500-året for Philipp Melanchthons fødsel, og også her fandt kongressen sted i den by, hvor jubilaren fik sin grundlæggende universitetsuddannelse. I øvrigt havde man allerede i 1960 holdt kongres til Melanchthons ære og markeret 400-året for hans død.

Det var heldigt, at Melanchthon lod sig føde i '97. For nu kunne Lu-

therkongressen lægge sig fast på fem-årsintervaller og glæde sig over, at 500-året for Luthers 95 teser om afladen, altså 2017, også vil være året for den 13. internationale kongres for Lutherforskning. Man tør gætte på, at kongresbyen bliver Wittenberg.

Temaet for den første kongres i 1956 var "Lutherforschung heute". Man ville gøre status, og baggrunden var en fornemmelse af, at det internationalt stod sløjt til med kendskabet til Luther og hans teologi. Dengang deltog 80 Lutherforskere i kongressen, i dag er det dobbelt så mange. Det afspejler en voksende interesse for Lutherstudier i det 20. århundredes anden halvdel, hvilket også antallet af publikationer bekræfter. Imidlertid er langt fra alle kongressens deltagere Lutherforskere i snæver forstand. Allerede den anden kongres udvidede perspektivet og tog som nævnt Melanchthon med, og Lutherkongressen er meget langt også en kongres for reformationforskning i almindelighed. Uden de store sværdslag pågår en strid om kongressens orientering: en mere teologisk interesse står over for en mere historisk, for nu at sige det næsten utilladeligt forenklet. Og fortsætter man i forenklingens spor kan man hævde, at den gennem alle årene dominerende tyske Lutherforskning trækker i den første retning, mens den efterhånden betydelige amerikanske reformationforskning går i den anden. Sikkert er det i hvert fald, at kongressen har fulgt Hanns Liljes parole og aldrig er blevet snævert konfessionel. Den har end ikke været afhængig af Det Lutherske Verdensforbund, som

aldrig har haft egentlig indflydelse på de enkelte kongressers saglige indhold og i de sidste mange år heller ikke har ydet direkte økonomisk støtte. Verdensforbundet betaler rejser og ophold for et beskeden antal deltagere fra Den Tredje Verden, det er det hele.

Planlægningen varetages af en *Continuation Committee*, som er mere eller mindre selvsupplerende, og hvis formand træffer alle aftaler vedrørende hovedforedrag, seminarer og *short presentations* på de enkelte kongresser. Det er også ham, der åbner kongressen og så at sige overdrager den til kongrespræsidenten, som altid kommer fra det land, hvori kongressen afholdes. Alt praktisk arbejde ligger i hænderne på en lokalkomité, hvis formand repræsenterer værtsinstitutionen. Formand for Continuation Committee forud for kongressen i København er professor, Dr. Dr. Günther Wartenberg fra Leipzig. Præsident for kongressen skulle professor Leif Grane have været. Det var nærmest en selvfølge, men det gjorde ikke hans glæde ved rollen mindre. Da han døde i marts sidste år, lod professor Martin Schwarz Lausten sig overtale til at overtage hvervet og dermed det indledende foredrag ved kongressens åbningshøjtidelighed i Universitetets festsal.

Som antydnet har de enkelte kongresser et samlende tema. Det formuleres altid på både tysk og engelsk, eftersom kongressen er tosproget (enkelte tyske professorer har taget dette så alvorligt, at de har nægtet at deltage, fordi selve indbydelsesskrivelsen kun forelå på engelsk). Ved den

store kongres i Erfurt i 1983, hvor i øvrigt Leif Grane havde været formand for *Continuation Committee*, var temaet således *Martin Luther – Werk und Wirkung/Martin Luther's Work and Impact*. Ved 1997-kongressen i Heidelberg, hvor den "humanistiske" Melancthon spillede en afgørende rolle, var temaet *Glaube und Bildung/Faith and Culture*. I København 2002 står kongressen under overskriften *Luther nach 1530: Theologie, Kirche und Politik/Luther after 1530: Theology, Church and Politics*. Man kan sige, at kongressen med dette tema ret bastant flytter fokus fra den så flittigt studerede unge Luther til den ældre og gamle, og ligeledes, at den derved yder sin tribut til den førortalt historiske interesse.

Hovedforedragene ved kongressen i København – der er i alt otte foruden indledningsforedraget om det samlede tema – står to og to under fælles titel. I den engelske udgave lyder de fire titler eller temaer: 1. *The Church: Continuity and Change in History*, 2. *Luther, Church Order and the Political Reality of the Reformation*, 3. *The Old Testament in the Later Works of Luther*, 4. *The Formation of Doctrine in Exegesis and Disputation*. Blandt foredragsholderne vil være navne som Scott Hendrix (USA), Luise Schorn-Schütte (Tyskland), David Steinmetz (USA), Wilfried Härle (Tyskland) og Theodor Jørgensen (Det Teologiske Fakultet, København). Sidstnævntes foredrag har på tysk titlen: *Der Mensch vor Gott in der Genesisvorlesung*.

Kongressens hovedforedrag bliver altid publiceret. Tidligere var der tale

om selvstændige udgivelser, nu trykkes foredragene i *Luther-Jahrbuch* sammen med rapporterne fra kongressens seminarer. I København vil der være tale om 19 seminarer, som har fire sessioner à tre timer til rådighed. Disse seminarer, som alle behandler væsentlige emner inden for Luther- og reformationsforskningen (de fleste med indlysende tilknytning til hovedtemaet), er for mange deltagere det bedste ved kongressen. Deltagerne vælger et seminar, samtidig med at de tilmelder sig, og de på forhånd udpegede seminarledere kan kort efter tilmeldingsfristens udløb, dvs. godt et år før kongressen, begynde at organisere arbejdet og træffe aftaler med deltagerne om bidrag til den fælles drøftelse i seminar-sessionerne på selve kongressen. Bl.a. på grund af den grundige forberedelse er det faglige niveau i seminarerne ofte meget højt og tilfredsheden hos deltagerne tilsvarende stor. Blandt seminarlederne ved kongressen i København er universitetslektor Ninna Jørgensen (Det Teologiske Fakultet, København). Temaet for hendes seminar er *Seelsorge in Schriften und Briefen des späten Luther/Pastoral Care in the Letters and Writings of the later Luther*. En tredje gruppe af faglige indslag på kongressen udgør de allerede nævnte *Short Presentations*. Dem er der sat en hel formiddag af til, og her har alle kongressens deltagere mulighed for at præsentere deres igangværende projekter for interesserede kolleger. Ved 1997-kongressen benyttede 41 deltagere sig af denne mulighed. *Short Presentations* blev indført på 1993-

kongressen i St. Paul; de er uden tvivl kommet for at blive og værdsættes ikke mindst af de yngre og helt unge Lutherforskere, som her får lejlighed til at prøve deres metoder og resultater af i diskussion med internationale kapaciteter.

En kongres er naturligvis også en social begivenhed. Den personlige udveksling imellem og efter programmets faglige indslag er vigtig. Der skal også være tid til morgenandagter i Trinitatis Kirke, til receptioner, til besøg på Det Kongelige Bibliotek, hvor der arrangeres særudstilling om reformationen i Danmark, og i Roskilde Domkirke, hvor biskoppen tager imod, og til en koncert i Trinitatis Kirke med Inge Bønnerup og Trinitatis Kantori. Kongresdeltagerne skal med andre ord også have et indtryk af dansk kultur, af byen og landet, når de nu er her. Først og fremmest vil de imidlertid færdes på Frue Plads og i Købmagergade. Selv om kongressen, der er lukket og kun for indbudte deltagere, har en beskedent størrelse, er der ingen tvivl om, at den vil være synlig i gadebilledet i den indre by i dagene 4. til 9. august. Hvis man ønsker at vide mere om den, kan man besøge kongressens hjemmeside på adressen <http://www.teol.ku.dk/ikh/Luther/congress.html>



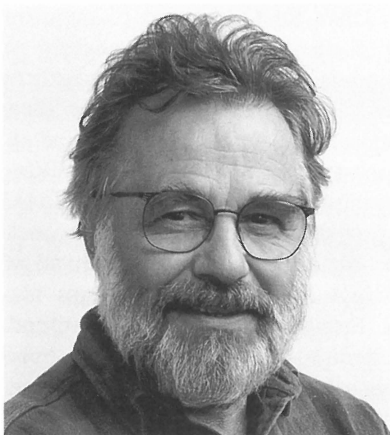
*Martin Luther,
maleri af Lucas Cranach d. Æ., 1532.*

Bibelens relevans for det moderne verdenssamfund

Af professor, dr. Thomas L. Thompson

Flykapringerne og ødelæggelsen af New Yorks World Trade Center den 11. september skabte stor usikkerhed med hensyn til gennemførligheden af en konference i Jordan den 12.-14. oktober under temaet: *Jerusalem i historie og tradition*. Tre af instituttets medlemmer skulle deltage med foredrag og undertegnede stod desuden for organiseringen af konferencen sammen med Dr. Salma Khadra Jayyusi, en kendt palæstinensisk digter fra England. I alt 10 historikere, arkæologer og bibel-forskere fra seks forskellige land skulle mødes i to dage i Amman for at diskutere fagets nyere historiske syn på Jerusalems oldtid og forholdet til Bibelens traditioner. Tilhørerne var især undervisere fra en række arabiske universiteter i Jordan, Palæstina og Syrien.

Trods den usikre politiske situation, besluttede vi at gennemføre konferencen og for mit eget vedkommende også at gennemføre en for



længst planlagt rejse til Saudi Arabien. Den 6. oktober rejste jeg først til Riyadh for, som gæst ved Kong Faisals forsknings center for Islam, at holde foredrag om Palæstinas historie. Min vært i denne hyper-moderne Phoenix-lignende storby i ørkenen var centrets direktør, Dr. Jahya Muhammad Ibn Junaid, som med sagte stolthed viste mig rundt i centrets edb-

styrede bibliotek bestående af mere end 1 million teologiske bøger og 25 tusinde, ofte vidunderligt illustrerede, manuskripter. Med begejstring ledte han mig igennem hans yndlingsværktøj: en reparatør-lastvogn, indrettet til at køre rundt og reparere samt rekonstruere håndskrifter over hele verden.

En blid og ærlig mand var Dr. Jahya. Først og fremmest var han optaget af at berolige sin amerikansk-danske gæst under de forværrede verdenspolitiske forhold. Amerikanerne var lige begyndt at bombe i Afghanistan fremfor at acceptere en tilbudt fredsforhandling med Talibanerne under Saudi Arabiens og Pakistans ledelse. Dr. Jahya forstod trangen til hævn for det forfærdelige terroristsangreb på tusindvis af uskyldige mennesker i New York, men lige så uskyldige, syntes han, var de hundredvis af afghanere, som ville dø i en militær aktion, som måske kunne undgås. Med så potentielt eksplosivt et emne imellem os, talte vi hellere om hvad vi havde tilfælles: Danmark—hans ideelle forbillede for det åbne samfund: retfærdigt og venligt overfor hvert menneske uden hensyn til religion, kultur, sprog eller køn—og om hans erfaringer i København for ca. ti år siden. Egentlig, skjulte der sig bag hans høflighed et spørgsmål, som han ikke kunne holde tilbage: Hvem er denne Pia Kjærsgaard: er hun virkelig en politiker som tages alvorlig i Danmark? Med det spørgsmål var isen brudt og nu kunne vi tale uden besvær om den fundamentalistiske amerikanske og arabiske gengældelses terror uden at true vores vært-gæst forhold.

I de følgende dage var vi ofte sammen. Han og min Pakistanske *cicerone* Said Jameel viste mig vej igennem Riyads pragtfulde museer og biblioteker og udpegede byens strålende arkitektur, inklusive centrets eget spidse-tårn, lavet af glas og stål og indeholdende en luftig og rummelig moské. Sent om natten gik vi til kaffebaren hvor forfattere og intellektuelle debatterede historie, litteratur, samfundsanliggender, islamisk "hellig krig" igennem terrorisme samt amerikansk "korstog" igennem bombing med en kritisk og frisindet åbenhed til de fremmede—både menneske og ideer—som jeg stort set ikke har mødt hjemme i Danmark i de sidste fem år. En nat tog vi ud til ørkenens grænse til en fest, som begyndte med en prædiken om islams forhold til jødedom og kristendom, efterfulgt af en livlig diskussion om hellig krig (som kun føres af Gud), om hævn (som kun tilkommer Gud) og om næstekærlighed (som kræves af os alle). Jeg talte også med en ung arkæolog, som havde begyndt sine studier med at læse min bog om Sinai og nu arbejder med Arabiens sidste nomader. Jeg blev interviewet af en journalist om "Københavnerskolen," og diskuterede med mange om Palæstinas historie, om forhold mellem islam, jødedom og kristendom, om religionsvidenskab, om frihed i forskningen, og især om de komplekse forhold mellem palæstinensere og jøder i Palæstina og Israel. Forhold, som alle syntes var afgørende kernepunkter for en fredelig udvikling i Mellemøsten hvad enten det gjaldt

Jerusalem, Kabul, Damascus eller Riyad. Misbrug af religiøs sprog og ukritisk manipulering af samfundet igennem en ukritisk teologi og fundamentalisme, hvad enten det er islamisk, jødisk eller kristen blev anset som værende yderst farlig. "Ligesom med kristendom og kristen," sagde min vært, Dr. Jahya, "er problemet er ikke Islam, men muslimerne." Igenem hver diskussion jeg deltog i i Arabien var der ét underforstået emne: hvordan uddannelsessystemet kunne udvikle sig til støtte for et kritisk samfund og et kritisk syn på religion, samt hvordan vores respektive religioner, hvis rødder vi har fælles, kan arbejde sammen for fred, fremfor at true med hver sine blasfemiske udråb om fremmedhad. Til dette formål ønskede de et fremtidigt samarbejde med København i planlægningen af et forskningscentrum for studiet af Jerusalems og Palæstinas historie og kultur. Uden at vide hvad planen som helhed indeholder lovede jeg at bidrage til det fremtidige samarbejde de har bedt om.

Da jeg sagde farvel i Riyads lufthavn, følte vi alle med glad overraskelse at ugen havde gjort os til venner. Tillid havde erstattet mistro, rædsel og personlig sårbarhed. Under min korte flyvetur den 12. oktober til Amman, søgte jeg i mit inderste selv efter den sikkerhed, ro og fredsomlighed, som både de jordanske og pakistanske ambassadør i Riyad havde lovet at sikre omkring vores konference om Jerusalem. Eftersom bombningen fortsatte i Afghanistan ligesom prygljerne og hadet til arabere i Vesten og vice versa, vækkede idéen,

om at vi akademikere skulle mødes i Amman for at diskutere oldtidens og Bibelens Jerusalem, en surrealistisk svimmelhed, som jeg ikke kunne undertrykke. Heldigvis, var den palæstinensiske entusiasme for at sørge for hver fremmed gæsts behov stor. Jeg— og alle andre, som kom til konferencen blev mødt ved lufthavnen og kørt til hotellet. Amman var fredelig; solen strålede og den første af flere selskabelige sammenkomster samt en kort udflugt til det uforlignelige Petra skabte en følelse af tryghed og velkomst som fulgte os alle igennem hele konferencen.

Konferencens emne *Jerusalem i historie og tradition* var ikke så tamt og medgørligt i Amman i Oktober, 2001 som vi havde tænkt i København sidste sommer under planlægningen. Det blev helt klar at flere af medlemmerne havde skrevet deres foredrag om efter den 11. september. Historie og tradition blev til to forskellige størrelser, som kom til at konkurrere med hinanden således at også i oldtiden var byens historie og betydning noget at strides om. Mødet begyndte med den Irske forfatter Michael Pryors udfordrende krav om at vi skelner mellem det gode og det onde i vores religiøse traditioner og også ser på Bibelen som en anvendt provokatør for undertrykkelse. At vores bibel-videnskab skulle være etisk ansvarlig i måden at vi accepterer traditionens forhold til moderne politik og selvforståelse er ikke noget man hører meget om. Dette blev især klart, når diskussionen illustreredes med bibel-traditionerne om

Israels forjættede land og guds evige pagt med David for en arabisk palæstinensisk audiens. Tonen som Pryors foredrag satte fra konferencens begyndelse holdt igennem hele den første dag. Niels Peter Lemches computerledsagede diskurs om den siden 1993 "House of David" indskrifts betydning for Davids historicitet samt indskriftens mulige forfalskning, som han endte med, alligevel, at nægte at give en afgørende bedømmelse af, og ligeledes, fra Leiden Universitet, Margreet Steiners drøftelse af Kathleen Kenyons udgravning af Jerusalems 10ende århundredes mangel på rester af Davids by, som hun også nægtede at fortolke som et klart bevis for byens ikke-eksistens, vakte en stor skuffelse i forsamlingen, som så gerne ville høre om bedrageri i traditionens billede af Palæstinas historie. En af konferencens heldige resultater var accepten under denne diskussion af den nødvendige frihed for hver forsker til at drage konklusioner indenfor de beskedne historiske vidnesbyrd der måtte findes, uanset politiske interesser. For den første dag blev det tilstrækkeligt til at anskueliggøre at traditionens og historiens billeder af Jerusalems fortid er to forskellige størrelser, som skal vurderes separat og kun kan harmoniseres med stor forsigtighed.

På konferencens anden dag, åbnede Lester Grabbe fra Hull Universitet med en drøftelse på grundlag af ekstra-bibelske og bibelske kilder om Jerusalems blandede etniske sammensætning fra det 14. århundrede f.Kr. indtil Romertiden. Efter en gennemgå-

ende fremstilling af de mange forskellige etniske grupper, som boede i Jerusalem igennem disse århundreder, sluttede Grabbe med en beskrivelse af Jerusalems kosmopolitiske sammensætning, selv under en jødiske regering. Ingrid Hjelm's foredrag handlede om modsætningen mellem en historie om to forskellige folk i Palæstinas bjergland: Israel og Juda, og deres forhold til jødisk traditions supersessionisme, som fremhæver Jerusalem og dets tempel på bekostning af både Samarias historie og traditioner. På grund af bibelens Jerusalem traditioner har forskningen ikke taget hensyn til fx Samarias historie efter 722 BCE eller Palæstinas historie iøvrigt, men koncentrerer sig endog i vor tid omkring bibelens forståelse af Palæstinas historie i jernalderen, som en historie om to konkurrerende kongedømmer. I forlængelse af denne diskussion om forskellige etniciteter og etniske konflikter, som danner grundlag for Jerusalems historie og tradition, understregede Philip Davies, fra Sheffield Universitet den i den hellenistiske periode fremkomne Dødehavsrullers påstand om en modsætning mellem en universel åndelig jødedom og en nationalistisk Jerusalem-centreret jødedom som fundamental for jødedommens selvforståelse, som har udviklet sig både i de mange forskellige former for zionisme, såvel som former for anti-zionisme indenfor jødedommen. Som eksempel derpå drøftede undertegnede en fortolkning af Ezrabogens fortælling om "præstens" "Ny Jerusalems" rensning af Jerusalem for fremmede kvinder og deres børn som en jødisk

kritik af nationalistisk judaisme imod Toraens centrum i Leviticus 19,18s bud om næstekærlighed. Den palæstinensiske forsker Firas Sawah afsluttede konferencen med et resumé af Jerusalems og Judas historie i jernalderen på grundlag af historiske kilder uafhængig af de bibelske traditioner.

Sammen med 5 yderligere artikler, som ikke kunne præsenteres i Amman, udkommer konferencens foredrag i bearbejdet form på arabisk og engelsk i løbet af 2002.

Tiltrædelsesforelæsning ved professor Troels Engberg-Pedersen

Titel : Hvad er det værd at vide om Paulus lige nu ?

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

Arr. : Institut for Bibelsk Eksegese

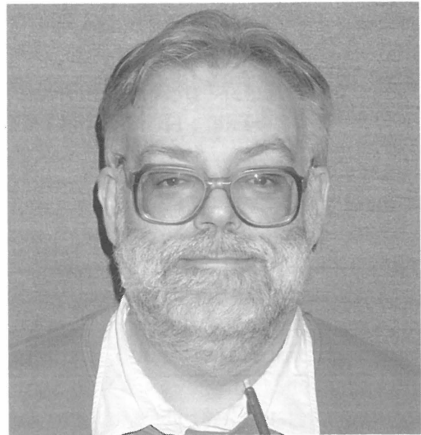
Fredag den 1. februar 2002 kl. 14.00 – 15.00

Det ”virtuelle” fakultet

Af professor, dr. theol. Niels Peter Lemche

For mange år siden fortalte daværende rektor Mogens Fog fra Københavns Universitet en anekdote fra sit nys overståede besøg i USA. Under besøget på et amerikansk universitet gik han en dag sammen med sin amerikanske rektorkollega ned ad auditoriegangen. De passerede forbi indgangen til et auditorium, hvor man kunne høre forelæseren i fuld gang med sin undervisning. Man kunne imidlertid ikke høre anden støj—skramlen med tasker, hosten, m.v.—fra de studerende. Nysgerrige, som de var, kunne de to rektorer ikke dy sig for at åbne døren til auditoriet, hvor de på katedret fandt en båndoptager, der kørte med lærerens forelæsning; men nede i auditoriet stod andre tredive båndoptagere og optog forelæsningen. Se, det var en *virtual* forelæsning anno 1967. Der var ingen lærer og ingen studerende, kun kommunikationen mellem maskiner!

I dag, en lille menneskealder senere, og opdateret til teknikken i begyndelsen af det 21. århundrede, vil det være let at forestille sig et tilsvarende scenebillede: ingen lærer



og ingen studerende, der mødes ansigt til ansigt. Lærerens forelæsning formidles elektronisk fra lærerens til de studerendes computere, og det er ligegyldigt, hvor i verden, de studerende måtte opholde sig. De studerende har adgang til undervisningen, uanset hvor de befinder sig, og uanset tidspunktet på dagen.

For mange vil dette scenario være et skræmmebillede, for andre en uudtømmelig mulighed for indhentelse af lærdom. Den traditionelt orienterede

student og lærer vil med god ret kunne sige, at meget er gået tabt, fællesskabet mellem de studerende, der deltager i samme undervisning, den daglige personlige konfrontation mellem studerende og lærer, kort sagt oplevelsen af—som det hedder på nydansk—at befinde sig i en undervisningssituation. Sådanne indvendinger må tages meget alvorligt. Teknologiske nyskabelser skulle nødtigt føre til forringelser af teologistudiet i dets helhed.

Andre vil fremhæve de mange nye muligheder, som teknologien frembyder, ikke mindst muligheden af, at undervisningen tilpasses den enkelte studerendes tidsskema og ikke omvendt. De vil fremhæve, at de færreste studerende i dag kan undvære erhversarbejde, samt at dette arbejde ofte må prioriteres på bekostning af undervisningen, som man således tvinges til at pjække fra.

Det Teologiske Fakultet som et virtuelt fakultet

Forfatteren til denne artikel er i efterårssemestret frikøbt fra sin undervisning med henblik på at udarbejde et forslag til en strategiplan for fakultetets satsning inden for IT-undervisningen. Dette bidrag kan betragtes som et foreløbigt indlæg i drøftelserne, der vil følge herom.

Fakultetet som undervisningsudbyder

Det Teologiske Fakultet tilbyder principielt undervisning inden for to kategorier: 1) normal universitetsundervisning for sine på almindelige vilkår indskrevne studerende, og 2) under-

visning på *Åben Universitet* for studerende, der overvejende er indskrevet på kurser, der kan være ordinære undervisningstilbud eller specielt udbudt til kursister, der betaler en kursusafgift, og som indskrives på holdene fra gang til gang. En del af denne sidstomtalt undervisning består af efteruddannelse. Således kører fakultetet nu i en regelmæssig turnus efteruddannelseskurser for præster.

Hovedparten af fakultetets undervisning er placeret mellem kl. 0900 og 1600; men det bliver hyppigere og hyppigere af hensyn til undervisningen på *Åben Universitet* at tilbyde undervisning mellem f.eks. kl. 1700 og 1900. Man kan forudse, at en egentlig aftenundervisning efter kl. 1900 kan komme på tale i fremtiden.

Al denne undervisning foregår på stedet og kan derfor kun følges af studerende, der fysisk har mulighed for at være til stede. Ikke mindst mhp. grupper, der benytter *Åben Universitet* som efteruddannelsestilbud, er dette en hemsko, der udelukker f.eks. præster i store dele af landet fra at deltage på linje med kolleger, der bor inden for en overkommelig radius af lærestalten.

Fakultetet tilbyder p.t. ingen fjernundervisning; men det skal dog tilføjes, at de propædeutiske kurser i græsk og latin også kan følges via internetundervisning.

De tekniske muligheder

Internettet er potentielt en udtømmelig kilde til viden. Teknologien er på indeværende tidspunkt så fremskredet, at det er muligt at etablere så-

kaldte virtuelle klasseværelser, hvor såvel lærere som studerende er til stede uden nogensinde at mødes ansigt til ansigt. Blandt muligheder kan nævnes:

1) Kurser opdelt i lektioner, lagt som skriftlige indledninger med mulighed for interaktiv kommunikation mellem lærer og studerende, f.eks. i form af opgaver, der besvares skriftligt over internettet, og rettes ligeledes skriftligt over nettet.

2) Forelæsninger, hvor en lærer fremlægger sine resultater f.eks. i et auditorium, men fulgt af et såkaldt *webcam*, et videoapparat, der optager, lagrer og videresender forelæsningen til studerende, der er placeret andetsteds. I den forbindelse findes der apparatur—elektroniske tavler eller sensorer, der hæftes til eksisterende tavler, som muliggør både lagring af optegnelser på tavlen som videresendelsen heraf til fjernstuderende.

3) Øvelser i form af *videokonferencer*, hvor lærer og studerende samles ikke om et bord, men om deres computere og udveksler information på kryds og tværs.

4) *Chatrum*, dvs. diskussionsfora, hvor man via sin computer deltager i en skriftlig diskussion mellem lærere og studerende.

5) *Databaser*, hvor der kan bl.a. kan lagres al undervisning, der er foregået med inddragelse af elektroniske hjælpemidler; men også alle relevante materialer, der knytter sig til undervisningen—ud over undervisningsplaner også den litteratur, som måtte være af interesse for undervisningstilbuddet, og som de studerende ikke nødvendigvis vil have adgang til lo-

kalt. Som et eksempel på et sådan materiale og mulighederne, der er knyttet hertil, kan der henvises til mit endnu uafsluttede manuskript *Det Gamle Testamente mellem Teologi og Historie*, som er til rådighed for de studerende på mit internetdomæneområde: <http://niels.peter.lemche.net>.

Dette manuskript kan uden omkostninger for de studerende hentes fra nettet og benyttes i forbindelse med grundstudieundervisningen i Gammelt Testamente.

Databasens indhold kan være uden begrænsninger og indeholde tekster såvel som illustrationer i form af billeder eller videoklip. Undervisningsforløb kan være optaget og placeret i databasen, ja, faktisk er det kun fantasien, der sætter grænserne for indholdet—samt nødvendigheden af, at kvaliteten af materialet er på universitetsniveau.

Internettet og teologien i dag og opgaverne for Det Teologiske Fakultet

Ser man på dagens situation på internettet, så er der på teologiens område et utal af hjemmesider fra nær og fjern.

Der er imidlertid ingen kontrol med oplysningerne, som findes på internettet. Enhver kan lægge en side ind, der bygger på den pågældendes private ideer og forestillinger. Gennemgår man som forsker de mange hjemmesider inden for sit eget område, er der forbavsende langt mellem de sider, der indeholder kvalitet. Ikke mindst bidragene fra konservative

amerikanske religiøse institutioner flourer.

Hvis Det Teologiske Fakultet går med på spøgen og delvist omdanner sig til et virtuelt fakultet, må det være en af de mere presserende opgaver at vejlede om teologisk viden på internettet på et kvalificeret niveau.

Vi har potentielt en bred kundekreds: vore egne studerende enten på det teologiske studium eller på Åben Universitet, som regulært er indskrevet på Københavns Universitet. De bør ved hjælp af deres årskort kunne få relevant adgang til fakultetets IT-undervisningstilbud. Vi har imidlertid også en moralsk pligt til at skaffe offentligheden adgang til den bedst mulige information inden for vores fagområde, og vi kan slet ikke leve med, at ukvalificerede bidragydere kan brede sig på internettet uden at blive modsagt. Når man går ind på en hjemmeside fra Det Teologiske Fakultet, skal man være sikker på at få den bedst mulige information om de teologiske emner, som man søger, eller alternativt henvisninger til hvor og hvorledes man kan indhente sådanne oplysninger.

Det virtuelle fakultet

Betyder indførelsen af IT-baseret undervisning, at vi 2010 har et teologisk fakultet ved Københavns Universitet, hvor der kun findes lærere, men ingen studerende? Det er let at mane et sådan skræmmebillede frem, og sådanne fakulteter og universiteter eksisterer allerede andre steder i verden, f.eks. UNISA (*University of South Africa*) i Pretoria, der, da jeg besøgte

det, havde 150.000 studerende, men ikke én på stedet.

En fornuftig strategiplan bør modarbejde den totale fremmedgørelse mellem den studerende og læreanstalten, som en IT-baseret fjernundervisning kunne være årsag til. Den skal i stedet indeholde forslag til, hvorledes man kan forene det bedste af den klassiske universitetsundervisning med den nye teknologiske mange muligheder.

Strategiplanen kan heller ikke gennemføres fra den ene dag til den anden. Det ville således være synd at sige, at lærerkorpset ved fakultetet er forberedt til den elektroniske tidsalder. De færreste lærere har mere end et nødvendigt kendskab til IT-mulighederne. Der vil i stort omfang være behov for efteruddannelse og for "gulerødder" for dem, der uddanner sig. Tidsforbruget såvel som omkostningerne ved indførelse af IT-baseret undervisning er uafklarede; men ingen må tro, at en sådan reform er gratis: IT-undervisning kræver overordentlig megen forberedelse—langt mere end de nuværende undervisningsformer, og teknikken koster ligeledes penge—nok færre, end man umiddelbart skulle tro, men alligevel et anseeligt beløb.

Jeg vil tro, at fakultetet omkring 2010 kører et virtuelt, mangesidigt undervisningsprogram, men jeg er stadig fortrøstningsfuld og regner med, at der stadig findes en betydelig population af studerende, der på gammeldags maner følger undervisningen på stedet og indgår i de studiemæssige og sociale netværk, som er så væsentlig en del af teologistudiet.

'Til frihed har Kristus frigjort jer' - eller har han?

Af lektor, cand. theol. Carsten Pallesen

Fire eksegeter i NT ved Det teologiske Fakultet har udgivet en antologi om Paulus' Galaterbrev. Det er der kommet en meget oplysende og læseværdig bog ud af. Værket er tilrettelagt og redigeret af Lone Fatum med det formål, dels at indføre teologistuderende på grunduddannelsen i Paulus' verden og tænkemåde, dels at præsentere vigtige metodiske og teoretiske positioner i den aktuelle eksegesi. Resultatet er en fin og udfordrende arbejdsbog.

Selvom de fire forfattere har vidt forskellige opfattelser af hovedsagen hos Paulus og i Galaterbrevet, er de enige om én ting, nemlig at den lutherske lære om retfærdiggørelsen ved tro alene er en forvrængning af Paulus. For forfatterne synes det også at have været en didaktisk pointe at understrege den indbyrdes forskellighed. En sidegevinst ved dette er, at det skaber et indtryk af, at Paulus er meget vanskelig, hvilket også ifølge Luther



er rigtigt, hvis man ikke ved, hvad han taler om: *Qui non intelligit res, non potest ex verbis sensum elicere* (WA 5; 26,11-16, Nr.5246). De hermeneutiske spørgsmål om 'tekstens sag', dens tilegnelse og anvendelse hører med andre ord til den tradition, som der gøres op med i den nye Pauluseksegesi.

Værket er også mere end en antologi i gængs betydning, fordi den tilstræber at gennemgå Galaterbrevet som helhed: dets hoveddele, centrale temaer og de såkaldte indlednings-spørgsmål om forholdet mellem brevskriver og brevmotager. Dermed er der angivet nogle produktive begrænsninger for præsentationen af de enkelte forfatters kæpheste. Det eneste der savnes er en kort pointeret opsamling af hovedsynspunkter og frontlinjer med henblik på den videre diskussion.

Brevets sidste del 'parænesen' i Kap. 5 - 6 behandles af Troels Engberg-Pedersen ud fra hans egen opfattelse af forholdet mellem Kristustro og etik hos Paulus. Her bliver parænesen opfattet som brevets højdepunkt. Denne prioritering er rettet imod en luthersk tradition, der lader den parænetiske etik være afledt eller sekundær, og som ikke tillader at tale om den Kristus-troende som syndfri. Engberg-Pedersen hævder heroverfor, at mennesket faktisk sættes fri til at opfylde loven, og at der følgelig ikke er nogen konflikt mellem det gamle og det nye menneske hos Paulus. Den paulinske antropologi og etik er derfor ikke bare i overensstemmelse med den stoiske og aristoteliske antropologi, men også med Moselovens forudsætning om, at mennesket kan, hvad det skal.

Geert Hallböck er forfatter til de tekster, der dels behandler særlige temaer, dels demonstrerer forskellige metoder. Den første tekst kombinerer en retorisk analyse med en strukturalistisk helhedsanalyse af brevet. Den

retoriske undersøgelse udpeger kap. 5, 1-12 som brevets egentlige budskab til galaterne. Budskabet er en advarsel imod at supplere den paulinske forkyndelse med jødisk omskærelse. Resten af brevet gentager indholdet af det evangelium, Paulus tidligere har meddelt dem. Dette resultat bekræftes af Engberg-Pedersen; uenigheden angår, hvilke perspektiver der ligger i den frihed, som Paulus forbinder med at 'være i Kristus'. Er der tale om en etnisk eller etisk bestemt frihed, eller er der tale om en ubestemt 'frihed til frihed', som overstiger disse kontekster.

I Hallböcks andet bidrag behandles baggrunden for konflikten i Galatien, nemlig opgøret med Kefas i Antiokia og Paulus' påberåbelse af apostelmødet i Jerusalem. Den metode eller synsvinkel, som her skal demonstreres er en sociologisk analyse af hhv. brevets *funktion* og *intention*. Også her bliver vanskelige problemstillinger fremlagt pædagogisk og afbalanceret, samtidig med at forfatteren demonstrerer en 'mistankens hermeneutik' overfor Paulus' selvfremsættelse. Her er det især en kulturanthropologisk pointe, der gøres gældende, nemlig at valget mellem omskærelse eller ikke-omskærelse er kulturrelativt: ikke-omskærelsens religion er derfor ligeså 'idiosynkratisk' som omskærelsens religion. Paulus' fremsættelse af sit evangelium som en kulturtranscenderende universel sandhed om, "at alle forskelle er ophævede i Kristus", afsløres dermed som 'falsk bevidsthed': "hvor smukt det end lyder, er dette ideologi i betydningen 'falsk bevidst-

hed' for i virkeligheden fortsatte forskellene med at være afgørende." Den sociale funktionsanalyse afdækker en modstrid mellem den faktiske funktion og brevskriverens intention. Dermed udelukker analysen, at der skulle kunne være tale om et overskud af mening i brevets centrale udsigelse om "at være frigjort til frihed" (Gal 5,1f.) i forhold til den sociale funktion. Denne frihed indeholder principielt ikke andre frihedsgrader end en 'væren under loven', begge er etniske bestemmelser.

I Niklas Luhmanns teori om autopoietiske systemer får denne type strukturfunktionalisme et tiltrængt modspil. Forstået som en (intenderet) selvreferentiel formel peger Gal 5,1 nemlig ud over den etniske og etiske kontekst til et universelt spørgsmål om mennesket og verden. Selvreferencens ubestemthed svarer til det ligeså åbne udtryk "væren-i-Kristus". En systemteoretisk funktionsanalyse ville netop i disse formler finde et overskud af henvisningsmuligheder, eksempelvis til sandheden som afsløring eller indrømmelse af, at kærlighed, tro, Gud, retfærdighed og andre etiske og religiøse plusord mangler i den etiske og etniske formation. Disse sociale formationer er ikke et svar på spørgsmålet om mennesket, men er snarere denne verdens 'svage og ynkelige magter' (Gal 4,9), som end ikke tillader, at spørgsmålet kan stilles. Friheden kunne så tænkes at bestå i ikke at skulle hykle et tilhørsforhold til en etnisk eller anden form for kollektiv identitet. Er det mon denne åbne mulighed, som retfærdiggørelsen ved tro handler om?

En række ikke-kristne nutidige tænkere synes på det seneste at være blevet opmærksom netop på denne afgørende *moderne* dimension hos Paulus. Jeg må her nøjes med at nævne Slavoj Žižek som et fremtrædende eksempel. Han ser den universelle sandhed i modsætning til både globaliseringens pseudouniversalitet og til kulturrelativismens opgivelse af universalitetsfordringen. Paulus er for Žižek den universelle sandhedshændelses apostel, kristendommens Hegel. Hvis sandheden ikke findes i de sociale formationer er det værst for disse, kunne man sige med en hegelisk vending. Hallböck gør det modsatte gældende: nemlig at Paulus' lære er 'falsk bevidsthed', hvis den ikke bekræftes af menighedens faktiske socialitet.

En af de tekstlæsningsmetoder, som Hallböck præsenterer i sit første bidrag, nemlig den strukturelle tekstanalyse tillader at læse en tekst som en "transformationsmaskine", nemlig den forskydningsproces, der sker med tekstens 'koder'. I Galaterbrevet drejer det sig om begrebspar som Ikke-evangelium vs. evangelium, Menneskeligt vs. åbenbaret, Lov-gørelse vs. Kristustro, Slaveri vs. frihed, Kød vs. ånd, Omskærelse/forhud vs. ny skabelse. Transformationsanalysen skal dels åbne øjnene for teksten som forløb, dels være et modtræk imod, at et bestemt modsætningspar udnævnes til at være det styrende på bekostning af andre, nemlig den lutherske (igen!) prioritering af modsætningen Kristustro vs. lov-gørelse. Den har afledt opmærksomheden fra tekstmaskineri-

ets andre cylindre og fra den konflikt, som Galaterbrevet skal transformere, nemlig striden om etnisk identitet, hverken mere eller mindre. Galaterbrevet forstås her nærmest som en gammel 2 CV'er uden den turbo-efekt som en systemteoretisk eller traditionel luthersk læsning ville finde i Gal 5,1. Det er en høj pris at betale for en 'ny' Paulus med en så beskedne ydeevne.

Lone Fatum behandler i sit andet bidrag en række temaer fra kapitel 3, som har at gøre med Paulus' identifikation med Kristus. Frelsens indsnit i denne verden udgør en både tidlig og rumlig dualisme, som Fatum forbinder med to former for livsverden, nemlig hhv. syndens og udfrielsens. Afgørelsen står i Galaterbrevet mellem en Kristustro *med* eller *uden* Moseloven. Accept af omskærelse indebærer en genindførelse af loven, og den er for Paulus ikke blot en mindre kulturel eller etnisk bestemt forskel, men et *enten-eller*. Begrebet 'livsverden' forekommer imidlertid problematisk og må, hvis det skal anvendes om Paulus gå på en livsverden, der er radikalt 'koloniseret'. Hvis en livsverden er spaltet i to er den vel allerede overskredet som en baggrundssikkerhed og derved peger analysen ufrivilligt på et andet abstraktionsniveau og en anden verdenshorisont hos Paulus end den kulturelle og etniske.

Den Kristustroende er udfriet, men fortsat afhængig og bundet, nemlig i kærlighedens gæld. Kærligheden er nøgternt betragtet ikke ved hånden, men i munden. Den 'omformateres'

derfor i NT til retfærdiggørelsens kvasiretslige diskurs: den anklagede er Kristus, mens Gud er forsvareren og loven er anklageren, der vel at mærke har retten på sin side. Der består her en uomgængelig modsigelse, som kan tematiseres inden for den retslige diskurs, hvor der tales om 'tilregnet' retfærdighed. Den lutherske lære om *simul justus et peccator* er et andet udtryk for denne modsigelse, som det kan være vanskeligt at få anbragt i det gængse begreb om livsverdenen som en uproblematisk baggrundsfortrolighed. Hårdt sagt er livsverdenen noget, der tændes og slukkes for: det begynder med advent og dør (forhåbentlig) med julens budskab. Hos Paulus er der ikke skygge af hverken førkulturel natur, barndom, krybbebarn, stormagasiner og lignende, som er standardudstyr i den moderne livsverden. Spørgsmålet er, om indsigten i etnicitetens problematik hos Paulus kan opløse den modsigelse, som den lutherske tradition har fastholdt med læren om på én gang at være fri herre over alle ting og alles tjener i kærlighed.

Også i den katolske lære forstås Paulus' ord om 'troen, der er virksom i kærlighed' (Gal 5,6) som en synergi mellem nådens retfærdiggørelse og menneskets etico-moralske stræben, der tillader en opløsning af modsigelsen. Luther afviser, at identificere troen med denne moralsk-metafysiske stræben efter fuldkommenhed. Hver dyd, som føjes til menneskets fortjeneste, er en formindskelse af nåden. Forholdet er anti-tetisk. På linje med den katolske teologi vil også Engberg-

Pedersen opløse den i hans øjne ulyksalige simulstruktur ved at lade den aristoteliske og stoiske etik og viljelære være et kontinuerligt grundlag for identiteten.

I Henrik Troniers to bidrag er temaet *den kosmiske dualisme*. Begrebet 'konstruktion' signalerer, at der her bliver præsenteret en socialkonstruktivistisk teori og metode. Brugen af begrebet rejser et spørgsmål, om dualismen hos Paulus er en strategisk 'dualiseringsteknik', eller om den er udtryk for en mytisk eller metafysisk kosmologi. Det forekommer at være en ikke-tematiseret ambivalens i Troniers teori. Paulus fremstår det ene øjeblik som en udspekuleret fortolker og det næste øjeblik er han distanceløst indfældet i sin kosmologi.

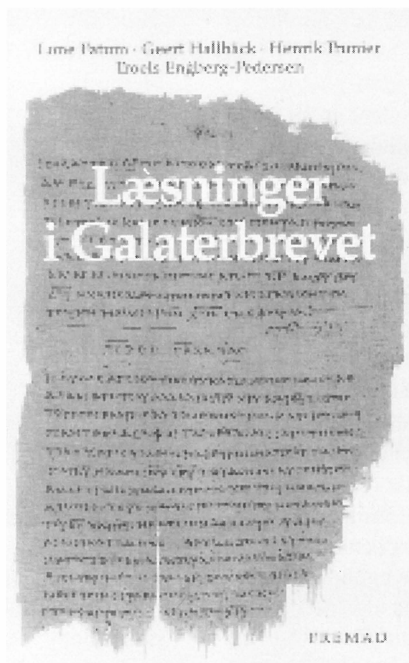
Paulus bruger strukturen fra det apokalyptiske verdensbillede med dets forestillinger om en kosmisk dualisme. Kosmologien er forståelsesramme for den omvending af statushierarkier, som sker ved at være 'i Kristus'. Også Tronier betegner dette som en særlig Kristus etnicitet vs. en jødisk lovfrom etnicitet. Paulus' "konstruktion af loven" er ifølge Tronier radikalt udfordrende, fordi lovgivningen på Sinai fremstilles som en *forbryderisk* handling mod Gud, begået af engle og med Moses som formidler. Denne på den ene side næsten nietsceanske *Zurechtlegung* konciperes på den anden side i spatiale, ontologiske og kosmiske kategorier. Paulus' dualisme synes således åbenbart alligevel ikke at være en reflekteret dualiseringsteknik, der foregriber det skifte fra *analog* mytisk kosmologi til en *digital* tænkning, som

Luhmann er optaget af i teologien. Troniers tese om den eksklusivt rumlige logik forekommer at være en strabasering af rumbegrebet. Paulus må nemlig for ingen pris kunne tillægges et mere reflekteret verdensbegreb, der løfter både rummet og tiden i naiv kosmologisk betydning af hængslerne. Tænkere som Heidegger finder netop en sådan bevægelse hos Paulus, nemlig som den (første formulering af den) historiske erfaringsstruktur. I dette verdensbegreb ligger der med andre ord en kopernikansk vending (Kant) *avant le date*. At der skulle være tale om en sådan temporaliseret struktur bestrider Tronier med henvisning til Filons brug af allegorien. Den døbttes 'væren i Kristus', som begrundes i den kosmiske dualisme, udlægges på det sociale plan som en omvending af statushierarkier. Heller ikke her drejer frihed sig altså om en selvreferentiel 'frihed til frihed', men blot om en slags 'karnevalistisk' omvending af sociale positioner og etniske identiteter, som intet ændrer ved hverken hierarkiet eller rummet. Her er Zizek eksempelvis radikalt uenig. At 'være i Kristus' er ifølge Tronier at befinde sig i et fortolkningsamfund. Valget står mellem forskellige gruppeidentiteter, mens det er udelukket, at der kunne være tale om en universel sandhedshændelse, som udskiller den enkelte fra gruppen. Som om etnicitet ikke netop er den tvang og ufrihed, som det paulinske evangelium vil frigøre fra, også når denne 'eticitet' fremstår som 'kristen' modkultur.

Trods indbyrdes forskelle tegner der sig i Lone Fatums kulturanthropo-

logiske, Geert Hallbäcks struktur-funktionalistiske og Henrik Troniers konstruktivistiske tilgange en fælles opfattelse af, at det i Galaterbrevet primært drejer sig om forskellige etniske og kulturelle identiteter. Hos Engberg-Pedersen er der en større opmærksomhed om universelle antropologiske og etiske perspektiver.

Læsninger i Galaterbrevet udfolder med stor kompetence og anskuelighed et imponerende repertoire af teorier. På den baggrund er forfatterens generelle 'teologi-abstinens' sammen med fraværet af refleksive teorier som hermeneutik og systemteori en sigende tavshed.



Lone Fatum, Geert Hallbäck, Henrik Tronier, Troels Engberg-Pedersen:
Læsninger i Galaterbrevet. Forlaget Fremad, København 2001. 196 s.

Paul van Burens kristologi og isrealsteologi

Af ph.d. Krista Rosenlund L. Bellows

Hvem vi bekender at Gud er, er et centralt spørgsmål i mødet med andre religioner. I dagens Danmark er det forholdet til islam, der aktualiserer spørgsmålene om kirkens sameksistens og sendelse: Det er aktuelt at overveje, hvilken rolle teologiske spørgsmål som gudsforståelse og kristologi spiller i forhold til etiske overvejelser om hvad kirkens opgave over for mennesker af anden tro er. Hvordan finder man vej frem blandt fundamentale forskelle og kaldet til politisk og social sameksistens? Hvilken terminologi og hvilke opgaver er bærende for kirkens egen identitet? Hvad er kristne her for og med, i mødet med folk af anden tro?

Selvbesindelsen på kristen tro i mødet med andre religioner har et centrum i relationen til det jødiske folk. I min Ph.D.-afhandling har jeg beskæftiget mig med forholdet til jødedommen i Paul van Burens tænkning. Paul van Buren (1924-1998) var amerikansk episkopal teolog. Både i hans tænkning og generelt i arbejdet med forholdet til jødedommen og det



jødiske folk siden 1945 spiller overvejelser som de ovenfor nævnte en stor rolle.

Paul van Burens teologiske indsats som helhed kan ses som et kontinuerligt arbejde med spørgsmålet om hvordan det moderne menneske kan tale meningsfyldt om Gud. Forløbet af hans arbejde hermed udgør et element af det ene perspektiv i afhandlingen. Det andet perspektiv er van Burens bidrag til tænkningen om forholdet mellem kirken og Israel.

Som forfatter til *The Secular Meaning of the Gospel* (1963) blev van Buren i 1960'erne kendt som "sækulariseringsteolog". Men han foretog gennem årene et par skift i teologisk løbebane. I 1950'erne havde han skrevet afhandling om Calvins forsoningsteologi under Karl Barths vejledning. Med bogen fra 1963 lagde han afstand til den barthianske tradition og beskæftigede sig de næste godt ti år med sproganalytisk filosofi. Fra midten af 1970'erne vendte han igen tilbage til systematisk teologi. Frem til begyndelsen af 1990'erne fremlagde han en radikalt Israelscentreret tænkning, som hans sidste bog fra 1998 havde ansatser til en modifikation af.

Van Buren begyndte fra 1974 at beskæftige sig med relationen og dialogen mellem jøder og kristne og med den stigende teologiske optagethed af emnerne den kristne traditions antijudaisme og kristendommens jødiske rødder. Denne tilbagevenden til systematisk teologi afspejler for mig at se en kontinuitet i hans interesse for spørgsmålet om gudsforståelsen, når den ses i lyset af hans personlige teologiske problemstilling og forudsætninger. Samtidig afspejler vendingen en generel tendens i samtidens amerikanske teologi.

En væsentlig implikation i denne tilbagevenden var hans erkendelse af, at i mødet og dialogen med jødedommen gaves der ingen mulighed for en neutral tredje position i forhold til jødedom og kristendom; hans eget ståsted måtte derfor være på kristendommens side. At forholde sig systematisk-teologisk til feltet jødedom og

kristendom indebar at han måtte vende tilbage til at tale om Gud, som en del af vilkårene for at kunne høre hjemme i det kristne lingvistiske fællesskab.

I dialogen med jødedommen hørte van Buren især i 1980'erne til blandt de fremtrædende teologer i den engelsksprogede, især amerikanske sammenhæng. Hans systematiske teologi i tre bind er et forsøg på at nyfortolke kristendommen på baggrund af en nyfortolkning af Israel og Israels betydning for kirken.

Udgangspunktet for ham blev nu at forstå Gud som i streng forstand *Israels Gud*. Den Gud, kirken bekender, er Israels Gud. Men det har kirken glemt. Van Buren vil korrigere kirkens perspektiv derhen at det jødiske folk derfor også er Guds Israel, dvs. fortsat er Guds udvalgte pagtsfolk, og at der ikke kan tales meningsfyldt om Gud, uden at Israel konsekvent inddrages. Relationen mellem Guds Israel og Israels Gud blev med andre ord bestemmende for hans teologiske virkelighedsforståelse.

Efter en indledende præsentation af sit nye anliggende i *The Burden of Freedom. Americans and the God of Israel* fra 1976 udviklede van Buren i tre systematisk-teologiske bind gennem 1980'erne sin opfattelse af den jødisk-kristne virkelighed under den fælles titel *A Theology of the Jewish-Christian Reality*. Det første bind behandler *prolegomena*, i det andet udvikler van Buren sin teologi om Israel, og i det sidste behandles kristologien i lyset af israelforståelsen.

Det er hans hovedpointe, at den kristne teologi og kirkens selvfor-

ståelse skal vende tilbage til sin oprindelige jødiske kontekst og tage udgangspunkt i Israel som Guds fortsat udvalgte folk, hvorigennem og i hvis historie Gud åbenbarer hvem han er og hvorhen han leder sit folk Israel som lys for kirken og verden. Kun derved kan kirken overvinde sin anti-judaistiske skrifttolkning og tradition og sin gnostisk influerede flugt fra ansvaret for skaberværket og sin flugt fra en ret forståelse af inkarnationen.

Gudsforståelse

Det er essentielt for van Buren at fastholde den kristne bekendelse til Gud som treenig. Bekendelsen til den Treenige Gud er ikke en sekundær, men for den hedningekristne kirke netop den centrale gudsbekendelse, fordi den afspejler den måde Gud har mødt hedningerne på: i sin jødiske søn, Jesus af Nazareth tog Israels Gud det skridt at knytte hedningerne nærmere til pagten og dermed nærmere til sit forløsningsogte med skaberværket. Treenighedslæren forstår han dermed funktionalistisk og som en del af kirken forpligtende teologi fordi den er kirkens særkende indenfor den jødisk-kristne virkelighedsbestemte teologi. Treenigheden er "the gentile Church's immediate apprehension of Israel's God".

Israels Gud er en personlig Gud, der relaterer personligt til Israel og til kirken. Den personlige relation indebærer at kirken kender og taler anderledes om Gud end Israel gør, således at for kirken *er* Gud treenig.

Gud er som Skaber bundet til sit skaberværk, dvs. bundet til historien.

Gud har som *the Living God* "fæet historie på hænderne", så at sige, og Gud kan derfor siges at være historisk. "Den levende Gud" tager her betydningen foranderlighed. Som Skaber har Gud givet afkald på sin almægt, og i den fortsatte historie med skaberværket giver han yderligere afkald.

Pagten

Van Burens forståelse af pagten er den væsentligste begrebskontekst for hans gudsforsståelse. Israels Gud er pagtens Gud, der relaterer til Israel i pagtens kontekst. Tyngden og sigtepunktet i van Burens udfoldelse af Guds relation med sit folk Israel og via Israel med kirken ligger i den udvikling i retning af større menneskeligt ansvar, som van Buren hævder åbenbares i Israel med Holocaust og staten Israels oprettelse. Spørgsmålet om hvem af parterne der så at sige har det endelige ansvar, forbliver uløst hos ham; hans diskussioner og implicite henvisninger til denne problematik står i indbyrdes spændingsforhold. Han kan skiftevis betone såvel Guds endelige ansvar som menneskets uomgængelige ansvar for skaberværkets fuldendelse. Jeg ser det som et forsøg på at forlige den bibelske terminologi om Gud med det autonome menneskes forståelse af og relatering til Gud. Forestillingen om en udvikling frem mod større menneskelig autonomi afspejler spændingerne og problemerne i dette forsøg på at nå frem til en meningsfyldt gudsforsståelse.

Israel og Israels pagt med Israels Gud, forstået som Sinaipagten, er det centrale i van Burens pagtsforståelse. I

Israel som folk og land og stat finder van Buren en epistemologisk nøgle til at kunne tale om Gud indenfor skaberværkets historiske præmisser. Pagten er en del af denne nøgle. Pagtsbegrebet fungerer for van Buren som et brugbart udtryk for en relation mellem Gud og menneske, indenfor hvilken den menneskelige autonomi er bevaret.

Kirkens eksistens afhænger af Israel, gennem Israels pagt med Gud. Kirken må derfor vende tilbage til sin "kooperative relation" med Israel. Israels udvælgelse er verdens håb om forløsning. Gud skal bruge kirken som "auxiliary" til den oprindelige udvælgelse, en "outer extension of the covenant". Kirken er afhængig af Israel gennem Kristus, fordi kirken af hedningekristne står udenfor pagten og derfor er afhængig af Israels adgang til Gud. Kirkens status i forhold til pagten beskrives som kodicil, hjælper, tilknytning. Dens tilblivelse er et novum, et trin ud fra og udenfor pagten.

Kristologi

Van Buren bruger "Israel" som guds-begrebets synliggørelse i historien; i pagten med Torahen. Indenfor denne israelforståelse udformer han så sin kristologi. Nøglebegrebet er Jesus som den udvalgte. Jesus var den, der for Gud viste sig at være hans måde at kalde kirken til eksistens på. Begivenhederne omkring ham ledte kirkens hedninger ind i pagtens verden. Han er derfor kirkens herre. Det forstås funktionelt; Jesus var den, Gud brugte. Jesu herredømme er af samme karak-

ter som pagtens; dvs. det forudsætter menneskers medansvar, og det er synonymt med Guds herredømme gennem Ånden.

Inkarnationsbegrebet forstår van Buren som "covenantal incarnation". Han ønsker at overvinde den hindring i forståelsen mellem jøder og kristne, som Inkarnationsdogmet udgør, og at placere dogmet i sin oprindelige pagtskontekst. Det nulevende Israel udgør "the historical embodied reality of divine sonship" og er derfor kirkens adgang til Israels Gud. Inkarnation er en "act of the Creator's intimacy with his creatures". Van Buren bygger det på sin opfattelse af Skaberen og skaberværket som gensidigt bundet til hinanden, og dog forskellige - han applicerer her terminologien "without confusion or change, without division or separation". Torahen er grundmodel for Guds inkarnation i folket. Den intimitet i enheden mellem Gud og Israel, som Torahen skaber, bliver gjort tilgængelig for hedningerne i kristusbegivenheden. Jesus var som jøde trofast mod pagten og Torahen og inkarnerede eller effektiverede Guds forløservilje.

Den patristiske terminologi løsrev sig fra den jødiske kontekst, og derfor skal en "covenantal Christology" udvikles. Det klassiske inkarnationsdogme er for van Buren en misforstået hedensk sammenblanding af Gud og mennesker. Jesu nærhed med Gud var en jødes nærhed, uden sammenblanding af de to. Van Buren ser Jesus som den trofaste jøde, der kaldte Israel til lydighed mod Torahen. Gud viser sin kærlighed til Israel gennem Torahen,

og til hedningerne gennem Jesus. Jesus er Israel-for-kirken. I ham præ-senterer Gud pagtens synlige aspekter for hedninger. Den Torah-lydige jøde Jesus bliver for hedningerne hvad Torahen er for Israel. Jesus har en dobbelt relation til Guds vilje - han både adlyder den og står for den. Dermed var pagtens fulde "duality and mutuality" tilstede i hans trofasthed mod Torahen. Torahens autoritet går forud for Jesu autoritet. Hans autoritet blandt hedningerne hviler på Torahen.

Den klassiske inkarnationslære bryder med og ophæver pagten ifølge van Buren. Begrebet Jesu guddommelighed er uforståeligt fordi det er løsrevet fra pagtskonteksten. Men en kirke, der anerkender Israel som fortsat Guds folk, kan ikke samtidig definere Jesu autoritet, så den undergraver Guds autorisation af folket Israel.

Van Burens samlede teologiske bestræbelser ser jeg som en stadig søgen efter, på ontologisk immanente præmisser at formulere en virkelighedsnær måde at tale om Gud på og derved fastholde kristendommen som brugbar livstydning.

Hans teologiske opdagelse midt i 1970'erne af forholdet til det jødiske folk kan tolkes som et yderligere skridt i denne søgen, på et tidspunkt hvor han ikke længere fandt den sproganalytisk-filosofiske tilgang overbevisende. Årsagen til, at han greb om Israel og den jødisk-kristne sammenhæng som et bedre bud på en virkelighedstydning der gør det muligt at tale om Gud, kunne være den, at Israel som historisk, politisk og sæ-

kular størrelse udgør den immanente forankring i den historiske virkelighed, som det ikke lykkedes ham at etablere med en kristocentriske sækulare tolkning i 1960'erne, og som han synes at have savnet i den sproganalytiske tradition, han senere arbejdede i. Samtidig skaber den stærke jødiske fastholden af Gud, der som Skaberen står overfor sit skaberværk, mulighed for at tale om Gud som den der retter sig mod skaberværket og vil at opmærksomheden skal blive på skaberværket. Israel peger på skaberværket som det centrale, forankringspunktet.

I van Burens single-covenant-model udgør Israel basis for kirkens eksistens. Israel erstatter så at sige kristologien. Gud og Israel er "ontologically and noetically inseparable and indivisible". Det absolutiske element ligger for van Buren i Israel, ikke i kristologien. Med dette Israel-jødiske udgangspunkt består absolutismen dermed som hvad for ham er et uløst problem. Men i relation til Israel har han fjernet væsentlige anstødssten, set fra jødisk side.

Van Burens israelsteologi kan karakteriseres som pagtseksklusivisme, og den kan siges at bære en implicit religionsteologi i sig. I sine senere arbejder om religionsteologi er målet imidlertid en pragmatisk pluralistisk forståelse af begrebet, selvom hans allerede udviklede pagtseksklusivisme og Torahforståelse umuliggør en sammenhængende udfoldelse med en pagtspluralistisk religionsteologi. Derfor tyr han til at afskaffe konflikten hermeneutisk ved at tale om forskellige "linguistic faith communities"

og deres forskellige trosudtryk. Hans religionsteologi kan karakteriseres som pluralistisk, baseret på en hævvelse af Guds mangfoldighed i enhed ("God's plurality in unity").

Van Burens arbejde med forholdet mellem Israel og kirken er et eksempel på et arbejde med kristen selvforståelse formuleret overfor det jødiske folk og jødisk tro, med hvem kirken har en lang og problematisk historisk relation - ganske som forholdet til

islam. Kristologien viser sig her at være det afgørende felt, med konsekvenser for kirkens identitet. Hans funktionalistiske gudsbegreb og kristologi muliggør dernæst hans religionsteologiske pluralisme. Van Burens arbejde som eksempel tydeliggør endvidere, at den sværeste vej frem for kirken er villighed til at fastholde forskellene og fastholde sendelsen til dem kirken har forsyndet sig imod.

Tiltrædelsesforelæsning ved professor Lauge O. Nielsen

Titel : Udfordringen fra Fædrene – motiver og konflikter i middelalderens reception af Augustins tolkning af treenigheden.

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

Arr. : Institut for Kirkehistorie

Fredag den 8. februar 2002 kl. 14.00 – 15.00

Den luthersk/katolske dialog om retfærdiggørelsen

Af cand. theol. Iben Aldal Sørensen

Som nok de fleste husker, blev den luthersk/katolske *Fælleserklæring om retfærdiggørelseslæren* (FE) underskrevet af repræsentanter for begge parter den 31. oktober 1999 i Augsburg; den by, hvor *Confessio Augustana* i 1530 blev fremlagt på rigsdagen, og på den dato, hvor Luther for 482 år siden slog sine afladsteses op i Wittenberg.

Men - var det jo ikke lige netop forståelsen af retfærdiggørelsen, der dengang først og fremmest adskilte parterne? Jo, det var det. Har en af parterne altså så siden ændret sin opfattelse af retfærdiggørelsen, så den nu svarer til det synspunkt, der i sin tid afvistes? Eller har de seneste tre årtiers samtaler ændret begge parters opfattelse af "modpartens" retfærdiggørelseslære? Eller har parterne eventuelt indgået et kompromis, sådan for fredens skyld? Forud for underskrivelsen var der, ikke mindst fra luthersk side i Tyskland, en heftig



debat om disse spørgsmål, der kan sammenfattes således: hvad *er* overhovedet luthersk retfærdiggørelseslære og har den noget som helst væsentligt tilfælles med den katolske? Hvis nej: da bør ikke alene FE forkastes, men også den blotte idé om en sådan. Hvis ja: hvilke perspektiver åbner den foreliggende FE så for?

I 2000 besvarede jeg prisspørgsmålet ”Den luthersk/katolske dialog om retfærdiggørelsen” og havde dermed lejlighed til at overveje ovenstående. Titlen lægger op til at give en karakteristisk af luthersk/katolske samtaler om emnet, der indledtes efter 2. Vatikan-koncil. Før da fandtes en sådan dialog slet ikke. Debatten om disse samtalers konklusioner har imidlertid efter min mening vist, at ikke mindst luther-erne indbyrdes har svært ved at give en nogenlunde entydig definition på hvad der forstås ved ”retfærdiggørelse”. Sagt anderledes: diskussionen mellem de to konfessioner har også affødt diskussioner indenfor konfessionerne om spørgsmålet. Derfor greb jeg besvarelsen noget mere omstændeligt an end opgavetitlen umiddelbart lægger op til: for at kunne give en karakteristisk af dialogens indhold og udvikling måtte jeg først præsentere opgavens læsere for det ”redskab”, hvormed jeg analyserer dialogresultaterne – nemlig min forståelse af luthersk og katolsk retfærdiggørelseslære som den præsenteres i hhv. *de lutherske bekendelsesskrifter* og det modreformatoriske *Tridentinerkoncils* (1545-63) dekreter. Fra begge sider rettedes desuden fordømmelser mod den anden parts lære, hvilket selvsagt er af kirkeadskillende karakter. Afgørende for den luthersk/katolske dialog er det derfor at diskutere den teologi, der ligger *bagved* de teologiske begreber samt at undersøge, om det er den teologi, der fordømmes. Det er hverken nogen selvfølge at man knytter de *samme* forestillinger til et bestemt begreb – eller nogen selvfølge at man

er sagligt enig, blot fordi man eventuelt ikke gør det.

Denne indledende redegørelse viste sig at være væsentligt mere plads- og tidskrævende end først forudset: den beslaglagde godt halvdelen af den færdige besvarelse og langt over halvdelen af den tid, der var stillet til rådighed for udarbejdelsen - hvilket med god ret kan kritiseres, titlen taget i betragtning. Ikke desto mindre gjorde denne omstændelige procedure det en smule lettere at manøvrere rundt i *Maltarapporten* (1971), *Justification by Faith* (1985), *Die Rechtfertigung des Sünders* (1986), *Kirche und Rechtfertigung* (1994) og endelig *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (1995/96/97) – de officielle udgivelser, der er frugten af dialogen.

Sola fide

Reformatorene afviste det synspunkt, at det syndige menneske ikke er mere syndigt end at det godt kunne tage sig sammen til at omvende sig og dermed forberede sig på at modtage Guds tilgivelse, der skænkes for så vidt som denne omvendelse altså var seriøst *villet og præsteret fra menneskets side*. Og det afvistes, at tilgivelsen skulle være en indgydelse af ”nåde-kraft” som den tilgivne skulle forvalte over med henblik på udførelse af gode gerninger, der skulle fungere som adgangskortet til det evige liv. At denne opfattelse havde udviklet sig til at være vidt udbredt i det 16. århundrede og før, både blandt gejstlige og lægfolk, i både teologisk litteratur og kirkelig praksis, er ikke svært at på-

vide. Herimod fastslog Luther og hans meningsfæller meget overordnet beskrevet følgende: mennesket fordærvede ved ursynden sit gudsforhold, dets *iustitia originalis*, som erstattedes med selvkærligheden, der umuliggør syndserkendelse og anger – motivet herfor er netop også selvisk! Mennesket er fuldstændig synder, og Gud lader mennesket erkende det og angre det gennem *lovens* anklage (og altså ikke menneskets fornuftige selvransagelse). Først da er *evangeliet* om Guds barmhjertighed over mennesket for Kristi skyld troværdigt, begribeligt. Den, som ikke har erkendt og angrer sin synd, vil jo også afvise tilgivelsen som uvedkommende for andre end *dem*, der er syndere. At synderen frelses ved troen alene, *sola fide*, betyder ikke at troen er en fortjenstfuld bedrift, netop tværtimod. Mennesket frelses alene *på grund af* Kristus, ved troen alene. Ikke pga. tro eller andre fortræffeligheder. Kristus og mennesket "bytter plads": Kristus sonede syndernes straf og overlader dermed sin uskyldige status til de benådede.

Så kan de benådede altså letet synde videre – Gud er ligeglad for Kristi skyld?! Sådan opfattede Rom virkelig reformatorerne udtalelser. Man havde ikke gjort sig klart, at Luthers trosbegreb var meget mere komplekst end vanligt: ikke blot en "katekismusviden" (*fides historiae*), men en "Kristus-fremkaldt/-formet" tro, en "*fides fiducialis*", der jo netop rummer både synds- og Gudserkendelse, hvilket vil sige: *had* til synden og *kærlighed* til Gud. I "tro" er håb og kærlighed inkluderet. De er *uløseligt for-*

bundne; ikke dyder, som mennesket med tiden skal mobilisere for at fuldstændiggøre troen. Gud er barmhjertig over *synderen*, ikke over synden. Retfærdiggørelsen er ikke noget, "Gud leger", fordi han ikke kan stille andet op. Mennesket *regnes* retfærdigt for Kristi skyld alene og mennesket *gøres* retfærdigt ved troen alene, fordi troen er fremkaldt af og delagtighed i *Kristi* retfærdighed.

Luther understregede tydeligere end nogen at dette er den "artikel, hvormed kirken står og falder"; den indsiget, der er skellet mellem at være kristen eller af anden religiøs overbevisning. At være enig mht. retfærdiggørelseslærens indhold *uden* at være enig om, at den også er det *kriterium*, hvormed evangelisk kan skelnes fra ikke-evangelisk betyder, at man *ikke* er enige om noget som helst væsentligt alligevel.

Sola gratia

Konciliet i Trient var en katolsk kraftanstrengelse af et forsøg på at tage egne sæder, skikke og teologi op til revision og få afgrænset sig selv ift. reformationen. Det skete ved udarbejdelse af læredekreter, der med udgangspunkt i Skriften og traditionens tolkning af den, i meget komprimeret form beskrev den "rette forståelse" af stort set alle teologiske spørgsmål, efterfulgt af fordømmelser af "fejlagtige opfattelser": "Hvis nogen siger...han være forbandet". Ingen nævnes ved navn, men at der sigtes mod Luther og ligesindede er ganske tydeligt. Derfor er det ikke nogen selvfølge at han rammes på teologien

bag disse. Så vidt jeg kan se, viser det sig *ikke* at være tilfældet. Jeg beskæftigede mig primært med dekretterne om arvesynden, retfærdiggørelsen, sakramenterne og doktrinen om boden – og i hele det tridentinske dekretcorpus indtager retfærdiggørelsesdekretet med dets 16 kapitler og 33 canones den *centrale* funktion som ”nøgledekretet”, som de andre dekreter argumenterer udfra. Tridentinums dekreter overraskede ved at være langt mere spændende end jeg kan give indtryk af med dette lille overblik.

Koncilet slår fast, at mennesket er ved arvesynden ”er forandret til det dårligere”. Mennesket *er* syndens slave fordi dets gudsforhold er fordærvet, men det *kan* faktisk undlade at stjæle, slå ihjel etc. Men at viljen dermed er fri i utallige henseender tillægges *ikke* nogen frelsende betydning. Den er ikke fri til at komme Gud i møde eller fortjene at han henvender sig. Mennesket frelses pga. *Kristi fortjeneste* på korset, som *Gud kalder* mennesket til at få del i ved *dåben*. Den fordømmes, der påstår andet – hvad Luther jo ikke gør. Guds *vocatio*, kaldelse, betegnes som *gratia praeveniens*, altså Guds barmhjertighed, der er begrundet i sig selv og ikke i menneskets ”fromhed”. *Gratia praeveniens* fungerer opvækkende og vejvisende/hjælpende, *excitans* og *adiuvans*, og betragtes således som menneskets ”forberedelse” til/ønske om dåben ved at være selv- og gudserkendelse, ved at oprejse mennesket i tro, håb og kærlighed. Dåben selv betegnes som synderens ”*translatio*” til nådens status: indlemmelse og delag-

tighed i Kristus, hvis retfærdighed både omfatter og strømmer ind i den indlemmede. I Kristus-delagtigheden er den døbte både retfærdiggjort og helliggjort – og det ligger koncilet på sinde at vise, at alt dette *alene* er begrundet i Guds barmhjertighed *og* at dette netop har bragt Gud og menneske *sammen*. Ud fra det *katolske* trosbegreb er det altså uhyrligt at hævde, at synderen frelses *sola fide*. Det betyder nemlig, at Gud øser tilgivelse ud over folk, blot de har et vist mål af kristendomskundskab, men uden at de egentlig ved det, vil det og lever ud fra det: dvs. uden nogen forsoning ml. Gud og menneske. I mennesket udfoldes forsoningens fællesskab i den tro, som Gud former med håb og kærlighed ved at åbenbare sin barmhjertighed. Ikke bare i ”troen *alene*”.

Heller ikke i dag vil man ud fra katolske præmisser kunne formulere sig således. I Fælleserklæringen anvendes udtrykket heller ikke i de passager, hvor man sammenfatter de fælles synspunkter. Dét faktum finder jeg ikke problematisk. Det væsentlige er, at man er enig om, *hvad* retfærdiggørelse er – ikke hvordan man vil beskrive den.

Afslutning og begyndelse

Maltarapporten fra 1971 var den første officielle redegørelse for resultaterne af den luthersk/katolske samtale der indledtes kort efter 2. Vatikankoncil. Også retfærdiggørelseslæren berørtes, men uden at man nåede væsentligt tættere på hinanden. Dette skete først i midten af 1980'erne, hvor det tyske

studieprojekt *Die Rechtfertigung des Sünders* konkluderede, at det 16. årh.s gensidige fordømmelser ikke rammer den lutherske og katolske forståelse, sådan som disse i dag fremlægges, men derimod mange forskellige forvrængninger og deciderede misforståelser Samtidigt, men uafhængigt af det tyske arbejde, nåede en nordamerikansk dialog til samme resultat i *Justification by Faith*. Langt fra alle er som jeg enige i den konklusion. En af de mest indædte kritikere af dialogens resultater er den tyske teolog Jörg Baur, der kort fortalt anser parternes retfærdiggørelseslære for at være aldeles uforenelige. Med dét synspunkt giver den luthersk/ katolske undersøgelse af sammenhængen mellem *kirke og retfærdiggørelse* fra 1994 naturligvis ingen mening – især ikke fordi denne undersøgelse *forudsætter* enigheden om retfærdiggørelsen og derpå betragter kirken ud fra dette fælles perspektiv. Retfærdiggørelseslæren beskrives her som den *kritiske målestok*, hvormed sandt og falsk i kirkens forkyndelse, praksis og struktur skal skelnes fra hinanden. I 1997 syntes denne helt centrale indsigt ellers at blive draget i tvivl af Fælleserklæringens §18, hvor det fra katolsk side understreges, at man ser sig forpligtet på *flere* sandhedskriterier! Men hvilke kriterier menes der mon? Det kommer til udtryk i det katolske svar på FE: retfærdiggørelseslæren skal *”organisch in das Grundkriterium der ”regula fidei” einbezogen werden”*. Hvad er denne *”regula fidei”* så? Den er: „den bekendelse af den treenige Gud, der udspringer af Kristus som

midtpunkt og har sin rod i den levende kirke og dens sakramentale liv”! Det er jo netop dette, der insisteres på fra luthersk side! Retfærdiggørelseslæren er *ikke* en artikel, der svæver regulerende *henover* kirkens lære og praksis – hvilket man fra katolsk side har haft den lutherske teologi mistænkt for at mene. En retfærdiggørelseslære, der *ikke* betragtes som en organisk del af kirken, og en kirke, der *ikke* lever på grundlag af budskabet om synderens retfærdiggørelse, er hverken sand kirke eller sand retfærdiggørelseslære. Med underskrivelsen af FE konkluderedes det officielt, at forståelsen af retfærdiggørelsen, som i sin tid udløste bruddet mellem parterne, ikke anses for kirkeadskillende i dag. Ikke desto mindre *er* kirkerne adskilte: vi fejrer *ikke* nadver sammen! Det skyldes, at vi, trods enigheden om retfærdiggørelsens indhold og uløselige sammenhæng med ekklesiologien, ikke er enige om, hvorvidt det kirkelige embede – med paven som øverste embedsindehaver – er en *uopgivelig* del af kirkens apostolske væsen; indstiftet af Gud som kirkens værn mod at menneskelige påfund. Sikres og udfoldes den apostolske succession alene i *embedssuccessionen*, eller kan man bevare og værdsætte denne og *samtidigt* anerkende, at andre kirker *også* står i apostolsk succession, ledte af retfærdiggørelseslæren, som begge parter jo anser som dét kriterium, der sikrer den apostolske kontinuitet? Og kan vi med denne anerkendelse fejre nadver sammen? Det er den diskussion, der *nu* skal tages op.

Jeg opfatter FE som *afslutningen* på den trediveårige dialog, der var nødvendig for at nå til en fælles overbevisning om den enighed om retfærdiggørelsen, der er det eneste redskab hvormed man kan diskutere alle de kontroversielle spørgsmål om kirkens institution og embede, der i dag er

kirkeadskillende. Dermed markerer FE også en *begyndelse*. ”Enhver anden konsens er bygget på sand, hvis den ikke bæres af en ægte konsens i retfærdiggørelseslæren”, siges det rigtigt i *Die Rechtfertigung des Sünders*

Forsvar af doktorafhandling ved Greg Doudna
”4Q Peshar Nahum: A Critical Edition”.

Sted : Annexauditorium A, Studiestræde 6
Arr. : Institut for Bibelsk Eksegese og Fakultetskontoret

Fredag den 15. marts 2002 kl. 13.00 – 19.00

Søren Kierkegaard Forskningscenteret

Af cand. phil., adm. chef Mette Skakkebæk

23. november 2001 udkom *SØREN KIERKEGAARDS SKRIFTER* bind 19 og K 19 med Kierkegaards 15 notesbøger.

Foruden sine journaler havde Søren Kierkegaard (1813-55) også en række notesbøger, som han gjorde sig notater i, mens han læste eller gik til forelæsninger. SKS bind 19 indeholder de 14 notesbøger, som Kierkegaard skrev i fra 1833 til 1843, og notesbog 15 fra 1849, hvori han beskriver forholdet til sin ungdomsforlovede Regine Olsen.

De første 14 notesbøger er fra perioden 1833 til 1843, hvor Kierkegaard studerede teologi, filosofi og litteratur, læste et utal af bøger og gik til forelæsninger først i København og siden under sit ophold i Berlin fra oktober 1841 til marts 1842. Notesbøgerne rummer et væld af de kilder, som Kierkegaard øste af og fandt inspiration i, og som han ofte bygger på og refererer til i sine skrifter. De er et fund for alle, der har lyst at følge Kierkegaard, fra han modtager en påvirkning, får en idé, gør sig et notat, til han bearbejder og genbruger det.

Notesbog 1 består af notater fra professor H.N. Clausens dogmatiske forelæsninger, som han holdt i 1833-34 og gentog i 1839-40. Her viser det sig, i hvor høj grad Kierkegaard kendte til hele den dogmatiske tradition fra kirkefædrene over den lutheriske ortodoksi til Schleiermacher.

Notesbog 2 og 3 indeholder æstetiske studier om Faust, Don Juan og Den evige Jøde samt Goestudier, og udgør således en forløber for journalen BB.

Notesbog 4 præges af notater fra lektor, senere professor H.L. Martensens forelæsninger over indledning til den spekulative teologi, holdt 1837-38, og excerpter fra den tyske professor J.E.E. Erdmanns trykte forelæsninger over forholdet mellem tro og viden fra 1837.

Notesbog 5 er en lille lommebog med teologiske refleksioner samt ideer og skitser til prædikener og opbyggelige taler, som bliver videre udviklet i journalen HH i vinteren 1840-41.

Notesbog 6 er en rejsedagbog fra Kierkegaards Jyllandsrejse i sommeren 1840, hvor han opholder sig i en række jyske byer, kommer over den jyske hede og besøger familien i sin fars fødeby Sædding.

Notesbog 7 består af 57 optegnelser med overvejelser over religiøse, filosofiske og litterære emner, forholdet til Regine Olsen, ægteskab osv. Notesbogen minder i den forstand om ungdomsjournalerne, at Kierkegaard benyttede den under skrivningen af *Enten - Eller* fra 1843 (udg. i bd. 2-3 i *Søren Kierkegaards Skrifter*).

Notesbog 8 reflekterer rejsen til Berlin i efteråret 1841 og bruddet med Regine Olsen kort forinden, men også Kierkegaards begejstring over at følge Schellings, Marheinekés og Werders forelæsninger.

Notesbog 9, 10 og 11 er skrevet i Berlin og indeholder Kierkegaards notater og referater fra de tyske professorer P.K. Marheinekés forelæsninger over den kristelige dogmehistorie, K. Werders forelæsninger over logik og metafysisk samt F.W.J. Schellings forelæsninger over åbenbaringsfilosofien.

Notesbog 12, 13 og 14 indeholder notater og refleksioner fra Kierkegaards æstetiske og filosofiske studier i 1842 og 1843; notesbog 13 rummer bagfra en række filosofiske problemstillinger, som siden bliver genoptaget i *Philosophiske Smuler* fra 1844 (ud-

givet i bd. 4 i *Søren Kierkegaards Skrifter*).

Notesbog 15 bærer titlen +Mit Forhold til 'hende'. d. 24 Aug 49. Noget Digterisk* og indeholder Kierkegaards samlede beskrivelse af og overvejelser over forholdet til sin ungdomsforlovede Regine Olsen. Spændende, stærk og bevægende læsning.

Kalender for Det Teologiske Fakultet

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

Ved redaktionens afslutning er der planlagt følgende arrangementer på Fakultetet for forårssemesteret 2001. Ændringer i programmet kan forekomme. For nærmere oplysninger henvises til de nævnte kilder.

Torsdag den 31. januar 2002 kl. 19.30

Lektor, mag.art. Niels Thomassen : Kierkegaard - selvets ulykke og lykke

Sted : Kældercaféen, Købmagergade 44, 1150 København K.

Entré : Kontingent for 2002: 180 kr., stud. og medlemmer uden for Sjælland: 90 kr.

Girokvittering er adgangskort. Gæstebilletter sælges ved indgangen: 30 kr.

Arr. : Søren Kierkegaard Selskabet, Tlf.: 3376 6922. E-mail: pt@sk.ku.dk

Fredag den 1. februar 2002 kl. 14.00 – 15.00

Tiltrædelsesforelæsning ved professor Troels Engberg-Pedersen

Titel : Hvad er det værd at vide om Paulus lige nu ?

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

Arr. : Institut for Bibelsk Eksegese

Mandag den 4. februar 2002 kl. 20.00

Det første af forårets fire foredrag, der på hver deres måde tematiserer forholdet mellem billedet og det guddommelige – i Øst og i Vest, i billedkunst og poesi, i teologi og filosofi. Lektor Nicoletta Isar : The Holy Icon and its Body - The Paradox of the Representation.

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

Entré : 40 kr., studerende 20 kr., Kontingent for 1 år : 200 kr. studerende 100 kr.

Arr. : Selskabet for Kunst og Kristendom

Fredag den 8. februar 2002 kl. 14.00 – 15.00

Tiltrædelsesforelæsning ved professor Lauge O. Nielsen

Titel : Udfordringen fra Fædrene – motiver og konflikter i middelalderens reception af Augustins tolkning af treenigheden.

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

Arr. : Institut for Kirkehistorie

Tirsdag den 19. februar 2002 kl. 19.30

Forskningsbibliotekar Herbener og sognepræst, dr. theol. J. Høgenhaven :
Videnskabelig eller kirkelig bibeloversættelse ?
Sted : Fakultetets forsamlingslokale, Købmagergade 44. o.g., kælderen
Arr. : Teologisk Forening

Fredag den 22. februar 2002 kl. 13.00

Forsvar af ph.d.-afhandling ved Anna Vind
Latomus og Luther - Striden om, hvorvidt enhver god gerning er synd.
Sted : Aud. 7, Købmagergade 44-46, 1. sal
Arr. : Institut for Kirkehistorie

Onsdag den 27. februar 2002 kl. 15.00 – 17.00

Forskningsseminar. Diskussion mellem professor Arne Grøn og professor Troels Engberg-Pedersen, Institut for Bibelsk Eksegese, omi sidstnævntes Paul and the Stoics (Edinburgh: T&T Clark, 2000). Tilmelding til instituttet.
Sted : Vær. 321, Købmagergade 44-46, 3. sal
Arr. : Institut for Systematisk Teologi, tlf. : 35 32 36 75/76, ist@teol.ku.dk

Torsdag den 28. februar 2002 kl. 19.30

Ph.d.-stud. Birgitte Kvist Poulsen :
Refleksionens tvetydighed hos Hegel og Kierkegaard
Sted : Kældercaféen, Købmagergade 44, 1150 København K.
Entré: Kontingent for 2002: 180 kr., stud. og medlemmer uden for Sjælland: 90 kr.
Girokvittering er adgangskort. Gæstebilletter sælges ved indgangen: 30 kr.
Arr. : Søren Kierkegaard Selskabet, Tlf.: 3376 6922. E-mail: pt@sk.ku.dk

Mandag den 4. marts 2002 kl. 20.00

Det andet af forårets fire foredrag, se i øvrigt den 4. februar 2002
Højskolelærer og kritiker, mag.art. Neal Ashley Conrad : Det ustadige blik – refleksioner over forholdet mellem værket, skønheden og Gud i Søren Ulrik Thomssens forfatterskab.
Sted : Kældercaféen, Det Teologiske Fakultet, Købmagergade 44 over gården
Entré : 40 kr., studerende 20 kr., Kontingent for 1 år : 200 kr. studerende 100 kr.
Arr. : Selskabet for Kunst og Kristendom

Tirsdag den 5. marts 2002 kl. 19.30

Lektor, ph.d. Lisbet Christoffersen : Folkekirken og EU
Sted : Fakultetets forsamlingslokale, Købmagergade 44. o.g., kælderen
Arr. : Teologisk Forening

Torsdag den 7. marts 2002 kl. 19.30

Forelæsning ved professor Martin Riesebradt, Divinity School, University of Chicago: 'Die fundamentalistische Rückkehr der Religionen'.

Forelæsningen er arrangeret i samarbejde med Goethe-Instituttet, hvor den også finder sted. Forelæsningen følges op af et seminar (på engelsk) om 'Rückkehr der Religionen. Herausforderungen an eine Religionstheorie'.

Sted : Goethe-Instituttet, Nørre Voldgade 106

Arr. : Institut for Systematisk Teologi i samarbejde med Goethe-Instituttet

Fredag den 8. marts 2002 kl. 11.00 – 13.00

Seminar (på engelsk) om 'Rückkehr der Religionen. Herausforderungen an eine Religionstheorie'. Seminariet er en opfølgning på forelæsningen den 7. marts 2002. Nærmere oplysninger på www.goethe.de/kopenhagen.

Sted : Københavns Universitet Amager

Arr. : Institut for Systematisk Teologi i samarbejde med Goethe-Instituttet

Fredag den 8. marts 2002 kl. 14.00 – 16.00

Seniorseminar ved Nils Holger Petersen

Sted : Refektoriet, Købmagergade 44-46, 1. sal

Arr. : Institut for Kirkehistorie

Mandag den 11. marts 2002 kl. 15.00 – 17.00

Projektseminar ved ph.d.-studerende Wenche Marit Quist.

Opponent: Forskningsstipendiat, ph.d. Henrik Vase Frandsen. Tid og eksistens. Tidsstrukturens fænomenologiske betydning for selvet hos Kierkegaard og Heidegger. Tilmelding til instituttet.

Sted : Vær. 321, Købmagergade 44-46, 3. sal

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

Fredag den 15. marts 2002 kl. 13.00 – 19.00

Forsvar af doktorafhandling ved Greg Doudna

"4Q Peshar Nahum: A Critical Edition".

Sted : Annexauditorium A, Studiestræde 6

Arr. : Institut for Bibelsk Eksegese og Fakultetskontoret

Mandag den 18. marts 2002 kl. 10.15 – 12.00

Gæsteforelæsning ved Professor, Dr. Christoph Gestrach, Berlin, om 'Stellvertretung'

Sted : Oplyses senere, se evt. www.teol.ku.dk

Arr. : Institut for Systematisk Teologi

Tirsdag den 19. marts 2002 kl. 13.15 – 15.00

Seminar ved Professor, Dr. Christoph Gestrach, Berlin.

Tilmelding til instituttet.

Sted : Oplyses senere, se evt. www.teol.ku.dk

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

Tirsdag den 19. marts 2002 kl. 19.30

Programmedarbejder, cand. theol. Søren E. Jensen :

Har vi brug for en teologisk æstetik ?

Sted : Fakultetets forsamlingslokale, Købmagergade 44. o.g., kælderen

Arr. : Teologisk Forening

Torsdag den 21. marts 2002 kl. 19.30

Ph.d.-stud. Kent Brian Soderquist :

Den ironiske suspension af det etiske i Om Begrebet Ironi

Sted : Kældercaféen, Købmagergade 44, 1150 København K.

Entré: Kontingent for 2002: 180 kr., stud. og medlemmer uden for Sjælland: 90 kr.

Girokvittering er adgangskort. Gæstebilletter sælges ved indgangen: 30 kr.

Arr. : Søren Kierkegaard Selskabet, Tlf.: 3376 6922. E-mail: pt@sk.ku.dk

Mandag den 8. april 2002 kl. 20.00

Det tredje af forårets fire foredrag, se i øvrigt den 4. februar 2002

Mag.art. Ragni Linnet : Imago Dei – Kierkegaards skjulte Gud

Om Søren Kierkegaards forhold til den religiøse kunst.

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

Entré : 40 kr., studerende 20 kr., Kontingent for 1 år : 200 kr. studerende 100 kr.

Arr. : Selskabet for Kunst og Kristendom

Tirsdag den 9. april 2002 kl. 19.30

Professor, dr. theol. Steffen Kjeldgaard-Pedersen : Den finske luthertolkning

Sted : Fakultetets forsamlingslokale, Købmagergade 44. o.g., kælderen

Arr. : Teologisk Forening

Tirsdag den 16. april 2002 kl. 19.30

Debataften. Institut for Systematisk Teologi (ved lektor Jakob Wolf og ph.d.-

studerende Mickey Gjerris) og Studentermenigheden, Københavns Universitet (ved studentpræst Nicolai Halvorsen) arrangerer debat om teologi og naturvidenskab.

Sted : Kældercaféen, Købmagergade 44, o.g.

Arr. : Institut for Systematisk Teologi

Tirsdag den 23. april 2002 kl. 19.30

Lektor, dr. theol. Jakob Wolf : Den skjulte Gud

Sted : Fakultetets forsamlingslokale, Købmagergade 44. o.g., kælderen

Arr. : Teologisk Forening

Torsdag den 25. april 2002 kl. 19.30

Realkommentator, Ph.D.-stud. Tonny Aagaard Olesen :

Hvad Kierkegaard fik ud af Schelling

Interessen for Kierkegaards forhold til den tyske filosof F.W.J. Schelling er i stadig vækst. Det gælder ikke mindst forholdet til den sene Schelling, der efter Hegels død rettede en stærk og virkningsfuld kritik mod dennes abstrakte, logiske system. Da den Hegel-influerede Kierkegaard havde forsvaret sin magisterafhandling rejste han straks i vintersemesteret 1841/42 til Berlin for at følge Schellings sensationelle forelæsninger, som han omhyggeligt refererede i en notesbog. Hvilken betydning fik Schelling da for Kierkegaards efterfølgende Hegel-kritik?

Sted : Kældercaféen, Købmagergade 44, 1150 København K.

Entré : Kontingent for 2002: 180 kr., stud. og medlemmer uden for Sjælland: 90 kr.

Girokvittering er adgangskort. Gæstebilletter sælges ved indgangen: 30 kr.

Arr. : Søren Kierkegaard Selskabet, Tlf.: 3376 6922. E-mail: pt@sk.ku.dk

Mandag den 29. april 2002 kl. 15.00 – 17.00

Forskningsseminar. Diskussion mellem lektor Svend Bjerg og lektor Jakob Wolf om sidstnævntes Den skjulte Gud. Om naturlig teologi (Frederiksberg: Anis, 2001). Tilmelding til instituttet.

Sted : Vær. 321, Købmagergade 44-46, 3. sal, 1150 København K.

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

Fredag den 3. maj 2002 kl. 14.00 – 16.00

Seniorseminar

Sted : Refektoriet, Købmagergade 44-46, 1 sal.

Arr. : Institut for Kirkehistorie

Mandag den 6. maj 2002 kl. 20.00

Det fjerde af forårets fire foredrag, se i øvrigt den 4. februar 2002

Sognepræst, cand. theol. Elof Vestergaard : Opstandelsens billeder – om afståelse og synliggørelse af det som intet øje så

Et foredrag om de billeder man gennem tiden har gjort sig af Jesu opstandelse og det opstandelseshåb hvormed der tales i den kristne tro. Foredraget vil i særlig grad beskæftige sig med østkirkens anastasisbillede

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

Entré : 40 kr., studerende 20 kr., Kontingent for 1 år : 200 kr. studerende 100 kr.

Arr. : Selskabet for Kunst og Kristendom

Torsdag den 9. maj 2002

Kr. Himmelfartudflugt til Helsingør. Nærmere oplysninger ved opslag

Arr. : Teologisk Forening