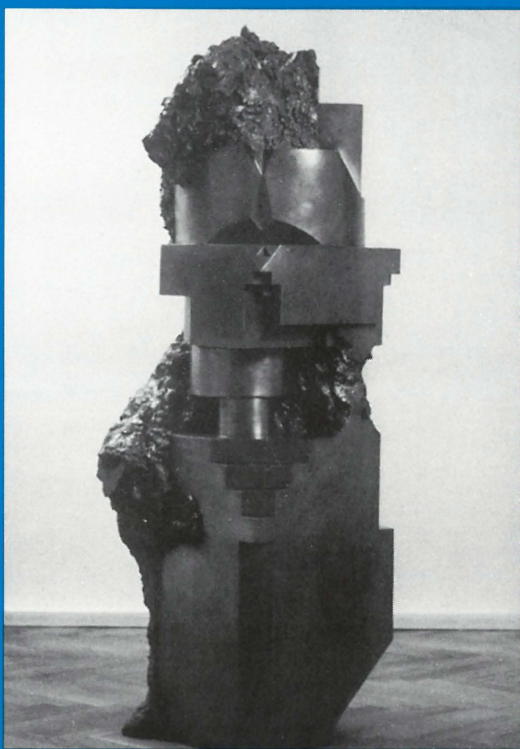


TEOL- *information*



Nr. 13. februar 1996

Det teologiske Fakultet
Københavns Universitet

Indholdsfortegnelse

Siden sidst af dekan, professor Jens Glebe-Møller	5
Gensyn med et klassisk dilemma af økonomidirektør Jens N. Christiansen	7
Kongens kald - Christian II mellem paven og Luther af docent Martin Schwarz Lausten	10
Teologisk praksis og praktisk teologi af forskningsassistent Peter Thyssen	16
Kunstens attentat på kulturen af adjunkt Carsten Pallesen	20
Åbent Universitet i Kunst og Kristendom af forskningslektor Nils Holger Petersen	28
Hellenisme-initiativet og teologien af lektor Troels Engberg-Pedersen	31
Tanker om en temadag af lektor Geert Hallbäck	38
»Ude godt, hjemme bedst« - hjemme hos Lévinas? af Ph.D.-studerende Henrik Petersen	42
Kalender for forårssemesteret 1996	46

Kontakt

TEOL-information udgives af Det teologiske Fakultet, Københavns Universitet, og udkommer to gange årligt, henholdsvis den 1. februar og den 1. september. TEOL-information distribueres gratis til udvalgte offentlige og kirkelige institutioner samt til indenlandske universiteter, gymnasier, hovedbiblioteker og pressen. Ønsker man at få bladet tilsendt, skal henvendelsen rettes til:

Teologisk Fællesafdeling,
Købmagergade 44-46,
1150 København K.
Tlf. 35 32 37 00

Ansvarshavende redaktør: Dekan Jens Glebe-Møller.
Redaktion: Peder Nørgaard-Højten.

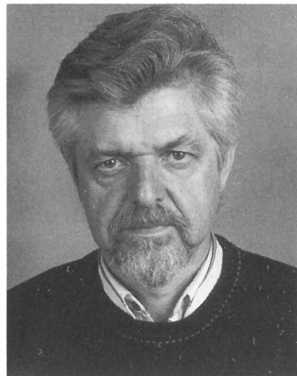
Lay-out og sats: Religionspædagogisk Center.
Tryk: Special-Trykkeriet Viborg A/S.
Artikler, der offentliggøres i TEOL-information, kan citeres med angivelse af kilde.
Oplag: 3500.

Forside: Skulptur 1985 af Hein Heinsen, højde 205 cm. Foto af Per Bak Jensen.

Siden sidst

af dekan, professor Jens Glebe-Møller
Institut for systematisk Teologi

Fakultetet har vokseværk. Pr. 1. oktober 1995 var 172 nye studerende optaget på det teologiske studium; så vi nu i alt har omkring 1100 studerende. Desværre er lærerstaben ikke vokset tilsvarende, men vi kan da i hvert fald fra 1. januar 96 byde en ny lektor i nyttestamentlig eksegese, Henrik Tronier, velkommen. Der er aflagt et rekordstort antal eksaminer i den forløbne periode, og hele 55 har indstillet sig til afsluttende eksamen nu i vinterterminen. Det er klart, at hvis alle søger præsteembede, får vi en overproduktion af teologiske kandidater. Det vil de dog helt sikkert ikke gøre - i stigende grad finder cand. theol.er beskæftigelse andre steder end i Folkekirken. Men presset på Pastorseminariet har alligevel været stort i efterårssemestret og nu i forårssemestret 96. Så stort, at rektor for Pastorseminariet i København har dekretet adgangsbegrænsning og kun optager 32. I skrivende stund forhandles der om en løsning, så de færdige kandidater ikke kommer til at stå



med håret i postkassen og udsigt til et halvt år på understøttelse.

Bortset fra eksaminerne har flere af de studerende vist deres flid på anden vis. Vi har således kunnet belønne stud. theol.erne Søren Kjær Bruun og Lars Kjær Bruun med guldmedailler for deres besvarelser af prisopgaverne henholdsvis *Det opbyggelige i Søren Kierkegaards forfatterskab* og *Epistolaritet og narrativitet - på vej mod en analysestrategi for 1 Joh.* Også vore Ph.D.-studerende arbejder og i det forløbne semester har Carsten Elmelund Petersen fået tildelt Ph.D.-graden for afhandlingen *Troens gerning. Forholdet mel-*

lem tro og gerning i vækkelses- og universitetsteologien i Norge omkring 1814 med særligt henblik på det danske udgangspunkt. Ved årsfesten promoverede rektor efter Fakultetsrådets indstilling professor Michael Theunissen til dr. theol. honoris causa. Han blev portrætteret af Arne Grøn (som også motiverede promotionen) i sidste nummer af TEOL-information.

Inden for murene i Købmagergade har der ud over den daglige undervisning også været afholdt vellykkede arrangementer. F. eks. fejrede Institut for systematisk Teologi sit 25 års jubilæum med et seminar, hvor vor århusianske kollega Jens Holger Schiørring og vor lundensiske Werner Jeanrond forelæste. Urban Forell, som indtil 1993 var professor ved samme institut og stadig underviser som ekstern lektor, blev hyldet på sin 65 års-dag med både musik og forelæsninger. Studienævnet afholdt en meget velbesøgt temadag, som Geert Hallbäck fortæller om inde i bladet. På tværs af murene, hvis man kan sige det sådan, har vi fortsat vort internationale samarbejde med en række teologiske institutioner i udlandet, selvfølgelig ikke mindst i Skandinavien. Og her i København har vi underskrevet en samarbejdsaftale med Kirkeligt Samfund omkring Grundtvig-biblioteket i Vartov, således at vi på Fakultetet opretter en ny bibliotekarstilling, som skal service-

re både vore egne biblioteker og Grundtvig-biblioteket og betales af os og Kirkeligt Samfund i fællesskab. Samtidigt indrettes der læsepladser på Grundtvig-biblioteket, og det registreres på REX-basen. Og mens vi er ved bibliotekerne, så trækker Lisbeth Jørgensen sig nu tilbage efter mange års flittigt arbejde især med vore tidsskrifter.

Ellers er meget af debatten jo gået på Fakultetsledelsens udflytningsplaner, som har vakt stor modstand blandt studerende og lærere. Problemet er, jfr. ovenstående, at huset i Købmagergade 44-46 ikke længere kan rumme vore mange studerende og mange aktiviteter. Herunder også *Åben Uddannelse*, som p. t. foregår både ved Center for Afrikastudier og Center for Kunst og Kristendom og vil blive yderligere udbygget i løbet af 96. På et ekstraordinært møde i oktober vedtog Fakultetsrådet med 7 stemmer mod 4 så at søge at skaffe Fakultetet større og bedre lokaler i Den indre By. Hvor det eventuelt kunne blive, kan der for nærværende ikke siges noget om. Til syvende og sidst er det jo også et Christiansborg-politisk og måske ikke mindst finanspolitisk spørgsmål. Så indtil videre rykker vi sammen i kontorer og undervisningslokaler og klør på så godt vi kan. Og det er faktisk ikke så ringe - som det bl. a. fremgår af artiklerne i dette nummer af TEOL-information.

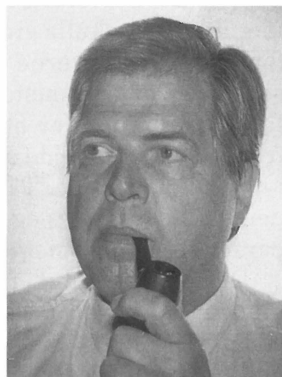
Gensyn med et klassisk dilemma

*af økonomidirektør i Københavns Kommune
Jens N. Christiansen, eksternt medlem af
Det teologiske Fakultetsråd ved KU*

Redaktionen stillede mig oprindelig den opgave at introducere mig selv i TEOL-information. En sådan introduktion ville indeholde fortællingen om 35 års engagement i den offentlige sektors udvikling.

Et økonomistudium kombineret med flittig deltagelse i dansk og internationalt studenterpolitisk arbejde i midten af 60-erne var begyndelsen. Senere fulgte medlemsskaber af en række undervisningsministerielle råd og udvalg, især om de højere uddannelsers ændrede rolle, som følge af at søgningen til de lange teoretiske uddannelser blev flerdoblet på få år. Endelig ville fortællingen også omfatte nogle år som deltidsunderviser bl. a. på Københavns Universitet, en årrække som administrativ chef på landets mest nytænkte og turbulente universitet, RUC, og mere end tyve år som formand for en grundtvigsk folkehøjskole.

Men først og fremmest ville det være fortællingen om et varieret arbejdsliv i dansk offentlig forvaltning på såvel centralt som lokalt niveau, senest på Københavns



Rådhus. Dette vil dog næppe være en særlig interessant fortælling.

Derimod kan det måske have interesse at trække en tråd tilbage til den periode i 60-erne, hvor universitetspolitiske diskussioner ændrede karakter fra at være et tema for de få direkte implicerede til at omfatte mange direkte og endnu flere indirekte implicerede. Universiteterne var blevet meget synlige i de offentlige budgetter. Den politiske debat om, hvordan vi skulle indrette et attraktivt samfund, inddrog uddannelsessystemet i en nøglerolle.

Vi diskuterede intenst en modernisering af uddannelsernes faglige indhold og undervisningens pædagogiske form. Mange nye uddannelser så dagens lys i begyndelsen af 70-erne. Under overskrifterne »planlægning« og »fornyelse« stødte man i den del af diskussionen, som inddrog de fysiske rammer for forskningen og undervisningen, ofte på det synspunkt, at universiteternes rammer ikke kun skulle give mulighed for, at universiteterne blev en væsentlig del af det eksisterende samfund, men også blev et sted for et frugtbart samarbejde og udvikling i og mellem fagene. Tværfagligheden skulle fremmes og i øvrigt understøttes af de fysiske rammer.

Dette synspunkt førte til, at mange, også dem der havde haft gode erfaringer med de gamle midtby-integrerede universiteter, hyppigt var talsmænd for, at et universitet skulle ligge som en campus i kanten af byen. Der skulle undervisning, forskning og den øvrige faglige aktivitet foregå. Den sociale aktivitet kunne måske, hvis man fik campus forsynet rigtigt med boliger m. v., også foregå her, men hørte ligesom for alle andre nok byen til.

Resultatet kan ses i en del af universitetsbyggeriet fra 70-erne. Mest konsekvent er de nye fysiske former og de nye faglige og pædagogiske strukturer gennemført på universitetscentrene i Roskilde og Ålborg. Uanset om man synes om de sidste 25 års universitetsbygge-

ri eller ej - efter mit skøn er det af meget blandet kvalitet - lå der bag det et ønske om at give universiteterne mulighed for at være mere end embedsmandsskoler af klassisk tilsnit. Mange tog udfordringen op. Andre lod den bredere faglige indgang og ændrede pædagogiske form smitte af i mere reserveret omfang.

Vi står nu på ny i en diskussion om, hvordan uddannelserne på Københavns Universitet bedst kan realiseres i en fysisk struktur. For mig at se er der en række grundlæggende forhold, som bør inddrages i denne diskussion. Hvis man ønsker at give Københavns Universitet en ny rolle ved især at styrke de tre satsningsområder miljø, Nord/Syd og bioteknologi, er tværfaglighed i forskningen ikke længere kun en mulighed, men en nødvendighed. Inden for en række samfundsområder diskuteres den etiske fordring kraftigere. Menneskesynet er blevet vigtigere i tilrettelæggelsen af det daglige arbejde.

Den danske Folkekirke står efter mit skøn stærkere i befolkningen, end den har gjort gennem adskillige år. Søgningen til den teologiske uddannelse har været kraftigt stigende, og antallet af færdiguddannede teologer vil om ganske få år overstige efterspørgslen efter embedsmænd til Folkekirken. Dette er en ny udfordring til den teologiske uddannelse, som i øvrigt allerede i dag er en uddannelse af høj kvalitet. Netop den høje kvalitet gør det muligt at se udfordrin-

gen i øjnene uden store bekymringer. Teologer kan allerede i dag med styrke udøve andre funktioner end præstegerningen i det danske samfund. Det var vel en overvejelse værd at gøre dem endnu bedre til det. Det er efter mit skøn denne udfordring, der bør

indgå i den endelige afklaring af fakultetets lokaleproblemer.

Løsningen bør være egnet til at støtte og ikke til at modvirke den nye udfordring. Derfor tror jeg, at en løsning, der fremmer den tværfaglige kontakt, vil være en god løsning.

Kongens kald -

Christian II mellem paven og Luther

af docent *Martin Schwarz Lausten*
Institut for kirkehistorie

Var Christian II - ham med Dyveke-affæren, Blodbadet i Stockholm o. a. - sindssyg? Var han et lunefuldt magtfuldt renæssancemeneske, en kynisk realpolitiker? Eller ubeslutsom i de afgørende øjeblikke? Var han med hensyn til trosspørgsmålet en, der blot lod sig lede af det, situationerne krævede? Psykiateren *Paul Reiter* fastslog (Christiern II. Personlighed, Sjæleliv og Livsdrama, 1942, genoptrykt 1971), at kongen led af psykogene depressioner, manglede indre sikkerhed og balance, hvilket sporedes i hans holdning til katolicisme og lutherdom. Han udtrykte sig med naive og let gennemskuelige dobbeltheder i »gudelige talemåder«, en »idelig og kvalmende udveksling af ... fred og evangelium«, som afslører kongens »ambivalente, schizoid-neurotiske vakkelvornhed«. De ellers så nøgterne historikere C. F. Allen og A. Heise tog heller ikke særligt seriøst på kongens trosforhold. Allen udelod f. eks. i sin udgivelse af kon-



gens brevveksling rask væk passager, som var holdt i en »svulstig, salvelsesfuld tone ... og aldeles indholdsløse«. Nogle af disse udeladelser drejede sig netop om bl. a. Luther, og Heise mente om kongens nære medarbejder Poul Kempe, at han (blot) var en sværmerisk idealist.

I det følgende skal der gives et indtryk af den forskning i temaet »tro og politik« omkring Christian II i eksilet og fangenskabets, som jeg har arbejdet med i den senere

tid. Kildematerialet er først og fremmest Christian II's efterladte arkiv, både den såkaldte München-Samling, som omfatter henved 4500 aktstykker, dokumenter i Kongehusets arkiv samt en hel del breve og andet materiale fra forskellige udenlandske arkiver. Først for 170 år siden fik man kendskab til München-Samlingen, som dukkede op i Bayern. Da kongen forlod Nederlandene igen (1531), sørgede medarbejdere for arkivets anbringelse, og siden kom det med datteren Dorothea til Heidelberg. Det meste udleveredes til Norge, og gennem en udveksling (1939) nåede det til Rigsarkivet i København. Først i 1969 forelå en trykt registratur. Meget er trykt i værket *Diplomatarium Norvegicum* (1874 ff), men noget er stadig utrykt. En gennemgang har vist bl. a. spændende egenhændigt nedfældede notater af kongen selv.

Som bekendt er Christian II (1513-1523) en af de mest omstridte personer i Nordens historie og forskning. Efter en stormfuld regeringsperiode, hvor han i stigende grad lagde sig ud med den danske adel og den katolske kirkes biskopper - rent bortset fra det forfærdelige »blodbad« i Stockholm (1520), hvor han på én gang lod henrette henved 80 personer fra den svenske højadel og kirke - blev han drevet i et eksil (1523), som skulle komme til at vare næsten 9 år, og da han så forsøgte en generobring af Danmark-Norge, blev han overrumplet og anbragt på Sønderborg

slot som dansk-holstensk statsfange. Først 27 år senere (1559) udfruede døden ham.

Som regent havde Christian II ofte været brutal og hensynsløs, men havde også vist interesse for humanisme og for kirkelige spørgsmål. Luthersk var han dog ikke blevet, men lige inden fordri-velsen fik han afsluttet en stor reformlovgivning, som ville have ændret det danske samfund med hensyn til retsliv, erhvervsliv, undervisnings- og socialvæsen samt dele af kirkelivet, dersom den var slået igennem.

Christian II's eksil (1523-1531) fandt sted netop i de år, hvor den store modsætning udspillede sig mellem den katolske kirke med paven, kejser Karl V og de katolske fyrster på den ene side, og Luther og de evangeliske på den anden. Luther uddybede sin teologi, afgrænsede sig over for sværmere, oprørske bønder og Erasmus af Rotterdams humanisme, og reformationens betydning for kirke, verdsligt samfund og politik viste sig. Christian II oplevede meget af dette på nærmeste hold. Få måneder efter eksilets begyndelse fik han lejlighed til at høre Luther prædike. En tilstedeværende - den for hele den tyske reformation betydningfulde kurfyrstelige sekretær Georg Spalatin - skrev dagbog og noterede, at Christian II lige efter begejstret udbrød, at han aldrig nogensinde havde hørt evangeliet forkyndt sådan. Kongen blev

på stedet glødende Luther-tilhænger.

Det var politisk det dumme, han kunne gøre. Da han, dronning Elisabeth (Isabella) og de tre små børn Dorothea, Christine og Hans, indledte udlændigheden, fik de stillet en bolig til rådighed af den nederlandske regentinde Margrethe, som styrede landet for nevøen kejser Karl V. Dette opholdssted var valgt, fordi dronning Elisabeth var søster til selveste kejseren, og de landflygtige håbede naturligt nok på støtte her, men familien og den gruppe af loyale medarbejdere, som havde fulgt kongen, blev særdeles køligt modtaget. I byen Lier (Belgien) skulle det beskedne eksilhof på henved 50 personer prøve at klare sig, men kongen sank stadig dybere ned i bundløs gæld, og hans elendige tilstand forværredes kun af hans lutherske sympatier. Kejseren personligt og hele dynastiet, rådgivere og administration var indædt katolske, og det blev i stigende omfang klart for kejseren, at kætterdommen over Luther (Worms 1521) blot havde styrket reformationsbevægelsen.

Christian II var totalt økonomisk og politisk afhængig af kejseren, både med hensyn til opholdet i Nederlandene og med henblik på en eventuel generobring af Danmark-Norge. Hvordan kunne han da gå over til lutherdommen? Var det blot et lune hos den ejendommelige mand? Blev kongen virkelig i sit inderste overbevist om sandheden i den evangelisk-lutherske

tro? Det er hævet over enhver tvivl. Kort efter at have hørt Luther prædike slog kongen sig ned i Wittenberg, hvor han og Luther blev nære personlige bekendte, hvilket fik Luther til direkte at involvere sig i kongens politiske sag, noget reformatoren ellers ikke gjorde, og mindre end et år efter fik kongen oversat og udgivet *Det nye Testamente* på dansk (1524), det første i vort lands historie. Inspiration og grundlag var Luthers tyske oversættelse, som var udkommet kun halvandet år forinden, og som var en af reformationens vigtigste literære frembringelser. Luthers fortaler, ikke mindst den til Romerbrevet, var markante programklæringer om bibelsyn og evangelisk kristendom. Kongen lod det hele oversætte og fik bøgerne smuglet ind i Danmark, bl. a. forsynet med en ekstra fortale efter Apostlenes Gerninger, hvor kongens nærmeste medarbejder *Hans Mikkelsen* berettede om hans og kongens omvendelse til luthersk tro og så i øvrigt opfordrede det danske folk til at rejse sig og hjemkalde deres fordrevne Christian II.

Det politiske centrum i Europa var på denne tid *Nürnberg*, hvor man på rigsdagen (1524) ville søge at løse det katolsk-evangeliske problem, men der fandt stormfulde opgør sted mellem parterne og ude i byen, så slemt, at pavens udsending blev mødt af hånende tilråb og latter, da han ville oplæse pavens skrivelse, og evangeliske indbyg-

gere ville kaste gamle sko i hovedet på pavens legat Lorenzo Campeggio, så han brast i gråd og opgav at tegne korsets tegn over folkemængden. Til denne heksekedel sendte kongen *dronning Elisabeth* for at hente økonomisk hjælp hos broderen ærkehertug Ferdinand, rigsdagens præsident, katolsk som kejseren selv. Efter opfordring fra kongen, som ikke turde vise sig i Nürnberg, optog Elisabeth kontakt med de evangeliske, ja nød endda nadveren på luthersk vis hos byens førende evangeliske præst Andreas Osiander. Ifølge indberetninger fra tilstedeværende diplomater måtte hun hulkende forlade hoffet, med uforrettet sag naturligvis.

I de følgende år prøvede kongen ihærdigt med diplomatiske midler, gesandter til kejseren, til katolske og evangeliske fyrster at få hjælp til en generobring af Danmark-Norge, men selvom han både hos kejseren, den nederlandske regering og andre mødte foragt og vrede over sine lutherske sympatier, fortsatte han næsten demonstrativt at vise disse. Han brød den katolske fredagsfaste, anskaffede sig jævnlige evangelisk litteratur, som var forbudt både i Tyskland og i Nederlandene, lod ansætte evangeliske mænd ved eksilhoffet, og han sørgede for, at *søsteren*, som var gift med kurfyrst *Joachim af Brandenburg*, en af den katolske kirkes urokkelige støtter, blev luthersk. Det endte med, at hun flygtede fra sin mand, en politisk skan-

dale af store dimensioner, og aktstykker i forskellige europæiske arkiver har tydeligt vist, at ophavsmanden var Christian II, som bogstaveligt talt stod med en vogn ved grænsen og hjalp hende til Kursachsen, hvor hun fik livsvarigt ophold som flygtning »for sin tros skyld«. Hun vendte aldrig tilbage til manden, var ofte sammen med Luther og navnlig med broderen Christian II.

Lige så slemt var det, at Christian II optog direkte kontakt med hemmelige *evangeliske kredse i Antwerpen* og andre steder. Den katolske inkquisition arbejdede flittigt her i årevis, henrettede i snevevis af mennesker, som var blevet evangeliske, foranstaltede bogbål af Luthers skrifter. Christian II's møder med disse folk udløste regentinde Margrethes foragt og vrede, hun rapporterede straks til kejseren og straffede Christian ved at tilbageholde hans aftalte månedlige pengebeløb. Kongen selv var omfattet af det kejserlige lejde, men det gjaldt ikke uden videre hans ansatte. Inkquisitionen arresterede flere af dem og forhørte dem. De klarede frisag undtagen hoffoureren *Willom van Zwolle*, som blev brændt levende på bålet i Mecheln som luthersk kætter. Undersøgelser af flere hidtil uudnyttede aktstykker bl. a. i Rigsarkivet i Haag viser bl. a., at han under det tragiske forløb fra fængslet stod i forbindelse med kongens mænd.

Dramaer og ulykker væltede ned over Christian II i disse år. Et

af de værste slag ramte ham, da hans dronning *Elisabeth afgik ved døden* (1526), kun 26 år gammel. Tilbage stod kongen med de tre små børn, som blev taget fra ham med henblik på en solid katolsk opdragelse. Omkring dødslejet udspillede en kamp mellem regentinde Margrethes katolske mænd og kongens evangeliske, men kongen skrev til Luther lige efter, at hun døde evangelisk. Da man et par hundrede år senere åbnede graven, fandt man i en blyæske en lang beretning på latin, skrevet af en katolsk pater, som hævdede, at hun døde katolsk. For godt hundrede år siden blev hendes jordiske rester ført til Odense domkirke, hvor hun og Christian II nu hviler i krypten. Imellem dem ligger prins Hans, som døde 14 år gammel, et par dage efter faderens anbringelse på Sønderborg slot.

Christian II opholdt sig i flere omgange i *Wittenberg*. Vi kender et par prædikener, som Luther har holdt, medens kongen var til stede, og som bekendt omtalte Luther hele Christian II-sagen i sin »Ob Kriegsleute auch in seligen Standen sein können« (1526). Men til sidst blev kongen overbevist om, at han måtte efterkomme kejserens krav om at frasige sig den kætterske lutherske tro og vende tilbage til katolicismen, dersom han ville gøre sig håb om hjælp til generobringen. Det gjorde han da over for kejser Karl V (svogeren) i *Augsburg* (1530), lige før kejseren skulle i gang med den rigsdag, hvor »Den

augsburske Bekendelse« blev fremlagt for ham af de evangeliske. I indberetninger, som pavens gesandt sendte hjem derfra til Rom kan man læse om Christian; selv oplysninger om hans skriftemål, hvis indhold aldrig må røbes, kunne han frimodigt fortælle om. Men da Christian II derefter fik støtte til et generobringsforsøg, endte det hele så ulykkeligt for ham, som det kunne, med det livsvarige fangenskab.

For kongen var denne tilbagemødet til katolicismen rent formel. Man kan naturligvis også kalde det hykleri - i en højere sags tjeneste. Både før, under og efter »tilbagevendingen« var han luthersk. Undersøgelser af bevarede egenhændige notater og bemærkninger i breve og dokumenter viser, hvor dybt forankret han var blevet i den evangeliske tro. Hvorfor blev kongen ved med i de mange år at foretage sig »evangeliske« handlinger og søge tilknytning til Luther og de evangeliske, når han vidste, at det ville skade ham politisk? Ikke fordi han led af »schizoid vakkelvornhed« eller var ubeslutsom, som Johs. V. Jensen har udeliggjort det med skildringen af kongens sejlads frem og tilbage over Lillebælt i februar 1523 (»Kongens fald«). Svaret er derimod, at den evangeliske tro var blevet ham en livsbetingelse, ligesom det også stod ham og hans nærmeste evangeliske rådgivere helt klart, at han skulle indføre den evangeliske reformation, når

han havde generobret kongeriget. Det drejede sig blot om at finde den rette politiske fremgangsmåde. Målet var klart nok. Afviser man hos 1500-tallets politisk handlende personer troen som en »sværmerisk idealisme«, røber man en underlig mangel på historisk sans og forståelse for, at religionen var en realitet i virkelighedens verden, som i allerhøjeste grad indvirkede på politiske handlinger.

Det var ikke tom retorik, når Christian II og hans nærmeste rådgivere ved flere lejligheder er-

klærede, at det, der drev ham i jagten mod det politiske endemål - og her blev han bekræftet af det lutherske øvrighedssyn - det var hans status som salvet majestæt. Det var kongens kald.

En nærmere uddybning af hele temaet foreligger i min *Christian d. 2. mellem paven og Luther. Tro og politik omkring »den røde konge« i eksilet og i fangenskab (1523-1559)*. Kirkehistoriske Studier III. Række nr.3. 504 s. Akademisk forlag 1995.

He forsi at forlige sig mig guds, thi mig at holde
 mig efter thyne lands siid mig tremere capeland ic
 ja at k. og ikke skul hafue thi skam af
 Til om hans needhelt at mig sine saker duds mig skulle
 hafue høgt paa sine knie om mig greende dygere hafue
 kott offerer for hans at han vor thy som skulle hafue volket
 at mig skulle hafue komed af mine land for en mig ting
 som siid at han skulle hafue gøtt. ic
 He at ieg ikke skulle rexe h af landet og ikke helter til timbr.
 He at forbinde mig mig k. og kōning, Bernard' ic thisse land
 med ham hans frunde ic eller bliue ic og underby a
 givte hwich og trod migd the tocker
 He at vndholde sig mig mad om forbeden dage
 He at ikke vere thers hivers handling anjenset men thy at
 forfolge og alldichs nedviche

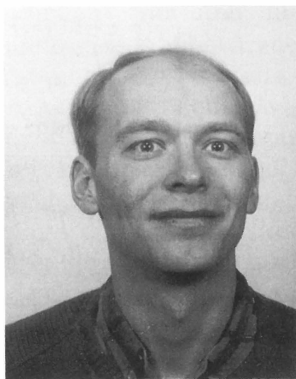
Christian 2.s egenhændige notat om de krav, regentinde Margrethe og hendes rådgivere præsenterede ham for, bl.a. at han skulle opgive den lutherske tro, (næstsidste linje), RA. München-Saml. E, nr. 21 læg 40.

Teologisk praksis og praktisk teologi

Overvejelser i anledning af Eberhard Harbsmeier og Hans Raun Iversen, Praktisk teologi

af forskningsassistent Peter Thyssen
Det teologiske Fakultet ved Århus Universitet

Egentlig er begrebet *praktisk teologi* en tautologi. I grunden må nemlig al ordentlig teologi være »praktisk anlagt«, for så vidt som det handler om *kristen* teologi (og ikke en eller anden form for religiøs metafysik). Denne påståede iboende praksis-dimension i teologien kommer selvfølgelig deraf, at teologiens primære genstandsområde er Guds Ord, som det har taget skikkelse og bolig blandt menneskene. Og teologiens fornemste opgave må da stedse være at reflektere, hvordan Guds inkarnation i Jesus Kristus finder gyldighed på de til enhver tid givne samtidsbetingelser. Netop fordi det drejer sig om kristendommens aktuelle gyldighed som *trossag*, kan teologien ikke nøjes med at være teoretisk beskrivende, men må altid pege hen mod en praksis-form. Eller for



at sige det med Grundtvigs retorisk-resignerede spørgsmål:

Er af Ordet uden Mage,
Livets Ord i Herrens Mund,
Kun *Beskrivelsen* tilbage
Nu i Verdens Aften-Stund ...
(GSV III, 122,19)

Skal teologien ikke ende som ren beskrivelse af det egentlige (eller for den sags skyld: beskrivelser af beskrivelsen), må den kort og godt udmønte sig i en praktisering. Dermed kunne man sige, at teologiens hovedopgave dybest set består i at skabe klarhed om, hvad der er indeholdt i missionsbefalingen fra Matt. 28,18-20.

På baggrund af denne skitse befinder faget *praktisk teologi* sig i direkte forlængelse af de klassiske teologiske discipliner. Som universitetsfag må også den praktiske teologi primært have til opgave at overveje, hvordan Guds Ord er blevet praktiseret, hvordan det bliver praktiseret og hvordan det bør praktiseres.

En sådan treleddet struktur ligger også til grund for Eberhard Harbsmeiers og Hans Raun Iversens *Praktisk teologi*, der udkom i september 1995. I bogens indledning gøres der opmærksom på, at de forskellige emner tages op ud fra »tre synsvinkler eller metoder: en historisk, en empirisk og en principiel teologisk. Først må vi forstå, hvad det historisk set er, vi har med at gøre på det enkelte område. Så må den aktuelle praksis og dens arbejdsbetingelser undersøges. Og endelig må der lægges op til en teologisk begrundet vejledning af praksis« (s. 23).

Denne fremgangsmåde anvender begge forfatterne på den lange række af praktisk-teologiske temaer, der behandles inden for hver af bogens to hoveddele: 1) »Kirken

og dens livsytringer« (Hans Raun Iversen) og 2) »Kirkens kommunikationsformer« (Eberhard Harbsmeier). Den første del handler primært om kirkens organisationsformer (kirkeordning, kirkesociologi, kirkesyn, mission, diakoni og menighedsliv), mens bogens anden del omhandler kirkens formidlingsformer (gudstjeneste, kirkelige handlinger, prædiken, sjælesorg og undervisning). Selvom de to forfattere fortløbende medovervejer problemstillinger fra »hinandens« afsnit, er der således tale om en opdeling af den praktiske teologis arbejdsområder i kirken som *sociologisk størrelse* og kirken som *forkyndelse og formidling*.

At værket begynder med en fremstilling af kirken som sociologisk fænomen, er ikke tilfældigt. Det er nemlig forfatterne meget om at gøre, at de forskellige teologiske og kirkelige praksisformer ikke begrænses til kirken som forkyndelsesinstitution (»præstekirke«), men at kirken forstås som fællesskab i bredere forstand – ligesom Luther og Kierkegaard anføres som hjemmelsmænd for, at prædikenen hellere skulle foregå på gader og stræder, i lighed med Jesu egen forkyndelse (s. 353 og 378).

Men prisen for, at udgangspunktet tages i den sociologiske kirke, er imidlertid fraværet af nogen egentlig redegørelse for, hvad der overhovedet er kirkens *ophav*. Hans Raun Iversen starter med en overvejelse af danskernes forhold

til kristendommen fra Ansgar til i dag, efterfulgt af gennemgange af forskellige kirkelige organisationsformer og handlemønstre (mission, diakoni m.m.). Det præstelige embede behandles til allersidst (efter gennemgangen af »de døbttes præstedømme«). Der er således nærmest tale om en vending på hovedet af kirkens syv kendetegn, som Luther formulerede dem (Ordet, Dåben, Nadveren, Nøglerne, Embedet, Bønnen og Korset). Man kan naturligvis hævde, at bogens potentielle læsere (præster, teologistuderende og andre interesserede) er i besiddelse af de dogmatiske forkundskaber, en sådan disponering af kirkestoffet nødvendigvis må kræve. Men alligevel er det et spørgsmål, om ikke den sociologiske indfaldsvinkel til kirken og kristendommen rummer en fare for at fortone det forhold, at kirken nu en gang er grundet på Guds Ords forkyndelse. I hvert fald kan den til tider noget overstrømmende formidling af empiriske data hos Raun Iversen godt lade et ønske tilbage om, at der fra starten var anlagt en lidt mere stringent teologisk retningslinje for overvejelserne.

Også i Eberhard Harbsmeiers gennemgang af de kirkelige formidlingsformer spiller det empiriske en central rolle. Svarende til den i indledningen nævnte metodiske tredeling behandler Harbsmeier gudstjenestens *historiske identitet*, dens *empiriske relevans* og dens *teologiske sandhed* (jf. s. 233).

Under gudstjenestens *historie* hører gudstjenesteordninger og ritualbøger, tekstrækker og perikopevalg samt kirkemusik, salmer og salmebøger – kort sagt: alt, hvad der har med den traditionelle gudstjenstlige indretning at gøre. I det efterfølgende afsnit, »gudstjenestens psykosociale dimension« (altså gudstjenestens »empiriske side«), fokuserer Harbsmeier da på kirkegængernes konkrete oplevelser i og af gudstjenesten. Men den »empiriske vending«, Harbsmeier – under påberåbelse af moderne socialvidenskaber – her foretager, er ikke uden vanskeligheder. Problemet består først og fremmest i det modsætningsforhold, der uvægerligt opstår, når Harbsmeier med replikken: »gudstjeneste er ikke bare traditionspleje« (s. 233 og 268) forlader det »historiske« til fordel for det »empiriske«.

I grunden er der her tale om en klassisk praktisk-teologisk problematik, der måske kan anskueliggøres ved den hegelske model: tese – antitese – syntese, hvor den fremkomne syntese bliver en ny tese og så fremdeles. Til belysning af denne models funktion i den kirkelige praksis kan der gives et par eksempler fra kirkemusikken og hymnologien. – Som bekendt blev kirkesangen i løbet af middelalderen efterhånden helt overtaget af professionelle kor, mens der uden for kirkens mure spirede en ny folkelig kirkesang frem, der levede sit eget liv ved siden af den autoriserede kirkelighed. Syntesen skab-

tes med den lutherske menigheds-sang, hvor de gregorianske og de folkemusikalske elementer forenedes. De gammellutherske kirke-melodier blev siden mødt med en ny antitese, i første omgang de pietistiske og siden de romantiske salmemelodier. Også her gælder det, at de nye og muntre melodier uvilkårligt fik de gamle til at virke endnu mere anakronistiske i gudstjenesten. Det er næppe for meget at sige, at i Danmark afstedkom Thomas Laubs kirkesangsreform en syntese af det gamle og det nye melodirepertoire. Således tog Laub da også eksplicit afstand fra forestillingen om, at gudstjenestens redning skulle være at finde i en passende blanding af nye og gamle former, »hvor de sidstes Højtidelighed skal holde de førstes Springskhed i Ave. Som om det rette kirkelige Liv nogensinde kunde fremkomme ved en passende Blanding af død Kirkelighed og levende Verdslighed« (*Om Kirkesangen i Danmark*, Kirkehist. Saml. 1900, s. 584).

Eksempelrækken kan afsluttes med en henvisning til, hvordan det nye salmebogsstillæg befinder sig i skurrende modsætning til Den danske Salmebog fra 1953, samt

hvordan de mange eksperimenterende »tema-gudstjenester«, der finder sted rundt omkring, nødvendigvis må få den autoriserede gudstjenesteordning til at virke endnu mere forældet og kedsommeligt på kirkegængerne.

Det er denne mangel på syntese af »tradition og fornyelse«, man efter min mening kan anholde i Harbsmeiers afsnit om gudstjenestens »historie og empiri«. Og det efterfølgende afsnit om gudstjenestens teologi er så præget af de empirisk funderede overvejelser, at det ikke formår at bringe de to første i harmoni med hinanden.

Det har i denne sammenhæng kun været hensigten at stille et par kritiske spørgsmål til det metodiske i Harbsmeiers og Raun Iversens bog. Problemet bundet for mig at se i en mangelfuld artikulering af, at den praktiske teologi må forstå sig selv som *teologiens* praksis, før den indgår i en nærmere dialog med diverse socialvidenskaber. Ellers er der nemlig en overhængende fare for, at den teologiske og den kirkelige praksis helt opgår i social-antropologiske og handlingsteoretiske modeller. Og det kan vel ingen være interesseret i.

Kunstens attentat på kulturen

af adjunkt Carsten Pallesen
Institut for systematisk Teologi

En tornado af kunst har hjem søgt gange og mødelokaler på tredje sal. Det begyndte ved en tilfældighed, da Hans Edvard Nørregaard-Nielsen skulle besigtige Ny Carlsbergfondets ophængning på Kierkegaardcenteret, men kom til at stå af en etage for tidligt. Tinne Vammen benyttede lejligheden til at spørge, om vi på IST ikke også kunne få noget kunst. »I kan jo bare søge,« lød svaret. Det gjorde vi så. Det blev i første omgang til en deponering af cirka tyve billeder af Peter Brandes, Henrik Have, Poul Janus Ipsen, Ole Sylvest Jacobsen, Frans Kannik, Annemette Larsen, Arne Haugen Sørensen og Inge Lise Westman.

Resultatet gav blod på tanden, og med Tinne Vammen som *trail blazer* henvendte vi os nu direkte til enkelte kunstnere. Spørgsmålet om økonomi og forsikring fik institutlederen ordnet. Alt gik langt over forventning: i et mødelokale hænger tre billeder af Jytte Rex, i et andet et værk bestående af seks billeder af Mette Gitz-Johansen.

En enkelt henvendelse gav projektet en ny drejning. Hidtil havde



vi tænkt i billeder, og henvendelsen til Hein Heinsen gik på skitser og udkast til skulpturer. Vi fik lov at låne en af hans store bronze-skulpturer, *Skulptur 1985*. Den kan ses i det store mødelokale akkompagneret af et maleri af Stig Brøgger, som Hein Heinsen fik til at gå ind i projektet.

Skulptur 1985

Der kan være grund til i nærværende sammenhæng at knytte et par bemærkninger til Hein Heinsens værk *Skulptur 1985*. Dels er ophavsmanden selv teolog, dels kan værket placeres i en vigtig religionsfilosofisk sammenhæng, der

skriver sig tilbage til Hegel. Værket markerer ifølge filosofen Lars Morell et skift i Hein Heinsens produktion fra minimalismens fornægtelse af traditionen til en fremgangsmåde, der forhandler mere åbent med denne tradition. Bevægelsen væk fra minimalismen har to trin:

»Den første procedure kom med hans værk »Knive skærer knive« fra 1974, ... en procedure, der anbragte former og spåner som sideordnede elementer. Den afgørende procedure kom med en skulptur uden titel fra 1985. ... en procedure, der er demonstrerende fordi den lod de fortrængte spåner vende tilbage til formernes indre.

I sit udgangspunkt var denne skulptur uden titel fra 1985 en indrømmelse af, at billedkunsten er en metafysisk disciplin. Før det første fik skulpturen den klassiske gudestørrelse, som er to meter og noget. Før det andet brugte Hein Heinsen kuber og kegler, som er rene geometriske former, hvor logos hersker uindskrænket.

Denne metafysiske gudestøtte havde fortrængt det ustabile i form af en tiloversblevet bunke gips. Den nye procedure var, at Hein Heinsen sluttede med at folde denne uformede bunke gips ind i gudestøtten. Det var en ny form for kritik af centrum. For Hein Heinsen kritiserede ikke centrum ved at fornægte det. Han kritiserede centrum ved at inddrage det fortrængte. Den dekonstruerende kritik viste, at centrum ikke er sik-

kert og stabilt, men hviler på en ustabilitet, som bare er fortrængt.« (Lars Morell, *Hold mellemrummet åbent*, i: *Philosophia*, årg. 18, nr. 3-4., s. 90.)

Fremgangsmåden i *Skulptur 1985* er tilskyndet af den teologiske treenighedsfigur. Det antydes med den lille pyramide, statuens eneste negative form, der er indgraveret som en signatur. Treenighedsfiguren bygger på »den sten, bygmestrene forkastede«. Den inddrager det fortrængte, den bortskrabede gipsmasse.

Skulptur 1985 kan opfattes som en metaskulptur, en skulptur om skulpturen, der viser, at skulpturen udgør et privilegeret refleksionsniveau i kunsten. Skulpturen adskiller sig for det første fra de andre kunstarter ved, at den som sit foretrukne tema har det menneskelige legeme eller i dette tilfælde gudens overmenneskelige på »to meter og noget«. For det andet er den ene om at henvende sig til følesansen, »den dumme sans«, som Heinsen kalder den med henvisning til Thomas, der stikker fingrene i den opstandnes naglegab.

Skulpturen har en særlig teologisk betydning. Hos Serres bliver den udgangspunkt for en refleksion over den johannæiske logos, ordet, der bliver kød, og lyset, der skinner i mørket. Den radikale teologiske pointe er, at der ikke eksisterer noget forhold mellem logos, lyset og det afvisende mørke. Sproget er ikke ligedannet med universet, som skabelsesfilosofien (Løg-

strup) tror. Johannesprologen kurerer tværtom æstetikens »mimetiske begær«, idealet om, at den skal efterligne skønheden, lyset og naturen. Det bibelske ord er nemlig ingen afspejling, men en aktiv forskelssættelse. Det vækker til modsigelse, sætter en valgmulighed ind i verden, som ikke var der før.

Det skønne

Værkerne på IST giver anledning til at spørge, hvad kunsten er til for. Det klassiske ideal foreskriver at efterligne det skønne. Den moderne kunst nægter tilsyneladende at konkurrere med idealet, den fremstiller oftere skønhedens fravær og tvivlsomme former. Det er netop kendetegnende for den europæiske tradition, at kunsten meget tidligt har skilt sig ud fra et mere bredt kulturbegreb, der måles i håndværksmæssig dygtighed, umiddelbar gennemslagskraft og genkendelighed.

Becketts æstetiske arvesyndslære

I en samtale om maleren Bram Van Velde formulerer Beckett forskellen på kunst og kultur. Maleriets historie er beretningen om dets forsøg på at undslippe følelsen af et fundamentalt misforhold mellem kunstnerens udtryk og kunstværkets anledning. Van Velde er den første, der ikke forsøger at undslippe kunstens misforhold til håndværksmæssig dygtighed. Han er hjælpeløs, fordi der hverken er no-

get at male eller noget at male med. Han er en maler, som ikke udtrykker sig, og som ikke forsøger at give igen på en ydre anledning, lyset og naturen, som så mange malere har stræbt efter. Det nye er, at Van Velde ikke opfatter forholdet som en forlegenhed, eftersom han simpelthen ikke er interesseret i at udtrykke sig. Hans maleri er in-ekspressivt. For hvad er denne farvede flade, som ikke var der før, siger Beckett, det synes ikke at have noget med kunst at gøre. Becketts konkluderende bemærkning fortjener en mundaflæsning:»... *to be an artist is to fail, as no other dare fail, that failure is his world and the shrink from it desertion, art and craft, good housekeeping, living.*« (Samuel Beckett og Georges Duthuit: *Proust and Three Dialogues*, London 1949, s. 125.) Kunsten skiller sig ud fra kulturen ved en kløft så dyb som arvesynden, men samtidig optræder kunsten på begge sider af kløften. Den sande kunst undslipper æstetikens »mimetiske begær« - for nu at misbruge Girards i forvejen problematiske universalbegreb. Den kulturelle æstetik er fanget af misundelsen på lyset og livet, som den forsøger at efterligne. Minimalismens erfaring lærer derimod, at kunsten er et mørke, som hverken tager imod eller kommunikerer.

Kunst eller kultur?

Traditioner og kulturer er lokale og betingede, mens kunsten er universelt gyldig. Det, alle forstår, er

bogstav, mens det, næsten ingen forstår, er ånd. På Arius' tid var treenighedslæren ånd, fordi næsten ingen forstod den. I dag, siger Luther, er den dræbende bogstav, fordi alle og enhver forstår den.

Kunstens undsigelse af kulturen grunder i dens troskab imod skibbruddet og det universelt gyldige. Den religiøse, etniske og nationale identitet opretholdes gennem ritualer og genfortællinger, som ikke behøver retfærdiggørelse; identiteten er her noget medfødt, forankret bagude i traditionen. Tanken og kunsten opfattes med rette som en trussel imod sådanne identitetsdannelser. Nazisterne sagde da også, at kunsten var *entartet*, hvis den ikke stod i folkeåndens tjeneste.

Det er mere sjældent, at kultur opfattes i positiv betydning som noget, der ikke ligger bagude og ikke er medfødt, men derimod først skal tilegnes, og som skiller den enkelte ud fra gruppen. At have kultur i denne sidste betydning er ikke ensbetydende med at være rodfæstet i en gruppe som ung, gammel, mand, kvinde, sort, hvid, tysker, kristen, dansker eller muslim. Et menneske kan have kultur i denne positive forstand, en by måske også, men en »kulturby« forrekommer at være en uting.

Attentatet imod kulturen

Det gængse kulturbegreb forbindes for det første oftest med den afkoloniseringsideologi, som vandt frem i kølvandet på de franske 68-

tænkere med Lévi Strauss som foregangsmand og med aktuelle udløbere i *political correctness*-bølgen. For det andet udbredes det i disse år af toneangivende vestlige kulturministerier med skikkelser som den franske Jack Lang og vor egen Jytte Hilden. Mode, mad, reklamer, sport, kirkelighed, rockmusik og musicals ligestilles med kunst og tænkning som ligeværdige og støtteberettigede måder at udtrykke sig på eller at lade sig underholde på. Kultur er kollektive udtryk for livsstil og individuel identitet; begrebet er så bredt, at det tager såvel postmoderne hedonisme som postkolonial fundamentalisme ind under sine vinger.

Alain Finkielkraut tager denne ideologi op til revision i værket *Tankens forrederi* (Cappelens U-populære Skrifter, Oslo 1994). Han bestemmer her det særligt europæiske som åndens attentat imod kulturen, idet tanken, det bibelske ord og kunsten fremdrages som de eneste gyldige formidlinger af identiteten. Det særligt europæiske er den universalitetsfordring, som gør det illegitimt at lade den kollektive identitetsdannelse gå forud for individets. Det gælder naturligvis også den europæiske kultur og tradition i det omfang, den jo også selv er en kollektiv og betinget formation.

Finkielkrauts opfattelse ligger i tråd med Hegels. Hos Hegel betegnes den traditionsbundne, nationale, religiøse eller etniske identitet som substans. Substansen er

karakteriseret ved at være selvidentisk og uafhængig, men til forskel fra subjektet er den ikke fri. Frihed gives ikke som egenskab eller attribut ved substansen, men er subjektets egen handling. Hos Hegel fører attentatet til et sækulariseret syn på kunsten og religionen: »Tanken og refleksionen har overhalet den skønne kunst. ... Vel kan man håbe, at kunsten til staidighed vil perfektionere sig og nå sin fuldendelse, men dens form er ophørt med at være åndens højeste behov. Måtte vi end finde de græske gudebilleder nok så fortræffelige og Gudfader, Kristus og Maria nok så værdigt og fuldkomment fremstillet - det hjælper intet, på knæ falder vi dog ikke mere.« (Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Werke 13, Suhrkamp, ss. 24, 142.)

Hegel erklærer, at den skønne og religiøse kunst er passé, men samtidigt indvarsler han den moderne kunsts »produktive forlegenhed«. Nok er »kunstens tid forbi«, som det hedder med et berygtet Hegel-citat, men dens *rum* er forandret. Kunsten lever ikke i museets, universitetets, templets eller kirkens rum. I det skønnes klassiske rum er kunsten død. Den har forladt de gamle verdensbilleder, kosmologier og mytologier og vendt sig mod eksistensens og de moderne forstæders anonyme *terrain vague*. Kunstens død er, kunne man sige med den amerikanske gruppe R. E. M.: »The end of the world as we know it, and I feel fine!«

Det teologiske Fakultets nuværende bygninger og beliggenhed kan siges at være perfekte rum for den kunst, der udfoldes efter opløsningen af det gamle kunstbegreb. Det har flere af udstillerne da også givet udtryk for. Vort sted undgår den musealisering, som netop den teologiske tradition kunne friste til. Et universitet er nemlig også en omgivelse, og kunst handler om at anslå en stemning. Det har vi erfaret på IST, hvor området foran elevatoren har fået en helt anden atmosfære, for slet ikke at tale om Jytte Rex' og Mette Gitz-Johansens rum.

Det bibelske ord, kunsten og tanken

I forlængelse af Finkielkraut uddyber Raffnsøe-Møller tanken om de tre instanser, som i den europæiske tradition har været afgørende for formidlingen af identiteten. Bevægelsen går fra en ethnocentrisk, gammeuropæisk universalisme henimod en »forstædernes universalisme«. Identiteten bliver til i en vekselvirkning med periferien, der undergraver ideen om et geografisk og kulturelt centrum. Dannelsen foregår gennem det lokalt betingede og kontingente, som den historiske bevidsthed har belært os om:

»Det kan i første omgang synes paradoksalt i dem (sc. kunsten, det bibelske ord og tanken) at se instanser for en formidling af identiteten, der bevæger sig mod det universelt gyldige. De må nemlig alle

tre konstateres at være kontingen-
te og betingede emergensfænome-
ner. ... Det afgørende er imidlertid,
at alle tre instanser midt i deres
tilfældighed og betingethed er fæl-
les om både at være selvtranscend-
erende og selvkritiske.

Det bibelske ord er således den
Guds ord, som både er universel og
foranderlig. Han holder sig kun til
det ene folk Israel, fordi han bliver
sat til vægs i sin omgang med al-
verdens folk. Og via dette ene folk
er det fortsat hans anliggende at
nå frem til den hele menneskehed
og skabning, som er hans værk i
kraft af, at han er universets ska-
ber. Gud er ikke universets skaber,
idet han er dets iboende ånd eller
princip, men idet hans ord eller
handlen (*dabar*) lader det fremstå
i dets hele forskellighed. I spillet
med menneskene gør han hele ti-
den (mest negative) erfaringer, der
virker tilbage på ham og ændrer
ham selv. De tvinger ham nemlig
til at reflektere på sig selv, at angre
sine tiltag og vedgå sin afmagt. Og
dette medfører, at han må ændre
både sine planer og sig selv.

Selvom kunsten er nok så betin-
get, så er den dog netop kunst, når
den i sin virkeliggørelse griber ud
over det givne og foreliggende.
Mentalt ytrer dette sig hos kunst-
neren i, at hans værk ofte overras-
ker ham selv, og hos tilskueren i,
at det vækker hans undren. Virke-
lig kunst er der kun tale om, hvor
der ikke blot præsteres en ren af-
bildning, men sker en kontrafak-
tisk anvendelse af stil- og formele-

menter. Netop hvor kunsten afbil-
der noget, bliver det klart, at den
ikke blot gør dette. Den præsterer
nemlig afbildningen i den hensigt
at sætte en konfrontation i værk
med det faktiske, som afbildes, og
således fører den ud i (selv)trans-
cenderen, (selv)reflexion og
(selv)konfrontation.

Hvad tanken angår, så ligger
det ligeledes i selve dens frem-
gangsmåde, at den midt i al sin
betingethed også tager det op på
distance, som betinger den. Den
reflekterer det, som er vort eget,
sammen med det fremmede for ad
den vej at sprænge de givne græn-
ser og nå frem til nye niveauer.
Dette gør den, idet den i sidste
ende interesserer sig for, hvad det
kommer an på og hvad det skal
blive til med vort eget liv. Vi søger
gennem den at komme til at forstå
for i sidste ende at komme til at
forstå os selv.

Det er således ikke for intet, at
Finkelkraut udnævner den virk-
somhed at beskæftige sig med dis-
se instanser til at være åndens at-
tentat på kulturen og traditionen.
Og det er af afgørende betydning,
at han identificerer dette attentat
med selve Vestens sjæl. ... Den eu-
ropæiske tanke lader enhver vide,
at han til enhver tid både ser og
overser noget, og at det oversete
kan ses fra en extern betragters
position. Således undergraver den
med, hvad Hegel kaldte tankens
negative arbejde, alle ende- og
eviggyldige sandheder og resulta-
ter, idet den hele tiden kaster ud i

nye problematiseringer og reflexioner. Dette indebærer bl. a., at personer i enkelsituationer stilles i et valg mellem enten at blive slæbt ind i en uendelig regres eller på eget ansvar at trække, hvad Luhmann kalder en autologisk slutstreg. Pointen heri er, at i sidste ende kan intet individ opluges af den kollektive identitet. ...

Den moderne biologi er kommet til det resultat, at den menneskelige hjerne er blevet for kompleks til at kunne dirigeres af instinkterne, impulsernes, drifternes og andre naturgivne styringssystemer. Og nutidens systemteori synes at godtgøre, at der ikke kan være sammenfald mellem kollektive og individuelle systemers synsvinkler og deres omverdner. Har disse påstande noget på sig, giver der sig konsekvenser af dem. En sådan konsekvens er, at det kollektive, biologiske og sociale kun vil kunne yde individet begrænset hjælp til at begå sig og til at få reguleret og afgjort sit liv. Dette ses f. eks. i »Der Soldat des letzten Krieges« (= 1. Verdenskrig), hvor Hans Lipps understreger, at det instinkt, der redder frontsvinets liv, netop intet naturligt medgivet instinkt er. Det medfødte instinkt er nemlig så fragmentarisk, at det ikke formår at redde rekrutterne, der falder som fluer. Frontsvinets frelsende instinkt er altså ikke medfødt, men tillært i feltens hårde skole. Og det ses på det sociale felt af, at der optræder interne og personlige divergenser og konflikter inden for

systemerne. Dette sagforhold tages endog til efterretning i den internationale ret, der ikke fritager en person for ansvar, når den henviser til, at den blot har fulgt den sociale formations bud. Trods alle biologiske og sociale betingninger er personen i sidste ende ladt ene, når det for alvor gælder dens liv.« (Bent Raffnsøe-Møller, *Identitetsproblemer*. Arbejdsrapport til Finkielkraut, *Tankens forræderi*, Tønder 1995, s. 28-29, 32, 34.)

Jesu lignelser »desorienterer for at reorientere«. En lignende funktion gør sig ifølge Ricoeur gældende i forholdet mellem billedkunsten og sproget. Sproget sættes her i en produktiv forlegenhed: ordet og lyset bliver ikke modtaget af kunstens mørke, modpartens svar udebliver. Det giver mulighed for en kritisk vending imod sproget, og det skærper blikket for, at sproget i eminent grad er forankret i kollektive konventioner, kulturer og traditioner. De amerikanske sprogforskere Lakoff og Johnson går endda så vidt som til at hævde, at sproget er *grounded* i naturkonstanter, kroppens orientering i rummet, og at det er disse førbevidste formationer, der er det sandt universelle. Der er derfor intet mærkeligt i, at ordene let forfalder til klichéer. De ubevidste, kollektive identitetsformationer giver hverken midler eller tilladelse til at træde uden for sig selv for at hente fornyelse og øve selvkritik.

Teologer lærer, at det bibelske ord er fornyelsens altid friske kil-

de. Kunsten og tanken afslører derimod, at dette ofte kun er en kliché, en stivnet figur i kommunikationen. Kunstens mod til at kikke og stå ved det (Beckett) og tankens negative og positive arbejde kan vise vejen ud af denne uproductive forlegenhed. Hverken kunsten eller teologien og heller ikke præstearbejdet er et håndværk, som det fornylig har været fremført. Retorik, pædagogik og sjælesorg er højst den mindste del af faget - og ellers pelagianske fristelser.

Søren Ulrik Thomsen trækker denne forskel mellem åndens og håndens arbejde op i et indlæg

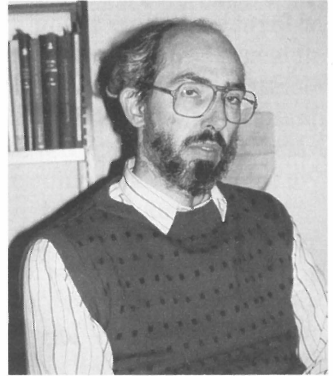
imod Jytte Hilden i debatten om kunstfondmidlerne:»Mellemhåndværket og kunsten ligger ikke et kontinuum, ... men derimod et spring, som er springet mellem håndens og åndens arbejde. ... jeg har lige så megen brug og respekt for min bagers gode brød, som for Mahlers 4. symfoni, og det er ikke mig, men derimod kulturministeren og debattørerne fra det gastronomiske selskab, der anser åndens arbejde for finere end håndens, hvorfor i alverden er det ellers så magtpåliggende for dem at få omdøbt håndværk til kunst?« (Søren Ulrik Thomsen, Spis brød til, Jytte!, i: Interpol, Politiken 12.11.1995.)

Åbent Universitet i Kunst og Kristendom

*af forskningslektor Nils Holger Petersen
Center for Kunst og Kristendom*

I september 1995 begyndte en ny og udadrettet virksomhed på Det teologiske Fakultet: Undervisning under Åbent Universitet i Kunst og Kristendom. Baggrunden er det forsknings- og formidlingsarbejde, som Center for Kunst og Kristendom i nogle år har udført, og som det var et ønske at inkorporere i både teologiske og humanistiske universitetspensum. I alt udbydes inden for tre semestre fire kurser, der tilsammen omfatter oversigtskurser i forholdet mellem kunstarterne og kristendommen fra det 4. århundrede og frem til nutiden samt tekstlæsningskurser i opfølgning heraf, hvor der med tekst i overensstemmelse med nyere såkaldt interart-terminologi ikke kun tænkes på litterære eller såkaldt verbale tekster, men også på musikalske og billedlige sådanne.

Kurserne er blevet udbudt dels gennem KU's Åbent Universitets Administration, d. v. s. til studerende, der selv betaler for at deltage, og dels også til bachelor-studerende på Det humanistiske Fakul-



tet. De sidstnævnte skal ifølge den nu gældende studieordning supplere deres fag med såkaldte tilvalg svarende til i alt et fuldt års studiearbejde. De fire kurser i Kunst og Kristendom er netop indrettet på at fungere som moduler, der tilsammen svarer hertil. Fakultetet betaler uddannelsen for disse tilvalgsstuderende i den udstrækning, de gennemfører og består eksamen. Endelig har også Det teologiske Fakultets egne studerende kunnet deltage i undervisningen.

I september 1995 begyndte 80 tilmeldte under Åbent Universitet og 16 med humaniora-tilvalg. Desuden har et - noget vekslende - antal teologi-studerende fulgt (en del af) undervisningen. I skrivende stund er tilmeldingen til forårssestrets to kurser ikke afsluttet endnu, men det synes klart, at der også her vil blive tale om mange studerende. Foreløbig har lidt mere end 40 studerende indtegnet sig til eksamen efter semestrets afslutning i form af en tre ugers opgave over et selvvalgt pensum til supplement af det ved timerne gennemgåede. En del tager eksamen på et lidt senere tidspunkt.

Center for Kunst og Kristendom har eksisteret i omtrent 5 år, men har hidtil ikke haft egentlig undervisning knyttet til arbejdet, der har været koncentreret om forskning samt om formidling i form af offentlige seminarer, forskningsmøder m.m. At undervise indebærer en ny gennemtænkning af centrets forhold til sit stofområde, idet en egentlig undervisningsfremlæggelse forudsætter, at der er blevet tænkt over fagets omfang og almene metoder i større almindelighed, end det er nødvendigt i forbindelse med detaljerede forskningsprojekter.

Nydannelser i universitetets undervisningsfag er væsentlige også for offentligheden, idet de traditionelle fagopdelinger gør sig gældende langt uden for uddannelsessystemet i almene virkelighedsopfattelser. I samspil med den øvrige

samfundsudvikling påvirkes opfattelsen af, hvilke interesseområder, der kan regnes for videnskabelige og betydningsfulde, også af uddannelsernes opbygning. Ændringer i studieordninger og -tilbud, der ikke vedrører rent administrative eller studietekniske forhold, signalerer nye måder at forholde sig til verden på.

Talrige forskere, kunstnere og lærere fra forskellige discipliner har naturligvis i for- og nutid beskæftiget sig med forbindelseslinier mellem frembringelser fra den kristne europæiske kultur og selve kristendommen. Særligt i de ældre perioder udgjorde kristendommen kunstfrembringelsernes selvfølgeligelige åndelige og hyppigt desuden også deres materielle forudsætning. Tankegangen bag fakultetets nye undervisningstilbud er, at stoffet kan og bør tages op i et samlet fag, ikke for at konkurrere med de traditionelle fags indfaldsvinkler, men snarere for at supplere disse med en almen teologisk og kirkehistorisk forståelse og med en forestilling om, at netop gennem sammenstillingen af stofområderne opnås nye tværfaglige indsigter, der ikke så let kan fås på anden måde. Sådant tværfagligt indsigt fås både gennem beskæftigelsen med kunstarterne i det kirkehistoriske perspektiv og gennem sammenligninger og overordnede konklusioner på tværs af kunstarterne.

Kursets to gennemgående lærere, ekstern lektor Eva Louise Lillie

og undertegnede, suppleret af universitetslektor Jørgen I. Jensen samt af to gæsteforelæsere udefra, arkitekt, cand. theol. Elisabeth Lohfert samt universitetslektor Erik A. Nielsen, har i efteråret for første gang været igennem et omfattende pensum dækkende litteratur, musik, billedkunst og arkitektur sat i forhold til kristendommen i de skiftende perioder fra det øjeblik, hvor det romerske kejserdømme antog kristendommen som sin religion og frem til hvad der traditionelt har været betragtet som middelalderens slutning omkring 1500-tallet. Skønt denne periodisering næppe er nogen lykkelig afgrænsning af en »middelal-

der«, var det nødvendigt for at afgrænse dette semesters pensum at slutte her. Under alle omstændigheder fortsætter kurset i forårssemesteret med et Kunst og Kristendom II, der fortsætter den kronologisk sammenhængende gennemgang.

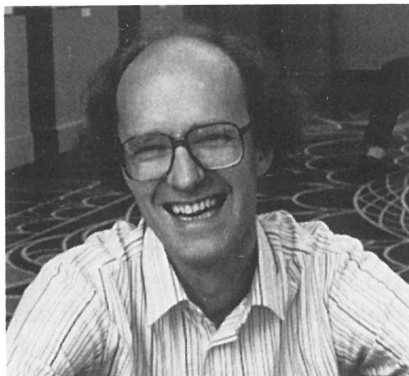
I alle nye projekter opdager man ting, der kunne have været gjort bedre. Således også her. Men alt i alt føler vi, der har lanceret det nye undervisningstilbud, at det er kommet godt fra start, hidtidige meldinger fra de studerende tyder i samme retning. Vi håber, der er tale om et projekt, der er kommet for at blive.

Hellenisme-initiativet og teologien

af lektor Troels Engberg-Pedersen
Institut for Bibelsk Eksegese

Statens Humanistiske Forskningsråd iværksatte i 1989 et forskningsinitiativ med følgende overordnede tema: *Kulturudviklingen fra Aleksander den Store til omkring midten af 2. årh. e. Kr. med særlig vægt på den formative, i traditionel forstand »hellenistiske«* periode fra Aleksander til Augustus. Man nedsatte en styringsgruppe på fire personer og en programgruppe på ti. Et beløb på i alt 5,46 mio kr. blev bevilget til formålet fordelt over fem år. Ved at strække midlerne lykkedes det initiativet at holde sig i live i lidt over seks år. Den endelige rapport blev afleveret til Forskningsrådet i efteråret 1995. Initiativet var tænkt strikte tværvideenskabeligt, sådan at alle faglige discipliner, der beskæftiger sig med den nævnte periode, skulle være med i arbejdet. Hvad kom der ud af det for teologiens vedkommende?

I det følgende nævner jeg først det teologiske islæt i selve organiseringen af initiativet og de håndgribelige resultater for så vidt angår teologiske emner. Derefter drøfter jeg, hvorfor det gik, som det



gik, med teologien og hellenisme-initiativet: ikke *helt* godt! Det sidste er ikke tænkt som en kritik, hverken af de ansvarlige i styrings- og programgruppe eller af de teologiske universitetsmiljøer, som initiativet henvendte sig til. Derimod forsøger jeg en nøgtern konstatering af tingenes øjeblikkelige tilstand i de teologiske universitetsmiljøer i forhold til et forskningsinitiativ som hellenisme-initiativet.

Det teologiske islæt i initiativets styring

Teologien var på papiret stærkt repræsenteret i initiativets styring. I

styringsgruppen sad ud over to arkæologer (Lise Hannestad, AU, og Jan Zahle, København) dr. theol. *Per Bilde* fra Institut for Religionsvidenskab (AU) og jeg selv. I programgruppen sad desuden professorerne *Søren Giversen* (Institut for Gammel og Ny Testamente, AU), *Niels Hyldahl* (KU) og *Benedikt Otzen* (Institut for Gammel og Ny Testamente, AU), alle *doctores theologiae*.

Et vigtigt element i initiativet var det meget aktive arbejde, der blev udført af en gruppe yngre stipendiater, som fik tildelt stipendier på forskellige tidspunkter i forløbet. Stipendierne blev for størstedelens vedkommende opslået med en bred formulering, så alle, der ville arbejde med et hellenismerelevant emne, kunne søge. Af syv fuldtidsstipendiater var tre arkæologer, to klassiske filologer, én historiker og én teolog - cand. theol. Georg Græsholt, som i to år arbejdede med emnet *Jødisk selvforståelse i en ikke-jødisk omverden - De Vita Mosis og Filons syn på, hvad det er at være jøde*. Af seks korttidsstipendiater var tre klassiske filologer, to historikere og én arkæolog.

Et andet vigtigt element i initiativets arbejde var den meget lange række af konferencer, seminarer og møder. Den første internationale konference (januar 1990) handlede om *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*. Et bind med bidrag fra konferencen er offentliggjort (Aar-

hus Universitetsforlag = AUP, 1990). Det rummer artikler af danske og udenlandske historikere, arkæologer, religionshistorikere og teologer, f. eks. en artikel af Per Bilde om *Atargatis/Dea Syria: Hellenization of Her Cult in the Hellenistic-Roman Period?*, af Niels Hyldahl om *The Maccabean Rebellion and the Question of »Hellenization«* samt af Benedikt Otzen om *Crisis and Religious Reaction: Jewish Apocalypticism*.

Den anden internationale konference (august 1990) handlede om *Ethnicity in Hellenistic Egypt*. Konferencebindet (AUP, 1992) rummer artikler af danske og udenlandske historikere, klassiske filologer og religionshistorikere, f. eks. om *The Civic Status of the Jews in Ptolemaic Egypt* (Aryeh Kasher, Israel), *Philo and the Jews in Alexandria* (Peder Borgen, Norge) og *Jewish Responses to Hellenistic Culture* (Carl R. Holladay, USA).

Den tredje internationale konference (marts 1992) handlede om *Centre and Periphery in the Hellenistic World*. Konferencebindet (AUP, 1993) rummer artikler af danske og udenlandske historikere, arkæologer, klassiske filologer og religionshistorikere, f. eks. Per Bilde om *Jesus and Paul: A Methodological Essay on Two Cases of Religious Innovation in the Context of Centre-Periphery Relations*.

Den fjerde internationale konference (januar 1994) handlede om *The Royal »parousia«: Royal Power*

and its Symbolic Manifestations in the Hellenistic World. Konferencenbindet, som er under udgivelse, rummer i det mindste én teologisk relevant artikel om *Hasmonean Kingship* (Tessa Rajak, England). Men det er værd at bemærke, at det ikke lykkedes arrangørerne (og her først og fremmest Per Bilde og mig selv) at inkludere en behandling af jødisk og kristen »ideologi« omkring temaet *royal power, pa-rouisia* o.s.v. Det var dog ellers meget nærliggende!

Den femte og sjette internationale konference (om henholdsvis *Hellenistic Rhodes*, september 1994, og *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, januar 1995) var noget mere specialiserede tematisk, og jødisk og kristent relaterede bidrag havde ikke nogen oplagt plads inden for konceptet.

I rækken af mellemstore seminarer kan nævnes tre 2-dags seminarer om *Det hellenistiske Palæstina* (arr. teologen Benedikt Otzen og arkæologen Inge Nielsen, november 1990), om *Jødedommen og Hellenismen* (arr. Per Bilde, oktober 1992) og *Hellenistiske religioner* (arr. Per Bilde, april 1993). Og i den meget lange række af 1-dags seminarer kan nævnes følgende: *Vilhelm Grønbech: Hellenismen* (arr. Per Bilde, november 1989), *Det Nye Testamente og Hellenismen* (arr. Troels Engberg-Pedersen, april 1992), *Filon fra Alexandria* (arr. Per Bilde, oktober 1993), *Sproget i Hellenismen I og II* (arr. Johnny Christensen, Benedicte

Mygind og Troels Engberg-Pedersen, marts og april 1994).

Nogle af de teologisk relevante bidrag fra disse seminarer foreligger trykt i initiativets danske serie, *Hellenismestudier*, og jeg vil gerne her gøre lidt reklame for dem. I *FRA ALEXANDER TIL APOKALYPSER* (vol. 7, red. Troels Engberg-Pedersen et al., 1992) kan man læse Geert Hallbäcks artikel om apokalyptikken, *Åbenbaring og fremtid*. Heftet kan købes for den meget beskedne pris af kr. 38,- + porto f. eks. ved direkte henvendelse til Aarhus Universitetsforlag, tlf. 86 19 70 33, hverdage kl. 9-15.

I *JØDEDOMMEN OG HELLENISMEN* (vol. 9, red. Per Bilde et al., 1995) kan man læse artikler af *Benedikt Otzen* (Indledning: Jødedom og Hellenisme), *Georg Græsholt* (Jødisk tradition i den hellenistisk-romerske verden - Filon), *Niels Hyldahl* (Betragtninger vedrørende Filons antropologi), *Geert Hallbäck* (Apokalyptikken i den jødiske identitetskrise), *Hans-Aage Mink* (Qumran: aspekter af brydningen mellem jødedom og hellenisme) og *Per Bilde* (Jesus og den hellenistiske kultur - en skitse og Josefus og den hellenistiske kultur). I alt 101 sider. Pris: kr. 38,-! Og igen fra AUP, tlf. o.s.v. som ovf.

Endelig kan man i *SPROGET I HELLENISMEN* (vol. 10, red. Troels Engberg-Pedersen et al., 1995) læse tre artikler om det, der så at sige er Helligåndens eget sprog, *koiné*: om *Hellenistisk Græsk - Koiné* (Sten Ebbesen), *Diglossifeno-*

men i den hellenistiske græskan (Jerker Blomqvist, Lund) og *Det nytestamentlige sprogets inplacering i den samtida sprokmiljön* (Lars Rydbeck, Lund). De to sidste er direkte relevante for forståelsen af Det Nye Testaments græsk. For den koptisk interesserede giver Søren Giversen i samme hefte en indføring i *Koptisk og græsk*. Pris for det hele: kr. 48,-. Og igen fra AUP.

Slutresultat: so-so

Ovenstående ser ret imponerende ud, og der er da faktisk også meget at glæde sig over. Alligevel må den endelige vurdering af hellenisme-initiativet i forhold til teologien nok være, at initiativet her kun har været en begrænset succes. Hvordan skal man måle en succes? Et fornuftigt svar er: på den sandsynlige mængde af eftervirkninger, initiativet vil få inden for de forskellige discipliner. Med andre ord: Har initiativet medvirket til at forandre en given disciplins profil, interessefelter og udfoldelsesmåder - om så blot en lille smule? Eller gælder det ikke?

Ser vi på nogle af de andre faglige discipliner, der har været involveret i hellenisme-initiativets arbejde, tror jeg, det må være rigtigt at svare Ja. Inden for arkæologi, klassisk filologi og historie er der næppe nogen tvivl om, at initiativet har været med til at skabe forandringer, større eller mindre, men alligevel mærkbare. Det skyldes ikke mindst, at en række af de stipendiater, der har været ansat

under initiativet, er fortsat ind i stillinger på universiteterne, som med tiden forhåbentlig bliver varige. Og det forekommer usandsynligt, at lige præcis de stipendiater, der her er tale om, vil miste deres hellenistiske interesseorientering fremover. Også inden for religionshistorien kan man regne med eftervirkninger af hellenisme-initiativet. Der er dog immervæk blevet dannet et Vilhelm Grønbech-Selskab som en slags udløber af det (på initiativ af Per Bilde)! Endelig antikkens filosofi: Også her kan man regne med eftervirkninger, som forstærkes af en markant øget interesse ude i verden i disse år for filosofien mellem Aristoteles og Augustin.

Men teologien? Jeg tror svaret vil blive et Nej. Der er ingen teologisk stipendiat under initiativet, der fortsætter ind på universitetet. Og selv inden for felter, der for tiden tiltrækker sig stor interesse i den relevante del af universitetsteologien (altså i fagene Gammel og Ny Testamente), og som potentielt har en udstrakt grad af berøring med hellenismen, er det ikke kommet til noget nærmere samarbejde i hellenisme-initiativets arbejdsperiode. Det gælder f. eks. det igangværende arbejde på Institut for Bibelsk Eksegese i København med at indplacere Det Gamle Testamente som en »hellenistisk bog« i hele det samtidige, hellenistiske miljø. Og det gælder den af samme institut afholdte konference om Qumran i juni 1995. Hellenisme-

initiativet ydede tilskud til konferencen, men dens tematisering åbnede sig ikke for alvor for at ansøge Qumran-samfundet som et bredere hellenistisk fænomen.

Som sagt: Man er i sin gode ret til definere sine egne interesser. Og ingen (i hvert fald ikke jeg) skal komme og sige, at det er nogen let sag at gennemføre den form for målrettet tværvideenskabeligt arbejde, som var hellenisme-initiativets grundidé. Derudover bør det også slås fast, at det ville have været lettere for de teologiske antimiljøer på universiteterne at komme i kontakt med hellenisme-initiativet for de dele, der vedrører den yngste del af faget Gammel Testamente og den »intertestamentale« periode (herunder Qumran) - end for faget Ny Testamente. Det skyldes simpelthen initiativets periodeafgrænsning (jf. allerførst i denne artikel), som ikke gjorde det naturligt at koncentrere sig *udelukkende* om (f. eks.) den tidligste kristendom i dens *vestlige*, romerske kontekst. Ikke desto mindre var der i periodeafgrænsningen eksplicit åbnet for også denne periode, og Per Bilde og jeg selv forsøgte at udnytte dette. Når det ikke blev til mere, skyldes det i et vist omfang vores selvpålagte begrænsninger: at vi (i hvert fald i større arrangementer) ville være *tværfaglige*, og at initiativet var forankret i det østlige Middelhavsområde og i den førkristne tid.

Men alligevel: Det kunne være blevet til meget mere, både vedrø-

rende den hellenistiske jødedom og kristendommen. Hvorfor gik det så ikke sådan, lige præcis i forhold til teologien? Lad mig give 3 bud på et svar.

1. Beskæftigelsen med Gammel og Ny Testamente (og de intertestamentale skrifter) er fra gammel tid i meget høj grad orienteret mod, hvad man kunne kalde »ideer«. I hellenisme-initiativets koncept var det derimod indbygget, at ideer overalt skulle studeres i sammenhæng med deres *Sitz im Leben*, deres bredere sociale kontekst. Men gør den teologiske eksegese ikke også det? Er det ikke den, der ligefrem har opfundet begrebet *Sitz im Leben*? Studerer fagene Gammel og Ny Testamente ikke *historie*? Jo sandelig. Og alligevel! Historie studeres som en slags »baggrund«, ikke som det, ideerne direkte handler om. Omvendt studeres ideerne ikke som størrelser, der får deres *hele mening* af den historiske kontekst, de indgår i.

Mange eksegeter vil hertil uden tvivl sige: Jo, netop sådan studerer vi Gammel og Ny Testamente. Og de har ret. Eksegesen er p. t. rigt varieret, og der er snart sagt ikke det, der ikke sker i den. Men alligevel! Et eller andet sted har der vist sig at være en »modstand« bygget ind i disse fag set i forhold til en størrelse som hellenisme-initiativet. Ét element er, tror jeg, en fortsat koncentration om »ideer«.

2. Beskæftigelsen med Gammel og Ny Testamente er en del af *teologien* - sammen med kirkehisto-

rien og de systematiske fag. Med denne fremadrettede orientering var det ikke naturligt at søge nærmere kontakt med hellenisme-initiativet. Nuvel. I praksis kan eksegesens fremadrettede orientering desværre findes på et ret lille sted. Det kan næppe være den, der har ydet »modstand«. Personligt finder jeg heller ingen indbygget modsætning overhovedet. *Kun* den bedste og mest omfattende forståelse af (f. eks.) Ny Testamente i dets historiske, *partikulære* kontekst kan bruges som afsæt for noget som helst fremadrettet, det være sig en kirkehistorisk forståelse af kristendommen i den senere kultur eller en systematisk, normativ brug (og ikke-brug) af den oprindelige kristendom nu.

3. Beskæftigelsen med Gammel og Ny Testamente er bag ryggen af os alle styret af en underliggende bevidsthed om jødedom og kristendom som noget »særligt«, jødedom i forhold til de omkringboende folks religioner, kristendom i forhold til - jødedommen, og til - hellenismen. Her er vi efter min mening ved en kerne i sagen. Og hvor er vi så endt? Ved en gammel problemstilling, som dukkede op for fuld kraft i og med den historiske kritik for 100-200 år siden, og som eksegesen har levet med lige siden - men næsten altid uafklaret. Kristendommen som toppen af et hierarki, der omfavner hellenismen

for at afstøde trappetrinet lige under sig (jødedommen), men som så påny omfavner jødedommen for at afstøde trappetrinet ét trin længere nede (hellenismen), og med det samlede formål, at netop kristendommen kan fremstå som en (i en særlig forstand) unik - ja, hvis jeg må fortsætte metaforen: frit i luften svævende - størrelse: med sådan en forudforståelse af sit emne kan man ikke drive historisk videnskab.

Jeg siger ikke, at man kan drive videnskab uden forudforståelser. Jeg siger heller ikke, at man skal - og mindst af alt da i discipliner, som er og bliver en del af teologien taget i dens mest normative forstand. (Mit eget bud på, hvordan *netop* det historiske arbejde er normativt relevant, har jeg antydnet under pkt. 2.) Men jeg *tror*, at årsagen til den manglende succes i mødet mellem hellenisme-initiativet og de teologiske antikmiljøer på universiteterne er at finde i det uafklarede forhold i eksegesen mellem teologi og historie. Der er en tradition her, som stadig virker i retning af at indskrænke interessen for, hvad der ligger uden for de *tekster* (ideerne!), der traditionelt hører til inden for cirklen: Gammel Testamente og Ny Testamente selv, og til nød teksterne fra den intertestamentale jødedom - men så helst heller ikke andet.



Tanker om en temadag

af lektor Geert Hallbäck
Institut for bibelsk Eksegese

Tirsdag den 3. oktober 1995 afholdt Studienævnet sin årlige temadag; emnet var *Eksegese som teologisk disciplin*, og ansvarlige for arrangementet var stud. theol. Laura Rørdam samt undertegnede. Fire foredragsholdere var inviteret: Professor Kirsten Nielsen fra Århus, lektor Lone Fatum her fra Fakultetet, vores dekan professor Jens Glebe-Møller og lektor i engelsk litteratur Hans Hauge fra Århus. Kirsten Nielsen talte om *Universitetseksegesen i forhold til andre former for bibellæsning*, Lone Fatum om *Eksegeseens specialisering i forhold til eksegese som studiefag* og Jens Glebe-Møller om *Eksegese i forhold til de andre teologiske discipliner*. Endelig skulle Hans Hauge kommentere de øvrige tre foredrag som oplæg til en afsluttende diskussion.

I det følgende vil jeg pege på et bestemt perspektiv i dagens indlæg og derudfra tage et emne op til drøftelse, som efter min mening er vigtigt, men som ikke for alvor kom til orde på temadagen.

Alle foredragsholderne kom fra hver deres synsvinkel ind på det

forhold, at det eksegetiske arbejde i dag synes at opløse sig i et utal af metoder og tilgange, som fører til en række forskellige læsninger af de bibelske tekster. Jens Glebe-Møller talte om de teologiske fags *uddifferentiering*, som historisk havde betydet, at de enkelte fag var udskilt fra hinanden og havde udviklet hver deres selvstændige forskningstradition; men også inden for de enkelte discipliner gjorde uddifferentieringen sig nu gældende, således som de mange fortolkningsmetoder manifesterer det for eksegeseens vedkommende. Der er i dag ingen, som kan beherske alle de teologiske discipliner; men der er heller ingen, som kan beherske hele spektret af eksegetiske metoder - en pointe, også Lone Fatum understregede, samtidig med at hun fremhævede eksegeternes forpligtelse til at være orienteret om de forskellige metoder. I denne situation slog Kirsten Nielsen til lyd for en »ansvarlig eksegese«, d. v. s. en eksegese, som anerkender og respekterer, at teksterne altid vil være andet og mere end fortolkningerne af dem. Alle

tre foredragsholdere fremhævede imidlertid også eksegeseens særlige forpligtelse på de historisk-kritiske metoder, der fastholder teksterne i en relation til virkeligheden.

I sit vittige og provokerende indlæg tog Hans Hauge fat på netop det forhold, at den historiske kritik tilkendes en grundlæggende status inden for eksegeseen, mens de øvrige metoder kommer til som supplement. Han reflekterede over den historiske kritiks monopolstilling, som ingen anden metode tilsvarende har opnået inden for andre fortolkningsfag. Over for den historiske kritiks fokusering på tekstens produktion pegede Hauge med baggrund i aktuell litterær teori på læsningen som det sted, hvor tekstens mening frembringes. Måske på grund af formen blev Hagues indlæg ikke taget op til seriøs debat i den efterfølgende diskussion, hvilket det efter min mening havde fortjent.

Diskussionen koncentrerede sig i høj grad om metode- eller måske skulle man snarere sige: strategispørgsmålet, nemlig hvad det overhovedet er, man som eksegetisk fortolker tilstræber, og hvordan man skal søge at nå det. Det er naturligvis vigtigt for fagets udøvere at få sådanne spørgsmål præsenteret og debatteret og at få markeret egne positioner. Men det efterlader i nogen grad studenterne ude på sidelinjen. Derimod forekommer det mig at være et ganske presserende problem at få drøftet,

hvordan den metodiske og forskningsmæssige mangfoldighed skal kanaliseres ind i undervisningen, samtidig med at det teologiske studium fastholdes som en uddannelse, der sigter mod at gøre studenterne til *teologer*, og ikke til *mini-eksegeter* - eller mini-historikere og mini-systematikere.

Det har alle dage været vanskeligt at finde den rette balance mellem de legitime faglige krav og den mere generalistiske kompetence, som er det teologiske studiums mål. Men denne balance bliver endnu vanskeligere at finde og opretholde, når fagene »uddifferentieres« i det omfang, der nu er tale om. Når ikke engang fagets lærere kan følge med, hvad skal så studenterne gøre? Et af diskussionens vægtigste indlæg kom fra Henrik Tronier (der netop er ansat som lektor i Ny Testamente); han så det som en styrke, at de forskellige virkelighedsopfattelser, som gør sig gældende i dag, var repræsenterede inden for eksegeseen i form af de forskellige metoder og tilgange. Den hermeneutiske mangfoldighed er ikke et problem, men tværtimod en kilde til stolthed. Men hvor denne situation kan være frugtbar i forskningsmæssig henseende, så er den problematisk i studiemæssig henseende. Studenterne lades tilbage - ikke uden orienteringspunkter, men tværtimod med alt for mange. Og resultatet er en form for overlevelsesskizzofreni: i dén time tolker vi teksten ud fra dén virkelighed, i næste

ud fra en anden. Det gælder om at lære spilllets regler og så blot håbe, at den lærer, man skal til eksamen hos, har samme »virkelighed« som en selv.

Nu tror jeg ikke, at det i den faktiske dagligdag forholder sig helt så kaotisk; i praksis underviser vi inden for snævrere rammer, end vores metodiske og forskningsmæssige orientering egentlig tilskriver os. Men det betyder på den anden side, at undervisningen er baseret på en konsensus af i går. Da vi hverken kan forpligte hinanden eller studenterne på forskningens helt aktuelle resultater, underviser vi ud fra de af gårsdagens resultater, som er blevet norm. Problemet er imidlertid, at denne gårsdagens norm allerede selv er ved at blive »uddifferentieret«. Der har allerede etableret sig f. eks. en sociologisk norm, som ikke uden videre er forenelig med den narrative eksegese norm. Og mens f. eks. semiotikken helt har afskrevet den historiske Jesus til fordel for tekstens, ja så er han stadig en yderst vital figur inden for den historiske eksegese.

Jeg havde personligt håbet, at hele dette problemfelt var kommet tydeligere frem på temadagen, end det gjorde. Vi arrangører havde sikkert lukket for mange problemer ind i programmet, og så måtte forelæsere og diskussionsdeltagere selektere. Jeg tror imidlertid ikke, at fagets udøvere kommer uden om en dyberegående overvejelse over disse forhold. Vi kan ikke i det

lange løb blive ved med at undervise, som vi gør nu, hvor udgangspunktet stadig er de klassiske, historisk-kritiske problemformuleringer, som vi så supplerer med lidt analytiske greb fra den semiolitterære teori eller et par grundbegreber fra socialantropologiens billede af Middelhavskulturen - eller hvad der nu er vores specialiteter. Dels vil fagets dynamik føre os længere og længere ud i differentieringen; dels vil det studiemæssige pres, som kommer af, at for store krav presses ind i for lille et tidsskema, nødvendiggøre ganske radikale didaktiske justeringer, forestiller jeg mig. Vi bliver nødt til helt grundlæggende at redefinere, hvad en *teologisk* kandidat skal kunne af *eksegese* (og af de andre fag, naturligvis). Jeg tror bestemt ikke, at dette gøres, ved at vi gemmer vore specialiteter væk, for så bliver faget livløst og uinteressant. Men det må stå helt klart, hvad der er studenterkompetence, og hvad der er lærerkompetence. Forskellen er mere grundlæggende, end vi måske normalt går ud fra; det bør ikke være sådan, at studenterne skal kunne det samme som lærerne, blot på et lavere niveau. De skal kunne noget andet end os - men noget, som vi skal lære dem, samtidig med at vi udøver vores kompetence. Den balance vil altid være svær at finde, og den kan i praksis kun findes i den konkrete undervisningssituation; men det bliver stedse mere nødvendigt også at definere grænsen principielt, så både

lærere og studenter ved, hvad de
kan og bør forvente af hinanden.



Marianne Schepelern, Strygere (1995)

»Ude godt, hjemme bedst« -

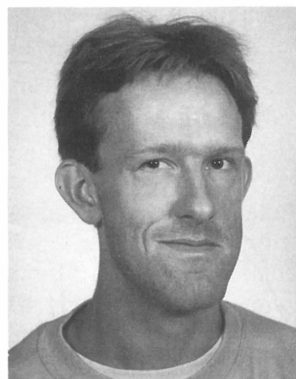
hjemme hos Lévinas?

af Ph.D.-studerende Henrik Petersen

Når man står overfor et andet menneske og gerne vil i nærmere kontakt, spørger man tit »Hvor kommer du fra?« i betydningen »Hvor er du vokset op?«

Det giver en antydning af noget så ligegyldigt og selvfølgelig sandt, at et menneskes opvækst ikke er uden betydning for det menneske selv, eller rettere for menneskets Selv. I en filosofisk antropologi er det dog ikke selvfølgelig, for der optræder barndom og opvækst i reglen kun som betydningsfulde etaper i udviklingen frem imod det hele Selv. Selvom det ikke er andet end en tendens, jeg her refererer til, uden at sætte filosoffer eller filosofiers navn derpå, er det vel alligevel en tendens, der kan genkendes, når den nu formuleres.

Under alle omstændigheder bliver det ganske klart, at det er noget enestående, alenestående, der finder sted i Emmanuel Levinas' (1905-1995) filosofi, når han udvikler begrebet om hjemmet (*la demeure*). For i dette begreb gives



det menneskelige Selv en særlig, særegen værdi, og det gælder netop det menneskelige Selv, der allerede er tilstede i det umiddelbart eksisterende menneske eller, som Levinas kalder det, den konkrete subjektivitet i dens kropslige eksistens. Den kropslige eksistens selv har nemlig ikke kun værdi som et overstået stadie i udviklingen frem imod det fuldt selv- og ansvarsbevidste menneske, men har blivende værdi, både i forhold til den verden, mennesket lever i, og i forhold til andre mennesker.

Værdien er, at mennesket allerede er sig selv i den kropslige eksistens, på den vis at det er for sig selv hos sig selv, og at det vedbliver at være det også i den etiske eksistens.

Udgangspunktet for begrebet om hjemmet er den konkrete subjektivitet, som i daglig tale blot tituleres »mennesket«, der nyder verden: Mennesket, der lever af verden og nyder at gøre det. Dette menneske får kød og blod, hvis man tænker på barnet som *eksempel* på, hvordan et menneske kan forholde sig nydende til verden. Barnet spiser sin mad, bruger sit tøj og sin krop, og nyder i det hele taget at være afhængig af at skulle opfylde sine behov. Først senere i livet bliver det klart for barnet, at det er relevant at tage hensyn til andre mennesker, ikke mindst dets forældre, som det indtil da kun har opfattet som dets egen fortrolige verdens grundlag eller familiære sfære, der vedvarende leverede stof til opfyldelse af dets behov. Men selvom mennesket opdager et ansvar, holder det jo ikke op med at spise og drikke og nyde livet.

Forholdet »menneske-verden« beskrives tit i vendinger, der angiver, at mennesket dominerer verden, idet verden fremstilles som et værk af den teoretiske bevidsthed, der sætter verden *pour soi*, for-sig, d. v. s. som sætter sig selv udenfor verden (i tankens univers), hvor tanken er for sig selv for derfra at kunne sætte verden på begreber.

Når Levinas skal beskrive det samme forhold mellem mennesket, d. e. den kropslige eksistens, og verden, afviser han ikke, at det er et forhold mennesket dominerer, men han tilskriver hånden den oprindelige dominans og ikke tanken. Levinas siger, at »La main prend et comprend« (Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, p. 173 [Le Livre de Poche]; eng. overs. *Totality and Infinity*, p. 161 [Duquesne University Press, Pittsburgh⁸1992]), for idet hånden tager noget, giver det form, lader det blive til, d. v. s. blive til en ting, forstår hånden også hvad det er, den har grebet. Hånden er da, som sansende forståelse, stedfortrædende for den kropslige eksistens.

Det sted, håndens funktion peger på, er et sted, hvorfra mennesket kan »gribe ud efter...« verden, og hvortil det kan bringe de ting, det griber og river i. Kroppen viser selv, hvad det er for et sted, der er tale om, idet den lægger sig ned fra sin opretholdte tilværelse, hvor hånden dominerer og distancerer, og finder hvile. Stedet driver ikke mennesket afsted igen, efter nye erobringer eller mere identitet, men er et rum, hvori der er plads til at hvile, hvor kroppen er *chez soi*, hos sig selv, hjemme. Således gør hvilen stedet til et hjem, til *la demeure*, og *le chez soi* er derved en forudsætning for håndens dominans, som *pour soi* er det for tankens.

Men det spektakulære, det ekstravagante ved et hjem, er ikke

blot, at mennesket kan hvile sig deri, det er derimod, et det kan hvile trygt, at hjemmet har en beboer før enhver beboelse, der byder velkommen, og gør hjemmet familiært. Beboeren er Kvinden.

Kvindens velkomst lader en intim fortrolighed, en *douceur*, venlighed, sprede sig over tingene i verden, så at verden så at sige bliver familiær (cfr. smstds., p. 164; eng. overs., p. 155). Jeg tror, det er noget af det samme, vi erfarer, når vi befinder os et fremmed sted, i et fremmed land, men er der i følge med en god ven. Da er stedets fremmedartede karakter heller ikke truende, som den kan være, hvis vi er alene i det fremmede.

Nu er det selvfølgelig ikke nødvendigt, at der rent faktisk er en kvinde i hjemmet for at byde velkommen. Men Levinas ser Kvinden eller det feminine som et udtryk for et diskret nærvær af et andet menneske, der er nærværende uden at være anmassende, uden at sætte spørgsmålstegn ved den konkrete subjektivitets nydende eksistens.

Beboelsen, hjemmet og kvinden, får afgørende følger for mennesket. En af følgerne er, at hjemmet gør det muligt for mennesket at grundfæste og fuldt udvikle mulighederne i dets kropslige eksistens. I hjemmet kan mennesket nemlig komme sig, komme til sig selv, og derved blive klar over alle dets muligheder for at nyde verdens goder og tage dem i besiddelse.

Mennesket bydes rent ud sagt velkommen til at være *egoistisk*.

Levinas gør det samtidig klart, at originalt er egoismen ikke en negativ holdning til andre mennesker, men er derimod en positiv holdning til nydelsen; nydelsen der konkret er *l'interiorité*, et psykisk liv, nemlig det, der er selve nydelsen af at opfylde de menneskelige behov. For i opfyldelsen af dets behov, d. v. s. i selve nydelsen, er mennesket *kun* sig selv, det er ipseitet, egoistisk, sat udenfor verdens hele, fordi det er opslugt af nydelsen og sig selv. Ingen anden end mennesket selv kan deltage i den lykke det er at nyde.

Det viser sig derfor, at hos Levinas er egoismen en karakteristisk af menneskets afsondrethed, menneskets opbrud af verdens hele, menneskets separation fra totaliteten.

Men ikke nok med at mennesket bryder verdens helhed i hjemmet, det hviler i hjemmet så at sige i en udhulning af verden, som lader mennesket være i fred, lader det være sig selv. I hvilken tillades mennesket nemlig en absence, hvor det kan være fraværende et øjeblik, og komme til sig selv (smstds., p. 47-48; eng. overs., p. 55). Det betyder, at mennesket endeligt kan trække sig tilbage fra enhver magt, der vil dominere det, det være sig verden eller Gud.

Menneskets *interiorité* har Levinas karakteriseret som egoisme, skrev jeg ovenfor, men i dette perspektiv er der en anden karakter-

ristik, der ligger lige for. Det »øjeblik«, hvor mennesket er fraværende, og kommer til sig selv, viser, at hjemmet er en forlængelse af det psykiske, indre liv, hvor mennesket *se tenant*, opretholder sig selv i dets kropslige eksistens, så det vedbliver at være den samme, uanset det står i den selvsamme verden, det nyder at fortære, og derfor står i fare for at identificere sig med verden, blive en del af den. Det viser, siger Levinas, at mennesket i dets kropslige eksistens tillige er *ateistisk* (smstds., p. 52; eng. overs., p. 58).

Men også ateismen er en *position*, der går forud for be- eller afkræftelse af enhver guddommelighed, for det er en karakteristik af det menneske, der kun har sig selv som reference i ethvert forhold til verden.

Hjemmets trygge atmosfære sætter altså mennesket over en afhængighed af den verden, det lever i og lever af, og ydermere sætter det mennesket udenfor en dominans, fra mennesker eller magter,

det lever omgivet af, fordi det indbyder mennesket til at være sig selv, som ipseitet, og komme til sig selv, i udfoldelsen af dets muligheder, dets psykiske liv.

Levinas betoner særligt, at denne ved egoisme og ateisme afsondrede menneskelige eksistens er en forudsætning for at kunne genkende et andet menneske som virkelig andet, - ja, som så meget »andet« at det slet ikke kan dominere verden i øvrigt. Det er det etiske møde, der her er tale om, og Levinas peger ud over hjemmets trygge og snævre rammer, når han gør det klart, at hjemmet er det sted, hvor det helt andet, det andet menneske, kan møde mennesket, den konkrete subjektivitet. Men han antyder samtidig, at det intime, nydende liv i hjemmet ikke blot afsluttes, når hjemmet åbnes op for andre mennesker, for mennesket har i alle livets forskellige sfærer behov for at kunne dvæle et øjeblik og komme sig *chez soi*.

Kalender for Det teologiske Fakultet Forår 1996

Den skemasatte undervisning ved Det teologiske Fakultet annonceres i Lektionskataloget, som kan rekvireres fra Den faglige Vejleder, Købmagergade 46, 1150 København K. Kataloget udkommer forud for hvert semester i december-januar og juli-august. Særlige arrangementer og åbne møder ved Fakultetet annonceres i *Universitetsavisen*, Fakultetets studenterblad *Arken* og såvidt muligt i *Præsteforeningens Blad* samt eventuelt i dagspressen. Ved redaktionens afslutning er der planlagt følgende arrangementer på Fakultetet for forårssemesteret 1996. For nærmere oplysninger henvises til de nævnte kilder.

Torsdag den 25. januar 1996 kl. 19.30

Titel og foredragsholder annonceres ved opslag.

Sted: Købmagergade 46, aud. 7.

Arr.: Søren Kierkegaard Selskabet.

Tirsdag den 27. februar 1996 kl. 20.00

Sognepræst Kathrine Lilleør Petri:

H. C. Andersens teologi.

Sted: Studenternes mødelokale i kælderen, Købmagergade 44 o.g.

Arr.: Teologisk Forening.

Torsdag den 29. februar 1996 kl. 19.30

Titel og foredragsholder annonceres ved opslag.

Sted: Købmagergade 46, aud. 7.

Arr.: Søren Kierkegaard Selskabet.

Fredag den 1. marts 1996 kl. 10.00-12.00

The Rt. Revd. Dr. Stephen Sykes, Bishop of Ely:

Anglicanism and the Anglican Church in the United Kingdom Today.

Sted: Købmagergade 46, aud. 7.

Arr.: Institut for Systematisk teologi.

Tirsdag den 12. marts 1996 kl. 20.00

Universitetslektor, dr. theol. Svend Bjerg:
Synets teologi.

Sted: Studenternes mødelokale i kælderen, Købmagergade 44 o.g.
Arr.: Teologisk Forening.

Tirsdag den 19. marts 1996 kl. 10.00-12.00

Professor Dr. Ekkehard Mühlenberg, Göttingen:
Das Martyrium in der Alten Kirche: Idee und Erfahrung.

Sted: Annonceres ved opslag.
Arr.: Institut for Kirkehistorie.

Tirsdag den 19. marts 1996 kl. 20.00

Professor Dr. Ekkehard Mühlenberg, Göttingen
Die deutschen evangelischen Kirchen nach der Wende.

Sted: Annonceres ved opslag.
Arr.: Institut for Kirkehistorie.

Onsdag den 20. marts 1996 kl. 14.00-17.00

Seminar ved Professor Dr. Ekkehard Mühlenberg, Göttingen:
Origenes der Prediger.

Sted: Annonceres ved opslag.
Arr.: Institut for Kirkehistorie.

Torsdag den 21. marts 1996 kl. 10.00-12.00

Professor Dr. Ekkehard Mühlenberg, Göttingen:
Das christologische Dogma von Chalcedon: Ängste und Überzeugungen.

Sted: Annonceres ved opslag.
Arr.: Institut for Kirkehistorie.

Mandag den 25. marts 1996 kl. 10.00-12.00

Professor Hans Dieter Betz, University of Chicago:

Hero Worship and Faith in Christ:
A Problem of Early Christian Christology.

Sted: Købmagergade 46, aud. 7.
Arr.: Institut for Bibelsk Eksegese/Institut for Religionshistorie.

Tirsdag den 26. marts 1996 kl. 10.00-12.00

Professor Kari Martinsen, Bergen:

Skabelsesfænomenologi - etik og magt. Løgstrups religionsfilosofi afprøvet
på hospitalets virkelighed.

Sted: Hovedbygningen, Frue Plads, aud. 8.
Arr.: Institut for Systematisk Teologi.

Tirsdag den 26. marts 1996 kl. 14.00-16.00

Seminar ved Professor Kari Martinsen, Bergen:
Hvad den anden vil mig. Om sproget, kroppen og etikken.
Sted: Købmagergade 46, vær. 321.
Arr.: Institut for Systematisk Teologi.

Tirsdag den 26. marts 1996 kl. 14.00-16.00

Seminar ved Professor Hans Dieter Betz, University of Chicago:
Orphic Gold Tablets and Early Christian Anthropology.
Sted: KUA, pavillon 8.
Arr.: Institut for Bibelsk Eksegese/Institut for Religionshistorie.

Tirsdag den 26. marts 1996 kl. 20.00

Universitetslektor Eberhard Harbsmeier:
Praktisk teologi.
Sted: Studenternes mødelokale i kælderen, Købmagergade 44 o.g.
Arr.: Teologisk Forening.

Torsdag den 28. marts 1996 kl. 19.30

Titel og foredragsholder annonceres ved opslag.
Sted: Købmagergade 46, aud. 7.
Arr.: Søren Kierkegaard Selskabet.

Tirsdag den 16. april 1996 kl. 20.00

Universitetslektor Jørgen I. Jensen:
Korsteologi.
Sted: Studenternes mødelokale i kælderen, Købmagergade 44 o.g.
Arr.: Teologisk Forening.

Mandag den 22. april 1996 kl. 10.00-15.00

Fire åbne forelæsninger i anledning af kulturby-året.
10-11: Professor, dr. theol. Niels Peter Lemche:
Århundredets skriftfund. En fantastisk historie.
11-12: Sognepræst, dr. theol. Jesper Høgenhaven:
Dødehavsrullernes betydning for forståelsen af Det Gamle Testamente.
13-14: Professor, dr. theol. Mogens Müller: Essæernes historie.
14-15: Professor, dr. theol. Niels Hyldahl: Essæerne og de første kristne.

Tirsdag den 23. april 1996 kl. 10.00-15.00

Tre åbne forelæsninger i anledning af kulturby-året.
Lektor Jørgen I. Jensen: Hvad er en teolog? - Om Augustin.
Docent, dr. theol. Martin Schwarz Lausten: Det teologiske Fakultet, staten og kirken.

Cand. mag. Eva Louise Lillie: Reformation og billedkunst i Danmark 1525-1575.

Sted: Annonceres ved opslag.

Arr.: Institut for Kirkehistorie.

Onsdag den 24. april 1996 kl. 10.00-15.00

To åbne forelæsninger om *Kultur og etik* i anledning af kulturby-året.

10-12: Lektor, dr. theol. Jakob Wolf:

Er den økologiske krise en krise i naturen eller i kulturen?

13-15: Lektor, dr. theol. Svend Bjerg:

Kan den radikale skyld sones?

Sted: Købmagergade 46, aud. 11.

Arr.: Institut for Systematisk Teologi.

Torsdag den 25. april 1996 kl. 19.30

Titel og foredragsholder annonceres ved opslag.

Sted: Købmagergade 46, aud. 7.

Arr.: Søren Kierkegaard Selskabet.

Mandag den 29. april 1996 kl. 13.00-15.00

Dr. Christian Eisenberg, Braunschweig:

Dietrich Bonhoeffer og Kaj Munk - to teologer under 2. Verdenskrig.

Sted: Købmagergade 46, vær. 321.

Arr.: Institut for Systematisk Teologi.

Tirsdag den 30. april 1996 kl. 20.00

Sognepræst, dr. theol. Jesper Høgenhaven:

GT og teologien - efter Københavnerskolen?

Sted: Studenternes mødelokale i kælderen, Købmagergade 44 o.g.

Arr.: Teologisk Forening.

Torsdag den 16. maj 1996 (Kristi Himmelfartsdag)

Teologisk Forenings udflugt med efterfølgende middag.

Enkeltheder bekendtgøres ved opslag.

Torsdag den 23. maj 1996 kl. 10.00-12.00

Professor Burton L. Mack, School of Theology at Claremont/California:

Q and a Cynic-like Jesus. Jf. forelæserens bog *The Lost Gospel*:

The Book of Q and Christian Origins.

Sted: Købmagergade 46, aud. 7.

Arr.: Institut for Bibelsk Eksegese.

Torsdag den 23. maj 1996 kl. 14.00-16.00

Seminar ved Professor Burton L. Mack, School of Theology
at Claremont/California:

Mark 2:1-3.6: Elaborated Chreiai? Skriftligt materiale vil foreligge forud
for afholdelsen af seminaret.

Sted: Købmagergade 46, aud. 12.

Arr.: Institut for Bibelsk Eksegese.